

Grundfragen
christlicher Mystik

MYSTIK IN GESCHICHTE UND GEGENWART
ABTEILUNG CHRISTLICHE MYSTIK, BAND 5

Mystik
in Geschichte und Gegenwart

Texte und Untersuchungen

Abteilung I

Christliche Mystik

Herausgegeben von Margot Schmidt
und Helmut Riedlinger

Band 5

frommann-holzboog

Grundfragen christlicher Mystik

Wissenschaftliche Studientagung
Theologia mystica
in Weingarten vom 7.–10. November 1985

Herausgegeben von Margot Schmidt
in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer

Stuttgart-Bad Cannstatt 1987

Gedruckt mit Unterstützung der Katholischen Universität Eichstätt



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Grundfragen christlicher Mystik / Wiss. Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985. Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. -

Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1987.

(Mystik in Geschichte und Gegenwart : Abt. 1, Christliche Mystik ; Bd. 5)
ISBN 3-7728-1182-5

NE: Schmidt, Margot [Hrsg.]; Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica (1985, Weingarten, Ravensburg); GT

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1987
Satz und Druck: Laupp & Göbel Tübingen 3
Einband: G. Lachenmaier Reutlingen

INHALT

Vorwort	VII
<i>Josef Blank, Saarbrücken</i> Gnosis und Agape Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik	1
<i>Dirk van Damme, Fribourg/Schweiz</i> Vorstufen der mystischen Theologie in der alten Kirche	15
<i>Michael Figura, Freiburg i. Br.</i> Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa	25
<i>Werner Beierwaltes, München</i> Plotins philosophische Mystik	39
<i>Ulrich Köpf, Tübingen</i> Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik	50
<i>Christel Meier, Wuppertal</i> Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen	73
<i>Wilhelm Breuer, Bonn</i> Philologische Zugänge zur Mystik Hadewijchs	103
<i>Joris Reynaert, Gent/Belgien</i> Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch	123
<i>Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br.</i> Zur buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung Bonaventuras	139
<i>Ruedi Imbach, Fribourg/Schweiz</i> Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica	157
<i>Otto Langer, Bielefeld</i> Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund	173
<i>Franz Bader, Eichstätt</i> Transzendentalphilosophische Überlegungen zur «negatio negationis» und zur mystischen Einigung	193

<i>Margot Schmidt, Eichstätt</i> «Deiformis operatio». Gottförmiges Wirken als Vollendung der «contemplatio»	221
<i>Leo Scheffczyk, München</i> Gnadenerfahrung bei Teresa von Ávila	235
<i>Erika Lorenz, Hamburg</i> Teresa von Ávila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung	249
<i>Franz-Josef Schweitzer, Eichstätt</i> Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius	259
Verzeichnis der Abkürzungen	273
Abbildungsnachweise	275
Personenverzeichnis	277

VORWORT

Der außerordentliche Zuspruch zweier Tagungen zur Frauenmystik an der Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart¹ war der Ausgangspunkt dafür, dieses gerade im Hinblick auf heutige Interessen faszinierende, aber noch in den Anfängen der Forschung stehende Teilgebiet mit seinen formalen und sachlichen Aspekten in den umfassenden Rahmen der Geschichte christlicher Mystik zu stellen und unter dem Thema: *Theologia mystica*, ausgewählte Grundfragen christlicher Mystik, in den Blick zu bekommen, so wie es einer Tagung möglich ist, die unter dem Gesetz der Grenze von Zeit und den zur Verfügung stehenden Spezialisten steht. Kenner werden daher merken, daß unter den zur Sprache kommenden Quellen und Autoren bedeutende Vertreter fehlen, wie Pseudo-Dionysius mit seiner über 1000jährigen Wirkweite und das ganze 12. Jahrhundert mit der Viktorinerschule, um nur einige klassische Beispiele zu nennen. Nichtsdestoweniger führten die Veranstalter auf der wissenschaftlichen Studientagung *Theologia mystica* vom 7.–10. November 1985 in Weingarten (Oberschwaben) für dieses religiöse, allgemein menschliche Phänomen mystischer Erfahrung und Gotteinigung, das zwar primär innerhalb der Theologie reflektiert wird, aber in eigentümlicher Weise fächeraufsprengende Kraft besitzt, Philosophen, Theologen, Philologen und Mediävisten verschiedener Disziplinen zu einem Gedankenaustausch zusammen, um erste Durchblicke für historische und systematische Betrachtungsweisen zu bieten. Dabei wird auch offenkundig, was alles noch zu tun bleibt.

Der vorliegende Band ist eine Dokumentation dieser Studientagung, die aus dem breiten Strom christlich-mystischer Tradition eine Reihe herausragender Lehrer beleuchtet.

Zum Schluß bleibt uns die angenehme Pflicht, allen Beteiligten zu danken: in erster Linie der Leitung der Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart für die großzügige Ermöglichung des gesamten Vorhabens einschließlich einer Druckbeihilfe, sowie den Referenten für ihr Engagement bei der Tagung. Für weitere Druckbeihilfen danken wir den deutschen Bischöfen und der Katholischen Universität Eichstätt, für die Erstellung des Personenregisters Herrn Dipl.theol. Klaus Kreitmeir, Eichstätt. Nicht zuletzt danken wir dem Verleger, vor allem für die sorgfältige Ausstattung dieses Bandes.

Im Dezember 1986

Margot Schmidt, Eichstätt
Dieter R. Bauer, Stuttgart

¹ Zu beiden Veranstaltungen sind Dokumentationsbände erschienen: *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. von P. Dinzelbacher und D. R. Bauer, Ostfildern 1985. – «Eine Höhe, über die nichts geht». *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*, hrsg. von Margot Schmidt und D. R. Bauer (*Mystik in Geschichte und Gegenwart* I, 4), Stuttgart 1986.

Gnosis und Agape

Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik

Josef Blank (Saarbrücken)

1. HINFÜHRUNG ZUM THEMA

«Die Gnosis (Erkenntnis) bläht auf, die Agape (Liebe) aber baut auf. Wenn jemand wähnt, etwas erkannt zu haben, dann hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß; wenn aber einer Gott liebt, dann ist dieser von Gott erkannt» (1 Kor 8,1b-3).

Diese Aussage des Apostels Paulus aus dem 1. Korintherbrief ist der Anlaß zur Formulierung des Themas und soll zugleich die leitende Idee für dieses Referat sein, dessen Diskurs mit allerlei Abschweifungen und Umwegen verbunden sein wird. In diesem Text geht es um eine Verhältnisbestimmung der beiden Begriffe «Erkenntnis» und «Liebe», von *Gnosis* und *Agape*. Paulus meint, daß eine Erkenntnis ohne die Liebe den Menschen nur aufgeblasen und eingebildet macht, während die *Agape* als eine fraglos positive Kraft verstanden wird, die «aufbaut». Das heißt, sie dient sowohl dem Aufbau oder der Erbauung der als der eschatologische Gottestempel verstandenen christlichen Gemeinde als auch dem Aufbau des Christenmenschen; dabei mag man durchaus die Assoziationen des Zuverlässigen, Beständigen, Soliden und Dauerhaften mithören; dies alles bewirkt die *Agape*. Ferner: es gibt für Paulus offenkundig ein Maß oder eine «Norm» des Erkennens. Wenn nämlich jemand «wähnt», *si quis existimat scire aliquid*, εἰ τις δοκεῖ, etwas zu erkennen, – das heißt in diesem Fall, wenn jemand nur an *Gnosis* allein interessiert ist, ohne zugleich an der *Agape* teilzuhaben – dann hat er noch gar nicht verstanden, was rechtes Erkennen sei. Er hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muß, denn sonst würde er sich seiner Erkenntnis nicht rühmen. Doch nun kehrt Paulus den Gedanken um. Aus dem menschlichen Subjekt eines Erkennens, das sich der *Gnosis* rühmt und etwas erkannt zu haben wähnt, wird ein «Objekt», ein Gegenstand des göttlichen Erkennens: «Wenn aber einer Gott liebt, dann ist er von Gott erkannt». Eine ähnliche Wendung begegnet im Galaterbrief. Dort stellt Paulus gegenüber: die Zeit des Unglaubens und den Status des Glaubens. Die Zeit des Unglaubens war eine Zeit der Unkenntnis Gottes: «Damals, als ihr Gott nicht kanntet, habt ihr als Sklaven den von Natur aus nichtseienden Göttern gedient». Dagegen: «Jetzt, da ihr Gott kennt, oder besser: von Gott erkannt seid ...» (Gal 4,8-9). Und 1 Kor 13,12 stellt Paulus die gegenwärtige, fragmentarische und gebrochene Erkenntnis Gottes «in Spiegel und Gleichnis» (*in speculo et in aenigmate*) der vollendeten Gotteserkenntnis im Eschaton gegenüber. In der schönen Übersetzung Martin Luthers: «Wir

sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin» (1 Kor 13,12).

Der Erkenntnisbegriff, mit dem Paulus hier arbeitet, dieses γινώσκειν, ist nicht der Erkenntnisbegriff der philosophisch-theologischen Reflexion, sondern muß auf dem Hintergrund des alttestamentlich-biblichen Erkennens verstanden werden.¹ Dort hat das Wort «erkennen» (hebr. *jada*) eine große semantische Breite, indem es Wissen und Erfahrung sehr eng miteinander verbindet; also Wissen, Erkennen, Wahrnehmen, Fühlen, das kundige, perfekte Beherrschen eines soliden Handwerks oder einer Kunst, aber auch der geschlechtliche Umgang von Mann und Frau und schließlich auch das Offenbarungshandeln Gottes sowie die menschliche Gotteserfahrung; dies alles kann als ein «Erkennen» bezeichnet werden. «Nur euch habe ich erkannt, das heißt: auserwählt, aus allen Geschlechtern auf Erden . . .» heißt es beim Propheten Amos (Am 3,2). Das heißt: nur zu euch bin ich in engere Beziehung, nämlich in ein Bundes-Verhältnis, getreten. Zu betonen sind also die Momente der ganzen, uneingeschränkten menschlichen Erfahrungsbreite, das innige Vertrautsein mit dem jeweiligen Gegenstand, die Liebe; rechtes Erkennen schließt die Liebe ein, so daß ein Erkennen ohne die Liebe gar kein rechtes Erkennen sein kann. Und was das Erkennen Gottes angeht, so darf man wohl als allgemeingültige biblische Auffassung formulieren: Menschlicher Gottes-Erkentnis geht stets ein «Erkennen Gottes», im Sinne einer Offenbarung oder eines «Sich zu sehen Gebens», voran. Gott eröffnet eine Beziehung zwischen sich und dem Menschen, worin ER SELBST niemals zum «Objekt» werden kann. Zuerst muß Gott den Menschen erkannt haben, ehe der Mensch Gott erkennen kann. Das heißt: Gott erkennen besagt im Grunde genommen: erkennen, daß ich selbst von Gott erkannt und geliebt bin.

Dieser biblisch-paulinische, aber auch johanneische Erkenntnisbegriff hat nun seinerseits zu einer christlich-theologischen Tradition geführt, auch zu einer Tradition der Mystik, und dies hat mich schließlich bewogen, mein Thema so und nicht anders zu formulieren.

2. ZUM BEGRIFF «MYSTIK»²

2.1 Was mein Verständnis von «Mystik» angeht, so möchte ich mich hier nicht zu eng festlegen und lieber mit einem möglichst offenen, beweglichen, korrigierbaren Begriff von «Mystik» arbeiten. Dabei gehe ich von der Annahme aus, daß

1 Vgl. Art. *jd'* / *erkennen* von W. Schottroff, in: *Jenni-Westermann*, THAT I, 682–701. – Art. *jada* von Bergmann-Botterweck, ThWAT III, 479–712. – Art. γινώσκω von R. Bultmann, ThWNT I, 688–719.

2 Zum Folgenden vgl. Art. *Mystik* (verschiedene Autoren), RGG³ IV, 1238–1262; – Art. *Mystik* (verschiedene Autoren), LThK² 7, 732–745; – D. Mieth, Art. *Mystik*, NHTG 3, 151–163; – J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Neudruck Darm-

«Mystik» ein Moment des Religiösen ist, das in allen Religionen angelegt ist, auch wenn es nicht überall in gleicher Weise aktualisiert auftritt. Als Definition nehme ich die der Scholastik auf, die Mystik versteht als *cognitio Dei experimentalis*, als eine «Erkenntnis Gottes, die auf Erfahrung beruht» oder die durch Erfahrung gewonnen wird – also nicht durch theologische Spekulation, durch Reflexion, durch Begriffe. Natürlich ist damit das Moment theologischer Reflexion nicht ausgeschlossen. Dann wäre die nächste Frage, ob es im Glauben auch das Moment der Erfahrung gibt und wie es dort anzusetzen sei. Von Paulus her wäre dann wohl zu sagen, daß der Glaube, die paulinische πίστις, durchaus Momente der Erfahrung, pneumatischer Erfahrung etwa, einschließt, Glaube jedenfalls nicht als Gegensatz zu Erfahrung verstanden werden kann. Vielmehr führt ein lebendiges Glauben zu Glaubens-Erfahrungen der verschiedensten Art und hat auch die Absicht, sich in immer neuen Erfahrungen des Glaubens zu bestätigen und zu verifizieren, wobei es freilich keine definitiv abschließende und abgeschlossene Erfahrung für den Menschen geben kann. Auch das stärkste religiöse Gewißheits-Erleben, das einem Menschen widerfahren kann, ist nicht endgültig, sondern augenblickhaft-vorübergehend, es bleibt ängstlich, ein Fragment, ein «dunkles Wort», das auf eine zukünftige Vollendung vorausweist. Hier geht es um das Problem «Mystik und Eschatologie», das sich auch hier als ein Fundamentalproblem paulinischer Mystik herausstellen wird und das in der Sache selbst angelegt zu sein scheint. Ebenso kann man die πίστις nicht gegen eine *Gnosis*, gegen das Erkennen als solches, ausspielen. Der Gegensatz Glauben/Wissen ist nicht biblisch – im Johannesevangelium können «Glauben» und «Erkennen» synonym füreinander stehen –, sondern er ist entscheidend durch den Einfluß der griechischen Philosophie bedingt, für die das Glauben von Platon her den Charakter eines minderwertigen Wissens im Sinne einer δόξα hat.³ Der biblische Gegensatz heißt nicht Glauben/Wissen, sondern Glauben/Un-glauben. Die πίστις hat es bekanntlich mit inhaltlichen Sach-Aussagen und worthaft geprägten Formulierungen zu tun, die durchaus erkennbar, verstehbar, intelligibel sind. Man kann die Glaubensinhalte verstehen. Die Frage ist nur, wie weit dieser Weg des Verstehens gehen kann. Aber hier ist darauf zu verweisen, daß «Verstehen» im Bereich des Glaubens eine «eschatologische Komponente» hat. Diese «eschatologische Komponente» bildet freilich nicht nur eine Grenze des Verstehens, sondern sie bildet oft auch das Stimulans, die Dynamik des Verstehens und

stadt 1980; – E. Lohmeier, *Urchristliche Mystik*, in: *Urchristliche Mystik*, Neutestamentliche Studien, Darmstadt² 1958, 7–29; – A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen² 1954; – J. Mouroux, *L'Experience Chrétienne*, Introduction à une Théologie, Paris 1952; – G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, Frankfurt a. M. 1957; – G. Stemberger, *Das klassische Judentum*. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 1979; – J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der «jüdischen Gnosis», Bundeslade, Gottestron und Märkabah, Salzburg 1964; – C. H. Puech (ed.), *Histoire des Religions II* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris 1972.

3 Vgl. Plato, *Rep.* VI, 511d–e; – vgl. R. Bultmann, Art. γινώσκω, ThWNT I, 176 f., bes. Anm. 19 ff.

Verstehenwollens. Das Mystische oder «Mystik» wäre, so gesehen, eine im Glauben selbst angelegte Möglichkeit, sofern der Glaube in einem *clair-obscur* besteht, in einem Hell-Dunkel-Kontrast und zugleich in sich den Drang nach Wahrheit, Klarheit und Wirklichkeits-Erfahrung hat; er hat, um es in der klassischen Terminologie auszudrücken, das Verlangen nach der *visio Dei*. Ja, er ist selbst schon *incoatio visionis*, der Anfang der Schau. Schließlich wäre noch auf die bekannte Tatsache hinzuweisen, daß Mystik in den verschiedensten Religionen vorkommt, dabei auch in den verschiedenen Religionen ähnliche Intentionen und Strukturen zeigt – wie die Tendenz, sich nicht mit dem jeweils dominierenden Volksglauben, der Volksreligion, zufrieden zu geben, sondern in die geheimnisvollen Tiefen des Göttlichen selbst vorzudringen, Real-Erfahrungen im göttlichen Bereich zu machen; daß aber andererseits der Grundcharakter der jeweiligen Religion auch die theologische Einfärbung einer Mystik mitbestimmt oder überhaupt die Möglichkeit, welche Erfahrungen gemacht werden können und welche nicht. «Jüdische Mystik» und «christliche Mystik» zeigen, so nahe sie auch in diesem Falle einander stehen, doch ganz deutliche Differenzen. Man denke nur an die Bedeutung der Christologie, der Mittlerstellung Christi für die christliche Mystik. Auch ist noch zu erwähnen, daß durch die Verschmelzung von biblischer Offenbarung (Altes und Neues Testament) und hellenistischer Religionsphilosophie (Gnosis, Platonismus, Neuplatonismus) typische Problemkonstellationen entstanden sind, auf die ich nur hinweisen möchte.

2.2 *Mystik im Urchristentum?* Die Frage, ob man im Urchristentum und in den neutestamentlichen Zeugnissen überhaupt von Mystik reden könne, ist in der Forschung kontrovers. So formuliert zum Beispiel Rudolf Schnackenburg lapidar: «Die geschichtsgebundene Offenbarungsreligion der Bibel gibt der Mystik (im Sinne geschichtsloser, autonomer Versenkungstechnik) keinen Raum».⁴ Solche und ähnliche Auffassungen sind, wie man leicht erkennen kann, durch ein apriorisches, gewöhnlich sehr enges Vorverständnis von Mystik geprägt. Im protestantischen Raum kommen noch hinzu die Nachwirkungen der dialektischen Theologie, wonach «Mystik» als menschliche Leistungsfrömmigkeit und als ein Versuch zur Selbsterlösung eingestuft wird. Aber ganz so einfach ist auch hier die Sache nicht. Denn einmal sind die Einflüsse der Deutschen Mystik, insbesondere Johannes Taulers und der *Theologia Deutsch* des Frankfurters, auf Martin Luther und seine Theologie nicht zu bestreiten.⁵ Außerdem hat Luther selbst ein theologisch-reformatorisches Grunderlebnis, nämlich die Neuentdeckung der paulinischen *iustitia Dei*, mit Bildern und einer Terminologie beschrieben, wie sie uns aus der Mystik bekannt sind. In seiner *Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften* aus dem Jahre 1545 sagt Luther:

4 R. Schnackenburg, Art. *Mystik* II, M. in der Schrift, LThK 7, 733.

5 Vgl. O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 74 f.; – Luthers Vorrede zur *Theologia Deutsch*, in: K. Aland (Hrsg.), *Luther Deutsch*, Stuttgart/Göttingen 1969, Band 1, 395 f.

«Ich haßte nämlich dieses Wort (Gerechtigkeit Gottes), weil ich durch den Brauch und die Gewohnheit aller Lehrer unterwiesen war, es philosophisch von der formalen oder aktiven Gerechtigkeit (wie sie es nennen) zu verstehen, nach welcher Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft.

Ich konnte den gerechten, die Sünder strafenden Gott nicht lieben, im Gegenteil, ich haßte ihn sogar...»

Sodann der Umschwung, als Luther, den Zusammenhang betrachtend, anfängt, den Begriff «Gerechtigkeit Gottes» neu zu verstehen:

«Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (im Evangelium) offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben».

Jetzt begreift Luther, daß es sich um die «passive» Gerechtigkeit handelt, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt. Luther:

«Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. Da zeigte mir die ganze Schrift ein völlig anderes Gesicht».⁶

Man achte hier auf die verschiedenen Bilder, die außerdem sehr affektiv besetzt sind! Da ist das Symbolwort «neu geboren, Wiedergeburt» als Zeichen eines ganz neuen Anfangs, einer neuen Existenz; das Bild der «offenen Tore», die sich ohne jede Gewalt von selber aufgetan haben, während vorher alle Anstrengung, sie zu öffnen, nichts genützt hat, und der Eingang in das Paradies. Dazu kommt die Erleuchtung: die ganze heilige Schrift erscheint Luther in einem völlig neuen Licht, er hat im neuen Verständnis der *iustitia Dei* den Schlüssel nicht nur zu Paulus, sondern zur ganzen Bibel gefunden! Ich denke, daß man hier von «mystischer Erfahrung» sprechen darf. Luther hat diese Aussage kurz vor seinem Tod formuliert.

Mit Recht hat daher meines Erachtens Albert Schweitzer in seinem Buch *Die Mystik des Apostels Paulus*, das zu den theologischen Klassikern des zwanzigsten Jahrhunderts gerechnet werden muß, schon im Titel zum Ausdruck gebracht, daß für ihn die paulinische Theologie ihren sachlichen Schwerpunkt in der «Christus-Mystik» hat. Ihm geht es in diesem Buch gerade darum, für Paulus die innere Einheit von Christus-Mystik und Eschatologie zu demonstrieren, und dies ist ihm auch hervorragend gelungen. Während viele Autoren von einem festgeprägten Vor-begriff von «Mystik» ausgehen und dabei häufig nur künstliche Gegensätze aufrichten, vertritt Albert Schweitzer eine aufgeschlossene Position, wenn er in Christi Tod und Auferstehung in Verbindung mit dem paulinischen Geist/*pneuma*-Verständnis und im Gedanken des εἶναι ἐν Χριστῷ, des «Seins in Christus», die ontologische Grundlage der paulinischen Christus-Mystik erblickt. Ich gebe gerne zu, daß ich sehr der Position von Albert Schweitzer zuneige und deshalb auch der Meinung bin, daß sich gerade von der paulinischen Theologie her die Möglichkeit einer neutestamentlich fundierten Mystik vertreten läßt.

2.3 *Zur jüdischen Mystik.* Zum nächstliegenden, vergleichbaren «Hintergrund»

6 Vgl. *Luther Deutsch*, Bd. 2 (1981) 19 f.

des paulinischen Denkens gehören die jüdische Mystik und die Gnosis. Zunächst zur jüdischen Mystik. Nachdem man früher oft bezweifelt hat, ob es auf dem Boden des Alten Testaments und der vor allem als «Orthopraxie» verstandenen jüdischen Religion überhaupt so etwas wie Mystik geben können, sind inzwischen durch die hervorragende, lebenslange Forschungsarbeit des großen jüdischen Gelehrten Gerschom Scholem auch die letzten Zweifel in dieser Hinsicht beseitigt worden. Scholem hat ganz überraschende Zusammenhänge auf den Wegen der «Jüdischen Mystik» aufgedeckt, die auch den christlichen Theologen nicht gleichgültig sein können. Liegen doch die Anfänge dieser Mystik in der frühjüdischen Apokalyptik⁷ und der damit verbundenen «messianischen Bewegung», die auch den Mutterboden des Urchristentums bilden. Hier begegnen wir erstmals dem Fundamentalproblem: apokalyptische Eschatologie und Mystik. Hier ist vor allem hinzuweisen auf die Abhandlung Scholems: «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum»,⁸ die überraschende Durchblicke eröffnet. Das apokalyptische Element mit seiner «Katastrophentheorie» – Scholem spricht von der «katastrophalen und destruktiven Natur der Erlösung» und meint: «Der jüdische Messianismus ist in seinem Ursprung und Wesen, und das kann nicht stark genug betont werden, eine Katastrophentheorie»⁹ – gerät nach dem Untergang des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. und der endgültigen Niederlage des politischen Messianismus 135 n. Chr., dem Ende des Bar-Kochba-Aufstandes, in einen radikalen Mißkredit. Der politische Messianismus der Zeloten hatte ja den Untergang der heiligen Stadt und des Tempels herbeigeführt, und die jüdischen Rabbinen, die zu den neuen Führern des jüdischen Volkes wurden, bauten die neue Ordnung des Judentums auf der Tora auf, wobei sie nach Möglichkeit alle apokalyptisch-utopisch-revolutionären Züge ausmerzten bzw. in den Untergrund verdrängten. Aus der frühjüdischen Apokalyptik wurde jetzt innerhalb des Judentums eine esoterische Geheimlehre, und hier liegen nach den Forschungen Scholems die Wurzeln der jüdischen Mystik. Scholem zeigt ferner auf, daß die Erben von Apokalyptik und Kabbala in Karl Marx und Ernst Bloch wiederzuerkennen sind.¹⁰

Doch zunächst sind es vor allem zwei Schwerpunkte, auf welchen die frühe jüdische Mystik beruht:

7 Vgl. G. Scholem, *Jüdische Mystik*, a.a.O., 1–42; – G. Stemberger, *Das klassische Judentum* III, E. Die Mystik, 170 ff.

8 G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: G. Scholem, *Judaica* (I), Frankfurt a.M. 1963, 7–74 (auch abgedruckt in: G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 121–167).

9 G. Scholem, *Zum Verständnis, Judaica* (I), a.a.O., 20.

10 «Denn gerade in dem Maß, in dem der Rationalismus der jüdischen und europäischen Aufklärung die messianische Idee einer immer fortschreitenden Säkularisierung unterwarf, befreit er sich von dem restaurativen Element. Im Gegenteil, er betont das utopische Element, wenn auch auf eine ganz neue, dem Mittelalter fremde Weise. Der Messianismus geht die Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit ein. Dabei wird im Begriff des Fortschritts selber ein nicht-restauratives Element ins Zentrum der rationalen Utopie gerückt.» Ebd., 54.

Einmal auf der mystischen Interpretation des «Schöpfungswerkes», der *ma'ase bereschit*. Hier geht es um eine intensive Beschäftigung mit dem biblischen Schöpfungsbericht (Genesis 1,1–2,4a): «Ziel des Studiums ist der Nachvollzug der Schöpfung».¹¹ Diese jüdischen Mystiker haben keine geringeren Intentionen, als die Welt in einer Nachahmung Gottes noch einmal zu erschaffen, eine Auffassung, die, wie Günter Stemberger es formuliert, «durch die Jahrhunderte Rabbinen immer wieder von der Erschaffung des Golem träumen läßt».¹² Wie modern das klingt: die moderne Human-Genetik, die Gen-Manipulation mit ihrer Leitidee des «homunculus» – ein Resultat dieser jüdischen Schöpfungsmystik?

Der zweite Schwerpunkt der jüdischen Mystik ist die *Merkaba-Mystik*, das *Thronwagenwerk*,¹³ auch *ma'ase merkaba* genannt. Darunter versteht man die esoterische Interpretation der Berufungs-Vision des Propheten Ezechiel (vgl. Ez 1,4–28), eines Textes, der auch die christliche Apokalyptik zutiefst und nachhaltig beeinflusst hat, ebenso die christliche Kunst des Mittelalters. Ezechiel Kapitel 1 ist ein Basis-Text der jüdischen Mystik. Dabei ist das Bestreben leitend, zur Schau der Gottheit aufzusteigen. Zu diesem Zweck müssen sieben Himmel oder Thronhallen durchdrungen werden, hebräisch *Hekhalot*, bis man zum Thron der Gottheit gelangt.¹⁴

«Was war der eigentliche Gegenstand schon jener ältesten mystischen Ideen im Kreis des Judentums?» fragt Gerschom Scholem und antwortet: «Darüber kann kein Zweifel sein: die älteste jüdische Mystik ist Thronmystik. Nicht um Versenkung in das eigentliche Wesen Gottes handelt es sich hier, sondern um die Schau seiner Erscheinung auf dem Thron, von der Ezechiel spricht, und um die Erkenntnis der Mysterien dieser himmlischen Thronwelt selber... Der präexistente Thron Gottes, der alle Schöpfungsformen beispielhaft in sich enthält, ist Ziel und Gegenstand der mystischen Entrückung und der mystischen Schau».¹⁵

Wieweit die jüdische Thronwagen-Mystik auf die urchristliche Theologie Einfluß genommen hat – man denke hier vor allem an die Johannes-Apokalypse! –, das ist meines Wissens noch nicht untersucht worden.

2.4 *Die Gnosis*.¹⁶ Eine Bemerkung zur Gnosis sei mir noch gestattet. Von den Außenstehenden weitgehend unbemerkt, hat in der Gnosis-Forschung der letzten dreißig Jahre, seit der 1. Auflage von Rudolf Bultmanns *Theologie des Neuen*

11 So formuliert G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, a.a.O., 175, die Absicht der jüdischen *ma'ase bereschit* = Mystiker.

12 G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, a.a.O., 176; – vgl. ferner G. Scholem, *Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*, in: ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Darmstadt 1965, 209–259.

13 Vgl. dazu G. Scholem, *Jüdische Mystik*, a.a.O., 2. Kapitel, *Merkaba-Mystik und jüdische Gnosis*, 43–86; – J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, a.a.O., Dritter Teil, *Gottesthron und Märkabah*, 95–146; – G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, a.a.O., 176–180.

14 Vgl. G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, a.a.O., 176, 179.

15 G. Scholem, *Jüdische Mystik*, a.a.O., 47.

16 Zur Einführung in die Gnosis noch immer grundlegend H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I: Die mythologische Gnosis, Göttingen³ 1964; Teil 2/1: Von der Mythologie

Testaments (1953)¹⁷, ein beträchtlicher Wandel stattgefunden. Dieser ist vor allem verursacht durch die Erschließung der gnostischen Originaltexte, einer ganzen gnostischen Bibliothek, von Nag Hammadi, die 1945/46 gefunden wurden.¹⁸ Während man früher die Gnosis vorwiegend als eine innerchristlich-häretische Bewegung ansah, erscheint sie der heutigen Forschung als eine eigenständige religiöse Bewegung der Spätantike mit eigenem Profil, die ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum, vielleicht noch etwas früher als dieses, in Erscheinung trat. Allerdings hat die Gnosis bei verschiedenen Religionen, beim hellenistischen Judentum und dann freilich besonders stark beim Urchristentum, Anleihen gemacht und christliche Texte mit ihren Strukturen und Interpretationen überformt (vgl. zum Beispiel das Thomas-Evangelium). Die Gnosis will sein: Heils-Erkenntnis, Heils-Wissen; dabei ist der springende Punkt dieser, daß es ein besonderer Erkenntnis-Akt ist, eben die *Gnosis*, der dem Menschen das Heil vermittelt, während etwa bei Paulus es der Glaube, die *πίστις*, ist, die den entscheidenden Heilsvorgang bildet. Es ist wohl keine Frage, daß die Gnosis esoterisch-mystische Züge trägt und daß sie vor allem in den christlich beeinflussten Kreisen sich auch als eine «höhere Erkenntnis» gegenüber dem einfachen «Glauben» ausgab.

Bekanntlich haben die Gnostiker die Menschen in drei Gruppen eingeteilt: in die *Hyliker*, die *Psychiker* und die *Pneumatiker*. Die *Hyliker* sind jene Leute, die noch völlig in die Materie, in den Kosmos, verstrickt sind, daher auch total dem Unheil ausgeliefert, befangen in Unwissenheit, Trunkenheit und Irrtum. Die *Psychiker* stellen bereits eine höhere Klasse dar; sie werden von den Gnostikern auch gerne als *Pistiker* bezeichnet, als «die Gläubigen», womit sie auch die einfachen Kirchenchristen meinen. Diese sind zwar schon auf dem Heilsweg begriffen, aber im Grunde sind sie doch noch Menschen zweiter Klasse. Die höchste Stufe, die eigentlich «Erlösten», bilden dann die *Pneumatiker*, die das gnostische Heils-Erlebnis erfahren haben. Sie haben durch ihre *Gnosis*, in welcher das innerste pneumatische Selbst des Menschen seiner «eigentlichen» Herkunft und Heimat, der göttlichen Lichtwelt,

zur mystischen Philosophie, Göttingen² 1966; – *The Gnostic Religion*, Boston³ 1970; – K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen¹ 1978 (unter Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Funde); – J. Doresse, *La Gnose*, in: *Histoire des Religions* II, a.a.O., 364–429; J. Doresse, *L'Hermétisme Égyptianisant*, a.a.O., 430–497; – K. Rudolph, *La Religion Mandée*, a.a.O., 498–522; – B. Aland (Hrsg.), *Gnosis* (Festschrift Hans Jonas) Göttingen 1978, mit Beiträgen, die einen guten Einblick in den gegenwärtigen Problemstand bieten.

17 Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen¹ 1953, § 15. Gnostische Motive, 162–182.

18 Zum Nag-Hammadi-Fund und seiner Bedeutung vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, a.a.O., 34–57; – die Texte sind noch nicht vollständig ins Deutsche übersetzt; Teilübersetzungen finden sich in: C. Andresen, *Die Gnosis*. Zweiter Band: *Koptische und mandäische Quellen*, Zürich–Stuttgart 1971; – R. Haardt, *Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967; – eine vollständige englische Übersetzung der Nag-Hammadi-Texte bietet James M. Robinson, General Editor, *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 1978.

innegeworden ist, das Heil erlangt, die vollkommene Selbst- und Gottes-Erkenntnis, und betrachten sich von da an als *φύσει σωζόμενοι*, als «von Natur Erlöste».¹⁹

Bei einer Betrachtung der frühchristlichen Theologie und Mystik kann man die Gnostiker nicht übergehen, zumal sich so bedeutende Männer wie Clemens von Alexandrien, Origenes und Irenäus von Lyon, um nur diese zu nennen, mit ihnen auseinandergesetzt haben. Entscheidend ist, daß es sich nicht nur um eine Auseinandersetzung mit Außenseitern und Häretikern handelt, sondern daß es dabei um innerkirchliche Probleme geht. Denn es läßt sich ja nicht länger übersehen, daß der Zustrom von hochqualifizierten Intellektuellen in die christliche Kirche auch neue Probleme schafft. Sind die Theologen, die neue Fragen stellen und die Glaubenslehre oder die Bibel spekulativ zu interpretieren beginnen, etwas Besonderes? Ist die Unterscheidung zwischen *Pistikern* und *Pneumatikern*, zwischen den einfachen Kirchenchristen mit ihrem schlichten Glauben und diesen «Pneumatikern» mit ihrer brillanten Theologie, wesentlich, ist sie nicht sehr gefährlich? Auch dieses Problem entbehrt nicht der heutigen Aktualität. Richtungsweisend wurde hier der Apostel Paulus mit seiner Aussage: «Und wenn ich Prophetengabe besäße und wüßte alle Geheimnisse und alle Gnosis und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, jedoch die Liebe nicht habe, dann bin ich nichts» (1 Kor 13,2). Da haben wir es wieder, das Thema «Gnosis und Agape». Es ging also darum, das Problem einer christlichen Gnosis zu lösen und die Stellung der christlichen «Gnostiker» innerhalb der christlichen Gemeinde zu klären, was zum Beispiel durch Clemens von Alexandrien geschah.²⁰ Zwischen dieser frühen *Gnosis* und der frühchristlichen Mystik gibt es also Beziehungen.

Es scheint mir notwendig, auf diese Fakten der jüdischen Mystik und der gnostischen Weltreligion hinzuweisen, weil sie in der üblichen Sicht der Dinge häufig übergangen werden und sich gerade auf diesen zwei Gebieten in den letzten dreißig Jahren allerhand getan hat. Man kann über Mystik eigentlich nicht sprechen, ohne diese zwei Gebiete einzubeziehen.

3. PAULINISCHE ANSÄTZE

3.1 2 Kor 12,1–7: Paulus als Mystiker oder mystisch begabter Visionär.²¹

Als das wichtigste Zeugnis mystischer Erfahrung des Apostels Paulus gilt der Selbstbericht 2 Kor 12,1–7:

19 Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, a.a.O., 235.

20 Zum Gesamtproblem vgl. Clemens, Al., *Stromateis*, IV. und V. Buch, Ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt von O. Stählin, München 1937.

21 Vgl. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, KEK Göttingen⁹ 1924, 366–385; – H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, HNT 9, Tübingen⁴ 1949, 152 ff.; – E. B. Allo, *Saint Paul: Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris² 1956, 303–312; – H. D. Wendland, *Die Briefe der Korinther*, NTD 7, Göttingen⁸ 1962, 218 ff.

«Gerühmt werden muß, es bringt zwar nichts,
und so komme ich auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn.
Ich kenne einen Menschen in Christus;
vor vierzehn Jahren wurde der – ob im Leibe, ich weiß es nicht,
ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es –
in den dritten Himmel entrückt.
Und ich weiß von demselben Menschen,
– ob im Leibe oder außer dem Leibe (ich weiß es nicht),
Gott weiß es –
daß er in das Paradies entrückt wurde und unsagbare Worte hörte,
dem Menschen ist es nicht erlaubt, sie auszusprechen.
Über diesen will ich mich rühmen;
doch über mich selber will ich mich nicht rühmen –
es sei denn in den Schwachheiten.
Denn wenn ich mich rühmen wollte, wäre ich kein Tor, Wahrheit nämlich würde ich
reden. Doch ich halte mich zurück, damit keiner mehr von mir halte, als was er an mir
sieht oder über mich hört.»

Der Bericht ist aufschlußreich. Paulus spricht im allgemeinen wenig von seinen persönlichen religiösen Erlebnissen, und wenn er es tut, dann nur von außen dazu veranlaßt, wenn er sich gegen Verleumdungen und Unterstellungen seiner Gegner verteidigen muß. Dies gilt zunächst für sein Bekehrungs- oder richtiger Berufungs-Erlebnis, das «Damaskus-Erlebnis». Ohne solche äußeren Nötigungen wüßten wir von Paulus selber über diesen Vorgang nichts.²² Auch von seiner «mystischen Erfahrung» wüßten wir nichts, wenn es da nicht diese Auseinandersetzung mit den Pseudo-Aposteln gegeben hätte, die in der korinthischen Gemeinde als Unruhestifter auftraten. Diese sind der eigentliche Anlaß für die berühmte «Narrenrede» des Apostels, 2 Kor 11,16–12,10. Man hat zuweilen gemeint, daß der Text von den «Gesichten und Offenbarungen des Herrn» eine paulinische Variante der Berufungs-Vision von Damaskus wäre.

Aber hier muß man doch genauer unterscheiden. Für Paulus steht, so vor allem nach Gal 1,15 f., seine Berufungs-Offenbarung in einem grundlegenden Zusammenhang mit seiner Betrauung mit dem Evangelium für die Heidenvölker, also mit seinem besonderen Heiden-Apostolat. Dieses ist, wie die Briefe deutlich machen, sein offizieller Status, den Paulus noch dadurch objektiviert, daß er ihn mit dem von allen Aposteln gemeinsam vertretenen Evangelium verbindet (vgl. 1 Kor 15,1–11). Auch begründet Paulus das Evangelium niemals mit einem persönlichen Erlebnis, nicht einmal mit seiner Berufungs-Vision. 2 Kor 12,1–7 ist dagegen tatsächlich ein Bericht über «private» Gesichte und Offenbarungen des Herrn, den er nur erwähnt, um den Korinthern in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern ein kräftiges Argument zu bieten. Zu beachten ist auch die sehr zurückhaltende, distanzierende Redeweise, in der Paulus von dieser mystischen Erfahrung spricht: «Ich kenne einen Menschen in Christus... ob im Leibe oder außer dem Leibe, ich weiß es nicht...»

22 Zu den paulinischen Selbstzeugnissen, seine Berufung betreffend, vgl. J. Blank, *Paulus und Jesus*, StANT XVIII (1968) 185–238.

usw. Das geschieht nicht im Ton einer ichbezogenen Ruhmredigkeit, die für sich Reklame machen will. Vielmehr gilt auch für Paulus, was Gerschom Scholem von der Art der jüdischen Mystiker sagt:

«Es ist allgemein bekannt, daß der Glanzpunkt der mystischen Literatur die Autobiographien großer Mystiker sind...»

Die Kabbalisten jedoch sind keine Freunde der mystischen Autobiographie. Sie suchen die Welt der Gottheit und was sich sonst ihrer Kontemplation eröffnet hat, in einer unpersönlichen Form zu beschreiben, indem sie gleichsam die Brücken, die sie persönlich zu dieser Welt geführt haben, hinter sich verbrennen. Sie lieben die Objektivierung, und sie hassen jedes Großtun in der Zurschaustellung der eigenen Person. Ihr Wortreichtum auf der von ihnen gewählten Ebene ist keineswegs geringer als der ihrer Kollegen, der Autobiographenschreiber. Aber es ist, als ob ein Gefühl der Scham, eine besondere religiöse Keuschheit sie zurückhielte.²³

Paulus spricht hier von seinen «Visionen und Offenbarungen»,²⁴ ja von einem «Übermaß an Offenbarungen» (ὑπερβολή τῶν ἀποκαλύψεων). Aber gerade darüber möchte er eigentlich nicht sprechen, um bei der Glaubensverkündigung keine falschen Akzente zu setzen. Man könnte sagen, Paulus hat konsequent darauf verzichtet, so etwas wie ein «Guru» zu sein. Auf die Zeitangabe «vor vierzehn Jahren» gehe ich nicht ein. Doch ist die Apposition ἐν Χριστῷ, «ich kenne einen Menschen in Christus», zu beachten, womit auf jeden Fall deutlich gemacht ist, daß die erwähnte Offenbarung nach seiner Bekehrung stattgefunden hat und daß es sich möglicherweise um eine Christus-Vision handelt. Es handelt sich weiter um eine «Entrückung», um einen *raptus*, wie die Vulgata hier übersetzt (*raptum ... usque ad tertium caelum; raptus est in paradysum*), also um eine Ekstase. Darauf verweist auch die zweimalige Aussage «ob im Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe (das heißt, ob es nur eine Entrückung der Seele war), weiß ich nicht, Gott weiß es». Daran knüpft sich die Frage nach dem Bewußtseinszustand während der Ekstase, wie es wohl überhaupt lohnend sein dürfte, 2 Kor 12,1–7 nach seiner Wirkungsgeschichte im Hinblick auf die spätere Begrifflichkeit der christlichen Mystik zu befragen. Anselm Stolz war der Meinung, daß dieser Text die Basis der christlichen Mystik überhaupt sei. Wenn Paulus hier vom dritten Himmel und vom Paradies als dem «Ort» der Entrückung spricht, so werden wir nicht allgemein an die in der Antike verbreiteten Berichte von «Himmelsreisen der Seele» zu denken haben, wie Wilhelm Bousset sie zusammengestellt hat und wie viele Ausleger meinen,²⁵ sondern es liegt die Annahme näher, daß Paulus bereits aus seiner pharisäischen Zeit mit apokalyptischen Frühformen der Hekhalot-Mystik bekanntgemacht worden war und daß er deren Vorstellungen und Terminologie mit christlichem Inhalt erfüllte.

23 G. Scholem, *Jüdische Mystik*, a.a.O., 17.

24 Vgl. jetzt A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Kapitel 13–28, ÖTK 5/2, Gütersloh/Würzburg 1985, Exkurs (8): Träume und Visionen des Paulus, 406–415; – ferner G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, BWANT 4 (104), Stuttgart u. a. 1975, 217–223.

25 W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Libelli LXXI, Darmstadt o. J.; – H. Windisch, a.a.O., 371 ff.; – H. Lietzmann, a.a.O., 153 f.

Hellenistischer oder gar gnostischer Einfluß kommt hier kaum in Frage. Mit der Ekstase, den Visionen, war auch ein Auditions-Vorgang verbunden: «ich hörte ἄρρητα ῥήματα, *arcana verba*, unsagbare Worte», etwas, «was nicht ausgesprochen werden kann, weil es sich nicht ausdrücken läßt»,²⁶ und was darüber hinaus keinem Menschen zu sagen erlaubt ist. Dies erinnert sachlich an die Wendung: «Wir sehen jetzt wie durch einen Spiegel in einem dunklen Wort». Gerhard Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, charakterisiert diesen Abschnitt folgendermaßen:

«Paulus verschweigt in 2 Kor 12,1–4 mehr, als er berichtet. Dennoch lassen sowohl die Zeitangabe «vor vierzehn Jahren» (12,2) wie die Auswahl gerade dieses Erlebnisses und dessen Umstände – Entrückung in den dritten Himmel, in das Paradies, das Hören unaussprechlicher Worte – erkennen, daß es sich um eine der höchsten ekstatischen Erfahrungen des Paulus überhaupt gehandelt haben muß. Sie wird auch über das hinausgegangen sein, was Propheten gewöhnlich erleben, da ihr Inhalt nicht für die Weitergabe bestimmt war, sondern aus «unaussprechlichen Worten» bestand, «welche ein Mensch nicht aussprechen darf.»²⁷

Soviel zu diesem Text.

3.2 Ich komme, um im gegebenen Rahmen zu bleiben, zum Schluß, von dem mir klar ist, daß er kein rechter ist.

Ich vermute also stark, daß Paulus die frühjüdische Merkaba- bzw. Hekhalot-Mystik, die Sphärenlehre, gekannt hat. Aber bei ihm hat sich auch eine grundlegende Veränderung vollzogen, insofern für ihn der Gottesthron gleichsam neu besetzt wurde, nämlich durch den von den Toten auferweckten und zum Himmel erhöhten Kyrios Jesus Christus. Es ist der Gedanke der messianischen Erhöhung Christi, der hier zwangsläufig zu einer Veränderung im Grundansatz der Mystik führen mußte; im innersten Kreis der Gottheit thront der erhöhte Menschensohn, wie man dies auch wieder vorzüglich an der Johannes-Apokalypse und den mittelalterlichen Christus-Bildern – ich denke hier vor allem an den Tympanon des mittleren Westportals der Kathedrale von Chartres –, die ja von der Apokalypse herkommen, sehen kann.

Paulus spricht davon in verschiedenen Zusammenhängen, so in dem bekannten Christus-Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6–11), wo von der Selbstentäußerung Christi bis zum Tode die Rede ist und von seiner Erhöhung durch Gott:

«Darum hat Gott ihn auch erhöht
und ihm den Namen gegeben, der über jedem Namen ist,
damit im Namen Jesu jedes Knie sich beuge
all derer, die im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt sind,
und jede Sprache bekenne:
JESUS CHRISTUS IST DER HERR!
zur Ehre Gottes des Vaters.»

26 G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, a.a.O., 223.

27 Ebd., 220.

Hier ist auch darauf hinzuweisen, daß als «Kraft» oder «Ursache» der Auferstehung und Inthronisation Christi das göttliche *Pneuma*, der Heilige Geist, genannt wird (Röm 1,4; 1 Kor 15,45). Dieser bestimmt auch die Daseinsweise des auferstandenen Christus. Entsprechend heißt es im 2. Korintherbrief:

«Der Herr (Jesus Christus) aber ist der Geist» (das heißt, der himmlische, erhöhte Kyrios Christus ist mit dem Geist identisch);
«wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.
Wir alle aber, die wir mit unverhültem Angesicht
die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln,
werden in dasselbe Bild hineinverwandelt
von einer Klarheit zur anderen
als vom Herrn, welcher der Geist ist» (2 Kor 3,17 f.).

Durch Christi Auferstehung und Erhöhung ist es grundgelegt, daß die paulinische Mystik, oder was wir so bezeichnen, eine durchgängige «christologische» Struktur hat, insofern auch mit Recht als «Christus-Mystik» bezeichnet werden kann. Aber ebenso hat sie eine «rechtfertigende», gerechtmachende Kraft und Bedeutung und eine pneumatische Dimension.

Christliche Gnosis, deren Recht und Bedeutung Paulus ja nicht bestreitet, ist nichts anderes als die Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung dessen, was uns im Glauben als «Gerechtigkeit Gottes», als das in Jesus Christus erschlossene Heil, geschenkt ist. Was jetzt zu geschehen hätte, wäre die Interpretation der hier einschlägigen Paulus-Texte, die dieses verdeutlichen würde; ebenso die Darlegung der Grundzüge einer christlichen Existenz in Glauben, Hoffnung und Liebe.²⁸

Abschließend sei noch erwähnt, daß nach Albert Schweitzer die paulinische Mystik aufs engste mit der Ethik verbunden ist. «Die Ethik wird zur Bestätigung des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo».²⁹ Dabei gewinnt die Liebe den höchsten Rang. Denn: «Die Liebe ist bei Paulus etwas Metaphysisches und dennoch unmittelbar Ethisches.»³⁰ Mit diesem Zitat möchte ich meine Ausführungen schließen, damit deutlich werde, was alles noch zu sagen wäre.

28 Dazu L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la Théologie paulinienne*, Paris 1962; – A. Schweitzer, *Mystik*, a.a.O., 159–221; 285–323.

29 A. Schweitzer, *Mystik*, a.a.O., 293.

30 Ebd., 297.

Vorstufen der mystischen Theologie in der alten Kirche

Dirk van Damme (Fribourg/Schweiz)

Im Leben der alten Kirche gibt es verschiedene Elemente, die nach bestimmten Aspekten eine Verwandtschaft mit dem, was später *Mystik* genannt wird, aufweisen, worüber man aber im Zusammenhang mit der Mystik selbst eher wenig hört. Diese Bestandteile des Lebens der alten Kirche sind aber nicht bloß Vorstufen, Vorankündigungen von etwas, das «noch nicht» da ist, sondern haben ihre Eigenständigkeit, ihr eigenes Recht. In den hier folgenden Überlegungen scheiden deshalb die Alexandriner und die Kappadozier aus, weil es sich dort meines Erachtens schon um «mystische Theologie» im vollen Sinne des Wortes handelt. Nur hat sich diese Theologie noch nicht als «mystisch» *neben* einer Schultheologie verselbständigt. Das mystische Element ist in der Theologie der christlichen Antike Bestandteil der Theologie schlechthin.

Andererseits spielt sich dasjenige, was hier zu behandeln wäre, nicht notwendigerweise chronologisch vor der alexandrinischen Theologie ab.

Zum Begriff «mystische Theologie» in diesem Kontext soll noch angemerkt werden, daß es sich hierbei nicht bloß um theologische Reflexion über die Mystik handeln kann, sondern um die Behandlung dessen, was in jenen Zeiten im Zusammenhang mit Mystik theologisch relevant ist. Mystik selbst möchte hier im breitesten Sinne nach der klassischen Definition als *cognitio Dei experimentalis* verstanden werden. Die alte Kirche hatte Raum für verschiedene Äußerungen einer solchen *cognitio* und hat sich jeweils auch kritisch auseinandergesetzt mit den notwendigen Fragen nach der Legitimation ihrer Träger sowie nach den Grenzen der direkten Gotteserfahrung selbst.

PROPHETEN

Die *Didache*, jene frühe Gemeindegeseft, die die Forschung jetzt ziemlich einstimmig im ersten Jahrhundert ansiedelt,¹ kennt zwei Ämter, die ziemlich schnell nachher als eigentliche Ämter im kirchlichen Sinne verschwunden sind: die *Propheten* und die *Lehrer*. Über ihre konkreten Funktionen vernehmen wir herzlich we-

¹ Siehe W. Rordorf-A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres*, SC 248, Paris 1978, 91-99.

nig.² Sie haben aber ein anerkanntes Amt, und zwar innerhalb einer etablierten Gemeinde. Im Gegensatz zu den Aposteln, die höchstens zwei Tage in einer Gemeinde bleiben dürfen,³ muß der Prophet so lange von der Gemeinde unterhalten werden, als er bleiben will: er ist «seines Brotes wert», und die Pflichten der Gemeinde ihm gegenüber sind den Verpflichtungen der Juden gegenüber den Hohenpriestern ähnlich.⁴ Dazu hat es den Anschein, daß sie allmählich ziemlich selten werden. Nicht jede Gemeinde hat einen Propheten; wenn keiner anwesend ist, soll die Gemeinde vermehrt den Armen geben.⁵ Der Prophet «redet im Geiste», er ist sozusagen inspiriert, und über ihn zu urteilen wäre eine Sünde gegen den Heiligen Geist.⁶

Anscheinend hat er eine führende Rolle bei der Eucharistie: er darf «so lange danksagen, wie er will.»⁷ Sehr viel Gewicht legt die *Didache* auf die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten. Nicht nur soll Leben und Handeln in Übereinstimmung sein, sondern die Unterscheidungsmerkmale gehen bis ins Kleinliche: «Kein Prophet, der den Tisch richten läßt im Geiste, ißt davon, außer er ist ein falscher Prophet».⁸ Hier zeigt sich schon eine gewisse Enttäuschung durch die Praxis: schon manchmal muß es vorgekommen sein, daß man sich als Prophet ausgegeben hat, um von der Großzügigkeit der Gemeinde profitieren zu können. Dieser Umstand weist auch darauf hin, daß der Prophet eher als solcher erkannt wird, als daß er zum Propheten ernannt bzw. geweiht würde. Der folgende Satz konnte bis jetzt noch nicht bis ins Letzte gedeutet werden: «Jeder erprobte, wahre Prophet aber, der für das weltliche Geheimnis der Gemeinde tätig ist, aber nicht lehrt zu tun, was er tut, soll bei euch nicht gerichtet werden. Denn er hat bei Gott sein Gericht, denn so hielten es auch die alten Propheten».⁹ Hier wird dem Propheten anscheinend erlaubt, etwas Befremdendes zu tun, unter der Bedingung, daß er das, was er tut, nicht weiterempfiehlt.

Wahrscheinlich der letzte Gemeindeprophet in der Kirche ist Hermas gewesen, und als solcher der einzige, der sich literarisch betätigt hat. Seine Kriterien der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten gehen weit über das hinaus, was die *Didache* bietet. Der betreffende Text¹⁰ ist ziemlich lang und auch stark von ethischen Überlegungen überlagert. Der falsche Prophet beantwortet Fragen von noch zweifelnden Gläubigen und richtet sich in seinen Antworten nach

2 Dies hat wohl damit zu tun, daß deren Funktion den Adressaten der *Didache* wohlbekannt war. Wenn am Ende der Schrift von «Bischöfen und Diakonen» die Rede ist, wird gesagt, daß auch sie «den Dienst der Propheten und Lehrer erfüllen» (*Didache* 15, 1–2).

3 *Did.* 11,5.

4 *Did.* 13,1.

5 *Did.* 13,4.

6 *Did.* 11,7.

7 *Did.* 10,7.

8 *Did.* 11,9.

9 *Did.* 11,11.

10 *Hermas*, Gebot 11 (Kap. 43); deutsch bei F. Zeller, *Die apostolischen Väter*, BKV 34, Kempten–München 1918, 220–221.

ihren Fragen. Er fungiert mehr als Wahrsager denn als Prophet. Der wahre Prophet verhält sich ganz anders. «Denn jeder von Gott gegebene Geist läßt sich nicht fragen, sondern im Besitze göttlicher Kraft gibt er von selbst jegliche Auskunft, da er von oben ist, von der Kraft des göttlichen Geistes. Aber ein Geist, der sich fragen läßt und der entsprechend den Wünschen der Menschen redet, ist von der Erde, oberflächlich und ohne Kraft; er redet überhaupt nicht, außer wenn er vorher befragt wird».¹¹ Der Fehler des falschen Propheten redet, sondern schon bei der Wahl seines Publikums selbst, denn, so heißt es weiter: «Nie gibt der göttliche Geist jemand auf eine Frage Auskunft noch redet er im Verborgenen für sich oder wenn ein Mensch will, daß er rede, vielmehr spricht der heilige Geist nur dann, wenn es Gottes Wille ist, daß er rede. Wenn also ein Mensch, der im Besitze des göttlichen Geistes ist, in eine Versammlung gerechter Männer kommt, die den Glauben an den göttlichen Geist haben, und wenn von diesen versammelten Männern das Gebet an Gott verrichtet wird, dann erfüllt der Engel des prophetischen Geistes den Menschen, bei dem er wohnt, und vom heiligen Geiste erfüllt, redet der Mensch zu der Menge, so wie der Herr es wünscht.»¹² Der rechte Ort der prophetischen Tätigkeit ist also der Kreis der gefestigten Gläubigen. Hier bahnt sich meines Erachtens schon die christliche *Esoterik* an, die bei Origenes ihren Höhepunkt erreicht und von ihm unter anderem mit den «Unterrichtsstufen» Jesu, etwa nach Mk 4, gerechtfertigt wird: Jesus unterrichtet die «Menge» nur in Gleichnissen, die Auslegung der Gleichnisse ist dem inneren Kreis der Jünger vorbehalten.¹³

LEHRER

Vielleicht sind Justin (um 150) und Clemens von Alexandrien (um 190) noch Lehrer im Sinne der *Didache*. Beide sind Theologen in eigener Regie und berufen sich für die Richtigkeit ihrer Lehre nicht etwa auf die Gemeinschaft mit den Bischöfen. Sie lehren auch nicht ausdrücklich im Auftrag eines Bischofs, wie später Origenes. Dafür berufen sie sich auf eine eigene Lehrersukzession. Clemens von Alexandrien erwähnt gleich sechs solche Lehrer, deren Lehren einwandfrei von den Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus stammen sollen. Seine eigene Theologie deutet Clemens als Reminiszenz an diese ausgezeichneten Vorgänger.¹⁴ Wenn dies, wie ich vermute, etwas mehr ist als rein rhetorische Bescheidenheit, dann hätte dies auch seine Folgen für den Stellenwert der eigenen theologischen Auffassungen des Clemens.

11 Gebot 11,6 (F. Zeller, a.a.O., 221).

12 Gebot 11,8–10 (ebd., 221–222).

13 Siehe vor allem W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1930, 76–90.

14 Clemens, *Stromata* 1,1,11.

Ich glaube, daß die Szene mit dem alten Mann bei Justin (Dialog 3) ebenfalls seine eigene Lehrrichtung legitimieren soll und nicht seine Bekehrungsgeschichte ist. Im Dialog 23,3 steht ein Zitat dieses Lehrers, das von Justin als $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, als göttliche Lehre, bezeichnet wird.

In diesem ganzen Kontext fällt es auf, daß keiner von beiden diese Lehrer mit Namen nennt, sondern sich damit begnügt, zum Teil höchst rätselhafte Identifikationselemente zu erwähnen.¹⁵ Ich glaube nicht, daß dies bloß zu bedeuten hatte, daß die Lehre selbst bedeutsamer ist als die Namen der Lehrer. Vielmehr vermute ich hierin eine esoterische Geheimhaltungspflicht.

MÄRTYRER

Die Märtyrer sind durch eine besondere Gottesnähe gekennzeichnet, und dies nicht nur dadurch, daß sie im Angesicht des Todes stehen. Vielmehr ist es schon das standhafte *Bekenntnis* vor dem Richter, das ihre besondere Geistbegabung unter Beweis stellt. Schon in den Evangelien (Mt 10,19–20 par.) steht, daß ein Mensch in solchen Situationen eigentlich nicht selbst redet, sondern der Heilige Geist durch ihn. Darum brauchen Bekenner, die vor dem Richter gestanden haben, nicht mehr die Handauflegung, wenn man sie zum Priester oder zum Diakon weihen will.¹⁶ Aus eben diesem Grund gibt es in der alten Kirche zwar *Bekenner*, aber keine *Bekennerrinnen*.¹⁷ Den frühesten Märtyrerakten zufolge wird die besondere Gottesnähe der Märtyrer auch durch private Offenbarungen begleitet, meistens in der Form von Traumgesichten. Diese betreffen aber vornehmlich das persönliche Schicksal des Märtyrers selbst. Polykarp erhält in einem Traum die Gewißheit, er solle lebendig verbrannt werden, und in den Berichten über Felizitas und Perpetua werden mehrere Träume, die eine Vorschau auf das Jenseits sind, mitgeteilt.¹⁸

15 Clemens, a.a.O., begnügt sich mit der Erwähnung der geographischen Herkunft seiner Lehrer, und die Charakterisierung bei Justin (Dialog 3,2), der seinen Lehrer als Philosophen auf der Suche nach seinen Verwandten, dazu an einem einsamen Strand (!) bezeichnet, scheint mir ebenfalls eine verdeckte Identifikation zu sein, die nur von «Eingeweihten» verstanden werden darf.

16 Hippolyt, *Traditio apostolica* 10 (B. Botte, *La tradition apostolique de S. Hippolyte*, Münster²1972, 28–29).

17 In einer viel späteren Zeit werden allerdings (örtlich) drei heilige Frauen mit dem Titel *confessor* ausgezeichnet: die hl. Leocadia (Fest am 9. Dezember), die hl. Segulina (24. Juli). Victor de Vita, *Historia persecutionum Africae provinciae* 3,33 (MGH auct.ant. 3,1,48,32) spricht von einer «Dagila, quae temporibus Geiserici multotiens iam confessor exstiterat». Aber diese wenigen Ausnahmen bestätigen nur die Regel.

18 *Martyrium Polycarpi* 5; Akten der Felizitas und Perpetua 4; 10; 11.

TERTULLIAN

Tertullian ist der älteste mit Namen bekannte lateinisch-christliche Schriftsteller. Seine literarische Tätigkeit erstreckt sich von etwa 195 bis etwa 220. Um 207 tritt er aus der Großkirche aus und schließt sich der rigoristisch-charismatischen Bewegung des *Montanismus* an. Im Zusammenhang mit dieser Bewegung ist es in der Großkirche unter anderem zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen *Ekstase* gekommen. Eusebius von Cäsarea erwähnt einen antimontanistischen Autor namens Miltiades, der gegen die Ekstase polemisiert: «... der falsche Prophet aber redet in Ekstase».¹⁹ Leider wurde uns das Werk nicht als Ganzes bewahrt, und auch die montanistische Darstellung des Tertullian, sein Werk «*De exstasi*», ist verlorengegangen.

Der Traktat des Tertullian «*Über das Gebet*» ist der älteste Kommentar zum Vaterunser, den wir besitzen, und wurde noch während der katholischen Zeit geschrieben. Auf langen Strecken bezeugt dieser Kommentar ein übertriebenes, fast kleinliches Interesse an juristischen und liturgischen Besonderheiten des christlichen Gebetes: wie man gekleidet sein soll, wann man knien oder stehen soll, wie sich Frauen und Jungfrauen zu benehmen und zu kleiden haben usw. Aber man kann dem Autor sehr viel vergeben, wenn man am Ende des Traktates folgendes liest:

«Im Altertum befreite das Gebet vom Feuer, von den wilden Tieren und der Hungersnot, und doch war es noch nicht von Christus in eine Form gebracht worden. Wieviel mehr noch ist das christliche Gebet zu wirken imstande! Es stellt zwar nicht den Engel des Morgentaues in die Mitte der Feuerflammen, es stopft nicht den Rachen der Löwen, es bringt nicht den Hungernden das Mittagbrot der Feldarbeiter hinüber, auch wird das Gefühl des Leidens nicht durch eine gesendete Gnade abgewendet, wohl aber rüstet es leidende, fühlende und Schmerz empfindende Wesen mit der Kraft zu dulden aus. Es vermehrt die Gnade durch Verleihung der Tugend, so daß der Glaube sich dessen bewußt wird, was er von Gott erhält, und einsieht, was er für den Namen Gottes leidet.»²⁰

Solche Überlegungen über Gebeterhörnung im christlichen Sinne, die zugleich nüchtern und höchst erhaben sind, sind nach meinem Gefühl der Ausdruck dessen, was man in einer späteren Zeit die *via purgativa* nennt.

CYPRIAN

Ungefähr ein Menschenalter nach Tertullian ist Cyprian der bedeutendste christliche Schriftsteller des lateinischen Kulturbereiches. Seine literarische Tätigkeit erstreckt sich auf knapp acht Jahre, von 250 bis 258. Er zeigt sich durchaus als selbstbewußter und nüchterner Kirchenfürst. Seine Stellung als Bischof von Karthago war keine leichte Sache: im Jahre 250, bei der dezischen Verfolgung, mußte er

19 Bei Eusebius, *Kirchengeschichte* 5,17,1–2.

20 *De Oracione* 29 (deutsch bei K. A. H. Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften* 1, BKV 7, Kempten/München 1912, 272).

flüchten, was ihm in gewissen Kreisen einen Autoritätsverlust einbrachte. In dieser schwierigen Lage scheute er sich nicht, sich auf eine besondere Gottesnähe zu berufen, die vor allem durch Traumgesichte dokumentiert werden sollte. A. Harnack hat zum ersten Mal diesen Aspekt der Persönlichkeit des Bischofs Cyprian in einen Zusammenhang gebracht.²¹ Im allgemeinen haben Traumgesichte als direkte Gottesoffenbarungen, sowohl bei Heiden als bei Christen, einen hohen Stellenwert im 3. Jahrhundert.²² Es fällt auf, daß einige Traumgesichte eine ziemlich weitgehende dogmatische Unbekümmertheit bezeugen. Am deutlichsten geschieht dies bei der Vision, die er im Brief 11,4 folgendermaßen wiedergibt:

«Denn auch folgende Erscheinung wurde jemandem zuteil: Ein Hausvater saß da und neben ihm zu seiner Rechten ein Jüngling. Voll Angst und Trauer und zugleich mit einer gewissen Entrüstung stützte dieser Jüngling sein Kinn auf die Hand und verharrte mit betrübter Miene. Ein anderer aber stand zur Linken und trug ein Netz, das er auszuwerfen drohte, um das umstehende Volk zu fangen. Als nun jener, der dies sah, sich verwunderte, was dies wohl bedeuten solle, wurde ihm gesagt: der Jüngling, der so zur Rechten sitze, sei bekümmert und betrübt darüber, daß man seine Gebote nicht befolge; der zur Linken aber frohlocke, weil er eine günstige Gelegenheit bekomme und von dem Hausvater die Macht erhalte, zu wüten.»²³

Eine solche Darstellung der Gottheit (der Sohn zur Rechten, der Teufel zur Linken Gottes) ist – ein Menschenalter nach der technisch sehr fortgeschrittenen Trinitätstheologie des Tertullian, die Cyprian sicher gekannt haben muß – höchst befremdend und läßt eingehende Fragen über den Stellenwert der «Orthodoxie» im dogmatischen Sinne zur Zeit des Cyprian im lateinischen Afrika zu.

Im allgemeinen stellt Cyprian seine direkte Gottese Erfahrung in Dienst seiner bischöflichen Autorität. Dies läßt aber nicht den Schluß zu, diese Berufung auf göttliche Eingebung sei gespielt.²⁴

Es fällt im allgemeinen auf, daß Cyprian bei der Mitteilung seiner persönlichen Meinung meistens sehr zurückhaltend ist. Er bleibt bei der Auffassung, daß jeder Bischof nur von Gott beurteilt werden wird. Nur in zwei Fällen betrachtet er dasjenige, was er mitteilt, als unwiderruflich und absolut einzuhalten: wenn er als Sprecher einer Bischofsversammlung auftritt und wenn er sich auf göttliche Eingebung berufen kann.²⁵

Auch für sein Schrifttum beruft sich Cyprian auf göttliche Eingebung. Nach dem Schluß des Briefes 73 ist die Schrift «*De bone patientiae*» «permittente Domino et inspirante» geschrieben worden. Und auch die Adressaten bestreiten diese Annah-

21 A. Harnack, *Cyprian als Enthusiast*: ZNW 3 (1902) 177–191.

22 Siehe vor allem E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 69–101.

23 Deutsch bei J. Zellinger, *Cyprian 2*, BKV 60, Kempten/München 1928, 37.

24 A. Harnack, a.a.O., 190.

25 Als Wortführer einer Synode schreibt Cyprian z. B. Brief 72 (über die Ketzertaufe); Brief 63,1 bietet eine Berufung auf eine Einsicht *deo inspirante* im Zusammenhang mit dem Brauch, die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein zu feiern.

me nicht. Im Brief 78,2, der von einigen Bekennern an Cyprian gerichtet ist, wird von der «*prophetia quam litteris tuis spiritu sancto plenus sponondisti*» gesprochen.

DER «ANTHROPOMORPHISMUSSTREIT»

Was in der Mitte des 3. Jahrhunderts einem Bischof wie Cyprian noch abgenommen wird, die bildliche Vorstellung Gottes, wird am Ende des 4. Jahrhunderts zum dogmatischen und kirchenpolitischen Diskussionsstoff. Im Jahre 399 teilte Bischof Theophilus von Alexandrien in einem Osterbrief die orthodoxe Auffassung über Gott mit, was in den ägyptischen Mönchskreisen zu schweren Problemen geführt hat. Folgende Episode in diesem Zusammenhang, die uns von Johannes Kassian mitgeteilt wird, soll hier im Wortlaut wiedergegeben werden:

«Es befand sich unter den Vertretern jenes Irrtumes auch Serapion, ein langjähriger Asket, vollender in der mönchischen Disziplin. Seine Unwissenheit über diesen Glaubenspunkt war für die Rechtgläubigen umso verhängnisvoller, als Verdienst und hohes Alter sich bei ihm dermaßen vereinten, daß er allen Mönchen voranging. Dem heiligen Priester Paphnutius gelang es trotz wiederholter Ermahnung nicht, ihn auf den Pfad des rechten Glaubens zurückzuführen. Dieser Glaube schien ihm eine Neuheit: die Alten hätten dies nie gelehrt oder überliefert.

Zufällig kommt ein Diakon, namens Photinus, auf Besuch, hervorragend in der Wissenschaft. Er kam aus Kappadozien und verlangte die Mönche in jener Einsiedelei zu sehen. Paphnutius empfing ihn voller Dankbarkeit. Damit er den Glauben, der in jenem bischöflichen Schreiben enthalten war, erkläre, fragte er ihn in Anwesenheit aller Brüder, wie die katholischen Kirchen des Ostens dieses Wort der Genesis: «Lasset uns den Menschen nach unserem Bild und unserem Gleichnis machen» (Gen 1,26), verstehen. Photinus erklärte, daß die Kirchenvorsteher einstimmig dies nicht nach dem einfachen Buchstaben verstanden, sondern das «Bild und Gleichnis» im geistigen Sinne erklärten. Er belegte dies mit langen Argumenten und vielen Schriftstellen. Die unendliche, unfasbare und unsichtbare Majestät Gottes kann nicht zusammengesetzt sein wie wir, ist der menschlichen Form nicht ähnlich, ist nicht beschränkt oder begrenzt. Die göttliche Natur ist unkörperlich ohne Zusammensetzung, einfach. Das Auge sieht ihn nicht, die Vernunft begreift ihn nicht.

Endlich läßt sich der Greis von den vielen guten Argumenten des Gelehrten überzeugen und kommt zum Glauben der katholischen Tradition.

... In seinen Gebeten empfand der Greis Verwirrung: er fühlte, daß dieses menschenähnliche Bild der Gottheit, das er in seinen Gebeten sich vorzustellen pflegte, aus seinem Herzen verschwand. Da bricht er in bittere Tränen aus, schluchzt wiederholt, wirft sich auf die Erde und schreit mit lautem Gejammer: «Mir Elendem hat man meinen Gott fortgenommen, und zu wem ich mich richten soll oder wen ich anbeten soll, weiß ich nicht».²⁶

Es fällt auf, daß man sich im weiteren Verlauf der Ereignisse, so wie sie Kassian erzählt, auf die rein dogmatische Seite des ganzen Problems beschränkt, man würde fast sagen: fixiert. Es wird nachher ein Abba Isaac konsultiert, der den Irrtum der

26 Johannes Kassian, *Collationes* 10,3; Ausg. E. Pichery, SC 54, Paris 1958, 76–77.

Mönche, sich Gott unter Menschengestalt vorzustellen, auf zwei Ursachen zurückführen möchte, erstens bestimmte heidnische Einflüsse und zweitens die buchstäbliche Auslegung von Gen 1,26, wonach Gott den Menschen «nach seinem Bild und Gleichnis» erschaffen hat. Was sich in der ganzen Erzählung peinlich vermissen läßt, ist jede pastorale Sorge um den armen Mönch, dessen Gebetsleben so gründlich gestört wurde. Die gelehrten Geistlichen scheinen sich nicht einmal darüber im klaren zu sein, was sie dem betreffenden Mönch angetan haben könnten.²⁷

JOHANNES MOSCHOS

Aus dem 7. Jahrhundert datiert eine Reihe erbaulicher Mönchsgeschichten, die unter dem Namen «Geistige Wiese» (*Pratum spirituale*) gesammelt wurden und die vor allem durch Aufnahme Freude von allen möglichen wunderbaren Geschichten gekennzeichnet sind. Doch sind diese Geschichten nicht unüberlegt und unkritisch. Eine Kostprobe einer solchen narrativen Kritik, wohl eine der schönsten Geschichten der ganzen Sammlung, sei hier mitgeteilt:

«Einer der Väter erzählte, daß einer der Mönche, ein reiner und heiliger Mann, bei der Eucharistiefeyer Engel sah, zu seiner Rechten und seiner Linken. Nun hatte er das Ritual bei den Häretikern erlernt. Weil er in den göttlichen Lehren unerfahren war, sagte er in aller Einfalt und Unschuld die Worte des Opfers, ohne zu wissen, daß er irrte.

Durch Fügung kam ein Bruder, der sich in den göttlichen Lehren auskannte, zu ihm. Es ergab sich, daß der Mönch in seiner Anwesenheit das Opfer darbrachte. Der Bruder (er war Diakon) sagte zu ihm: «Die Worte, die du beim Opfer gesprochen hast, Vater, sind nicht des rechten Glaubens, sondern einer schlechten Lehre». Der Mönch, der ja Engel während des Opfers sah, achtete nicht auf das, was ihm gesagt wurde, sondern verwarf es. Der Diakon beharrte und sagte: «Du irrst, guter Greis, die Kirche nimmt dies nicht an».

Der Mönch, da er sich dermaßen vom Diakon angeschuldigt und zurechtgewiesen sah, befragte die Engel, die er wie gewöhnlich sah: «Wenn schon der Diakon mich so anredet, was soll das bedeuten?» Die Engel antworteten: «Höre auf ihn: er sagt dir die Wahrheit». Der Mönch sagte ihnen: «Warum habt ihr mir das nicht selbst gesagt?» Sie antworteten: «Weil Gott es so verfügt hat, daß der Mensch von Menschen belehrt werden soll». Und von da an berichtete er sich und dankte Gott und dem Bruder.²⁸

Wie es bei jeder guten Erzählung der Fall ist, wird die Interpretation dem Leser zum großen Teil selbst überlassen. Es sind sogar verschiedene «Verstehensstufen» möglich. Im Zusammenhang mit unserem Thema kann meines Erachtens festgehalten werden, daß die mystische Erfahrung des Mönchspriesters hier keineswegs zunichte gemacht wird (die Engelercheinungen bleiben, was sie sind: Erfahrungen einer besonderen Gottesnähe). Zugleich wird aber auch betont, daß die menschliche Vermittlung der Wahrheit ihren Stellenwert, ihre Wichtigkeit behält.

27 10,5 (ebd., 78–79).

28 Johannes Moschos, *Pratum spirituale* 199 (PG 87,3,3088, A–C).

SCHLUSSBETRACHTUNG

Im vorhergehenden wurde versucht, einiges aus dem Leben der alten Kirche mitzuteilen, das mit der «mystischen Theologie» im Zusammenhang steht. Diese Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. In verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Weise hat es in der alten Kirche Personen oder Gruppen gegeben, die eine besondere Gottesnähe bezeugten oder beanspruchten. Immer hat es auch eine (mehr oder weniger ausgesprochene) kritische Stellungnahme dazu gegeben. Noch vieles wäre darüber zu sagen. Auch die gnostischen Tendenzen im 2. Jahrhundert gehörten hierher.²⁹

Mit Blick auf das Problem *actio et contemplatio* wäre auch einiges zu erörtern im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit dem Messalianismus, jener Mönchsbewegung, die das Gebet dermaßen in den Vordergrund stellte, daß keine Zeit zum Arbeiten mehr übrigblieb.³⁰ Eines sollte durch die vorhergehenden Überlegungen klar sein: mystische Theologie ist ein Bestandteil der christlichen Existenz, der sich auch außerhalb der (alexandrinischen) Hauptströmung in verschiedenen Formen in der alten Kirche auffinden läßt.

29 Dieser Themenkreis wurde dankenswerterweise im Referat von Prof. J. Blank mitberücksichtigt.

30 Zur Problematik des Messalianismus siehe B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1978, 264–265.

Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa

Michael Figura (Freiburg i. Br.)

1. GREGOR VON NYSSA IN DER GESCHICHTE CHRISTLICHER MYSTIK

In der Geschichtsschreibung christlicher Mystik wird Gregor von Nyssa¹ manchmal mit dem Ehrennamen «Vater der christlichen Mystik» oder «Gründer der mystischen Theologie»² ausgezeichnet. Wenn wir auch die Bedeutung des Origenes für das asketische und mystische Leben der Alten Kirche höher bewerten müssen, so bleibt doch wahr, daß Gregor von Nyssa durch seine Homilien zum Hohenlied, zum Herrengebet, zu den Seligpreisungen der Bergpredigt und vor allem durch sein Buch über das Leben des Moses ein Meister des geistlichen Lebens ist und einen Ehrenplatz in der Geschichte christlicher Mystik einnimmt.

Der Kappadokier Gregor von Nyssa steht an einem Schnittpunkt altchristlicher Mystik: er ist ein Bindeglied zwischen den beiden großen Alexandrinern Klemens und Origenes einerseits und Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor und der byzantinischen Mystik andererseits.³ Er hat das mystische Erbe der Alexandriner in sich aufgenommen und weitergegeben. Zugleich hat er aber mit seiner

1 Vgl. zur ersten Orientierung über Gregor von Nyssa: Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse*, in: DSAM VI (Paris 1967) 971–1011; dies., *Gregor von Nyssa* (ca. 333–ca. 394), in: G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hrsg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984, 17–35; H. Dörrie, *Gregor von Nyssa*, in: RAC XII (Stuttgart 1983) 863–895. Eine umfangreiche Bibliographie zu Gregor von Nyssa bei Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 399–410.

2 Vgl. M. Viller/K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg i. Br. 1939, 136; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris 1954, 7; 232; 275.

Aus der reichen Literatur zu Gregors Mystik sei hingewiesen auf: H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942; ders., *Einführung zu Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell*. Auslegung des Hohen Liedes, Einsiedeln 1954 (21984) 7–25; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; E. von Ivanka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 151–185; E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966; J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970; Maria-Barbara von Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973; R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre*, Leiden 1974.

3 Vgl. dazu W. Völker, a.a.O., 21.

Lehre von der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes Themen aufgezeigt, die seine Nachfolger dann breiter entfaltet haben.⁴

Für eine genaue Erforschung der mystischen Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa ist die geschichtliche Einordnung des Nysseners wichtig. Er hat auch von Methodius vom Olymp gelernt, der Origenes in manchen Aussagen bekämpft. Es gibt Verbindungen zu Athanasius im Kampf gegen den Arianismus und in der Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele. Besonders aber haben die beiden anderen Kappadokier, Basilius und Gregor von Nazianz, auf Gregor von Nyssa eingewirkt.

Dazu kommt auch das griechische Denken: Platonismus, Mittel- und Neuplatonismus haben das Denken Gregors geprägt. Sein Bruder Basilius hat ihn in die rhetorisch-philosophische Bildung des 4. Jahrhunderts eingeführt. Gregor hat um die Synthese und zugleich um die Reinigung griechischen Denkens durch die Neuheit des Christentums gerungen: «Gregor gebührt in der Geistesgeschichte des antiken Christentums vor allem darum ein besonderer Platz, weil er wie kein zweiter die alte Geistigkeit dem neuen Glauben zu assimilieren vermochte.»⁵ Auch der Beitrag Philons von Alexandrien, der für die Patristik bis zu Ambrosius eine entscheidende Rolle spielt, muß erwähnt werden.

In der Frage nach der mystischen Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa kreuzen sich mehrere Einflüsse, die zwar unterschieden, aber nicht säuberlich getrennt werden können. Entscheidend ist die Schrift, der er die Anhaltspunkte für seine Lehre vom unabschließbaren Aufstieg der Seele zu Gott entnimmt. Auch bei Gregor findet sich in der Erklärung der Schrift die Verbindung und Unterscheidung von *historia* und *theoria*.⁶ Für die vielfältige Auslegung der Schrift gibt es eine reiche Tradition.⁷ Auch die exegetische Methode, die Gregor zum Beispiel in den Homilien zum Hohenlied oder in der Beschreibung des Lebens des Moses anwendet, steht in der Tradition, die zu einem mehrfachen Schriftsinn führt, der über den Buchstaben hinausgeht und im mystisch-geistlichen Sinn seine Erfüllung findet. Vor allem das Hohelied, der Psalter und das Leben des Moses sind für Gregor offen auf eine allegorische Erklärung, denn in diesen alttestamentlichen Schriften wird geheimnisvoll auf das eschatologische Kommen Jesu Christi und auf den Stufenweg des Menschen zu Gott hingewiesen. «Gregor folgte also einer dominierenden Tradition; er machte sich eine nie in Frage gestellte Aufgabenstellung zu eigen, wenn er es unternahm, bestimmten Texten eine vertiefte religiöse Aussage als den in ihnen

4 Vgl. zum Beispiel Dionysius Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren*. Auswahl u. Einleitung von E. von Ivánka, Einsiedeln 1981.

5 H. Dörrie, a.a.O., 866.

6 So z. B. in *De vita Moysis*. Nach der Ausgabe v. J. Daniélou (SC 1 ter) behandelt das 1. Buch die *historia*, das 2. Buch die *theoria*.

7 Vgl. dazu u. a. H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952; ders., *Geist aus der Geschichte*. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; ders., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 Bde., Paris 1959–1964; ders., *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.

verborgenen Schatz zu entnehmen.»⁸ Wenn auch zur Zeit Gregors die allegorische Schrifterklärung bereits alle Bücher der Heiligen Schrift betraf,⁹ so war doch der bevorzugte Ort allegorischer Exegese der prophetische Teil des Alten Testaments. Bei der Erklärung des Psalters, des Hohenliedes und auch des Lebens des Moses mußte für Gregor der einfache Wortsinn durch den übertragenen Sinn vervollkommenet, das heißt: in den geistlichen Sinn übertragen werden. Nur durch einen reinigenden Prozeß, der vom Buchstaben zum Geist geht – unter der Leitung des Gottesgeistes –, konnte in den alttestamentlichen Schriften von der kommenden Erlösung und ihrer Bedeutung für den Aufstieg der Seele zu Gott die Rede sein. Hier zeigt sich schon in der Schriftauslegung, daß zur mystischen Gotteserkenntnis ein reinigender Prozeß notwendig ist.

Gregor will in all seinen Aussagen in der kirchlichen Tradition verankert sein.¹⁰ Von allen Seiten, die im 4. Jahrhundert ein- und nachwirkten, hat Gregor von Nyssa Anregungen aufgenommen und sie selbständig im Geist des Christentums verarbeitet. «Im Ergebnis freilich manifestiert sich die Besonderheit, ja die Originalität Gregors. Er gelangt zu einer *Mystik*, die, wenn man es recht betrachtet, mit der *theologia mystica* keines anderen Mystikers und Theologen kommensurabel ist... Es muß gefragt werden, ob die spätere Tradition das Eigentliche an Gregors Mystik, das Proprium seiner spiritualistischen Theologie richtig festgehalten hat. Hier muß der Finger auf den entscheidenden, oft übersehenen Punkt gelegt werden: Wie immer der Weg, der zur geistlichen Vollkommenheit führt, beschrieben und gewiesen wird, gangbar ist er nur für den, der ein monastisches Leben führt... Damit wird die enge Verklammerung sichtbar, die zwischen *vita monastica* im Sinne Gregors und seiner *theologia mystica* besteht.»¹¹

Gregors Schriften weisen darauf hin, daß er sich sein ganzes Leben lang mit der Frage nach der Gotteserkenntnis und ihrer Aufgipfelung in der Schau Gottes beschäftigt hat. Gregor kennt auch eine rationale Erkenntnis Gottes: Wir können sein Dasein aus der Weltordnung und aus der Vollkommenheit der Geschöpfe erkennen.¹²

Wenn wir von mystischer Gotteserkenntnis bei Gregor sprechen, geht es vor allem um den Aufstieg der Seele zu Gott.

Wir müssen uns aber davor hüten, Gregors mystische Gotteserkenntnis von einem späteren Verständnis der *unio mystica* her zu verstehen. Darauf weist im Gefolge H. Langerbecks¹³ besonders E. Mühlberg¹⁴ hin. Er vertritt die Auffassung, daß der Begriff der *unio mystica* in der mittelalterlichen Theologie des Abend-

8 H. Dörrie, a.a.O., 878.

9 Vgl. dazu Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique* (s. Anm. 1).

10 Vgl. H. Dörrie, a.a.O., 879; W. Völker, a.a.O., 283 ff.

11 H. Dörrie, a.a.O., 879 f.

12 Vgl. dazu ausführlicher Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 48–66; E. von Ivánka, a.a.O., 155–162.

13 H. Langerbeck, *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, in: ThLZ 82 (1957) 82–90.

14 E. Mühlberg, a.a.O., 147–151.

landes seine Wurzeln hat. Der Gedanke der *unio mystica* findet sich zwar bereits bei Plotin und später bei Pseudo-Dionysius. Vor dem Hintergrund des Begriffs der Unendlichkeit Gottes lehnt Mühlenberg den Gedanken der *unio mystica* für Gregor ab. Nicht Gott wird geschaut, sondern der ewige Eros zu Christus. Für Gregor gibt es hier auf Erden keine Schau des Wesens Gottes, sondern nur Stufen einer stets fortschreitenden Erkenntnis. Auf diesen Stufen schreitet der Mensch endlos voran auf dem Weg der Angleichung an Gott. «Man hat diesen Gedanken der Theologie Gregors als seine Mystik bezeichnet. Darin würde ein gewisses Recht liegen, wenn man von unserem Begriff der Mystik die Vorstellung der «unio mystica» fernhalten könnte. Zur Vereinigung der Braut mit dem Bräutigam kommt es nicht, ja nicht einmal zur unmittelbaren Schau des Bräutigams. «Mystisch» ... nennt Gregor die Lehre des Hohenliedes deshalb, weil in geheimnisvollem Paradox die Worte über die sinnliche Leidenschaft die Reinigung von aller Sinnlichkeit bewirken und die heftigste aller Leidenschaften, das Begehren der Liebe, im Bereich des Geistes beschreiben sollen.»¹⁵

In der Unendlichkeit Gottes sieht Mühlenberg den Grund für die stets zunehmende, niemals ans Ende kommende Erkenntnis Gottes. Da mystische Gotteserkenntnis sich auf den unendlichen Gott bezieht, findet die Seele in ihrem Streben nach der Gotteserkenntnis keine Ruhe, sondern ihre Vollendung besteht gerade in diesem Streben, im *progressus in infinitum*. Von diesen Voraussetzungen her wird deutlich, daß Gregors mystische Gotteserkenntnis noch nicht mit dem Begriff der *unio mystica* beschrieben werden kann: «Gregors metaphorische Aussagen über die Liebe zu Gott stehen nicht auf derselben Ebene wie die Selbstbekenntnisse der mittelalterlichen Mystiker über das Erlebnis der Gottesvereinigung.»¹⁶ Wenn von mystischer Gotteserkenntnis bei Gregor gesprochen wird, dann geht es nicht um ein inneres oder äußeres Erleben, sondern um religiöse Philosophie und christliche Theologie, die bei Gregor eine Einheit bilden.

2. VORAUSSETZUNGEN DER MYSTISCHEN GOTTESERKENNTNIS BEI GREGOR VON NYSSA

Wenn jetzt von Voraussetzungen der mystischen Gotteserkenntnis bei Gregor die Rede ist, dann nicht in dem Sinn, daß wir die Bedeutung des Platonismus, Neuplatonismus, Philons von Alexandrien und der Alexandriner für Gregor herausstellen. Es geht vielmehr darum, aus seinem philosophisch-theologischen Denken einige Gedanken aufzugreifen, die einen Zugang zur mystischen Gotteserkenntnis eröffnen.

¹⁵ Ebd., 152.

¹⁶ Ebd., 147.

2.1 DIE GOTTÄHNLICHKEIT ALS VORAUSSETZUNG DER GOTTESERKENNTNIS

Für die theologische Anthropologie der griechischen Väter ist entscheidend Gen 1,26 f. (LXX): «Laßt uns (den) Menschen machen nach unserem Bild und (unserer) Ähnlichkeit (*kat' eikona hemeteran kai kath' homoiōsin*).» Alle Aussagen über das Dasein des Menschen, seine Fähigkeiten zur Weltgestaltung und seine Ausrichtung auf Gott nehmen bei den Alexandrinern von dieser Grundstelle christlicher Anthropologie ihren Ausgangspunkt, der dann christologisch und pneumatologisch vertieft wird.

Wie versteht Gregor das Begriffspaar: *kat' eikona* und *kath' homoiōsin*? H. Merki hat das Motiv der *homoiōsis theōi* (Gottähnlichkeit) in der philosophischen und theologischen Tradition vor Gregor eingehend untersucht und die Bedeutung der Gottähnlichkeit bei Gregor als Vollendungs- und Vollkommenheitszustand sowie als ethisches Ideal herausgestellt.¹⁷ Dabei wird deutlich, daß Gregor in seinen echten Schriften *eikōn theu* und *homoiōsis* synonym gebraucht.

Im Unterschied zu einem gewichtigen Teil der vorausgehenden Tradition unterscheidet Gregor *eikōn* (schöpfungsmäßig) und *homoiōsis* (Wiederherstellung und Vollendung der *eikōn* durch Jesus Christus) nicht dem Inhalt nach. *Homoiōsis* ist für Gregor dem Inhalt nach weitgehend gleichbedeutend mit *eikōn*.¹⁸ Ein wichtiger Grund für die differenzierte Zusammenschau von *eikōn* und *homoiōsis* liegt in Gregors Anthropologie. Er teilt die Natur des Menschen nicht in eine ontologische und übernatürliche Gegebenheit ein, sondern schöpfungsmäßiger Zustand (*kat' eikona hemeteran kai kath' homoiōsin*) und Vollendung *kata to dynaton* liegen gleichermaßen in der *homoiōsis theōi*. Wenn wir diesen Befund auf die Frage nach der Gotteserkenntnis übertragen, bedeutet er, daß rationale und mystische Gotteserkenntnis zwar nicht identisch sind, aber doch einen inneren Zusammenhang bilden, wie die folgende inhaltliche Bestimmung der *homoiōsis theōi* aufzuzeigen versucht.

Die *homoiōsis theōi* faßt sich im wesentlichen in dem zusammen, was der Mensch gemäß seiner Natur ist. «Natur des Menschen» bedeutet aber für Gregor Leben im Geist und in der Gnade. Einen später postulierten *status naturae purae* außerhalb der Gnade und der Sünde kannte Gregor nicht. Im Gegensatz zur antiken Philosophie, für die die ganze Schöpfung eine *eikōn* der Ideenwelt bildete, konzentriert Gregor die Gottähnlichkeit auf den Menschen. Er allein von allen Geschöpfen verdient es, Bild und Ähnlichkeit Gottes in einem genannt zu werden.

Worin besteht nun konkret für Gregor die Gottähnlichkeit des Menschen?

a) Es ist vor allem die Vernunft des Menschen, die ihn zum Träger der Gottähnlichkeit macht.

¹⁷ H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεοῦ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg/Schweiz 1952.

¹⁸ Vgl. ebd., 138 u. ö.

b) Die *homoiosis theōi* verwirklicht sich in einem Leben gemäß der *arete*. Da die *arete* stets weiter ausgestaltet werden kann, steht sie in enger Verbindung mit dem Gedanken des ewigen Fortschritts in der mystischen Gotteserkenntnis.

c) Ein weiteres wesentliches Element der Gottähnlichkeit zeigt sich in Gregors Lehre vom *autexusion*. Bereits Philon von Alexandrien hatte den Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch allein durch den freien Willen gottähnlich sei. Er hat Anteil am *nus* Gottes erhalten, der ihn befähigt, Entscheidungen zu treffen. Die Willensfreiheit schildert Gregor in einem berühmten Text aus *De vita Moysis* als den Gipfel der Freiheit überhaupt.¹⁹ Durch den freien Willen wird die Herrschaft des Menschen über die Materie und die Wesen, die keinen Anteil am göttlichen *nus* erhalten haben, zu einem Abbild der Herrschergewalt Gottes.

d) In der Gottähnlichkeit des Menschen sieht Gregor nicht etwas, was der Mensch aus eigenem Vermögen erreichen könnte, sondern ein Geschenk Gottes an uns. Er geht davon aus, daß es ein Verhältnis des Menschen zu Gott gibt, das allen Bemühungen des erkennenden Geistes vorausliegt: die Seele des Menschen trägt das Bild Gottes. Deshalb wird Gottähnlichkeit des Menschen durch zwei Begriffe charakterisiert: *koinōnia* von *eikōn* und *archetypos*²⁰ und *metusia*.²¹ In seinem ursprünglichen Zustand hatte der Mensch Anteil an Gott. Der Mensch ist zur Teilnahme an den Gütern Gottes geschaffen. Er besitzt das Gute nicht aus sich selbst, sondern Gott verleiht es ihm durch die Schöpfung, denn der Mensch ist geschaffen als *mimema tes theias physeōs*.²²

Koinōnia und *metusia* sind für Gregor vor allem theologische Begriffe, die aber bereits eine lange Tradition in sich bergen, besonders der Begriff *metusia*, der an die platonische *metexis* erinnert. Im Rahmen von *koinōnia* und *metusia* bedeuten *eikōn theu* und *homoiosis theōi* für Gregor Teilnahme am göttlichen Leben durch Gnade, nicht dem Wesen nach.

e) Weisen der Teilnahme am göttlichen Leben sind der Geist, die Vernunft und die Liebe im Menschen. Die Gottähnlichkeit der Seele ist nicht äußerlich zur menschlichen Natur hinzugefügt, sondern ist ihr aufgrund der Schöpfung eingestiftet, so daß es schwer wird, Natur und Gnade zu unterscheiden.²³ Gottähnlichkeit bedeutet auch eine *suggeneia* der Seele mit Gott, womit ein stoisches, aber auch biblisches Motiv²⁴ aufgegriffen wird. Die *suggeneia* des Bildes mit dem Urbild ist die Voraussetzung, daß der Blick auf das reine Leben der Seele eine Weise der Schau Gottes ist.²⁵

19 GNO (= Gregorii Nysseni Opera, ed. W. Jaeger, Leiden 1921 ff.) VII/1, 34. Dt. Übers.: M. Blum. Gregor von Nyssa. *Der Aufstieg Moses*, Freiburg i. Br. 1963, 52.

20 *De hominis opificio* (PG 44, 136 C).

21 Ebd. (PG 44, 184 B); *De beatitudinibus* (PG 44, 1225 D).

22 *Oratio catechetica magna* (PG 45, 57 C).

23 Vgl. dazu H. Merki, a.a.O., 92–164; W. Löser, *Im Geiste des Origenes*. H. U. von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt a. M. 1976, 102; 110.

24 Vgl. Jo 1,13; Apg 17,28.

25 Vgl. dazu M. Viller/K. Rahner, a.a.O., 136–140; H. U. von Balthasar, *Einführung*, a.a.O., 18 ff.; W. Löser, a.a.O., 110.

f) Trotz aller Schranken, die dem Menschen im Bereich der Erkenntnis gesetzt sind, richtet sich der Verstand mit seinen Fähigkeiten immer wieder auf Gott aus. E. Mühlberg nennt es «die unendlich fortschreitende Erkenntnis».²⁶ Die Gottähnlichkeit und ihr Widerhall im freien Willen drängen hin zu ihrem Ursprung, zu Gott, der als das Gute, das Schöne, ja als das ursprüngliche Schöne (*archetypon kallos*) bezeichnet wird.²⁷

2.2 DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN GOTT UND MENSCH ALS GRUNDLAGE DER GOTTESERKENNTNIS

Gott selbst verleiht der Seele «eine gewisse Empfindung von Anwesenheit».²⁸ Die Grundlage für diese Empfindung der Gegenwart (*aisthesis tes parusias*) liegt in der dem Menschen gnadenhaft geschenkten Gottähnlichkeit. Als Bild Gottes strebt der Mensch mit seinem Verlangen (*epithymia*) auf Gott hin.²⁹ Die Seele richtet sich auf Gott aus und versucht, ihn zu erkennen. Gott selbst kommt ihr entgegen, indem er eine Anziehungskraft auf sie ausübt und sie einlädt, an seiner Vollkommenheit teilzunehmen, damit sie dadurch in der Erkenntnis voranschreiten kann. Die Anziehungskraft Gottes ist stets größer als die Teilnahme der Seele an Gott. Deshalb kennt die Seele keinen Stillstand in der Teilnahme an Gott und seiner Vollkommenheit.

Um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, betont Gregor die Notwendigkeit einer «seinshaften» Verwandtschaft, einer «Blutsverwandtschaft zwischen Gott und Welt» (*syggeneia*). Diese Verwandtschaft sieht er in der durch die Schrift bestätigten *eikōn theu* des Menschen. Wenn es zur Erkenntnis kommen soll, bedarf es einer gewissen Entsprechung zwischen Erkennendem und Erkanntem. Bei der mystischen Gotteserkenntnis ist die Voraussetzung für diese *cognitio per connaturalitatem* aber nicht die natürliche Identität von Erkenntnisvermögen und Erkenntnisobjekt, sondern die konkrete Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer, welche vor aller Erkenntnis bereits eine *syggeneia* besagt. Die Gotteserkenntnis ist das Leben der Seele. Doch da die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde verdunkelt ist, bedarf es stets der Reinigung der Seele, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen.

26 Ebd., 152–157.

27 *De hominis opificio* (PG 44, 136 D).

28 *Cant., or. XI* (GNO VI), 324. Dt. Übers.: H. U. von Balthasar, *Der versiegelte Quell*, a.a.O., 84.

29 Vgl. z. B. *Cant., or. XV* (GNO VI) 468.

2.3 DIE REINIGUNG ALS ERSTE STUFE AUF DEM WEG ZUR GOTTESERKENNTNIS

In der Mystik ist ein dreifacher Stufenweg zu Gott bekannt: Reinigung – Erleuchtung – Einigung. Auch Gregor kennt in der Psalmenerklärung einen Weg zur *homoiōsis theōi*, der in drei Stufen gegliedert ist: Abwendung vom Bösen, eifrige Sorge um das Höhere und Göttliche, Verähnlichung mit Gott, in der aber kein Stillstand eintritt.

Da der Mensch durch die Sünde nicht mehr das klare Bild Gottes ist, besteht die Bewegung der Seele, die nach der Gotteserkenntnis strebt, zunächst in der Abwendung von allem, was sie daran hindert, zu Gott zu gelangen. Die Väter beziehen sich in diesem Zusammenhang oft auf die sechste Seligpreisung der Bergpredigt: «Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen» (Mt 5,8). Der Weg, den die Seele beschreitet, führt über die Abkehr vom Bösen zur Wiedergewinnung der Gottähnlichkeit, wodurch sie für die Gotteserkenntnis bereitet wird.

So sehr auch Gregor die Bedeutung der «Entfremdung vom Bösen»³⁰ betont, sie ist nicht nur dem Bemühen des Menschen zuzuschreiben, sondern vor allem Geschenk Gottes. *Katharsis* als erste Stufe auf dem Weg zur Gotteserkenntnis enthält nicht nur das negative Element der Abkehr vom Bösen, sondern vor allem das positive Element der Gnade Gottes, die der Gottesgeist wirkt.

Inhaltliche Elemente der *katharsis* sind im Kommentar zum Hohenlied *arete* (Tugend) und *apatheia* (Leidenschaftslosigkeit).³¹

Gregor versteht die *apatheia* in einem anderen Sinn als die Stoiker. Für ihn bedeutet *apatheia* nicht völlige Unterdrückung der Sinnlichkeit, sondern Herrschaft des Geistes über die Leidenschaften: «Die volle innere Freiheit und Selbstmächtigkeit also, das ist die *apatheia*, wie sie Gregor verlangt. Sie ist nicht das Ideal einer Aufhebung der Sinnlichkeit, sondern Harmonie, damit das verborgene Innen das erscheinende Außen völlig decke und ebenso dieses jenes.»³²

Für die Frage der Gotteserkenntnis ist die *katharsis* und ihre inhaltliche Bestimmung durch *arete* und *apatheia* von Bedeutung. «Auf ihrer Basis vermag sich die Seele der *homoiōsis theōi* als ständiger Aufgabe zuzuwenden und schafft damit die notwendige Proportion zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis.»³³

3. MYSTISCHE GOTTESERKENNTNIS BEI GREGOR VON NYSSA

In seinem Buch über das Leben des Moses beschreibt Gregor den Stufenweg der mystischen Gotteserkenntnis. Im brennenden Dornbusch erscheint Gott Moses zu-

30 *In inscriptiones Psalmorum* (GNO V) 124.

31 *Cant., or. IX* (GNO VI) 272.

32 J. B. Schoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, in: Schol. 18 (1943) 31–53; 175–200; hier: 45.

33 Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 78.

nächst als Licht und Feuer, dann aber bei der letzten, vollkommenen Erscheinung im Dunkel der Wolke, die den Sinai umhüllt:

«Was aber bedeutet es, daß Moses in das Dunkel gelangte und darin Gott sah? Was nämlich an dieser Stelle berichtet wird, scheint jener ersten Gotterscheinung zu widersprechen. Damals erschien Gott im Licht, nun aber im Dunkel. Doch glauben wir nicht, daß dies sich nicht in die Reihe unserer Betrachtungen einfügt. Die Geschichte lehrt uns hierdurch, daß die religiöse Erkenntnis zunächst für die, denen sie zuteil wird, Licht ist. Dagegen ist der Gegensatz zur religiösen Erkenntnis Finsternis. Die Abwendung der Finsternis geschieht durch die Teilhabe am Licht. Je mehr nun der Geist voranschreitet, durch immer größere und vollkommene Aufmerksamkeit zur Erkenntnis des Seienden gelangt und der Anschauung immer näher kommt, um so mehr sieht er, daß die göttliche Natur unsichtbar ist. Denn wenn er alle Erscheinung verlassen hat, nicht nur, was die sinnliche Wahrnehmung faßt, sondern auch, was der Geist zu sehen glaubt, dringt er immer tiefer ins Innere, bis er unter großer geistiger Anstrengung zum Unsichtbaren, Unfaßbaren gelangt und dort dann Gott sieht. Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nicht-Sehen, daß der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen. Deshalb sagt der erhabene Johannes, der in diese lichte Finsternis eindrang: «Niemand hat Gott je gesehen» (Jo 1, 18); mit dieser Verneinung stellte er fest, daß nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis des Wesens Gottes unerreichbar sei. Als Moses nun an Erkenntnis wuchs, erklärte er, daß er Gott gesehen habe, das heißt: erkannt habe, daß dies das wesentlich Göttliche ist, was jenseits allen Erkennens und Begreifens liegt. Denn die Geschichte sagt: «Moses ging ein in das Dunkel, in dem Gott war.»³⁴

Zu diesem Text aus der *Vita Moysis* treten noch zwei Stellen aus den Homilien zum Hohenlied, die oft als Kernsätze der Mystik Gregors zitiert werden:

«Es gibt nur eine Weise, die alle Vernunft transzendierende Macht zu erfassen, nämlich nicht bei dem stehen zu bleiben, was man schon erfaßt hat, sondern nicht aufzuhören mit dem dauernden Suchen nach mehr, als man bereits erfaßt hat.»³⁵

«Wer danach verlangt, Gott zu schauen, wird den Ersehnten dadurch sehen, daß er ihm immerfort folgt, und die Schau seines Angesichts ist der ununterbrochene Weg zu ihm hin, der ihm dadurch gelingt, daß er hinter dem Logos hergeht.»³⁶

Diese Texte sollen nun auf einige wichtige Grundgedanken der mystischen Gotteserkenntnis bei Gregor untersucht werden. Dabei übergehen wir die Gotteserkenntnis in der Spannung von Licht und Finsternis.³⁷

3.1 UNENDLICHKEIT UND UNFASSBARKEIT GOTTES IN IHRER AUSWIRKUNG AUF DIE GOTTESERKENNTNIS

Wenn die Seele sich auch durch den Weg von *katharsis* zu *homoiōsis theōi* auf die Gotteserkenntnis vorbereitet, die Gregor als das Leben der Seele bezeichnet, so

34 *De vita Moysis* (GNO VII/1) 86 f.; M. Blum, a.a.O., 91 f.

35 *Cant., or. XII* (GNO VI) 352; Übers. nach H. Dörrie, a.a.O., 880.

36 *Cant., or. XII* (GNO VI) 356; Übers. ebd.

37 Vgl. dazu J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, in: DSAM II (Paris 1953) 1872–1885.

steht sie dennoch vor der Schwierigkeit, die sich aus der Unendlichkeit Gottes und der eigenen Begrenztheit ergibt. Für Gregor ist die Unendlichkeit Gottes kein Grenzbegriff menschlichen Denkens, sondern ein Wesensbegriff der göttlichen Natur.

Gott, der alles Seiende in sich umfaßt, wird selbst von keiner Grenze umschlossen. Wesenserkenntnis Gottes durch den Menschen würde ein komprehensives Erfassen Gottes bedeuten und damit eine Begrenzung Gottes. Doch in Gott gibt es keine Grenze, und deshalb bleibt er jenseits des menschlichen Verstehens: «Das Unbegrenzte und Unbegreifliche der Gottheit bleibt jenseits jedes Verstehens.»³⁸ Eine Erklärung und Beschreibung des göttlichen Wesens ist unmöglich, da es keine Definition des Unbegrenzten gibt. Hier zeigt sich die Bedeutung der Unendlichkeit Gottes für die mystische Gotteserkenntnis. Das Erkenntnisstreben des Menschen kann die Unendlichkeit Gottes nicht ausschöpfen: «Denn immer ist das jetzt Erfasste größer als das vorher Erfasste, es begrenzt also durch sich das Gesuchte nicht.»³⁹ Jede Stufe der Erkenntnis bildet den Ausgangspunkt für das Begehren (*epithymia*), zu einer höheren Stufe der Erkenntnis zu gelangen. Gregor nennt dieses mystische Streben nach Gotteserkenntnis eine Wanderung der Seele zum Unendlichen: «... immer durch Höheres aufsteigend, wandert die Seele zum Unbegrenzten.»⁴⁰ Die Unendlichkeit Gottes als Ziel des Begehrens treibt die Seele zu einer immer höheren und damit tieferen Gotteserkenntnis.

Hier zeigt sich, wie E. Mühlenberg herausstellt, zugleich Nähe und Ferne zum aristotelischen Gedanken des *progressus in infinitum*: «Mit Aristoteles ist vorausgesetzt, daß der *progressus in infinitum* zu keiner abschließenden Erkenntnis führt. Aber gegen Aristoteles wendet sich die Wertung: Wenn die Erkenntnis sich auf einen unendlichen Gott richtet, dann ist der *progressus in infinitum* der einzige Weg der Gotteserkenntnis! Die Notwendigkeit des *progressus in infinitum* wird auf der Ebene des aristotelischen Denkens begründet: Objekt der Erkenntnis ist das Unendliche, von dem Aristoteles gesagt hatte, es müsse aus der Logik und damit aus dem Bereich des Denkens ausgeschlossen werden. Es wird also die Grundvoraussetzung der aristotelischen Logik verneint; denn der unvermittelte Ursprung alles Beweisens ist nicht erfaßbar, da er das Prädikat unendlich hat.»⁴¹

Gott ist über alles begriffliche Denken aufgrund seiner Unendlichkeit erhaben. Deshalb gilt als erstes Gebot für die Gotteserkenntnis: Zuerst lernen wir, was von Gott zu erkennen nötig ist: dieses Erkennen besteht darin, auf ihn nichts anzuwenden, was mit menschlicher Auffassungskraft erkannt wird.⁴² Wenn Gregor auch eine umfassende Gotteserkenntnis aus den angeführten Gründen ablehnt, so gesteht er dem Menschen doch eine gewisse Möglichkeit der Gotteserkenntnis zu, die er dadurch andeutet, daß alle Erkenntnis letztlich auf die Gotteserkenntnis hinzielt.⁴³

38 *Cant., or. VIII (GNO VI) 246*. Vgl. dazu E. Mühlenberg, a.a.O., 158.

39 *Cant., or. VIII (GNO VI) 247*.

40 Ebd.; vgl. E. Mühlenberg, a.a.O., 159.

41 E. Mühlenberg, a.a.O., 159.

42 Vgl. ebd., 147–183.

43 Vgl. E. von Ivánka, a.a.O., 155–175; Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 79–83.

3.2 AUFSTIEG ZU GOTT IN DER MYSTISCHEN GOTTESERKENNTNIS

Neben dem aristotelischen Verständnis des *progressus in infinitum* bei Gregors mystischem Verständnis des Aufstiegs zu Gott⁴⁴ muß auch vor allem der biblische Bezug genannt werden. Hier ist auf Phil 3,13 hinzuweisen: «Ich bilde mir nicht ein, daß ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt.» Der Aufstieg der Seele zu Gott ist ein dynamisches Geschehen, das seinen Grund in der Liebe zu Gott hat. Die Gottesliebe ist die treibende Kraft, welche die Seele in der Erkenntnis stets weiterführt auf dem Weg zur Schau Gottes und sie dabei zu keinem Stillstand kommen läßt. Das Ziel, worauf sich dieser fortwährende *Eros* ausrichtet, ist Gott selbst in seiner Unendlichkeit. Weil Gott unendlich ist, kann das Streben der Liebe nicht erlahmen. So kommt es zu keinem Abschluß der mystischen Gotteserkenntnis.⁴⁵

In der *«Vita Moysis»* erörtert Gregor die Gottesliebe in Verbindung mit dem fortschreitenden Aufstieg der Seele zu Gott. Das Wissen um die unendliche Vollkommenheit Gottes läßt die Seele innwerden, daß wahre Gotteserkenntnis eine Erkenntnis seiner Transzendenz über alles Geschaffene hinaus ist. Das Eintreten des Moses in das Dunkel soll zeigen, daß das Wesen Gottes in sich unerkennbar ist. «Schau Gottes in der Nacht» besteht in der Erfahrung, daß Gott alle Erkenntnis übersteigt: «Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nicht-Sehen, daß der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen.»⁴⁶

Aber Gregor nimmt damit keinen Endpunkt der mystischen Gotteserkenntnis an: «Das ist das Widersprüchlichste von allem: wie Stehen und Bewegung dasselbe sein können.»⁴⁷ Trotz der Erkenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes steigt Moses von einer Stufe zur anderen auf (*kinesis*), und es gibt keinen Stillstand (*stasis*). Das Stehen in der erreichten Erkenntnis ist zugleich die Bewegung auf eine tiefere Erkenntnis hin.

Auch die *«Homilien zum Hohenlied»* stehen ganz unter dem Vorzeichen des unendlichen Aufstiegs der Seele zu Gott. Die Braut, die metaphorisch die Seele vertritt, wird zu immer größerem Verlangen angestachelt: «Jetzt also wird (die Braut) von der göttlichen Nacht umfungen, in welcher der Bräutigam sich zwar nähert, aber nicht erscheint. Wie nämlich erschiene in der Nacht, was man nicht sieht?»⁴⁸ Da Gott die Fassungskraft des Geistes überragt, tritt eine Sättigung des Wunsches nach Gotteserkenntnis nicht ein. Gregor sieht die Gefahr, daß die Seele wegen der Unstillbarkeit ihres Verlangens verzweifeln könnte und ihr jede Idee von Gott aus den Händen gleiten könnte. Gregor weist deshalb einen Weg, um Gott

44 Vgl. E. Mühlenberg, a.a.O., 165 ff.

45 Vgl. Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 83–93.

46 *De vita Moysis (GNO VII/1) 87*; M. Blum, a.a.O., 92.

47 Ebd. (GNO VII/1) 118; M. Blum, a.a.O., 115.

48 *Cant., or. XI (GNO VI) 324*; H. U. von Balthasar, *Der versiegelte Quell*, a.a.O., 84.

über alle «Begrifflichkeit» hinaus zu begreifen. Es ist der Glaube, in dem der Christ alle Begrenzungen überschreitet, um Gott in «einem nackten und reinen Glauben zu erfassen». Dieser Glaube ist ein Elan der Liebe; ... er schenkt eine sichtbare Wahrnehmung von Gott, die aber schwach und undeutlich bleibt.»⁴⁹ Im Begreifen des Glaubens wird Gott gefunden: «Als ich die ganze Schöpfung verließ und alles hinter mir ließ, was in ihr erkennbar ist, als ich auf die Hilfe des Verstehens verzichtete, fand ich durch den Glauben den, den ich liebe; ich halte mich an den, den ich im Begreifen des Glaubens gefunden habe und lasse ihn nicht entkommen, bis er eintritt in mein Zimmer.»⁵⁰ Für Gregor ist der Glaube, in dem Gott gefunden wird, zutiefst Glaube an den Bräutigam der Seele, an Christus.

Gregor spricht von Stufen des Aufstiegs zur mystischen Gotteserkenntnis, aber einen Abschluß kann es nicht geben. Die Liebe treibt die Erkenntnis immer weiter. Indem die Seele vergißt, was hinter ihr liegt und was sie eben noch erkannt hat, ist sie dazu bestimmt, in alle Ewigkeit ständig unter der Führung Christi und des Geistes voranzuschreiten und an den göttlichen Gütern teilzuhaben. So lernt die Seele einzusehen, daß der ewige Fortschritt des Suchens die wahre Stillung der Sehnsucht bedeutet.⁵¹

3.3 MYSTISCHE GOTTESERKENNTNIS UND «SCHAU GOTTES»

Aufgrund seiner Unendlichkeit ist Gott in keiner Erkenntnis zu erfassen. Andererseits strebt aber die fromme Seele nach der Schau Gottes, wie Gregor es zum Beispiel an der Gestalt des Moses aufzeigt:

«... er fleht, Gott möge ihm erscheinen, nicht nach seinem (Moses) Vermögen, sondern so, wie Gott wirklich ist.

Diese Erfahrung scheint mir ein Erfülltsein der Seele von einer Liebe zum wesenhaft Schönen zu sein. Die Seele wird in ihrer Hoffnung ständig von einem Anblick der Schönheit zum nächsten fortgerissen, in ihrem Verlangen immer vom schon Erreichten zum noch Verborgenen entzündet. Wenn also der glühende Liebhaber der Schönheit das, was sich ihm immer zeigt, als ein Bild des Ersehnten empfangen hat, so verlangt er danach, vom Urbild selbst erfüllt zu werden. Und das will die verwegene Forderung, die alle Gipfel des Verlangens ersteigt: an der Schönheit nicht nur in irgendwelchen Spiegeln und Gleichnissen, sondern von Angesicht zu Angesicht teilzuhaben. Die göttliche Stimme erfüllt die Bitte dadurch, daß sie diese abschlägt, indem sie mit wenigen Worten einen unermesslichen Abgrund zeigt. Gott gewährte in seiner Freigebigkeit dem Moses, daß sein Verlangen erfüllt wird, Ruhe und Sättigung des Begehrens versprach er jedoch nicht. Denn er zeigte sich seinem Diener nicht, wenn auch das Schauen derartig war, daß das Verlangen des Schauenden erfüllt wurde. Darin besteht in Wahrheit das Gottschau, daß derjenige, der zu Gott aufschaut, nie von seinem Verlangen läßt.»⁵²

49 Mariette Canévet, *Gregor von Nyssa*, a.a.O., (Anm. 1) 31.

50 *Cant., or. VI (GNO VI)* 183; Übers. nach Mariette Canévet, a.a.O., 31.

51 Vgl. Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 93.

52 *De vita Moysis (GNO VII/1)* 114; M. Blum, a.a.O., 112.

Immer wieder weist Gregor darauf hin, daß Gottschau darin besteht, niemals eine Sättigung des Verlangens zu finden, Gott zu schauen:

«Aber es ist nötig, daß der Schauende durch das, was er zu schauen vermag, ständig neu entzündet wird in seinem Verlangen, noch mehr zu schauen. Und so setzt keine Grenze dem weiteren Aufstieg zu Gott ein Ende...»⁵³

Durch die *epithymia* soll sich die Seele zu einer immer größeren Gotteserkenntnis aufschwingen. So bleibt sie nicht bei der erreichten Erkenntnis stehen, sondern geht weiter. Sie erreicht aber Gott nicht, so wie er ist. Sie befindet sich zwar in einer asymptotischen Annäherung an Gott, doch Gott ragt stets über die mystische Erkenntnis des Menschen hinaus.

Da Gott unendlich ist, erwächst der Seele stets ein neues Verlangen, sich nach dem auszustrecken, was vor ihr liegt (vgl. Phil 3,13). Das Sich-Ausstrecken nach vorn bedeutet für Gregor das Heraustreten der Seele aus sich (*ekstasis*).⁵⁴ Die treibende Kraft, die zur Ekstase führt, ist das Verlangen des Frommen, Gott nicht nur im Spiegel, sondern seinem Wesen nach zu erfassen.⁵⁵ Gregor kennt auch eine Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele.⁵⁶ «Die begnadete Seele, die sich selbst schaut, erblickt in sich, wie in einem Spiegel, das Urbild; je reiner sie durch Gott wird, um so mehr vermag sie von der Reinheit Gottes zu fassen.»⁵⁷ Doch das Bild vom Spiegel birgt in sich die Gefahr, daß die Seele sich in ihrer eigenen Vollkommenheit verschließt: «Sich beschauend, sieht sie ihre Göttlichkeit, den Abglanz des ewigen Lichts. . . Gregor erkennt die Gefahr, erkennt auch die Überwindung. Das Gleichnis vom Spiegel hinkt. «Was die Gestalt im Spiegel betrifft, so ist das Bild dem Urbild nachgestaltet. Beim Ausdruck der Seele aber ist es umgekehrt, denn (auch) das Bild der Seele selber ist nach der göttlichen Schönheit gestaltet. Nur dann also, wenn die Seele ihren Blick zum Urbild hinkehrt, erblickt sie sich selber, wie sie in sich ist.» Die Grundbewegung der Seele geht nicht auf sich selbst, sondern auf Gott. Der Spiegel darf deshalb nicht wie ein geschlossener Innenraum gedacht werden, sondern eher wie eine Durchsichtigkeit der ganzen geschaffenen Substanz für das Göttliche. . . Die Betrachtung im Spiegel erscheint wie ein «Ersatz» für die unmögliche Schau von Antlitz zu Antlitz. Durch das ganze Hohelied Gregors geistert wie eine fixe Idee der Drang: hinauszugehen, auszubrechen aus der Geschlossenheit des endlichen Geistes.»⁵⁸

53 Ebd. (*GNO VII/1*) 116; M. Blum, a.a.O., 114.

54 Vgl. W. Völker, a.a.O., 202–215; Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 97–104.

55 Vgl. W. Völker, a.a.O., 203.

56 Vgl. M. Viller/K. Rahner, a.a.O., 136–140; H. U. von Balthasar, *Einführung* (Anm. 2); Maria-Barbara von Stritzky, a.a.O., 100–104.

57 H. U. von Balthasar, *Einführung*, a.a.O., 18.

58 Ebd., 19 f.

4. MYSTISCHE GOTTESERKENNTNIS IN DER NACHFOLGE JESU

Das Verlangen nach der Gottesschau beinhaltet für Gregor eine «restlose Konzentration auf Gott».⁵⁹ Mystische Gotteserkenntnis ist grundsätzlich an Jesus Christus gebunden, der uns einen neuen Zugang zu Gott eröffnet hat. «Schau Gottes in der Nacht» wird als Gabe des Heiligen Geistes empfunden und ist nur durch die Erleuchtung des Geistes möglich. Entscheidend ist der Gedanke, daß das jetzige «Sehen Gottes» im «Nicht-Sehen» ein göttliches Geschenk ist, auf das sich der Mensch zwar vorbereiten kann in der Reinigung, das er aber aus eigenen Kräften nicht erreichen kann.

Deshalb muß noch kurz darauf hingewiesen werden, daß Gregors mystische Gotteserkenntnis «von Grund auf kirchlich, sakramental und christozentrisch»⁶⁰ ist.

Nach H. U. von Balthasar gipfelt Gregors mystische Gotteserkenntnis in der Nachfolge Jesu in der Kirche. Dadurch gewinnt «die gewisse Empfindung von Anwesenheit» Gottes in der mystischen Gotteserkenntnis eine neue Gestalt: sie wird zur Erkenntnis Gottes in der Nachfolge Jesu. Nachfolge Jesu bedeutet aber Nachfolge in der Gemeinschaft mit Jesu Leiden und Tod. In diese Nachfolge treten wir sakramental ein, denn der Eintritt in ein solches Leben der Nachfolge ist die Taufe, die aber nur ein symbolisches Sterben ist. Das tägliche Sterben in der Nachfolge Jesu vollzieht sich im Lauf des ganzen menschlichen Lebens.⁶¹

In den *Homilien zum Hohenlied* interpretiert Gregor die Braut sowohl individuell als die Seele als auch kollektiv, als *anima ecclesiastica*, als die Kirche. So ist auch die Kirche der Ort, an dem sich Nachfolge Jesu ereignet, denn die Kirche als Braut ist das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus. Die einzelne Seele steht in der Gemeinschaft der *anima ecclesiastica*, der Kirche. Der einzelne gliedert sich ihr durch Taufe und christliches Leben ein und wird so teilhaftig ihrer Erkenntnis des Bräutigams.

Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa ist die aus dem Verlangen nach Gott unstillbare Sehnsucht nach Gotteserkenntnis in der Nachfolge Jesu in der Kirche.

59 Vgl. W. Völker, a.a.O., 216–219.

60 Vgl. Mariette Canévet, *Gregor von Nyssa*, a.a.O., 30–33; hier: 32.

61 Vgl. dazu H. U. von Balthasar, *Einführung*, a.a.O., 21–25; W. Völker, a.a.O., 219–224; W. Löser, a.a.O. (Anm. 23) 111–118.

Plotins philosophische Mystik*

Werner Beierwaltes (München)

«Philosophische Mystik» könnte als ein Selbstwiderspruch erscheinen, sofern man mit «philosophisch» vernünftiges, begrifflich argumentierendes, begründendes Denken identifiziert, mit «Mystik» aber gerade dessen Aufhebung oder Negation. Es ist kaum zu bestreiten, daß unter den Definitionen von Mystik, die Alois M. Haas ausgemacht hat, sich eine oder mehrere finden lassen, die sich mit dem Beiwort «philosophisch» nicht vertragen oder durch es gar irritiert fühlen müßten. Insofern stellt die Fügung «Philosophische Mystik» eine Herausforderung gegenüber dem Irrationalismusverdacht von Mystik überhaupt dar – ein Irrationalismusverdacht allerdings, der sich ganz auf Gefühl oder subjektivistische Emotion stellt, ohne deren Rechtfertigung im Begriff überhaupt zu erwägen oder zuzulassen.

Ich möchte mich nun nicht auf eine neue Definition einlassen, sondern anhand eines, wie mir scheint, überzeugenden Paradigmas das sinnvolle Zusammengehören der beiden Aspekte («philosophisch» und «mystisch») erweisen. Im Gebrauch des Begriffs «Mystik» nutze ich einen Minimalkonsens, der in dem Eins-Werden des Menschen (seines Bewußtseins) mit einem göttlichen Prinzip besteht. Inwieweit dieser Vorgang in sich überzeugend oder gar als Zielvorstellung anziehend wirken kann, dies hängt an seiner Fundierung und Entfaltung.

Als Paradigma einer derartigen Mystik, die nicht ohne den philosophischen Begriff (im aktiven Sinne) verstanden werden kann, wähle ich *Plotin* – meines Erachtens die reinste Ausformung dieser Denkungsart und der aus ihr resultierenden Lebensform.

Viele Darstellungen der plotinischen Philosophie leiden darunter, daß sie den – ansonsten existentialistisch überstrapazierten – «Sitz im Leben» dieses Denkens verdrängen oder ihn erst «neben» und «außer» der sogenannten Hypostasenlehre beschreiben und so das Zentrum und das Ziel der plotinischen Philosophie notwendigerweise als «abstrakt» erscheinen lassen. «Konkretes» Denken aber hat, auch als

* Diese Thematik habe ich in meinem Buch *«Denken des Einen»*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt [Vittorio Klostermann] 1985) ausführlich und in anderer Form behandelt. Vgl. vor allem die Kapitel «All-Einheit» (38–72) und «Henosis» – bei Plotin und in der mystischen Theologie des Christentums (123–154). Die Texte Plotins zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von P. Henry und H.-R. Schwyzer, 3 Bde., Paris–Bruxelles–Leiden 1961/1959/1973. Ein davon teilweise abweichender Text, zusammen mit einer deutschen Übersetzung, wurde von R. Harder, R. Beutler und W. Theiler in 5 Bde. innerhalb der «Philosophischen Bibliothek» (F. Meiner), Hamburg 1956–1967, veröffentlicht.

interpretierendes, die Konkretheit, das heißt: die innere Vermittlung seiner selbst oder eines anderen, fremden Denkens, zur Sprache zu bringen. Für Plotin heißt dies: das *mystische*, also auf Einung mit einem göttlichen Prinzip zielende Moment seines Denkens ist als ein durch das Ganze hindurchgehender Impuls, als ein die Differenziertheit des Denkens insgesamt bestimmender und leitender Grund-Gedanke zu verstehen. Das «Mystische» (im Sinne des angedeuteten Minimalkonsenses) in Plotin ist daher nicht nur ein hinzukommendes Ende, die daraufgesetzte Spitze des «Systems», sondern dessen innerer Anfang, sein Beweggrund und seine zur Konzentration auffordernde Mitte. Als ein äußerer Hinweis darauf mag zunächst Plotins «letztes Wort» stehen, das uns in der *Vita Plotini* des Porphyrios (eines Plotin-Schülers) überliefert ist (2,26 f., als *Imperativ*, wie Paul Henry evident gemacht hat). Plotin spricht zu den sein Totenlager Umstehenden: «Versucht, den Gott in Euch in das Göttliche im All hinaufzuführen!» Dieses «letzte Wort» Plotins ist nicht eine feierliche, solipsistisch anmutende Ankündigung – wie es auch verstanden worden ist –, daß er, Plotin, nun in der Trennung von Leib und Geist – im Tode – das Göttliche in sich selbst mit dem Allgemein-Göttlichen zu vereinen suche, sondern vielmehr: es ist eine Anweisung zum Philosophieren, die als eine Kurzformel von Plotins gesamter philosophischer Bemühung verstanden werden sollte, durchaus eine authentische Beschreibung des *Motivs* von Plotins Philosophie. Sie macht auch den kommunikativen Charakter, den protreptischen, auf den Anderen hingewendeten Grundzug des plotinischen Denkens deutlich; sie ist Aufforderung zum Wagnis, das Göttliche in sich selbst philosophierend in das Göttliche schlechthin zu erheben. Diese Erhebung seiner selbst – des Denkens und der durch dieses bedingten Lebensform – impliziert das vorhin genannte «Eins-Werden» oder die «Einung» mit dem Göttlichen oder dem Einen selbst. «Einung» ist jedoch als vollendendes Ziel der Erhebung kein bleibender Zustand, sondern ein glückhaftes Ereignis, ein zeitlos erscheinender Augenblick *in* der Zeit, der freilich nicht ohne Spur an dem Denkenden und eben dem dieses Ereignis Erfahrenden vorübergeht. Daß es ein «glückhaftes» und auch relativ seltenes Ereignis ist, bezeugt wieder Porphyrios, der wohl glaubhaft berichtet: Plotin sei die Einung «vermöge seiner unsagbaren Kraft» während der Zeit, in der er (Porphyrios) bei Plotin gewesen sei, – und dies heißt: in sechs Jahren – «vielleicht viermal» gelungen, ihm jedoch nur einmal (*Vita Plotini* 23,12–18). Er sagt dies in seinem achtundsechzigsten Jahr.

Der sich in dem «letzten Wort» Plotins manifestierende und aus seinem eigenen Werk vielfach bezeugbare Grundzug seines Denkens geht – als Bewegung formuliert – aus dem Vielen ins Eine. Seine Philosophie ist in einem universalen und radikalen Sinne «Denken des Einen».

Was aber ist dieses *Eine*, auf das sich das Denken konzentrieren und dem es schließlich selbst gehören soll? Einem modernen Bewußtsein könnte diese Zielsetzung des Denkens fremd erscheinen, sofern sein Interesse gerade auf die Erkenntnis der Vielfalt der Phänomene gerichtet ist. Sein Interesse am Zusammenhang dieser erscheinenden Vielfalt jedoch, dokumentierbar etwa an der Suche moderner Physiker nach der *einen*, die Differenziertheit der physikalischen Verhältnisse insge-

samt erklärenden Welt-Formel, könnte einen Zugang zu dem Prinzip der alten Philosophie eröffnen.

Im Zusammenhang mit Plotins «letztem Wort» war von dem «göttlichen Prinzip» die Rede: Prinzip als der *eine* Grund und Ursprung, der von ihm selbst her das ihm gegenüber Andere als Vieles sein läßt, identisch mit dem Göttlichen schlechthin oder dem (ersten) Gott. «Das Eine» nun ist der Name für eben dieses göttliche Prinzip, oder: das göttliche Prinzip *ist* das Eine, auf das das Denken sich konzentrieren und ihm schließlich selbst gehören soll. Dieser Satz klingt wie eine Definition, er erschöpft aber keineswegs das Wesen des Einen, ebensowenig wie andere Sätze derselben Struktur. Das Eine – dies ist eine Voraussetzung des plotinischen Denkens – ist gerade nicht durch eine Definition zu fixieren, da es als universal begründender Grund über den Bereich hinaus ist, in dem Definitionen möglich und sinnvoll sind. Dadurch ist das Eine dem Denken nicht schlechterdings entrückt, sondern es wirkt als ständige Herausforderung des Denkens, es zu begreifen und zur Sprache zu bringen – selbst wenn es nur dessen Unbegreifbarkeit und Unaussprechbarkeit herauszustellen vermöchte. Dieses ständige durch das Eine Herausgefordertsein des Denkens erweist sich vor aller Reflexion auf die vielfältige *Erscheinungsweise* des Einen als die unbezweifelbare, intensivste *Wirklichkeit*, die dem Bewußtsein zugänglich ist. Für griechisches Denken insgesamt und nicht minder für das plotinische, weist diese Erfahrung des Denkens selbst über sich hinaus auf den Grund eben dieser Erfahrung: Das herausfordernde Eine ist nicht nur eine Sache des Denkens oder ein ihm selbst immanentes Moment, sondern die in sich seiende Voraussetzung, der ontologische *Grund* des Denkens selbst, der aber nur durch das Denken und durch den in ihm selbst ermöglichten Selbst-Überstieg begreifbar ist. Der plotinische Imperativ zur *Anagogé* oder zum Aufstieg ist auch charakterisierbar als eine «Reduktion» im wörtlichen und nicht pejorativen Sinne: als Rückführung des Vielen, in dem das Denken sich selbst ursprünglich vorfindet, auf das Eine. Die Frage, was das Viele jeweils in seinem Wesen, in seinem Zustand oder in seiner Bewegtheit sei, ist letztlich jeweils und immer auf das Eine als den Grund des je einzelnen Vielen zurückzuführen. Erst die Erkenntnis der unterschiedlich sich auswirkenden Einheit des Einen macht das Viele als es selbst erklärbar. Rückführung des Vielen auf das Eine steht also gegen eine mögliche Fixierung des Einzelnen in sich, sie intendiert vielmehr den gegenseitigen Bezug des Vielen und damit auch schon die Konzentriertheit aller Bezüge in der umfassenden Einheit alles *jeweils* Einen (d. h. des Vielen), sie zielt auf oder *ist* die Erkenntnis der konstituierenden und dadurch auch synthetisierenden (einenden) Kraft des Einen selbst *im* Vielen. Dieses wirkt in Allem (Vielen), ist aber nur ein einziges Eine in ihm selbst. Denken dieses Einen kann als die neuplatonische Version dessen verstanden werden, was Aristoteles als Ziel der «Ersten Philosophie» behauptete und realisierte: «Das von alters her und auch jetzt und immer wieder Gesuchte und das, bei dem man immer in Ausweglosigkeit gerät: die Frage, was ist das Eine?»¹

¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1028 b, 2–4, als Frage nach dem Sein oder der «usia» formuliert.

Diese Frage – das muß bewußt bleiben und noch differenzierter durchdacht werden – nach dem Einen oder nach dem Ersten als dem Einen, ist für Plotin alles andere als eine «abstrakte» Frage, es ist die Lebens-Frage schlechthin. Dies mit Recht sagen zu können, gründet in der gerade für neuplatonische Philosophie charakteristischen Tatsache, daß Lehre und Leben intensiv zusammengehören, daß also philosophische Reflexion, die die Wirklichkeit im ganzen als eine in sich differenzierte Erscheinungsform des Einen selbst im Blick hat, ihre Konsequenzen für die Lebensform haben muß: *Leben* des Einen² ist nicht nur die Konsequenz, sondern der unmittelbare lebensweltliche Ausdruck des *Denkens* des Einen. Dieser Gedanke beruht auf einer für gegenwärtiges Bewußtsein vielleicht allzu optimistischen Überzeugung – was jedoch die Überzeugung der meisten griechischen Denker seit Platon gewesen ist –, daß das Richtige oder Wahre zu denken den Denkenden selbst verwandele, seine Lebensform von Grund auf bestimme. Für Plotins Philosophie und für die neuplatonische Philosophie insgesamt bedeutet dies: Das Eine zu denken macht den Denkenden selbst «eingestaltig», durch und in seinem Denken und in seinem Sein in ihm selbst «einiger», führt ihn aus der Zerstreung ins Viele in die höchstmögliche geistige Konzentration aufs eigentliche Zentrum. Dies aber ist auch die Voraussetzung einer in bestimmtem Sinne geordneten Lebensform: Das Eine, vermittelt durch seine vielfältigen Erscheinungen im Vielen, wird als Vermittlung seiner selbst zum Anfang und Ziel von Denken und Leben. Die Aneignung des Einen – die denkende *und* in der Lebensform, im Handeln sich manifestierende Aneignung – vollzieht sich als die zuvor genannte, nun universal zu verstehende «Rückführung» des Vielen ins Eine. Wenn man bedenkt, daß das Viele, also die uns zugängliche Wirklichkeit insgesamt, einer Selbst-Entfaltung oder Selbst-Differenzierung des Einen entstammt, dann ist «Rückführung» – die denkende *und* die individuell-lebensgeschichtliche – mit einer Umkehr eben dieses Entfaltungsprozesses identisch zu denken: Rückführung als eine verwandelnde Aufhebung des Vielen in den Einen Ursprung. Seinen Anfang macht das Sich-Anähnlichen an den Zielpunkt (der Einung mit dem Einen) in der Sinnlichkeit, das heißt: Rückführung und Umkehr *befreiten* den Menschen aus dem möglichen oder tatsächlichen Verstricktsein in seine Körperlichkeit und in die von dieser ausgehenden Begierde und Lust. «Tugend» ist der Modus dieses Sich-Befreiens, der Stand auch des freilich immer anfechtbaren Befreit-Seins. Dieser Prozeß aber ist eng mit der Einheits-Bewegung des Denkens verbunden, beide steigern sich gegenseitig. Pointiert mit Plotin gesagt: «Tugend schreitet aufs Ziel hin fort, indem sie in der Seele mit Einsicht Gott zeigt; ohne wahrhafte Tugend ist die Rede von Gott allerdings nur ein leerer Name» (II 9,15,38–40).

Plotin hat diese Einheit der logischen und ethischen Umkehrung des zuvor ange-deuteten ontologischen Entfaltungsprozesses als ἀφαίρεσις bezeichnet und sie in den universal geltenden Imperativ gefaßt: *aphele panta* – «Tu alles weg» (V

2 Verstanden analog der aristotelischen Formulierung «Leben gemäß dem Geist» (*Eth.Nic.* 1177 b 30) als ein «Leben gemäß dem Einen».

3,17,38). «Alles» meint in ihm: «alles Viele oder Vielheitliche». Ἀφαίρεσις formuliert demnach Abkehr und Befreiung vom Vielen, Äußerlichen, dem Einen selbst «Fremden» und damit zugleich Umkehr ins *eigene Innere*. Dies heißt freilich nicht einfach, das Viele zu «übergehen», es gleichgültig «liegen zu lassen», sondern es «realistisch» in seiner Stellung zum Einen als dem absolut Nicht-Vielen zu erkennen und diese Erkenntnis für das Sein des Denkenden selbst ethisch zu realisieren. So verstandene, vom Vielen durch Erkenntnis und Tugend befreiende Abkehr und Umkehr ist keineswegs mit der immer wieder behaupteten und gescholtenen angeblichen «Weltverachtung» oder «Weltflucht» des Platonismus gleichzusetzen; sie gibt der Welt vielmehr den ihr zukommenden Stellenwert im Ganzen und versucht dadurch gerade *sie* – eben diese Welt – oder zumindest den Denkenden selbst *in* einem derartigen Begriff von Welt auf ein transzendentes Ziel hin zu verändern. «Die Erkenntnis der radikalen Kontingenz des «Weltlichen» und «Natürlichen», die Einsicht, daß dies kein Identifikationsobjekt sein *kann*, gibt den nachhaltigen Impuls zum Überstieg auf den einen Grund von Wirklichkeit hin.»³

Abkehr und Umkehr vollziehen sich im Sinne einer nicht bloß formal funktionierenden, sondern auf die Sache des Denkens selbst gerichteten Dialektik als ein analysierendes und synthetisierendes Begreifen des Vielen, das ein jeweils Einzelnes ist, als Begreifen der vielfältigen Bezüge zwischen den Einzelnen (dem Einzel-Seienden) selbst. Dies kommt einer anfänglichen Entdeckung eines im welthaft oder phänomenal Wirklichen sich zeigenden «Einen» gleich. Subjekt dieser Erkenntnis-Bewegung auf das Eine *im* Vielen hin ist die denkende *Seele*, die den Menschen als Prinzip seines leiblichen, emotionalen und begreifenden Seins zu einem Einzelnen und Ganzen bestimmt. Umkehr als ein Sich-Richten des Denkens auf das Eine aus dem Vielen heraus ist, wie zuvor schon angedeutet, zugleich Rückgang oder Rückwendung (ἐπιστροφή, Re-flexion) der Seele auf *sich selbst*. So konzentriert sich die Seele in der Erkenntnis-Bewegung nicht nur auf das Begreifen des Einen im Phänomenal-Vielen, sondern – der Intention nach sogar primär – auf *sich selbst* als eine Seins-Form des Einen, die das in ihm Viele (das Gedachte, Erlebte, Erfahrene) zu einer Einheit und Ganzheit hin aufschließt und es dadurch zugleich verstehend zusammenhält. Rückgang der Seele in sich selbst, ihre Selbst-Reflexion, steht so – als «Einheit» im vielfältig Seienden *und* in ihr selbst entdeckende – im Dienste der Selbst-Erkentnis oder Erkenntnis des eigenen Selbst – dies verstanden als die durch Denken und durch die von ihm geleitete Emotionalität ineinsfügende Kraft des Menschen, deren Aktivitäten sein bewußtes und möglicherweise glückendes Leben ausmachen.

Als eine derartige Seinsform von Einheit ist das Selbst der Seele ermöglicht in dem sie begründenden «Geist». Vom Aspekt der ontologischen Entfaltung her ist dieser in einer intensiveren Weise Eines, als es die Seele selbst zu sein vermag, die durch Zeit als ihren Lebensmodus immer an das Viele verwiesen bleibt. Das

3 W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, a.a.O., 28.

Höchstmaß der eigenen Einheit aber verdankt sie dem Wirken eben dieses Geistes, der über oder vor ihr und zugleich in ihr *ist*, durch den in ihr auch der Ursprung jeglicher Form von Einheit, das Eine selbst, in modifizierter Form wirksam wird. Wenn also die Seele in der ἀφαίρεσις, in der Rückwendung auf sich selbst, in ihr selbst anfänglich etwas sucht, was im Vergleich zu einem in die Zeit verflochtenen, diskursiven Denken einfacher, einheitlicher, weil in sich selbst einiger, ist, etwas, was die das Denken durchweg bestimmende Differenz bereits in ein Minimum aufgehoben in sich *hat*, dann findet sie in ihr selbst als eben dieses Gesuchte den «Geist». Sich selbst zu reflektieren, sein eigenes Selbst zu erkennen oder denkend zu finden, heißt also zugleich, sich selbst in seinem eigenen Grund zu sehen, auf diesen denkend zurückzugehen. Diesen Rückgang im Sinne einer Transformation der Seele in ihren eigenen Grund und in ihr eigentliches Selbst, als welches sich der Geist im Sinne des ihre eigene Einheit herstellenden und begründenden Grundes erweist, hat Plotin mit dem Terminus *νοῦν γίνεσθαι* – «Geist-Werden» eigens bezeichnet (VI 7,35,4 f.). Erkenntnis des eigenen Selbst wird damit zu einer Form der «Anähnlichung» an den göttlichen Grund selbst *durch* die Vermittlung des Geistes *in* der Seele, ein begreifendes und zugleich lebensgeschichtliches Realisieren der «Spuren» des Einen im eigenen Denken. «Anähnlichung» an das göttliche Prinzip, eine zentrale Formel des platonischen *Theaitetos* (176 b), ist also im neuplatonischen Kontext nichts anderes als eine bewußt fortschreitende Intensivierung der inneren Einheit auf die absolute Einheit hin. Sie kommt als ἀφαίρεσις aus der Vielheit einer wachsenden Befreiung des Denkens von der in ihm selbst und in seinen Gegenständen immer noch wirkenden *Differenz* gleich. Ἀφαίρεσις, Anähnlichung an das göttliche Prinzip als das Eine selbst im Nachgehen der im Denken selbst vorfindlichen Spuren des Einen, ist demnach mit der «Ent-Differenzierung» des Denkens und des Seins des Denkenden selbst identisch. Der im Denken *und* Handeln ständig intendierte, bisweilen vielleicht auch glücklich vollendete Stand dieser Ent-Differenzierung ist – dies sei im Vorgriff auf die weitere Entwicklung des Gedankens gesagt – die Einung oder *Henosis* mit dem Einen selbst.

Wenn es die Voraussetzung der ontologischen Entfaltung des Einen selbst ist, daß in jeder Stufe oder in jeder Phase dieser Entfaltung Andersheit oder Differenz zunimmt, so liegt es in der Logik des Rückgangs, eben diese Differenz durch Bewußtmachen von deren Rückbezogenheit auf das Eine selbst immer mehr zum Verschwinden zu bringen, sie aufzuheben in eine höhere Form von Einheit. Das Bewußt-Werden des in uns, in der denkenden Seele, unbewußt wirkenden Geistes heißt demnach: die geringere Form von Differenz im Geiste gegenüber der Seele oder die im Geiste sich darstellende intensivere Form von Einheit zu erkennen. Bewußtmachen des in uns aktual, für uns selbst jedoch *unbewußt* wirkenden Geistes vollzieht eben diese intensivere Form von Einheit, die der Geist in sich *ist*, als *unsere eigene* Einheit. Er ist, wie Plotin sagt, «unser» und «nicht unser» zugleich; dieses Nicht-unser-Sein des Geistes aber ist als «unseres» anzueignen.

Die intensivere Form von Einheit, die der Geist selbst darstellt, besteht, wie sich zeigte, in der Reduktion der Differenz auf ein Minimum. Das Viele im Geiste ist im

Sinne Plotins zu verstehen als Fülle der «Ideen». Diese sind als seiende Sinngestalten «Gegenstand» des Denkens des Geistes. Die «Reduktion der Differenz auf ein Minimum» besteht nun darin, daß der «Gegenstand» des Denkens, die Idee als das intelligible Sein, mit dem Denken selbst identisch gedacht wird. Indem der Geist sein Sein in Gestalt der Ideen als seinen eigenen Gegenstand denkt, denkt er sich selbst. Sein als das Gedachte und Denken als der Vollzug dieses Gedachten ist ein und dasselbe: Sein ist Denken, indem es gedacht wird, Denken ist Sein, indem es sich selbst denkt. Geist-Werden und damit einiger mit sich selbst werden bedeutet für die *Seele*, daß sie sich selbst einbringt in eben diese zeitlose Bewegtheit der Identität von Denken und Sein, die der seiende Grund für die zeitlichen Möglichkeiten der Seele ist. Differenz ist in diesem Vollzug des Seelen-Grundes derart aufgehoben, daß sie zwar noch als Doppelung von Denken und Sein auftritt, die je eigentümliche Differenz (im Sinne einer Wesensunterscheidung) sich jedoch einander derart «übergeben» hat, daß sich in beiden das Selbe spiegelt. Identität ist hier nicht zu einer leeren Tautologie zusammengeschnürt, sondern ist als intensivste, dies heißt als unwandelbare, zeitfreie Bewegung des Einen im Anderen zu verstehen: eine dynamische Identität. Als eine solche ist der Geist die intensivste Form von Einheit *in* der Vielheit oder Andersheit – *nach* dem Einen selbst.

So wie der Geist als Grund der Seele diese im Prozesse ihrer Selbstvergewisserung auf sich selbst zog, so bewegt auch der die Einheit des Geistes bewirkende Grund – das *Eine selbst* – auf sich selbst hin. Die Anähnlichung an das göttliche Prinzip, das Einfach- oder Einig-mit-sich-selbst-Werden der Seele, steigert sich also dadurch, daß sie auch den Geist als eine Spur des Einen, als dessen Bild und Gleichnis, erkennt und sich dadurch selbst auf das Urbild des Bildes, auf den Ursprung der Spur, zurückbezieht. Rückgang durch den Geist ins Eine oder innerer Aufstieg in das Eine als den Grund von Seele *und* Geist muß also die erste Andersheit, die der Geist trotz seiner inneren Einheit gegenüber dem Einen selbst ist, denkend aufheben und sich dadurch dem Einen als dem Nicht-Anderen, dem jenseits oder über allem Anderen Seienden, angleichen oder mit ihm identisch werden. Das Eine denkt Plotin als schlechthin *vor* allem Anderen; wenn das Andere insgesamt bestimmt ist durch die allgemeinste Kategorie, «etwas» zu sein – also In-sich-Bestimmtes, von Anderem Abgegrenztes und zumindest im Bereich des Zeitlichen dadurch Endliches zu sein, dann ist das Eine auch *vor* dem Etwas; es ist die Ausgrenzung jeder Grenze und Bestimmtheit: *a-peiron*, das Un-Endliche, dies jedoch nicht der Quantität oder «Größe», sondern, wie Plotin dies formuliert, seiner «unumfaßbaren Mächtigkeit» nach (VI 9,6,10 f.). Es ist ebenso sehr frei von Form oder Gestalt: das Form- oder Gestalt-lose schlechthin – dies als Konsequenz des Nicht- oder Vor-dem-Etwas-Seins, als solches aber nicht nur «absolut anders» als das Andere, sondern einfachhin Nichts: das Nichts des Anderen oder das Nichts von Allem. Daraus resultiert für Denken und Aussprechen des Einen, daß es nicht im eigentlichen Sinne, das heißt: so wie es in sich selbst ist, denkbar und sagbar ist – Denken und Sprache gehen immer auf «etwas» –, sondern daß es lediglich durch *Negation* ausgrenzbar ist: das Denken spricht ihm all das ab, was kategorial und

durch Definition des je eigenen Etwas durchaus begrifflich faßbar und aussprechbar ist. Man würde Plotin und mit ihm anderes neuplatonisches Denken gründlich mißverstehen, wollte man die Termini Nichts, Form- und Gestalt-los, Grenze-los (Un-Endlich) als Anzeichen der absoluten Leere des Einen verstehen. Im Sinne Plotins würde die Benennung des Einen als Gestalt, Form oder Etwas eine Einschränkung von dessen Wesen bedeuten. Die Bestimmung des Einen als Selbst-Ausschluß des Vielen im Sinne einer realen Vereinzelung und Differenzierung intendiert aber gerade den Gedanken, daß das Eine die Fülle all dessen ist, was als Einzelnes oder Differentes aus ihm entspringt: differenz-lose, allem Anderen gegenüber absolut transzendente Einheit, die eben dieses Andere in ihm als *Es Selbst*, und das heißt nicht-differenziert, umfaßt. Die so verstandene In-Differenz des Einen ist höher zu werten als die Differenz des Anderen, da sie dieses eben in der Form intensiverer Einheit in sich noch unausgefaltet *hat* und gerade dadurch, sofern die Entfaltung eine Differenzierung und Vereinzelung impliziert, Alles sein kann. In diesem Sinne kann das Eine zu Recht paradox «Alles und Nichts zugleich» genannt werden.

Dieses in sich differenz-lose Eine ist Ziel des Denkens und der Anziehungspunkt von dessen eigener Umformung. Daher muß das Denken seine eigene, von Etwas, Form, Relation und Differenz bestimmte Struktur durch eine *Selbst-Entgrenzung* und *Ent-Differenzierung* aufzuheben versuchen. Nur so, letztlich also im Transzendieren seiner selbst, in seiner Selbst-Aufhebung, bereitet das Denken durch seine auf den Geist und auf das Eine in ihm inständig konzentrierte Reflexion die Möglichkeit vor, daß sich das Selbst der Seele (des Menschen) mit ihrem letzten und zugleich ersten Grund einige oder identifiziere. Das im Denken selbst vom Ursprung her «vorläufige» Bewegungsmoment dieses Auf- und Selbst-Überstiegs ist das in uns dem Einen Ähnliche, seine Spur, sein Bild im Denken, welches dessen Selbstentfaltung und Konzentration auf den Grund bedingt und voranbringt, sofern es im Rückgang des Denkens in sich selbst «realisiert» wird. Höchste Anstrengung des Denkens also, sich in immer intensivere Formen von Einheit einzuüben, hebt sich in den eigenen Ursprung auf, nimmt sich in ihn zurück, geht über in ihn, schlägt plötzlich um in das, was bisher sein «Gegenstand» war. Gegenständigkeit als eine Form der Differenz verschwindet, das Denkende selbst wird in der letzten Negation, der Negation seiner selbst, zum Einen selbst für einen zeitlosen, glückhaften Augenblick; das Gesehene ist im Sehen ganz dieses selbst oder der Sehende geht im Gesehenen auf – eine Form der *deificatio* des Menschen, in der er zum Licht des Einen selbst wird (VI 9,9,55–58). Plotin beschreibt den Vorgang in seinen *Enneaden* mehrere Male, unter anderem so: Der Überschreitende wird «von der Woge des Geistes gleichsam fortgerissen und von ihrem Schwall hoch hinaufgehoben: da erblickt er es (das Eine) mit *einem* Schlage (im zeitlosen Augenblick, *ἐξαίφνης*), er sieht nicht, wie, sondern das Schauen erfüllt seine Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas Anderes sichtbar werden, sondern das Licht selber ist es, was er sieht. Denn in jener Schau war nicht das Gesehene für sich sein Licht, auch nicht das Denkende für sich und das Gedachte, sondern es ist ein einziger Glanz, der diese

Dinge im nachhinein gebiert und sie bei dem Schauenden sein läßt» (VI 7,36,17–23)... «Das Gesehene sieht der Sehende in jenem Augenblick (der Einung) nicht – die Rede ist freilich kühn –, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein Anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und jenem Wesen (dem Einen) zugehörig, und so ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt (das heißt: den Mittelpunkt seiner Seele mit dem Mittelpunkt der ganzen Wirklichkeit, dem Einen selbst) zusammenfügt» (VI 9,10,11 ff.)... «Es ist nichts zwischen ihm, sie sind nicht mehr Zwei, sondern beide sind Eins; du kannst sie auch nicht mehr trennen, solange es oder er (das Eine) gegenwärtig ist» (VI 7,34,13 f.).

Den Vorgang, der zu diesem Identifikationsakt führt oder der mit ihm identisch ist, nennt Plotin *ekstasis* (VI 9,11,23). In meinem Buch *Denken des Einen* (141) habe ich den plotinischen Gedanken der *ekstasis* so beschrieben: «Ekstasis ist einerseits das Resultat der bis zu ihrer Spitze hin geführten Reflexion, aktiver *Überstieg des Denkens* über sich selbst, Selbstaufgabe in den Bereich des nicht mehr Rationalen, endgültiges Einfach-Werden als Aufhebung jeder Zweiheit in sich und zu dem bisher noch Anderen hin, *ἐπιβολή* und *ἐπίδοσις αὐτοῦ*: intuitives Sich-hin-Werfen ohne theoretischen Abstand, liebende Total-Hingabe an das Geliebte, insgesamt also ein Heraussteigen aus den gewohnten Denk- und Seinsbezügen in ein Ziel, das allerdings auch in den fernsten Aktivitäten von Denken und Handeln zumindest schon mittelbar im Blick war. Ekstasis bedeutet ebenso sehr *παράδοχή*: unvermitteltes Aufnehmen des An-sich-Unmittelbaren, das vorbehalt- und hindernislose Sich-Öffnen dem Geschauten oder der Schau gegenüber, die «auf die Seele zukommt», ein Überwältigt-, von dem Gott «Ergriffen»- und In-Besitzgenommen-Werden, ein Hingerissen- oder Entzückt-Sein. Ekstasis wird in der Einung zur Stasis des Denkens; in ihr ist *Eros* als der ständige Impuls in der transzendierenden Bewegung zu seinem endgültigen Ziel und damit zur «Ruhe» gekommen – in einen «Zustand» des Nicht-mehr-bewegt-Seins, des unverwandten Gerichtetseins auf das Eine oder des abstandlosen Zusammenseins (*συνουσία*) mit ihm. Der Differenz- und Relationslosigkeit, der ausdehnungslosen Punktualität und der zeitfreien Autarkie des Einen selbst entspricht diese durch Ekstasis erreichte, die Bewegung des Denkens stillstellende *στάσις* und *ἡσυχία*: Stand und Ruhe im Einen». – Jenem, dem Einen selbst, zugehörig geworden zu sein, ist nicht identisch zu denken mit einer *Aufhebung* oder gar *Vernichtung der Individualität* oder des Selbst; vielmehr ist in der Ekstasis (in dem Akt der Identifikation) die Vollendung des Selbst, zumindest punktuell, im zeitlosen Augenblick erreicht; das Eine selbst erweist sich in der Einung als das wirklichste und in sich einigste Ziel dessen, was in den verschiedenen Formen von Einheit als das in ihnen vorläufige Prinzip von deren Einheit gesucht und gefunden worden ist. Henosis als *Akt* indessen ist kein in sich fixierter, endgültiger *Abschluß* einer Bewegung, sondern eine Erfahrung, die *immer wieder* *ἵπάλιν*: VI 9,11,47) erstrebt und von neuem vollzogen werden muß, sobald die Seele aus der einenden Schau «herausgefallen» (*ἐκπίπτειν*) ist. Diese Wiederholung ist durch die Un-Endlichkeit oder Unbegrenztheit des Einen geradezu provoziert, sie ist diesem

Grundzug des Prinzips durchaus angemessen. Eine Kontinuität der Schau (τὸ συνεχές ... τῆς θέας; VI 9,10,2) – in der Zeit als zeitlose suggeriert – erscheint allenfalls als möglich nach dem Tode.

Wenn die Seele sich mit dem Einen eint, dann geht sie, wie Plotin sagt, «nicht in das Nicht-Seiende (im Sinne des Nicht-mehr-Seins) über»; das Eine als das Nichts von Allem nimmt sie vielmehr in seine eigene höchste Wirklichkeit auf (παραδοχή); Übergang in das «Nichts» kommt damit einer Überführung der dem Denken immanenten vor-reflexiven Möglichkeit in dessen höchste Wirklichkeit gleich; so gelangt die Seele auf ihrem Weg ins Eine – so wiederum Plotin – «auch nicht zu einem Anderen (ihrer selbst), sondern zu sich selbst («ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν»), und so kann sie, da sie nicht in einem Anderen ist, nicht in einem Nichts (im Sinne der Privation, der Nicht-Wirklichkeit) sein, sondern (mit dem Einen zusammen) nur in sich selbst» (VI 9,11,38–40). Henosis bedeutet damit für den Menschen punktuelle Erhebung vom Sein ins Über-Sein – «Gott-Werden», «Gott-Sein» (VI 9,9,58: «θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα») –, zugleich aber auch Selbst-Vollendung durch eigene Leistung *und* durch das Entgegenkommen des Einen im «Ergriffen- oder Hinausgerissen-Werden», – ohne daß diese vom Einen ausgehende Bewegung unmittelbar mit dem christlichen Begriff der Gnade gleichgesetzt werden müßte.

Eigens bemerken möchte ich noch, daß das Eine Plotins weder aus dem Bedenken des Weges zu ihm hin, noch aus dem Akt der Henosis als das abstrakt-leere, «bewegungslose» und dadurch undynamische, «kalte» ES vorgestellt werden kann – dies fällt nur einem wenig kenntnisreichen, pauschalisierenden Kontrastieren des angeblich apersonalen Absoluten der griechischen Philosophie zum personalen Gott des Christentums ein. Dem steht unter anderem entgegen, daß das erste Prinzip die Identität des Einen, des Guten und des Gottes darstellt, daß die Redeweise Plotins über diese Identität häufig zwischen neutralen und personalen Prädikaten changiert (αὐτό – αὐτός), daß eben dieses göttliche Prinzip seine eigene Fülle entfaltet, an ihr «neidlos» teilgibt, daß es gerade aufgrund dieser von ihm ausgehenden Aktivität als «mild», «zugeneigt» und «zart» benannt werden kann (V 5,12,33 f.: ἤπιον, προσηγές, ἄβρόν);⁴ nur von daher erscheint es sinnvoll, daß das Eine auch «geliebt» wird «mit einem edlen Eros, wie eine Jungfrau den edlen Vater liebt» (VI 9,9,34). Schließlich ist für Plotin die Umkehr in den Weg, der in der Einung mit dem Einen enden soll, auch durch die Odysseus-Metapher beschreibbar: die «Flucht des Einen» (mit sich selbst Eins-Gewordenen) «zum Einen» (VI 9,11,51) ist – in dieser

⁴ Vgl. auch VI 7,23,3 f.: «ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσασατο»: das Gute (oder Eine) «zieht (die Seele) zu sich hin und ruft sie aus aller Irrfahrt heraus, daß sie bei ihm ausruhe» (vgl. Augustinus, Confessiones I 1: «... donec requiescat in te.» Plot. VI 9,8,43 f.). Zu beachten ist auch hier der Wechsel zwischen Neutrum und Maskulinum: πρὸς αὐτό – πρὸς αὐτόν, den Henry und Schwyzer im Gegensatz zu Kirchhoff und Theiler beibehalten (Plotini Opera III, Leiden 1973, 242 und Oxford 1982 [Editio minor] 212 f.).

Metapher gesagt – identisch mit der Rückkehr in die Heimat: «Heimat ist uns dort, woher wir gekommen sind, und der Vater ist dort» (I 6,8,21).

Diese zuletzt hier lediglich skizzierten Aspekte des Einen erweisen Plotin als einen Denker, der philosophische Reflexion im strengen Sinne mit einer von dieser her bestimmten religiösen Bewegtheit zu einer selbst-bewußten «pia philosophia» verbindet. Insofern Plotin das Eine oder Gute als das im höchsten Maße *Göttliche* denkt, ist die Befreiung zu ihm als dem «einzig im wahren Sinne Freien» («μόνον τοῦτο ἀληθεῖα ἐλεύθερον», VI 8,21,31) und die Einung mit ihm der intensivste philosophische *und* religiöse Akt *zugleich*. Philosophie ist demnach alles andere als eine bloß formale Übung oder Fertigkeit, nichts, was allein den Intellekt beträfe und formte; sie beansprucht vielmehr den Menschen als ganzen: in seiner Theorie-Fähigkeit ebenso sehr wie im selbstursprünglichen Entwerfen und Gestalten seines Handelns und in seiner bewußten und engagierten Bewegung auf sein höchstes Ziel hin, das ihn in sich einbezieht und doch immer übersteigt.

Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik

Ulrich Köpf (Tübingen)

I

Das Thema «Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik» erfordert einen etwas umständlichen Anweg; denn jeder einzelne Begriff dieser Formulierung ist erläuterungsbedürftig und macht auf grundsätzliche Probleme des Gegenstandes unserer Tagung aufmerksam. Ich werde mich deshalb dem Thema in drei Schritten nähern, indem ich zuerst kurz auf den Begriff «Theologie der Mystik» und den verwandten «mystische Theologie» eingehe, dann frage, was in diesem Zusammenhang die Rede von einer «Quelle» bedeutet, und schließlich die Auslegung des Hohenliedes¹ als solche Quelle ins Auge fasse.

Bewußt habe ich den modernen Ausdruck «Theologie der Mystik» gebraucht, um die Zweideutigkeiten zu vermeiden, die mit dem traditionellen Begriff einer «theologia mystica» verknüpft sind. Aber auch der von mir gewählte Ausdruck kann nicht die elementare Schwierigkeit umgehen, die darin liegt, daß zwei Elemente miteinander verbunden werden, die – jedes für sich allein – reich an Unklarheiten und Problemen sind und deren Verbindung weitere ungeklärte Fragen aufwirft. Ich kann auf sie natürlich nur so weit eingehen, wie für unser Thema unerlässlich scheint.

Ein wichtiger Grund der angedeuteten Schwierigkeiten liegt darin, daß wir häufig traditionelle Formulierungen übernehmen, ohne uns über ihren begriffsgeschichtlichen Hintergrund und die damit verknüpfte sachliche Problematik Rechenschaft zu geben. Das gilt in besonderem Maße von dem Begriff «mystische Theologie». Wenn wir in einer neueren theologischen Abhandlung lesen: «Mystische Theologie in ihrer sublimsten Gestalt wird gewöhnlich als geistliche Hochzeit oder als umwandelnde Vereinigung bezeichnet»,² so liegt diese Erklärung auf der gleichen Linie wie die Äußerung eines Klassikers der Mystik aus dem frühen 17. Jahrhundert: «Gebet und mystische Theologie sind dasselbe ...»³

1 Zitate aus dem Hohenlied nach der Verszählung der Vulgata; abgekürzt: Cant.

2 Paschal P. Parente, *The Canticle of Canticles* in: *Mystical Theology*, CBQ 6 (1944) 142–158; 142: «Mystical Theology in its most sublime form is commonly called the *spiritual marriage* or the *transforming union*» (Hervorhebung vom Verf.).

3 Franz von Sales in dem 1616 veröffentlichten *Traité de l'amour de Dieu*, in: François de Sales, *Œuvres* IV, Annecy 1894, 303: «l'orayson et la theologie mystique ne sont qu'une mesme chose. Elle s'appelle theologie, parce que, comme la theologie speculative a Dieu pour son object, celle ci aussi ne parle que de Dieu, mais avec trois differences...». Vgl.

Diese Aussagen gebrauchen den Theologiebegriff in einer Weise, die sich zwar auf geschichtliche Vorbilder berufen kann, die aber bereits im hohen Mittelalter problematisiert wird⁴ und spätestens seit Johann Salomo Semlers Unterscheidung zwischen Religion und Theologie⁵ nicht mehr akzeptabel ist. Wenn wir Phänomene der Mystik (einmal ganz davon abgesehen, wie wir «Mystik» definieren) überhaupt nahekommen wollen, dann müssen wir mystische Theologie als ein Geschehen auf der Ebene von Reflexion und Theoriebildung von mystischem Leben und Erleben als Vorgängen auf der Ebene unmittelbaren Lebensvollzugs und Wahrnehmens klar unterscheiden. Nicht so, als ob beide Ebenen voneinander getrennt wären. Im Gegenteil: sie hängen aufs engste miteinander zusammen und kommunizieren immer miteinander, was ich jetzt allerdings nicht an den geschichtlichen Phänomenen im einzelnen aufzeigen, sondern nur allgemein andeuten kann. Theologische Reflexion bezieht sich auf religiöse Erfahrung; diese ist also Grundlage und Material theologischer Theoriebildung. Umgekehrt wirken auch theologische Reflexion und Theoriebildung in vielfältiger Weise auf religiöses Leben und religiöse Erfahrung zurück. Trotz dieser engen inneren Beziehungen handelt es sich um grundsätzlich verschiedene Bereiche, deren Eigenart man nur erkennt, wenn man sie auch gesondert betrachtet. So ist also mystische Theologie grundsätzlich etwas anderes als mystisches Erleben oder mystische Gebetspraxis, obwohl sie mit beiden in enger Wechselwirkung steht. Um diese Differenz stärker hervorzuheben, als es durch den Begriff «mystische Theologie» möglich ist, habe ich die Formulierung «Theologie der Mystik» gebraucht, die anzeigen soll, daß es sich um eine reflektierende Hinwendung zu Phänomenen des Lebens handelt.

Offen bleibt freilich noch die Frage, welchen Charakter die Wechselwirkung zwischen den beiden Seinsebenen hat. Geschichtlich gesehen vereinigt die Theologie ja immer verschiedene Funktionen in sich. Sie ist zum einen eine deskriptive, das heißt in weiterem Sinne historische Disziplin, und insofern ist mystische Theologie oder Theologie der Mystik unzweifelhaft Reflexion auf mystische Phänomene. Aber insofern sie auf das unmittelbare Leben, auf Glauben und Verhalten von Menschen und menschlichen Gemeinschaften, zurückwirkt, hat sie auch eine normative Funktion: Sie leitet zu mystischem Leben und Erleben an und stellt Regeln dafür auf. In welchem quantitativen wie qualitativen Verhältnis die deskriptive und die normative Funktion zueinander stehen, das läßt sich in keiner Weise a priori sagen – es muß

auch 304: «En somme, l'orayson et theologie mystique n'est autre chose qu'une conversation par laquelle l'ame s'entretient amoureusement avec Dieu de sa tres aymable bonté, pour s'unir et joindre a icelle.»

4 Vgl. U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974 (BHTh 49).

5 Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, Gütersloh³ 1964, 48–89. Zu Semlers Kritik an der Allegorese vgl. *Dissertatio historico-theologica de mysticarum interpretationum studio ab Aegyptiis patribus maxime repetendo, hodie parum utili*, Halle 1760; zu seiner Auffassung des Hohenliedes: *Kurze Vorstellung wider die neue Paraphrasin über das Hohe Lied*, Halle 1757.

historisch an den einzelnen Gestalten mystischer Theologie aufgewiesen werden. Eines dürfte aber sicher sein: daß die deskriptive Funktion am Anfang steht und die Grundlage der normativen Funktion bildet. Doch wie immer auch sich das Verhältnis beider Funktionen im einzelnen darstellen mag – ich halte die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Theologie auf der sekundären Ebene von Reflexion und Theoriebildung und ihrem Gegenstand, dem mystischen Leben und Erleben auf der primären Ebene, fest und möchte die Formulierung «Theologie der Mystik» in diesem Sinne verstehen.

Es stellt sich dann weiter die noch viel schwierigere und hier gar nicht lösbare Frage, wie der Gegenstand dieser Theologie definiert werden kann, mit anderen Worten: was eigentlich «mystisch», was «Mystik» ist. Darüber ist in der ganzen Geschichte der Mystik und der Theologie der Mystik bis auf den heutigen Tag keine Übereinstimmung, ja nicht einmal der Ansatz zu einer Einigung zu erkennen. Das ausdrückliche oder unausgesprochen vorausgesetzte Verständnis dieses Begriffs bewegt sich in einer großen Bandbreite zwischen der ganz weiten Gleichsetzung von Mystik und Spiritualität, die den Begriff aller Konturen beraubt und für die historische Betrachtung unbrauchbar macht, und einer sehr engen Fassung, die in die Begriffsbestimmung einzelne Erfahrungsinhalte oder Interpretamente einbringt und damit der Vielfalt mystischer Phänomene nicht gerecht wird.

Irgendwo zwischen den beiden Extremen liegt der angemessene Begriff. Aber bevor wir zu einer akzeptablen oder gar allgemein akzeptierten Definition dieses Begriffs kommen, müssen wir eben mit der Tatsache leben, daß es eine Reihe geschichtlicher Bewegungen, Persönlichkeiten und Phänomene gibt, die nach allgemeinem Sprachgebrauch als «mystisch» bezeichnet werden, und daß in ihrem näheren und weiteren Umfeld eine Fülle von Erscheinungen liegt, über die gegenwärtig kein Konsens besteht.

Mit der Feststellung, daß eine Theologie der Mystik – wie immer man ihren Gegenstand näher bestimmen mag – Reflexion auf Lebensphänomene darstellt, haben wir schon den zweiten Problemkreis berührt, den das Thema anschnidet. Woher bezieht eigentlich die Theologie der Mystik ihr Material? Woher kennt der Theoretiker der Mystik mystische Phänomene? Auf welchem Wege kommt er zu ihrer Deutung? Und woher nimmt er den Maßstab für das, was mystisches Leben und Erleben heißt? Ganz allgemein greift der Theologe, der auf mystische Phänomene reflektiert, auf zwei große Bereiche zurück, speist sich sein Wissen aus zwei großen Quellen: aus mystischer Erfahrung und aus der Fülle von Deutungen solcher Erfahrung.

Erfahrung hat aber immer einen zweifachen Ursprung: Sie kann eigene oder fremde Erfahrung sein. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil es Theoretiker der Mystik gibt, die über keine oder wenig eigene mystische Erfahrung verfügen, während andererseits viele Mystiker durchaus keine mystischen Theologen bzw. Theologen der Mystik sind, ja nicht einmal imstande sind, ihre eigene mystische Erfahrung auch nur ansatzweise gedanklich zu durchdringen. Das erste – Nachdenken

und Reden über Mystik ohne eigene mystische Erfahrung, nur auf Grund von Wahrnehmungen an fremder Erfahrung – begegnet vor allem in neuerer Zeit; es ist in der Regel auch die Situation des modernen Historikers, Philologen und sogar des Theologen. Das zweite – mystische Erfahrung ohne die Fähigkeit zu theoretischer Verarbeitung, aber auch ohne ein Bedürfnis danach – beobachten wir vielfach in der älteren Literatur: etwa in den Schwesternbüchern des hohen und späten Mittelalters, die einfach mystische Erlebnisse erzählend festhalten, ohne sie erklären oder gar in den weiten Rahmen einer Theorie der Mystik stellen zu wollen.

Beide Extreme haben für unser Thema freilich keine große Bedeutung. Viel interessanter ist in unserem Zusammenhang die umfangreiche Literatur einer «mystischen Theologie», die sich entweder ausdrücklich auf Erfahrung beruft oder unausgesprochen, aber offenkundig mit Erfahrung arbeitet. Da stellt sich nämlich die Frage, wie weit es sich bei der verarbeiteten Erfahrung um eigene oder um fremde Erfahrung handelt – ein Problem, zu dessen Lösung die Aussagen der Autoren selbst nur unzureichend Anhaltspunkte bieten. Es gibt ja auch die Berufung auf eigene Erfahrung, die in Wirklichkeit fremde, nur sekundär angeeignete Erfahrung ist, und es gibt rhetorische Bescheidenheitsformeln, die eigene Erfahrenheit verbergen (oder wenigstens verbergen sollen).

Und bei der fremden Erfahrung ist nochmals zu unterscheiden zwischen mündlich und schriftlich überlieferter Erfahrung. Diese Unterscheidung wird vor allem für die Seelsorger an Frauenkonventen (wie Eckhart, Tauler und Seuse) wichtig, die ihr Wissen um mystisches Leben und Erleben in einem schwer zu bestimmenden, aber sicherlich beträchtlichen Umfang unmittelbar durch Beobachtung und aus seelsorgerlichen Gesprächen mit den ihnen anvertrauten Frauen gewonnen haben. Doch die schriftlich festgehaltene und überlieferte Erfahrung spielt sicher bei den meisten Autoren eine noch größere Rolle als mündliche Berichte; denn diese schriftlich fixierte Erfahrung läßt sich sammeln, speichern und nach Belieben abrufen und kann unter Umständen eine besondere Autorität gewinnen. Das ist am hervorsteckendsten natürlich bei der hl. Schrift, die von unseren Autoren als ein großer Vorrat an religiösen Erfahrungen betrachtet und ausgebeutet wird. Freilich bilden bei weitem nicht alle biblischen Aussagen so unmittelbar beeindruckende und auswertbare Zeugnisse mystischen Erlebens, wie etwa der Bericht des Paulus über selbsterlebte Visionen, Offenbarungen und Ekstasen in 2 Kor 12. Ihr mystischer Erfahrungsgehalt muß vielmehr vorwiegend aus einer tieferen Sinnschicht gehoben werden, und wie weit er dann noch der ursprünglichen Bedeutung des Textes entspricht, ist überaus problematisch. In die Auslegung der in der hl. Schrift aufbewahrten Erfahrung fließen Elemente philosophischer und theologischer Deutung ein: die zweite große Quelle aller mystischen Theologie. Unter den Traditionen, die hier zu nennen wären, ist der breite Strom platonisch-neuplatonischer Gedanken sicher am bedeutendsten.

Aber auch in der christlichen Theologie bildeten sich schon früh Traditionen, aus denen einer Theologie der Mystik Material zugeflossen ist. Eine der wichtigsten ist die Auslegung des Hoheliedes. Damit bin ich beim dritten Element des Themas.

Ich habe mit Bedacht formuliert: «Hohelied-Auslegung als Quelle einer Theologie der Mystik» und nicht: «Das Hohelied als Quelle einer Theologie der Mystik». Denn dieses alttestamentliche Buch ist ja, wie historische Betrachtung erkennt, keineswegs Niederschlag mystischer, nicht einmal spezifisch religiöser Erfahrungen. Das ist nicht erst eine Feststellung neuzeitlicher historisch-kritischer Bibelforschung, obwohl sie dieser Einsicht – nach mehr als anderthalb Jahrtausenden der Verdrängung – wieder zu ihrem Recht verholfen hat. Das Hohelied ist, wie das antike Judentum und die frühe Christenheit im Grunde sehr wohl wußten, eine Sammlung profaner Liebeslieder, in denen nicht *einmal* der Name Gottes begegnet, deren Autorität und religiöse Qualität aber durch die angebliche Verfasserschaft Salomons, vielleicht auch durch frühe Annahme eines tieferen Sinnes, gedeckt werden. Schon dem antiken Judentum war die profane Auffassung anstößig, und auf der Synode von Jamnia (ca. 90 n. Chr.) setzten sich die Stimmen unter den Rabbinen durch, die Kanonizität und Inspiriertheit, damit aber auch den religiösen Charakter der Schrift behaupteten. Rabbi Aqiba konnte sogar bestreiten, daß es je in Israel Zweifel an der Heiligkeit dieses biblischen Buchs gegeben habe. «Die ganze Welt wiegt den Tag nicht auf», sagt er, «an dem Israel das Hohelied empfing. Alle Hagiographen sind ein Heiliges; aber das Hohelied ist das Allerheiligste» (Mischna Jadaim 3,5). Die Christenheit hat sich dieser Einschätzung angeschlossen, gegenteilige Meinungen unterdrückt und zuletzt die rein historische Auslegung des großen antiochenischen Exegeten Theodor von Mopsuestia geächtet (553 auf dem Konzil von Konstantinopel). Seitdem war eine ausschließlich wörtliche Deutung des Hoheliedes tabu und die Feststellung eines tieferen Sinnes durch Allegorese verbindlich. Aber auch im Zeichen allegorischer Auslegung war der ursprüngliche Sinn der Schrift nie ganz vergessen; er wurde nur grundsätzlich auf eine religiöse Deutung hin überboten. In ihrem Rahmen findet sich schon früh, bereits im 3. Jahrhundert, eine Auffassung der Dichtung, die der Theologie der Mystik entscheidende Anstöße gibt. Im hohen Mittelalter, vor allem im 12. Jahrhundert, wird dann die Auslegung des Hoheliedes in Kommentaren und Predigtreihen zu einem wichtigen, wenn nicht sogar zum wichtigsten Ort einer Reflexion auf mystische Phänomene.

Nun habe ich nicht die Absicht, die Geschichte der Hoheliedauslegung darzustellen.⁶ Ich möchte vielmehr an zwei wichtigen Punkten dieser Geschichte zeigen, wie die Auslegung des Hoheliedes überhaupt zur Quelle für eine Theologie der Mystik werden konnte: ausführlicher an Origenes und kürzer an Bernhard von Clairvaux.

6 Einen knappen Überblick von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert gibt mein Art. *Hohelied III, Auslegungsgeschichte im Christentum*. 1. *Alte Kirche bis Herder*, in: TRE 15 (1986) 508–513; eine ausführliche Darstellung bis ins 12. Jahrhundert: F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden 1958; die Untersuchung eines Aspekts vornehmlich im Mittelalter: H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (BGPhMA 38,3).

II

Am Anfang der mystischen Hohelieddeutung steht *Origenes*. Der große alexandrinische Theologe, der von etwa 185 bis 253/54 lebte, hat das Hohelied wie andere Schriften der Bibel in drei verschiedenen Arten von Werken ausgelegt:

1. in Scholien, also Erklärungen einzelner dunkler Stellen – einem Jugendwerk des Origenes, aus dem uns nur ein einziges Zitat in der *Philokalie* erhalten ist, das wir hier also vernachlässigen müssen;
2. in Homilien, das heißt Predigten für ein breiteres Publikum, von denen uns zwei (über Cant 1,1–2,14) in der lateinischen Übertragung des Hieronymus überliefert sind, und
3. in Tomoi, einem ausführlichen und eindringenden Kommentar, von dem wir neben einem umfangreichen Prolog noch drei Bücher (bis Cant 2,15) in der lateinischen Übersetzung und Bearbeitung des Rufinus sowie einzelne Fragmente (im wesentlichen aus griechischen Katenen) besitzen.⁸

Aus Homilien und Kommentar des Origenes läßt sich noch sehr deutlich erkennen, wie die Hoheliedauslegung zur Quelle einer Theologie der Mystik wird. Ich möchte hier nicht den Versuch machen, die Entwicklung von Origenes' Überlegungen historisch-biographisch nachzuvollziehen, obwohl nach dem heutigen Stand der Origenes-Forschung die chronologische und die sachliche Abfolge der Werke einander entsprechen.⁹ Auf der Linie der mystischen Deutung stellt der Hoheliedkommentar eine gegenüber den beiden Homilien fortgeschrittene Entwicklungsstufe dar. Während nämlich Origenes bei der Erklärung der im Hohelied auftretenden Personen in den Homilien die Braut zunächst nur mit der Kirche gleichsetzt und erst im Verlauf seiner Ausführungen auch auf die Seele deutet, stellt er im Prolog zum Kommentar beide Deutungsmöglichkeiten von vornherein nebeneinander und folgt dann in der Auslegung der einzelnen Verse – freilich mit wachsender Freiheit – dem Schema: 1. historische, 2. geistliche (allegorische)¹⁰ Auslegung, wobei er in der Regel die Braut a) als Kirche und b) als individuelle Seele versteht. Mit diesen Andeutungen habe ich schon weit auf die folgenden Ausführungen vorgegriffen.

7 Für Biographie und Werk des Origenes grundlegend: P. Nautin, *Origene. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977 (Christianisme antique 1).

8 Homilien und Kommentar sind ediert von W. A. Baehrens in: GCS Origenes 8, Leipzig 1925 (im folgenden abgekürzt: Orig. 8). Vgl. hier auch die Ausführungen des Hieronymus über die drei Arten exegetischer Werke (318,13 ff.).

9 Vgl. die Zusammenfassung P. Nautins (wie Anm. 7) 411: 239–242 (in Caesarea) *Homilien*; 245 (2. Reise nach Athen) *Kommentar I–V*; 246–247 (in Caesarea) restliche Bücher des Kommentars.

10 Origenes verwendet für den geistlichen Sinn und das geistliche Verständnis der hl. Schrift auch das Wort «mysticus» (μυστικός), dessen Bedeutung zwar für das Werden unseres Begriffsfeldes «Mystik usw.» wichtig ist, das aber nicht unserem Wort «mystisch» entspricht. Origenes kann auffordern: «audi mystice, quae dicuntur» (Hom. 1,6 [Orig. 8,37,19]), weil er feststellt: «invenies in evangelica lectione non fabulas et narrationes ab evangelistis, sed mysteria esse conscripta» (Hom. 1,4 [Orig. 8,33,17 ff.]).

Mag auch die Rekonstruktion einer chronologischen Entwicklung von Origenes' Hoheliedauslegung problematisch sein, so läßt sich doch die Entstehung einer mystischen Deutung (bzw. einer Reflexion auf mystische Phänomene im Rahmen der Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik) noch sehr klar in ihrem sachlichen Zusammenhang erkennen. Sie vollzieht sich in zwei Schritten:

1. im Wandel von der kollektiven zur individuellen Deutung der Braut;
2. in der Vertiefung der individuellen zur mystischen Deutung.

Dem heutigen Betrachter, der die Auslegungsgeschichte des Hohenliedes nicht kennt, mag es überraschend vorkommen, daß die individuelle Deutung der Braut (also ihre Auffassung als Einzelperson) nicht am Anfang dieser Geschichte steht, obwohl der Hohelied-Text sie doch unmittelbar nahelegen scheint. Aber die christliche Auslegung ist hier ganz und gar von der jüdischen abhängig, und diese deutet zwar den Bräutigam individuell auf Gott, die Braut aber immer kollektiv auf das von Gott auserwählte Volk Israel. Sie kann sich dabei auf einen breiten Strom alttestamentlicher Aussagen stützen, die das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk tatsächlich metaphorisch als eine Beziehung zwischen Brautleuten oder Eheleuten beschreiben. Diese Tradition beginnt mit dem Propheten Hosea, der das Bild einer Ehe zwischen Jahwe und Israel geprägt hat und ausgiebig gebraucht, und von ihm übernehmen es andere Propheten, wie Jeremia, Deutero-Jesaja und Ezechiel, mit mehr oder weniger starken Abwandlungen.¹¹

Der erste christliche Hohelied-Kommentator, Hippolyt von Rom (gest. 235), hat das jüdische Deutungsmodell ins Christliche übertragen: Das Hohelied enthält ein Zwiegespräch zwischen Christus und der sündigen und zur Umkehr aufgerufenen Synagoge, die sich in Buße und Vergebung zur christlichen Kirche wandelt.¹² Das Bild von Brautschaft und Ehe zwischen Gott bzw. Christus und dem neuen Gottesvolk war den Christen längst aus ihrer eigenen Literatur vertraut: aus Texten wie Eph 5,22–33, wo die Beziehungen zwischen Christus und seiner Gemeinde (der Gesamtheit der Christen als dem neuen Gottesvolk) mit jenen zwischen Mann und Frau verglichen werden, oder 2 Kor 11,2, wo Paulus den Vergleich auf die einzelne Gemeinde anwendet: «Ich habe euch *enem* Manne verlobt, um Christus eine reine Jungfrau zuzuführen».¹³

Auch für Origenes ist die kollektive Deutung grundlegend. Das zeigt sich schon daran, daß er in der Einleitung zu der ersten Homilie allein sie anführt.¹⁴ Aber er bleibt nicht bei ihr stehen, sondern räumt daneben der individuellen Deutung ein eigenständiges Recht ein, die bisher in der christlichen Literatur nur gelegentlich

11 Vgl. z. B. Hos 1–3; Jer 2,2; 3,1 ff.; Jes 50,1; 54,6; Ez 16; 23. – J. Schmid, Art. *Brautschaft, heilige*, in: RAC 2, 1954, 528–564; H. Crouzel, *Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources*, StMiss 26 (1977) 37–57.

12 GCS Hippolyt 1, hrsg. v. G. N. Bonwetsch, Leipzig 1902, 341–374 (Fragmente); *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied*, hrsg. v. G. N. Bonwetsch, Leipzig 1902 (TU 23,2c).

13 Vgl. auch die Vorstellung von einer präexistenten Ehe zwischen Christus und seiner Gemeinde 2 Clem 14,2.

14 Orig. 8,28,25 f.: «Christum sponsum intellige, «ecclesiam» sponsam «sine macula et ruga.»»



Für die ekklesiologische Deutung:
Initiale O aus der Bibel von St. Bertin: Christus umarmt die Braut (durch Kirchenmodell als Ekklesia gekennzeichnet); bei Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 4/1, 1976, Abb. 238.



Für die mystische Deutung:
Initiale O aus der Bibel von Clairvaux: Christus umarmt die Braut (ohne Attribut, ich vermute: die Seele); Abb. bei Jean Leclercq, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, 1966 (21984), S. 179.

angeklungen war.¹⁵ Diese Wendung vom Kollektiv zum einzelnen, von der Gemeinschaft der Kirche zur individuellen Seele, die Origenes mit großem Nachdruck und Konsequenz durchführt, hat sachlich mehrere Gründe.

Zum einen kann man darin gewiß eine Wiederentdeckung des ursprünglichen Sinnes sehen. Wenn im Text des Hohenliedes die Seele der Braut erwähnt wird,¹⁶ dann ist der Schritt zur Deutung der Braut als individuelle Seele nicht mehr sehr weit.

Und wenn in dem Wechselgespräch zwischen Bräutigam und Braut ganz offenkundig zwei Personen im Singular über sich selbst und über den Partner reden, dann kann das immer wieder zum Anlaß individueller Auslegung werden. Als Beispiel wähle ich eine besonders bezeichnende und inhaltlich wichtige Wendung. Origenes versteht das Wort des Bräutigams an die Braut: «Wenn du dich selbst nicht kennst, du schönste unter den Frauen ...» (Cant 1,7),¹⁷ als Einladung zur Selbsterkenntnis im Sinne des delphischen Spruches γνῶθι σαυτόν¹⁸ – also als einen Appell, der nur individuell gemeint sein kann.¹⁹ Auch der bewundernde Ausruf: «Du bist schön, meine Freundin ...» (Cant 1,14), schließt für ihn eine Aufforderung zur Selbsterkenntnis ein, die sich auf der individuellen Ebene vollzieht.²⁰ Doch was uns naheliegender scheint, die Anknüpfung an den unmittelbaren Wortsinn, das hat sich Origenes offenbar erst in einer späteren Phase seines Umgangs mit dem Hohenlied erschlossen. Bezeichnenderweise sieht er in den Homilien von dem Wort des Bräutigams Cant 1,7 nur die Kirche angesprochen²¹ und kommt erst im Kommentar zu der individuellen Deutung.

Ein zweiter Grund für die Wendung zum einzelnen liegt Origenes offenkundig näher: die Einsicht, daß die Gemeinde Jesu Christi wie jede menschliche Gemeinschaft aus Individuen gebildet ist. So kann er wiederholt betonen, daß sich die Kirche aus vielen Seelen zusammensetzt²² oder – in anderem Zusammenhang – daß die Seelen, die zur Vollendung gelangt sind, alle miteinander das *corpus ecclesiae* bilden.²³ Deshalb muß auch das Bild von den verschiedenen Bäumen in der Kirche, das er in Anlehnung an Cant 2,10–13 entwickelt, auf die einzelnen Seelen der Gläubigen hin interpretiert werden.²⁴ Mit einem anderen Bild redet Origenes da-

15 Bei Tertullian – allerdings noch ohne Beziehung zum Hohenlied. Vgl. *De oratione* 22,9 (CChr 1,271,82 f.); *Ad uxorem* 1,4,4 (CChr 1,377,20 ff.); *De resurr. mort.* 61,6 (CChr 2,1010,27 f.); *De virgin. velandis* 16,4 (CChr 2,1225,21 ff.).

16 Cant 1,6; 3,1–4; 5,6; 6,1.

17 So allerdings erst in der griechischen Übersetzung, von der die lateinische abhängt. Im hebr. Text: «Wenn du es nicht weißt...».

18 Vgl. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard* 1, Paris 1974; zu Origenes bes. 97–100.

19 *Komm.* zu 1,7 (Orig. 8,141,17 ff.).

20 *Komm.* zu 1,14 (Orig. 8,172,16 ff.).

21 *Homil.* 1,9 (Orig. 8,40,17 ff.).

22 *Komm.* zu 1,8 (Orig. 8,153,15.20 f.).

23 *Komm.* zu 2,13 f. (Orig. 8,232,21 f.).

24 *Komm.* zu 2,10–13 (Orig. 8,224,26 ff.).

von, daß sich die Seele als Braut des göttlichen Wortes in dessen Königspalast, nämlich in der Kirche, befinde,²⁵ wobei er ausdrücklich darauf hinweist, daß die Rede von der Seele «im Hause der Kirche» nicht meint, sie halte sich in einem Kirchengebäude mit vier Wänden auf, sondern «innerhalb der Befestigungen des Glaubens und der Bauten der Weisheit».²⁶ Die Seelen der Gläubigen bilden den Körper der Kirche. Das ist aber nur die eine Seite der Medaille. Auf der andern steht, daß auch umgekehrt die Seelen durch die Kirche geformt werden. Was Origenes in der Hoheliedauslegung von der Seele sagt, das gilt also nicht von jeder beliebigen, sondern nur von der vollkommenen²⁷ oder wenigstens von jener, die sich auf dem Weg zur Vollkommenheit befindet,²⁸ die sich um Reinheit und Anstand bemüht.²⁹ Diese Seele ist die *ecclesiastica anima*, die allen anderen überlegen ist.³⁰

Zwischen Kirche und gläubiger Seele besteht ein so enger Zusammenhang, walten so intensive Wechselwirkungen, daß alles, was von der Kirche gilt, auch von der Seele gesagt werden kann. Daher die programmatische Erklärung am Beginn des Hoheliedkommentars: «Das geistliche Verständnis [des Textes] gilt ... entweder von der Verbindung der Kirche mit Christus ... oder von der Verbindung der Seele mit dem Worte Gottes.»³¹ Diesem Grundsatz folgt Origenes, wenn irgend möglich, in seiner Auslegungspraxis. Meist beginnt er mit der Kirche und geht dann auf die Seele über: auch dies ein Zeichen dafür, daß die kollektive Deutung für ihn primär ist. Aber im Fortgang des Kommentars häufen sich die Abschnitte, in denen er die Reihenfolge umkehrt, und gelegentlich scheint sogar nur noch eine Deutung möglich. Die individuelle Auslegung drängt die kollektive zurück, was sich nicht aus dem Text, sondern nur aus einer wachsenden Neigung des Verfassers zu dieser Auslegung erklären läßt.³²

25 *Komm.* zu 2,9c (Orig. 8,218,9 f.).

26 *Komm.* zu 2,9c (Orig. 8,218,28 ff.).

27 *Komm.* zu 1,1b (Orig. 8,97,17).

28 *Komm.* zu 1,7 (Orig. 8,148,12 ff.).

29 *Komm.* zu 1,9 (Orig. 8,155,3 ff.).

30 *Homil.* 1,10 (Orig. 8,41,9 ff.): «... quanto ... differt «equitatus meus» ab equis «Pharao», tanto tu melior es omnibus filiabus, tu sponsa, tu ecclesiastica anima, omnibus animabus, quae non sunt ecclesiasticae. Igitur si ecclesiastica anima es, omnibus animabus es melior; si non es melior, non es ecclesiastica.» Vgl. auch *Homil.* 1,6 (Orig. 8,37,9 ff.): «Et tu, ecclesiastice ...» und *Komm.* zu 1,7 (Orig. 8,142,23 ff.): «ad Christum haec et ad ecclesiam referamus, qui ad sponsam suam, ad animas scilicet credentium, loquens ...».

31 *Komm.* zu 1,1 (Orig. 8,89,10 ff.): «Spiritalis vero intelligentia ... vel de ecclesia ad Christum sub sponsae vel sponsi titulo vel de animae cum Verbo Dei coniunctione dirigitur.» Vgl. auch den Prolog (8,61,5 ff.): «Epithalamium libellus hic, id est nuptiale carmen, dramatis in modum mihi videtur a Solomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsae et erga sponsum suum, qui est sermo Dei, caelesti amore flagrantis. Adamavit enim eum sive anima, quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia.»

32 Vgl. z. B. *Komm.* zu 1,7 (Orig. 8,141–150); zu 1,14 (8,172–174); zu 1,15 (8,174–176); zu 2,7 (8,197–199); zu 2,13 f. (8,228–235).

Aber es ist auch noch ein *dritter* Ansatz zu individueller Interpretation zu erkennen, und zwar dort, wo Origenes sich entweder unmittelbar an den einzelnen Hörer bzw. Leser wendet oder wo er gar – selten genug – seine eigene Person ins Spiel bringt. Daß dies vor allem in den Homilien der Fall ist, hängt wohl nicht nur mit deren literarischem Charakter und Sitz im Leben zusammen. Mir scheint, daß hier der Punkt zu fassen ist, an dem sich im Denken des Origenes der Übergang von der kollektiven zur individuellen Deutung vollzogen hat. Immer wieder redet er den Hörer bzw. Leser in einer sehr direkten Weise an – bezeichnenderweise stets im Singular («tu»).³³ Er setzt ihn mit der Braut des Hohenliedes gleich³⁴ und fordert ihn wiederholt dazu auf, sich innerlich mit dieser Braut zu identifizieren und ihre Rolle gleichsam nachzuvollziehen.³⁵ Daneben kann er aber auch von sich selbst berichten: «Wenn mich der Bräutigam berührt . . .»³⁶, oder: «Wenn der Bräutigam sich herabläßt, zu meiner Seele zu kommen, die er zu seiner Braut gemacht hat . . .»,³⁷ oder er schildert gar seine persönliche Erfahrung in einer für ihn selbst wie für seine Zeit ganz ungewöhnlichen Weise und Ausführlichkeit.³⁸ Wie weit in solchen Berufungen auf eigene Erfahrung biographische Elemente faßbar werden, mag dahingestellt bleiben. Doch mit Sicherheit bilden sie zusammen mit der Hinwendung zum einzelnen Hörer bzw. Leser die Keimzelle der individuellen Hoheliedauslegung.

Im übrigen haben wir mit diesem dritten Punkt bereits den *zweiten Schritt* auf dem Wege zur mystischen Deutung des Hohenliedes ins Auge gefaßt. Auch die Vertiefung der individuellen zur mystischen Deutung muß unter mehreren Aspekten betrachtet werden.

Erstens bereitet die Hinwendung zum einzelnen religiösen Subjekt den Boden, auf dem überhaupt nur ein Interesse an mystischen Phänomenen gedeihen kann. Was ich eingangs ganz allgemein über das Verhältnis von Mystik und Theologie der Mystik sagte, das zeigt sich auch bei Origenes sehr deutlich. Am Anfang und im

33 Z. B. Orig. 8,36,17; 41,12; 42,20.

34 *Homil.* 1,10 (Orig. 8,41,3 ff.): «Si vis intelligere, o sponsa, quomodo «scire te» debeas. . .»; (12 f.) «tu sponsa, tu ecclesiastica anima.»

35 Z. B. *Homil.* 1,1 (Orig. 8,28,15 ff.): «Pervenendum tibi est ad Esaiam. . . Et cum universa transieris, ad altiora conscende, ut possis anima decora cum sponso et hoc canere canticum canticorum»; (8,29,10 ff.): «Et cum haec intellexeris, audi «canticum canticorum» et festina intelligere illud et cum sponsa dicere ea, quae sponsa dicit, ut audias, quae audivit et sponsa.» *Homil.* 1,3 (8,32,12 ff.): «Communica ut sponsa cum sensibus sponsi et scies quia «inebriant» atque laetificent istiusmodi cogitatus.» *Homil.* 2,1 (8,42,20 ff.): «Tu igitur, «ut spiritalis», audi spiritaliter amatoria verba cantari et discite motum animae tuae et naturalis amoris incendium ad meliora transferre. . .»

36 *Homil.* 1,2 (Orig. 8,30,12 ff.): «Si me tetigerit sponsus, et ego «boni odoris» fio et ego linior «unguentis» et ad me usque eius «unguenta» perveniunt. . .»

37 *Homil.* 1,3 (Orig. 8,32,18 ff.): «Si autem et ad meam animam factam sponsam suam venire dignabitur. . .»

38 Vgl. u. bei Anm. 40.

Mittelpunkt aller Reflexion über Mystik stehen Erfahrungen. Das Hohelied ist an sich keine religiöse, geschweige denn eine mystische Dichtung, aus der man mystische Erfahrungen unmittelbar herauslesen oder mit Hilfe der Allegorese herausinterpretieren könnte. Aber die ausschließliche Auffassung der hl. Schrift (wie geschriebener Werke im allgemeinen) als Quelle von Informationen beruht auf einem sehr einseitigen Verständnis von Texten. Zweifellos hat die hl. Schrift diese Funktion auch. Aber sie bietet zugleich eine Fülle von sprachlichen Formulierungen, von Bildern und Verstehenselementen, mit deren Hilfe sich bereits vorhandene, gelebte und noch unausgesprochene Erfahrungen ausdrücken und interpretieren lassen. So liegt die Bedeutung des Hohenliedes für eine Theologie der Mystik zunächst nicht darin, daß es das Wissen um mystische Phänomene materialiter bereichert, sondern darin, daß es sprachliche Mittel bietet, mit deren Hilfe sich mystische Erfahrungen beschreiben und deuten lassen. Voraussetzung für eine mystische Auslegung ist allerdings, daß dem Ausleger ohnehin ein Wissen um eigene oder fremde mystische Erfahrungen zu Gebote steht, das er in die Auslegung einbringen kann. Wo das nicht der Fall ist oder wo sogar das Interesse an mystischen Phänomenen fehlt, da wird auch das Hohelied nie mystisch, sondern ekklesiologisch, marianisch, geschichtstheologisch oder politisch interpretiert.

Alle diese Möglichkeiten begegnen in der Auslegungsgeschichte des Hohenliedes.³⁹ Origenes benützt ganz offenkundig die Gelegenheit, in seiner Auslegung einzelne mystische Phänomene zur Sprache zu bringen und zu deuten, und er bringt dafür zumindest gelegentlich eigene Erfahrungen ein. Am aufschlußreichsten ist in dieser Hinsicht jene Äußerung in der 1. Homilie, wo er sich plötzlich auf eigenes Erleben beruft: «Gott ist mein Zeuge, daß ich häufig wahrgenommen habe, wie der Bräutigam sich mir näherte und so oft wie möglich mit mir zusammen war. Wenn er sich dann plötzlich zurückzog, konnte ich nicht [mehr] finden, was ich suchte. Ich sehne mich also wieder nach seinem Kommen, und zuweilen kehrt er zurück, und wenn er erschienen ist und ich ihn mit meinen Händen ergriffen habe, dann entgleitet er [mir] wieder, und wenn er weg ist, suche ich ihn wieder. Und das macht er häufig, bis ich ihn wirklich festhalte und «hinaufsteige, auf meinen Freund gestützt» (das Letzte ein Zitat aus Cant 8,5).⁴⁰ Das ist die Beschreibung eines ganzen Komplexes durchaus unanschaulicher mystischer Erfahrungen mit den sprachlichen Mitteln, die das Hohelied zur Verfügung stellt. Und Origenes weist ausdrücklich auf die hermeneutische Bedeutung der eigenen Erfahrung hin: Wer es nicht selbst erfährt, der kann es nicht verstehen.⁴¹

Solche Erfahrung fließt an verschiedenen Stellen in die Hoheliedauslegung ein und wird durch den biblischen Text selbst in anschauliche Worte gefaßt und teilweise auch interpretiert. Dadurch, daß er diese Erfahrung einbringt, vertieft Orige-

39 Vgl. meinen in Anm. 6 erwähnten Artikel.

40 *Homil.* 1,7 (Orig. 8,39,17 ff.).

41 A.a.O., 16 f.: «Et frequenter hoc in toto carmine facit, quod, nisi quis ipse patiat, non potest intelligere.»

nes die zunächst nur moralisch-asketisch ausgerichtete individuelle Deutung zur mystischen Deutung. Nur ganz selten läßt er freilich erkennen, woher er die Erfahrung nimmt – ob aus eigenem Erleben oder aus dem Wissen um fremdes. Fast durchweg haben wir es mit Aussagen zu tun, die von ihrem geschichtlichen (das heißt biographischen) Hintergrund abgelöst sind. Trotzdem bleiben sie überaus phänomennah, zum Beispiel, wenn Origenes von der Ruhe des Herzens und Geistes spricht, in der das Wort Gottes in die Seele kommt und sie zu sich ruft,⁴² oder wenn er davon berichtet, wie kurz und flüchtig die Besuche des Bräutigams sind und welche Sehnsucht und welches Verlangen nach Wiederholung sie in der Seele erregen, die sie einmal erfahren hat und nun nicht mehr missen kann.⁴³

Zweitens müssen wir uns natürlich fragen, weshalb und in welcher Hinsicht sich gerade das Hohelied in besonderer Weise als Modell zur Beschreibung und Interpretation mystischer Erfahrungen eignet. Die Antwort, daß dieses Buch eben von der Liebe handelt, der innigsten Beziehung zwischen Menschen, ist nicht ganz so banal, wie sie scheint. Es gibt ja auch andere Wirklichkeitsbereiche, aus denen Bilder und Symbole für Verlangen, Nähe und Vereinigung zur Verfügung stehen, etwa jene der Nahrungsaufnahme oder des Leidens und Mitleidens. Ihnen verdanken im Christentum die Sakramentsmystik und die Kreuzesmystik einen guten Teil ihres sprachlichen Materials. Die Mystik, die in der Hoheliedauslegung zur Sprache kommt, ist aber eine Liebesmystik. Nun bedeutet freilich Liebe – auch die zwischen Gott und den Menschen – an sich noch keineswegs mystisches Leben und Erleben. Die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen, von denen Jesus redet (wenigstens der synoptische Jesus, aus dem wir den geschichtlichen Jesus zu rekonstruieren suchen), gleichen der Liebe zwischen einem Vater und seinen Kindern. Die Liebe, die das Hohelied besingt und deren Bildern wir, wie gesagt, hier und da schon in der frühchristlichen Literatur begegnen, ist dagegen eine Beziehung zwischen Brautleuten oder Eheleuten, die immer vom Wunsch nach Nähe und Zärtlichkeit und vom Drang nach Vereinigung beherrscht wird.⁴⁴ Ihre Sprache eignet sich naturgemäß besonders gut zur Darstellung und Deutung mystischen Lebens, das auf eine innerliche Vereinigung mit dem göttlichen Gegenüber hinstrebt und in dem das Altarsakrament an sich keine Rolle zu spielen braucht. (Natürlich verbinden sich in der geschichtlichen Wirklichkeit Liebes- und Sakramentsmystik häufig miteinander.) Eine Mystik, deren Beschreibung und Interpretation sich der Sprache des Hohenli-

42 *Komm.* zu 2,13 f. (Orig. 8,229,34 ff.).

43 *Komm.* zu 2,8 (Orig. 8, 203,20 ff.).

44 Diese Scheidung zwischen der religiösen Liebe des Evangeliums und der Erotik des Hohenliedes ist natürlich modern, das heißt von einem Standpunkt außerhalb der allegorischen Auslegung her gedacht. Origenes unterscheidet im Zusammenhang seiner Ausführungen zur Hermeneutik klar zwischen fleischlicher Liebe und jener geistlichen Liebe, die im tieferen Schriftsinn vom inneren Menschen gemeint ist (vgl. *Komm. Prol.* [Orig. 8,66,29 ff.]).

des bedient, nennen wir Brautmystik. Sie begegnet erstmals in der christlichen Literatur voll ausgeprägt bei Origenes.⁴⁵

Wenn wir nach der Begründung der Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik fragen, müssen wir *drittens* auch beachten, welche Stellung dem Hohenlied im Rahmen der hl. Schrift zugewiesen wird. Origenes bietet dafür zwei Standortbestimmungen.

Zum einen stellt er das Werk in die Abfolge der alttestamentlichen *cantica*. Er nennt in der Einleitung der 1. Homilie wie im Prolog zum Kommentar (mit einer Abweichung) eine Reihe von sieben Liedern, in der das Hohelied jeweils den Höhepunkt und Abschluß darstellt, was sich ja auch in seinem Titel ausdrückt: *šir hašširim, canticum canticorum*, Lied der Lieder.⁴⁶ Dieses Lied übertrifft nicht nur alle vorangehenden, sondern auch alle künftigen Lieder und führt in das Innerste des Gottesverhältnisses überhaupt ein, das durch das Bild des Brautgemachs (θάλαμος) angedeutet wird.⁴⁷ Θάλαμος aber bezeichnet schon im nichtchristlichen Griechisch auch den heiligen Raum der Mysterien bzw. das Allerheiligste des Tempels.⁴⁸

Zum andern bestimmt Origenes die Stellung des Hohenlieds unter den drei salomonischen Schriften.⁴⁹ Er ist nämlich der Meinung, Salomo habe in seiner großen, von Gott verliehenen Weisheit alles wesentliche menschliche Wissen in den drei Büchern der Sprüche (Proverbia), des Predigers (Ecclesiastes) und des Hohenlieds niedergelegt. Diese drei literarischen Werke setzt er nun in Beziehung zu den griechischen Wissenschaftseinteilungen, wobei er die sogenannte «platonische» Einteilung bevorzugt, die nach dem Zeugnis des Sextus Empiricus erstmals bei Xenokrates begegnet, aber schon durch Platon begründet wurde.⁵⁰ Es ist die Einteilung der φιλοσοφία (das muß man mit «Wissenschaft» übersetzen)⁵¹ in Ethik, Physik und Logik, wobei Origenes (vermutlich im Anschluß an mittelplatonische Interpretation⁵²) die dritte Disziplin als theoretische Wissenschaft im Sinne von

45 Erstmals bei Origenes, noch nicht bei Hippolyt (vgl. P. Simon, *Sponsa Cantici*, Diss. theol. masch. Bonn 1951, 11 f.); bei Origenes nicht nur in der Hoheliedauslegung (vgl. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931 [BHTh 7], 104 ff.).

46 *Homil.* 1,1 (Orig. 8,27,20 ff.); *Komm. Prol.* (Orig. 8,80,3–83,20). Die beiden Reihen unterscheiden sich im 6. *canticum* voneinander.

47 Vgl. *Komm. Prol.* (Orig. 8,83,16): «... sponsa ... perveniat usque ad thalamum sponsi.»

48 Vgl. Aelian, *Nat. animal.* 11,10; Plinius, *Hist. nat.* 8,185; Lukian, *Dea Syria* 31: „

49 *Komm. Prol.* (Orig. 8,75 f.). Vgl. dazu Sandro Leanza, *La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali*, Aug 14 (1974) 651–666.

50 R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892 (Nachdr. Hildesheim 1965), 159, frg. 1; dazu E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/1, Leipzig 1922, 584 f.

51 Vgl. Johannes-Erich Heyde, ΔΙΟ ΠΟΙΗΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ. Aristoteles: *Poetik*, c.9 (1451 b6). Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Wortes φιλοσοφία, in: *Worte und Werte*. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag, hrsg. v. G. Erdmann und A. Eichstaedt, Berlin 1961, 123–141; ders., *Das Bedeutungsverhältnis von φιλοσοφία und «Philosophie»*, PhN 7 (1961) 144–155.

52 Vgl. z. B. Plutarch, *De Is. et Osir.* 77 (382D).

Metaphysik oder Theologie versteht.⁵³ Diesen drei wissenschaftlichen Disziplinen entsprechen die drei salomonischen Werke – natürlich haben die griechischen Weisen ihr Wissen von Salomo:⁵⁴ Salomo wollte die drei Disziplinen voneinander unterscheiden; deshalb widmete er ihnen drei verschiedene Bücher. In den Sprüchen lehrte er Ethik, im Prediger behandelte er naturwissenschaftliche Fragen und sonderte zugleich unnützes von nützlichem und notwendigem Wissen. Im dritten aber, dem Hohelied, flößte er der Seele Liebe zum Himmlischen und Sehnsucht nach dem Göttlichen ein ...⁵⁵ Nachdem die Seele durch die ethische Belehrung und ihre Anwendung gereinigt und in einem zweiten Schritt zu differenzierter Erkenntnis der Natur geführt wurde, gelangt sie zu dogmatischen und zu mystischen Einsichten und zur Kontemplation der Gottheit.⁵⁶ Diese grundsätzliche Einordnung des Hoheliedes in die hierarchische Struktur der Wissenschaften sichert die Bedeutung der Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik auch gleichsam wissenschaftstheoretisch ab.

III

Wir haben uns so lange bei Origenes aufgehalten, weil er die Weichen für alle folgende mystische Interpretation und Ausbeutung des Hoheliedes gestellt hat und weil wir bei ihm noch beobachten können, wie es überhaupt zu dieser Weichenstellung kommt. Wir machen nun einen weiten Sprung über die Jahrhunderte, übergehen die weitere Entwicklung der mystischen Auslegung unserer Schrift in der Alten Kirche und setzen erst wieder im 12. Jahrhundert ein.

Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluß Bedas (gest. 735)⁵⁷ jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hoheliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf.⁵⁸ Aber diese mystische Deutung, die aus dem

53 Orig. 8,75,6 ff.: «Generales disciplinae, quibus ad rerum scientiam pervenitur, tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticon appellarunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem, inspectivam.» (Der letzte Satz natürlich ein Zusatz Rufins.)

54 Orig. 8,75,24 ff.: ein altes Argument jüdischer und christlicher Apologetik.

55 Orig. 8,76,4 ff.

56 Orig. 8,78,15 ff.

57 Sein Hoheliedkommentar: CChr 119B.

58 Zunächst der Roberts von Tombelaine; vgl. U. Köpf, *Ekklesiologie im Vorfeld der gregorianischen Reform*. Das Kirchenverständnis Roberts von Tombelaine, in: W.-D. Hauschild–C. Nicolaisen–D. Wendebourg (Hrsg.), *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit* (Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag), Stuttgart 1986, 117–135. Von ihm ist abhängig Johannes von Mantua: B. Bischoff–B. Taeger, *Iohannis Mantuani In Cantica Canticorum et De sancta Maria tractatus ad comitissam Matildam*, Freiburg/Schweiz 1973 (SpicFri 19); vgl. auch: B. Bischoff, *Der Canticumkommentar des Johannes von Mantua für die Markgräfin Mathilde*, in: *Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte*. (Dank- und Erinnerungsgabe an Walter Goetz zum 80. Geburtstag am 11. November 1947...) Marburg 1948, 22–48.

streng asketischen Geist des normannischen Reformmönchtums hervorgeht, steht in ihrer Zeit vereinzelt da und hat erst viel später und in anderem Zusammenhang eine größere Wirkung ausgeübt.⁵⁹ Ein breiter Strom mystischer Hoheliedauslegung setzt erst im 12. Jahrhundert ein, und zwar im Zisterzienserorden. Ich muß mich damit begnügen, auf den bedeutendsten und wirkungsmächtigsten Vertreter dieser Richtung hinzuweisen, und kann das auch nur ganz oberflächlich tun: auf den Abt *Bernhard von Clairvaux*, der im Laufe von 18 Jahren (von 1135 bis zu seinem Tod 1153) in 86 Predigten das Hohelied von 1,1 bis 3,1 ausgelegt hat.⁶⁰ Obwohl sie ursprünglich wohl nicht dieses Ziel verfolgten, haben die Predigten durch die nachträgliche Zusammenfassung und Überarbeitung fast den Charakter eines fortlaufenden Hoheliedkommentars erhalten.⁶¹

Daß damals die mystische Auslegungstradition in so breitem Umfang wieder auflebte, hängt sicherlich mit der Wiederentdeckung des Origenes zusammen, und auch dieser Vorgang kam nicht von ungefähr, sondern ist in der geistesgeschichtlichen Situation begründet. Der große Alexandriner war zwar trotz seiner Verurteilung durch kirchliche Autoritäten nie vergessen worden, und die lateinische Welt hat ihn in den Übersetzungen des Hieronymus und Rufins immer gelesen.⁶² Aber im 9. und dann vor allem wieder im 12. Jahrhundert findet geradezu eine Origenes-Renaissance statt.⁶³ Zwei so gegensätzliche Persönlichkeiten und Vertreter so unterschiedlicher Typen von Theologie wie Wilhelm von St. Thierry und Petrus Abaelard schätzen und benützen Origenes übereinstimmend als eine ihrer hauptsächlichen Autoritäten.⁶⁴ Die Bibliothek von Clairvaux besaß acht Bände *«Libri Origenis»*, darunter den Hoheliedkommentar bis Cant 2,15.⁶⁵ Immer wieder finden wir in den Handschriften des 12. Jahrhunderts – auch in zisterziensischen – die berühmten Worte aus dem Brief des Hieronymus an den römischen Bischof Damasus zitiert, der in der Überlieferung den Hohelied-Homilien des Origenes als Prolog vorangestellt ist: «Origenes, der in seinen übrigen Büchern alle anderen Autoren übertroffen hat, übertraf in seiner Hoheliedauslegung sich selbst.»⁶⁶

59 Fortgewirkt hat eigentlich nur Roberts Kommentar, und zwar vor allem dadurch, daß er unter dem Namen Gregors des Großen überliefert wurde. Noch Migne druckt seinen Hauptteil (ab Cant 1,9) unter Gregors Werken: PL 79,492–548.

60 Kritische Edition: *S. Bernardi Opera* 1–2, rec. J. Leclercq–C. H. Talbot–H. M. Rochais, Rom 1957–1958 (im folgenden abgekürzt: *Opp.*; *Sermones super Cantica Canticorum = Sup. Cant.*).

61 Grundlegend: J. Leclercq, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, 1–3, Rom 1962–1969 (SeL 92,104,114).

62 Vgl. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München–Pasing 1949 (ABBA 5), bes. 110–123; H. de Lubac, *Exégèse médiévale* V/1, Paris 1959 (Théologie, Paris, 41), bes. 221–304.

63 H. de Lubac, a.a.O., 226 ff.; J. Leclercq, *Origène au XII^e siècle*, Irén 24 (1951) 425–439.

64 H. de Lubac, a.a.O., 229 f.

65 A. Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux* [erstmalig 1917] COCR 11 (1949) 101–127, 301–319; 117.

66 Origenes 8,26,3 f.; Beispiel für ein Zitat bei J. Leclercq (wie Anm. 63) 434.

Bernhard von Clairvaux ist in seiner Auffassung und Auslegung des Hohenliedes offenkundig stark von Origenes beeinflusst.⁶⁷ Aber die Art, wie er es für seine Theologie der Mystik ausbeutet, ist gegenüber den Ausführungen des Alexandriner wesentlich fortgeschritten. Er übernimmt von Origenes die Einordnung des Hohenliedes in die Reihe der drei salomonischen Bücher⁶⁸ und seine Einschätzung als vornehmstes aller biblischen *cantica*,⁶⁹ er verbindet wie jener die mystische mit der ekklesiologischen Deutung⁷⁰ und läßt sich überhaupt in vielen Punkten von ihm anregen – nicht ohne gelegentliche Polemik und kritische Distanzierung.⁷¹ Doch im Vergleich mit Origenes zeigt sich die mystische Auffassung gegenüber der ekklesiologischen entschieden in den Vordergrund gerückt, sind die eingebrachten Erfahrungen zahlreicher, vielfältiger und auch deutlicher als solche gekennzeichnet und ist die Reflexion wesentlich weiter in Richtung auf eine Theorie der Mystik entwickelt.

Dieses Verhältnis kann eigentlich nicht überraschen, wenn wir den Abstand von fast neunhundert Jahren bedenken, der zwischen den beiden Theologen liegt. Auch im lateinischen Westen hatte sich durch die Arbeit eines Ambrosius, Augustinus und Gregors des Großen, durch die Vermittlung östlicher Traditionen etwa im Werk Johannes Cassians, durch die Übertragung und Kommentierung des Pseudo-Dionysius und anderer griechischer mystischer Theologen, durch die Überlieferung platonisch-neuplatonischen Gedankenguts im allgemeinen und durch die Verarbeitung eigener abendländischer Erfahrungen eine Fülle von Materialien für eine Theologie der Mystik angesammelt, die sich im Werk Bernhards wie seiner Zeitgenossen tatsächlich nachweisen lassen. Aber das sind vielleicht notwendige, jedoch keine hinreichenden Voraussetzungen dafür, daß im 12. Jahrhundert die so lange verschüttete mystische Auslegung des Hohenlieds wieder aufgegriffen wird. Die breite Hinwendung zu dieser Deutung muß tiefere Gründe haben, auf die ich hier nur ganz kurz eingehen kann. Offenbar vollzieht sich seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts eine nachhaltige Änderung der Mentalität, ein tiefgreifender Wandel im Denken

67 Über Bernhards Verhältnis zu Origenes i. a. vgl. J. Leclercq (wie Anm. 63) 430 ff.; ders., *Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid*, in: *Recueil* (wie Anm. 61) 2,373–385; J. Daniélou, *Saint Bernard et les pères Grecs*, in: *S. Bernard théologien*, ASOC 9 (1953) fasc. 3/4, 46–55; 46–51; H. de Lubac, *Exégèse médiévale* VI, bes. 232–237; 281–284; 2,592–599. Über sein Verhältnis in den Hoheliedpredigten: J. Leclercq, *Aux sources des Sermons sur les Cantiques*, in: *Recueil* 1,275–319; L. Brésard, *Bernard et Origène commentent le Cantique*, CCist 44 (1982) 111–130, 183–209, 293–308.

68 *Sup. Cant.* 1,2 (Opp. 1,3,16 ff.).

69 *Sup. Cant.* 1,7 (Opp. 1,5,26 ff.). Bernhard nennt aber andere *cantica* als Origenes; vgl. L. Brésard (wie Anm. 67) 189–191.

70 *Sup. Cant.* 1,8 (Opp. 1,6,13 ff.): «divinitus inspiratus Christi et ecclesiae laudes et sacri amoris gratiam et aeterni connubii cecinit [sc. Salomon] sacramenta; simulque expressit sanctae desiderium animae et epithalamii carmen, exultans in spiritu, iucundo composuit elogio, figurato tamen.» Zu Bernhards Auffassung vom dreifachen Schriftsinn vgl. bes. *Sup. Cant.* 23,3 (Opp. 1,140,12–20).

71 Vgl. *Sup. Cant.* 54,3 (Opp. 2,104,27 ff.); 75,5 (Opp. 2,249,25 ff.).

und Fühlen der Menschen, der für bestimmte bisher vernachlässigte Lebensphänomene, Erfahrungen, Probleme und Sichtweisen empfänglich macht und damit zugleich eine neue Aufgeschlossenheit für bestimmte Texte und Auslegungstraditionen schafft. So läßt sich im 12. Jahrhundert eine neue, bisher weitgehend unbekannt Sensibilität für jene Liebe beobachten, die mehr ist als Sexualität – eine Sensibilität, die sich in einer Fülle weltlicher wie geistlicher Literatur niederschlägt.⁷² Sie hat das Thema «Liebe» rasch zu einem wichtigen Gegenstand theologischer Erörterung gemacht: In wenigen Jahrzehnten entstand eine ganze Reihe von einschlägigen Abhandlungen und eben auch von Hoheliedkommentaren.⁷³

Doch dieser allgemeine Wandel im Denken und Fühlen seiner Zeit kann noch nicht erklären, weshalb und auf welchen Wegen Bernhard zu seinen Ideen kommt, weil er selbst in der vordersten Reihe jener steht, die durch ihre Reaktion auf gewisse Erfahrungen den Wandel vollzogen haben.⁷⁴ Wir werden also darauf verzichten müssen, nach einer schlüssigen Herleitung seiner Gedanken zu suchen, und werden seine Hoheliedauslegung (wie übrigens sein gesamtes Werk) als die bei aller Abhängigkeit in Einzelheiten in hohem Maße originelle Leistung seines religiösen und theologischen Genius betrachten. Dabei müssen wir uns auf wenige Gesichtspunkte beschränken.

Zum einen erwähne ich als wichtigstes Beispiel für die Fortentwicklung theoretischer, interpretatorischer Elemente die Metaphorik der religiösen Wahrnehmung. Origenes hatte gut platonisch aus der Unzulänglichkeit der körperlichen Sinnesorgane für die Wahrnehmung der Wirklichkeit (der wahren Wirklichkeit, nämlich Gottes und seines Wirkens im menschlichen Innern) Konsequenzen gezogen und eine Lehre von den inneren Sinnen formuliert.⁷⁵ Bernhard hat auf dieser Grundlage und sicherlich unter Aufnahme weiterer Anregungen eine umfassende Metaphorik

72 Diese Erscheinung zieht seit einem Jahrzehnt wachsende Aufmerksamkeit auf sich. Vgl. den vorzüglichen, weit ausgreifenden Überblick von P. Dinzelbacher, *Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter*, Saec 32 (1981) 185–208. Einzelne Aspekte hat – mit besonderem Blick auf Bernhard – J. Leclercq in verschiedenen Arbeiten untersucht; vgl. *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, Paris 1976, ch. VI: S. Bernard et le féminin; *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford 1979; *La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard*, Paris 1982; *Le mariage vu par les moines au XII^e siècle*, Paris 1983.

73 Vgl. É. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934 (1969) 15 f.; dt.: *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, 26 f. E. Gilson hat auch schon auf die Bedeutung der von Historikern oft vernachlässigten «manière de penser et de sentir d'une époque» (19) hingewiesen. Jahre vor L. Febvres grundsätzlichen Überlegungen: *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, AHS 3 (1941) 5–20; dt. in: M. Bloch/E. Braudel/L. Febvre u. a., *Schrift und Materie der Geschichte*. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, hrsg. v. C. Honegger, Frankfurt a. M. 1977, 313–334.

74 Bezeichnenderweise ist Bernhard einer der Hauptzeugen für die Literatur über jenen Wandel.

75 Im *Komm.* zu 1,2 (Orig. 8,105,14 ff.). Vgl. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932) 113–145.

des Innenlebens und der geistig-religiösen Wahrnehmung entwickelt – eine Metaphorik, in der der Geschmacksinn und die damit verbundenen Vorgänge von Nahrungsaufnahme und Nahrungsverarbeitung eine zentrale Rolle spielen. Diese Metaphorik bietet ihm ein Instrument, um Erfahrungen zu beschreiben, die sich sonst nur schwer in angemessene Worte fassen ließen.⁷⁶ Die ganze folgende Mystik und Theorie der Mystik zehren davon.

Zum *andern* verfolgt Bernhard die mystische Deutung mit weit größerer Konsequenz und festerem systematischem Zugriff als Origenes. Das zeigt sich gleich am Anfang seiner Auslegung von Cant 1,1: «Wenn er mich doch küßte mit dem Kusse seines Mundes!» Origenes erklärt den Vers in der 1. Homilie so, daß die Seele an Stelle einer von Mose und den Propheten vermittelten Botschaft den Mund Christi selbst berühren möchte.⁷⁷ Im Kommentar sieht er in den Worten das Verlangen nach Einweihung in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit ausgedrückt, und zwar unmittelbar, ohne Hilfe von Gelehrten, und bis zur Erkenntnis alles Unbekannten.⁷⁸ Seine Erklärung bleibt also auf der Ebene religiöser Wissensvermittlung stehen und gewinnt auch keine übergreifende Bedeutung für die mystische Hohelieddeutung im ganzen. Bernhard nimmt diese Auslegung zwar auf,⁷⁹ aber er geht wesentlich weiter. Aus dem Bilde des Kusses entwickelt er unter ausdrücklichem Rückgriff auf die Erfahrung – eigene wie fremde, das heißt gemeinsame Erfahrung, die ihn mit seinen Hörern bzw. Lesern verbindet – den dreigestuften mystischen Weg. Er unterscheidet drei Arten von Küssen: Fußkuß, Handkuß und Kuß von Mund zu Mund, und ordnet ihnen die drei bekannten Stufen zu: *purgatio* (Reinigung, Buße), *illuminatio* (Erleuchtung, Bewährung) und schließlich die Vollendung durch den Empfang des Heiligen Geistes. Die Auslegung des ersten Hoheliedverses bietet ihm also Gelegenheit, den Verlauf des mystischen Aufstiegs von den ersten Anfängen in der Gottesferne bis zur Vollendung in der Offenbarung von Gott als Vater, Sohn und (in der Liebesbeziehung beider) Heiligem Geist und damit den gesamten Rahmen mystischen Lebens und Erlebens zu skizzieren, den dann die Auslegung der folgenden Verse ausfüllen wird.⁸⁰

Aber nicht nur die Einbeziehung zusätzlicher und komplexerer Elemente einer mystischen Theoriebildung sowie ein weiterer systematischer Horizont zeichnet Bernhards Hoheliedauslegung vor der des Origenes aus, sondern *drittens* auch die häufigere, ausführlichere und bewußtere Erwähnung der Erfahrungen, die hinter der Reflexion stehen und auf die sich die Reflexion bezieht. Wir sahen gerade, daß Bernhard den mystischen Weg darstellt, indem er ausdrücklich an die Erfahrungen appelliert, die seine Hörer bzw. Leser mit ihm verbinden: «Heute lesen wir im Buch

76 Vgl. U. Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980 (BHTh 61), 148–161.

77 *Homil.* 1,1 (Orig. 8,30,1 ff.).

78 *Komm.* zu 1,1 (Orig. 8,91,4 ff.).

79 *Sup. Cant.* 2,2 (Opp. 1,9,7 ff.); vgl. L. Brésard (wie Anm. 67) 205.

80 *Sup. Cant.* 3–8 (Opp. 1,14–42).

der Erfahrung», sagt er zu Beginn der 3. Predigt,⁸¹ nachdem er schon in der 1. Predigt auf die konstitutive Bedeutung der Erfahrung für das Verständnis des auslegenden Textes hingewiesen hat.⁸² Die ganze Reihe der Hoheliedpredigten ist durchsetzt von solchen Appellen, von grundsätzlichen Reflexionen auf die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben wie von Berichten Bernhards über konkrete Erfahrungen, wobei das Ausmaß seines persönlichen Erfahrungshintergrundes nicht mehr eindeutig erkennbar ist.⁸³ Auf jeden Fall aber beweist Bernhard einen viel größeren und differenzierteren Überblick über mystische Phänomene, obwohl sein Horizont noch ganz auf den Bereich werthafter, unanschaulicher Erlebens beschränkt ist.⁸⁴

Das Material für Bernhards Äußerungen zur Mystik stammt also aus der Erfahrung und nicht aus dem jeweils ausgelegten Text (was ja auch angesichts des Mißverhältnisses zwischen dem Umfang von Text und Auslegung sofort einleuchtet: Bernhard widmet einem einzigen Vers oder Versteil oft mehrere Predigten). Unter Erfahrung ist freilich nicht nur die unmittelbare eigene oder fremde Erfahrung Bernhards oder seiner Hörer bzw. Leser zu verstehen, sondern auch schriftlich (das heißt in der hl. Schrift) überlieferte Erfahrung. Auf sie greift Bernhard laufend zurück, und immer wieder kann er ein Propheten- oder Apostelwort mit der Formel einführen: «Höre den Erfahrenen!» Aber auch ohne solche Einführung ist deutlich, daß er biblische Aussagen als Zeugnisse persönlicher Erfahrung ihrer Verfasser verwendet.⁸⁵

Welche Rolle spielt unter diesen Umständen überhaupt noch der Text des Hohelieds? Auch Bernhards Predigten bestätigen den Sachverhalt, den wir bei Origenes beobachten konnten. In der Auslegung Bernhards, die den historischen Sinn noch stärker zurücktreten läßt als die des Origenes,⁸⁶ in dieser so entschieden allegorischen Auslegung wird eigentlich gar nicht das Hohelied interpretiert, son-

81 *Sup. Cant.* 3,1 (Opp. 1,14,7): «Hodie legimus in libro experientiae.»

82 *Sup. Cant.* 1,11 (Opp. 1,7,28 ff.): «Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio non tam cognoscendi quam experiendi.»

83 Zur zentralen Rolle von Erfahrungsbezug und Erfahrungsbegriff in der Theologie Bernhards vgl. mein oben Anm. 76 genanntes Buch, zur geschichtlichen Einordnung seines Erfahrungsverständnisses meinen Art. *Erfahrung* III. *Theologiegeschichte*. III/1. Mittelalter und Reformationszeit, in: TRE 10 (1982) 109–116.

84 Vgl. U. Köpf (wie Anm. 76) bes. 233. Bernhard kennt noch nicht die Visionen und Auditionen, die in der Mystik seit dem 13. Jahrhundert eine so große Rolle spielen (vor allem in der Frauenmystik); die visionären Erlebnisse früherer Generationen und zeitgenössischer Mystiker (z. B. Hildegards von Bingen) haben in seiner Theologie der Mystik keinen Niederschlag gefunden. Vgl. auch U. Köpf, *Mystik im Denken Bernhards von Clairvaux*. Eine Hinführung zu ausgewählten Texten, in: Margot Schmidt/D. R. Bauer (Hrsg.): «Eine Höhe, über die nichts geht», Stuttgart 1986 (Mystik in Geschichte und Gegenwart I/4) 19–69.

85 Zur Bedeutung fremder Erfahrung vgl. U. Köpf (wie Anm. 76) bes. 191–203.

86 Das zeigt sich auch am fehlenden Interesse an literarischen Fragen, die für Origenes eine wichtige Rolle spielen.

den werden mit Hilfe des reichen sprachlichen Materials dieser Dichtung die zur Verfügung stehenden Erfahrungen ausgedrückt, gedeutet und oft genug auf der Ebene theologischer Reflexion in einen größeren Zusammenhang gebracht.⁸⁷

Das darf nun freilich nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als benütze Bernhard das Hohelied gleichsam als Steinbruch, aus dem er sich planmäßig Materialien hole, um seinen Gefühlen und Gedanken einen angemessenen sprachlichen Ausdruck zu verschaffen. Für ihn ist auch die Allegorese keine beliebig verfügbare Methode, sondern die einzig angemessene Weise, um dem tieferen Sinn, der eigentlichen Wahrheit des Texts auf die Spur zu kommen. Faktisch wird daraus allerdings eine Auslegung vorgegebener Erfahrungen durch den Text. Aber das Hohelied besitzt zugleich eine solche innere Dynamik, daß es nicht nur ein Klima der Liebestimmung, der Sehnsucht und Erwartung schafft, in dem sich neue Erfahrungen ereignen können, sondern daß es auch neue Erfahrungen hervorruft.⁸⁸

Bernhard überschreitet in seiner Hoheliedauslegung auch inhaltlich den von Origenes herangezogenen Bereich von Erfahrungen und führt in die Brautmystik Elemente der Leidens- und Kreuzesmystik ein. Nicht als ob Origenes der Gekreuzigte und sein Leiden gleichgültig gewesen wären. Der blutbefleckte Mantel des apokalyptischen Reiters mit Namen «Sohn Gottes» aus Apok Jo 19,13 ist ihm das Symbol von Inkarnation und Leiden Christi. Doch diese Erklärung findet sich bezeichnenderweise in seinem Johanneskommentar und nicht in den Hoheliedauslegungen.⁸⁹

Bernhard knüpft seine Überlegungen vor allem an zwei Stellen an. Zum einen an Cant 1,12: «Ein Myrrhenbüschel ist mir mein Geliebter, das zwischen meinen Brüsten ruht» – einem Vers, den Origenes in kaum vergleichbarer Weise interpretiert.⁹⁰ Bernhard versteht unter dem «Myrrhenbüschel» alle Nöte und Bitterkeiten, die der irdische Jesus durchlebt hat, bis hin zum Leiden am Kreuz, und er sieht in Cant 1,12 eine Aufforderung, Niedrigkeit und Leiden Jesu fortwährend zu bedenken. Seine Auslegung des Verses gipfelt in dem Bekenntnis: «Dies ist meine feinere, meine innere Lebensauffassung: Jesum zu kennen, und zwar als den Gekreuzigten.»⁹¹ Während dieser Text Gelegenheit bietet, die Meditation des Leidens Jesu im

87 Es sind elementare Bilder, mit denen sich grundlegende mystische Phänomene besonders treffend beschreiben lassen: die Schönheit der Geliebten, ihr Duft, das Aussehen einzelner Körperteile, das Warten, das sehnsüchtige Verlangen, die Annäherung, der Eintritt ins Brautgemach, die endliche Vereinigung und vieles andere – und das alles nicht nur in einfacher Benennung, sondern oft verdoppelt durch Vergleiche. Die Schenkel der Braut sind wie ein kunstvoll verfertigter geteilter Halsreif, ihr Nabel wie ein gedrechselter Becher, ihr Bauch wie ein schön gewölbter Weizenhaufen, ihre Brüste wie ein Zwillingenpaar junger Rehe, ihr Hals wie ein Turm aus Elfenbein usw.; manche Körperteile sind sogar mit verschiedenen Bildern beschrieben.

88 Vgl. die parallele Bedeutung des Hohenliedes für die Entwicklung der weltlichen Liebesdichtung. Dazu P. Dronke, *The Song of Songs and Medieval Love-Lyric*, in: *The Bible and Medieval Culture*, Leuven 1979 (Mediaevalia Lovaniensia 1/7) 236–262.

89 *Komm.* zum Johannesevangelium 2,8 (GCS Origenes 4,62,20 ff.).

90 *Homil.* 2,3 (Orig. 8,44,18 ff.); *Komm.* zu 1,12 (Orig. 8,168,6 ff.).

91 *Sup. Cant.* 43,3–4 (Opp. 2,42,18–43,27).

allgemeinen zu begründen, gibt Cant 2,14 Anlaß, die mystische Versenkung in einen bestimmten Aspekt zu deuten: «Meine Taube in den Felsklüften, in den Steinritzen ...». Hier erlaubt die Erklärung durch Origenes (trotz eines leicht abweichenden Textes mit anderer Gliederung) einen Vergleich. Der Alexandriner schiebt den Wortsinn als unnützlich beiseite und konzentriert sich ganz auf die individuelle Form der Allegorese, die sich durchweg auf die Erkenntnis Gottes und seiner Geheimnisse bezieht. Die Öffnung im Fels, von der der Text redet, offenbart den Menschen Gott, der ihnen sonst verhüllt wäre.⁹² Bernhard dagegen kommt von den Wohnungen der Tauben in den Felsklüften zu den Aufenthaltsorten der Seele: den Gegenständen ihrer Kontemplation und Meditation, um schließlich zu Jesus hinzuführen, zu dem Gekreuzigten, dessen von den Ungläubigen gegrabene Wunden den Gläubigen zum Aufenthalt dienen sollen. Die Wunden des Erlösers gewähren sichere Ruhe,⁹³ und die Versenkung in Jesu Kreuzeswunden ist die wirksamste Heilung für die Wunden unseres Gewissens.⁹⁴ So führt die Auslegung des Hohenliedes weit über den Bereich der Brautmystik hinaus zu einer Wunden- und Kreuzesmystik, wie sie Origenes und wohl auch die gesamte Frömmigkeitsgeschichte vor Bernhard nicht kennen. Daß Bernhard diese Art von Mystik pflegt, das verdankt er allerdings nicht dem Hohenlied selbst, sondern einer neuen Sicht Jesu, auf deren Entstehung wir jetzt nicht mehr eingehen können. Die Hoheliedpredigten bieten ihm Gelegenheit, Erfahrungen und Überlegungen, die mit dem Hohenlied ursprünglich nichts zu tun haben, im Rahmen seiner Auslegung zu beschreiben und zu erklären.⁹⁵

Am Ende könnte der Eindruck entstanden sein, die Hoheliedauslegung der Alten Kirche und des Mittelalters sei ein recht willkürliches Geschäft und ein illegitimer Weg zu einer Reflexion über Mystik. Sicher kann sie unter den Bedingungen unseres neuzzeitlichen historischen Bewußtseins nicht mehr überzeugen. Aber die Willkür hat doch ihre Grenzen. Ein Wort wie Cant 2,15: «Fangt uns die kleinen Füchse, die unsere Weinberge verwüsten. ...», ist nie mystisch verstanden worden, sondern immer nur ekklesiologisch, nämlich als Hinweis auf das verderbliche Wirken der Häretiker und als Aufforderung zu ihrer Bekämpfung.⁹⁶ Auslegung ist nur dort möglich, wo ein Mindestmaß an Affinität zwischen dem Mittel der Auslegung und dem Auszulegenden besteht. Die Formulierungen des Hohenliedes haben sich durch

92 *Komm.* zu 2,13 f. (Orig. 8,229,19 ff.).

93 *Sup. Cant.* 61,3 (Opp. 2,150,7 f.).

94 *Sup. Cant.* 62,7 (Opp. 2,159,24 ff.).

95 Die Frage, wie weit die Versenkung in Leiden und Kreuz nur eine Vorstufe zur Schau Christi in seiner Herrlichkeit bedeutet (so z. B. *Sup. Cant.* 45,6), steht auf einem anderen Blatt. Vgl. dazu U. Köpf, *Bernhard von Clairvaux*, in: H. Fries/G. Kretschmar (Hrsg.), *Klassiker der Theologie I*, München 1981, 181–197; 193.

96 Auch die Waldenser legen den Vers so aus: «Las volps son li herege e aquilh de li cal vos sabe li nom...» (Johann Jacob Herzog, *Cantica. Waldensischer Text der Auslegung des Hohen Liedes, wie er vorhanden ist in einer Handschrift der öffentlichen Bibliothek in Genf*, ZHTH 40 [1870] 516–620; 535).

die Jahrhunderte hindurch als ein vorzüglich geeignetes Mittel erwiesen, um intensivste religiöse Erfahrungen zur Sprache zu bringen und zu deuten, und seine Auslegung ist dadurch in der Tat zu einer wichtigen, zeitweise sogar zur wichtigsten Quelle einer Theologie der Mystik geworden.



Die trinitarischen Tugenden Liebe, Demut und Frieden am heilsgeschichtlichen Ort der Inkarnation, *Liber diuinorum operum* III 8, Lucca, Biblioteca Statale, Ms. 1942, fol. 132^v.

Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen*

Christel Meier (Wuppertal)

I.

Wenn man nach dem Beitrag Hildegards von Bingen zur Mystik fragt, könnte dieser an verschiedenen anderen Aspekten ihres reichen Werks eher zu entwickeln sein, etwa an ihrem prophetisch-mystischen Selbstverständnis oder an solchen Theologumena wie der Gottesgeburt in der menschlichen Seele oder der *unio*-Vorstellung, als gerade im Bereich der Ethik mit *virtus* und *operatio*.¹ Denn einerseits scheint dieser Bereich in der mystischen Spekulation (und in der Mystik-

* Dieser Beitrag stellt – unter weitgehender Beibehaltung der Vortragsfassung – in geräffter Form einen Komplex aus Hildegards Werk dar, der demnächst in einer Buchpublikation im systematischen Kontext und vor dem Horizont der entsprechenden anregenden Traditionen breiter entwickelt wird: Christel Meier, *Prophetischer Geist und literarische Form. Untersuchungen zur Ästhetik der mittelalterlichen Vision*, Studien zu Hildegard von Bingen, Bd. 1. Verwiesen sei auch auf zwei andere vorausgeschickte Studien zur Problematik «Hildegards Rezeption Eriugenas»: Dies., *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den «figmenta prophetica» Hildegards von Bingen*, Frühmittelalterliche Studien 19 (1985) 466–497, Abb. 74–83; dies., *Scientia diuinorum operum. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas*, als Vortrag gehalten auf dem Colloquium zur Wirkungsgeschichte Eriugenas vom 26.–30. 8. 1985 in Bad Homburg (im Druck): *Eriugena rediuiuus*, hrsg. von W. Beierwaltes.

¹ Das Verhältnis Hildegards zur Mystik ist noch nicht geklärt; dazu z. B. Maura Böckeler, *Der «einfältige Mensch» – Hildegard von Bingen*, Anhang in: dies., *Der heiligen Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Scivias*, Salzburg 1975, S. 386 ff.; J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, Historische Zeitschrift 186 (1958) 558–572, hier 566, 568. Die Schwierigkeit bei Hildegard steht im Zusammenhang damit, daß die mystischen Autoren des 12. Jhs überhaupt noch zu wenig erforscht sind, abgesehen vielleicht von Bernhard von Clairvaux, obwohl bei ihnen in mancher Beziehung die Grundlegung für die spätere Mystik geschieht. Für Hildegard, deren Position außer durch die ps.-dionysische Theologie vor allem durch Gregor d. Großen und Rupert von Deutz bestimmt ist, beabsichtige ich die entsprechenden Komplexe andernorts darzustellen. Es sei für die Teilprobleme Gottesgeburt in der Seele und *unio*-Vorstellung verwiesen auf: H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, Zeitschrift für kath. Theologie 59 (1935) 333–418; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, bes. 123 ff., 385 ff.

Forschung) überhaupt eher peripher zu sein,² und andererseits treffen wir in Hildegards Visionen – so jedenfalls hat es Liebeschütz in seinem immer noch in vielem gültigen Buch über Hildegard festgestellt – gerade hier auf den besonders konventionellen Komplex von Tugendpersonifikationen und Allegorien, wie sie bereits die Spätantike paganer und christlicher Ausprägung hervorgebracht hatte. Hildegard hätte danach fast unverändert nach langen Jahrhunderten etwas, was längst Allgemeingut war, wieder aufgenommen und in einer weiteren Variante erneut präsentiert. «Die Gottesstadt (des *Scivias*) aber ... ist mit redenden Figuren der antiken Tugenden bevölkert», sagt Liebeschütz und versteht dies als «die Nachwirkung der Ausdrucksform spätlateinischer Dichtung», wo in der Vermittlung durch den mittelalterlichen Schulbetrieb die «Verbindung ... zwischen antiken Formen dichterischer Darstellung und christlicher Morallehre», «die dem Motiv einen besonderen Platz im literarischen Betrieb gab...»,³ sich neu vollziehen konnte.

Diese Einordnung der Hildegardschen Tugenden, der bisher nicht widersprochen wurde, geht aber am Eigentlichen vorbei. Denn dieses manifestiert sich in einem neuen Konzept des ethischen Sektors im theologischen Gesamtentwurf, das zentral die in spezifischer Weise modifizierten *virtutes* in ein gleichfalls neu gefaßtes Modell von *operatio* einschließt. Die große Relevanz dieser Frage, die auf eine solche Innovation deutet, kommt bereits äußerlich darin zur Geltung, daß große Teile des Hildegardschen Visionswerks von diesem Komplex beherrscht sind: Neben zahlreichen Einzelaussagen über die Tugenden durch das ganze Opus sind ein Drittel des *Scivias*, größere Teile des *Liber divinorum operum*, eine Reihe von Briefen und Liedern und schließlich zwei eigene Werke, das geistliche Spiel *Ordo Virtutum* und die Visionsschrift *Liber vitae meritorum* ihm gewidmet. Trotz des quantitativen und daher auch zu vermutenden konzeptionellen Gewichts der *virtutes* in Hildegards Visionsschriften hat eine gründliche Untersuchung dieses Komplexes noch kaum begonnen. In ihm eine der Grundideen der Hildegardschen Theologie zu erkennen, muß noch abwegig erscheinen, galt er doch bislang eher als Ausdruck einer üppigen, ins Kraut schießenden allegorischen Kombinatorik, die ins Beliebige abzugleiten schien, oder als ein der rationalen Erklärung unzugängliches, eigengesetzliches Inspirationskontinuum (wollte man nicht schlicht impressionistisch seine einfühlsame Psychologie loben, die dem Leben abgesehen sei).⁴

2 Hinzuweisen ist aber auf die jeweils der Ethik gewidmeten Passagen bei J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, München 1922 (Nachdruck: Darmstadt 1980) 60 ff., 82 f. u. ö. (s. Reg.); ferner dazu D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der kath. Moralthologie 15) Regensburg 1969, bes. zu Augustin, Gregor d. Großen, Meister Eckhart 84 ff., 101 ff., 178 ff.; ders., *Gottese Erfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München 1982, 121 ff.

3 H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen* (mit einem Nachwort zum Neudruck), Darmstadt 1964 (zuerst 1930) 35.

4 Zu den *virtutes* bei Hildegard: Angela Rozumek, *Die sittliche Weltanschauung der hl.*

II.

Bei Hildegard vollzieht sich im Bereich der Ethik eine charakteristische Umformulierung gewisser traditioneller Vorstellungen, die ihre Position für die Frage nach der Entwicklung der Mystik besonders interessant macht. Ihre Stellung wird beschreibbar als eine Station auf dem Weg zu radikaleren spekulativen und praktischen mystischen Formen und Konzeptionen des 13. Jahrhunderts; sie stellt, wie ich meine, eine entscheidende Vorbereitung dieser dar – was übrigens ganz entsprechend für Hildegards Konzept in anderen Bereichen gilt.

Eine in Hildegards Zeit bereits alte Frage, nicht erst der christlichen, sondern schon der antiken philosophischen Spekulation, betrifft das Verhältnis von theoretischem und praktischem Leben, von noetischer und operationeller Existenzform, von *contemplatio* und *actio*. Gegenüber der «normalen» Formulierung dieser Relation im christlichen Denken, in der beiden Lebensformen gleiches Gewicht beigegeben wird, wenn auch die Kontemplation rangmäßig über der äußeren Werktaetigkeit steht nach dem Exemplum von Maria und Martha (Luk 10,38 ff.),⁵ hat sich bei Hildegard eine Verschiebung vollzogen derart, daß die *actio* nicht mehr Gegenpol in dieser Relation bleibt, sondern daß sie als spirituelle *operatio* der selbst extensiv entwickelten Seite der Kontemplation integriert wird. Das wird nur verständlich, wenn man erkennt, daß Hildegard nicht nur für die prophetische *visio* ein eigenes Konzept ausgebildet hat (das ich an anderem Ort dargestellt habe),⁶ sondern auch für *opus/operatio* mit Hilfe der sich ihr bietenden Traditionen zu einem neuen Entwurf kommt, der jenes in origineller Weise ergänzt.

Hildegards Visionswerk wie auch ihre prophetische Existenz sind grundlegend geprägt von dem Gedanken der heilsgeschichtlichen und individuellen Rückkehrbewegung des Menschen zu seinem Ursprung. Die Prophetie (oder prophetische Theologie) hat die zentrale Aufgabe, göttliche Offenbarung aus prophetischer Inspiration in Visionstheophanien zu empfangen und sie weiterzuvermitteln. Sie garantiert dann heilsgeschichtlich wie tropologisch die Ausbreitung der *illuminatio*, die die spirituellen Kräfte des Menschen fördert, aus dem Materiellen zum Intelligiblen hinaufführt. Das Aufsteigen in der Erkenntnis zur reinen Kontemplation und zum angelischen Schöpferlob ist aber für den Menschen, der aus Geist und Körper besteht, noch nicht die ganze Leistung des *reditus*. Die andere Seite ist für ihn der

Hildegard von Bingen. Eine Darstellung der Ethik des Liber vitae meritorum, Diss. Bonn, Eichstätt 1934; Adelgundis Führkötter, *Hildegard von Bingen*, Salzburg 1983, 24 ff.; H. Schipperges, *Hildegard von Bingen. Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdiente*, Salzburg 1972, 14 ff. Ein neuer Ansatz zur Erforschung dieses Bereichs bei Hildegard ist durchgeführt von Margot Schmidt, *Discretio bei Hildegard von Bingen als Bildungselement*, Spiritualität Heute und Gestern. Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. 8. 1982 (Analecta Cartusiana 35) Salzburg 1983, Bd. 2, 73–94.

5 D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* (wie Anm. 2) 75 ff. u. ö.

6 Christel Meier, *Eriugena*; dies., *Scientia divinorum operum* (wie oben Anm. *); auch Belege zu diesem Komplex im Hinblick auf das Folgende s. dort.

operationelle Aufstieg, dessen die rein geistige Existenzform der Engel nicht bedarf. Neben die *visio* muß bei ihm also die *operatio* treten.

Für diesen Aspekt der aufsteigenden Rückkehr hat Hildegard eben jenen Vorstellungskomplex zu *operatio* ausgebildet, der in genauer Analogie zum noetischen Aufstieg formuliert und mit ihm gekoppelt ist. Wie Gott Ursprung der Weisheit ist, in seiner *praescientia* alles zu Erschaffende vorausentwirft und in sich begründet, vor-weiß, und dann in Lichttheophanien alles Seiende inspirierend von oben nach unten erleuchtend durchdringt, so geht von ihm auch *operatio* in ihrer höchsten und umfassendsten Form aus und setzt sich als vor allem auf den Menschen gerichtete Theophanie durch die Schöpfung fort. Die Rückkehr des Menschen führt daher gleichfalls in den Bahnen beider Offenbarungsformen und durch ihre Inspiration hinauf, da er erst so seine volle *perfectio* im heilsnotwendigen Vorgang der *deificatio* erreicht.

Operatio als göttliches Prinzip meint bei Hildegard konkret das gesamte Heilswirken Gottes, das Schöpfung und Erlösung umfaßt und auf die Menschwerdung des Sohnes schon vor dem Anfang hinzielte. Dieses Wirken war also auf den Menschen gerichtet, wie umgekehrt der Mensch auf Gott hin, in Gottähnlichkeit geschaffen wurde.⁷ Mensch und Welt sind die Erscheinung des *deus operans*, wofür Hildegard das besonders angemessene Bild des Kleides verwendet, das gleichermaßen die Form des Menschen und des Kosmos sowie die *humanitas* des inkarnierten Gottes bedeutet.⁸

Der Mensch ist darum Gottes volles Werk (*plenum opus*), ist *opus operatum Dei par excellence*,⁹ weil Gottes gesamte *operatio* so auf den Menschen gerichtet ist und sich in ihm erfüllt: in der Erschaffung der ganzen Welt, die menschenförmig gemacht ist, und in der Inkarnation des Sohnes, der Menschengestalt annahm, um mit seiner von Sünde nicht beeinträchtigten Menschwerdung den Menschen und mit ihm den menschenförmigen Kosmos wieder zu erneuern.

In der Rückkehr zu seiner ursprünglichen Gottähnlichkeit wird der Mensch auch in seiner Gottes Wirken ähnlichen *operatio* wiederhergestellt: Er war am Anfang der *homo operans*, der geschaffen wurde als *factum opus in operatione*, «denn Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und sich ähnlich und gab ihm Macht zu wirken, damit er wirke, was gut ist, und seinen Schöpfer lobe und ihn

7 Zu *opus/operatio* bei Hildegard: Bertha Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52) Basel – Stuttgart 1955, 46 ff.; H. Schipperges, *Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von «Opus» in ihrem Weltbild* (Erfurter theol. Schriften 5) Leipzig 1962.

8 Hildegardis, *Liber divinorum operum* II 5, PL 197, Sp. 944D–945ABC; dazu auch Widmer (wie Anm. 7) 52 ff.

9 Hildegardis, *Liber vit. mer.* V 96, hrsg. von J. B. Pitra, *Analecta sacra* 8, Monte Cassino 1882 (Nachdruck: Farnborough 1966) 217: «Nam homo per laudem angelicus est, et per sancta opera homo est. Ipse namque plenum opus Dei est, quia laudando et operando miracula Dei omnia in ipso perficiuntur.» S. auch den «Index verborum» s. v. *opus* der kritischen *Scivias*-Ausgabe (wie Anm. 10) 817 ff.

nicht vergesse».¹⁰ Nach der Erschaffung der Welt übergab Gott dem Menschen die *operatio* im Kosmos und übertrug dann, da dieser *operator* versagte, dem Sohn das Wirken, das dieser zugleich für den Menschen und in ihm erneuerte.¹¹ Der Sündenfall des Menschen wird in dieser Perspektive also gesehen als Abkehr von der schöpferanalogen *operatio*, als Wendung *ad operandum mortiferum opus*.¹²

Wie aus Gottes Offenbarung in *operatio* auch für sein volles Werk, den gottebenbildlichen Menschen, das Vermögen des *operari* folgte, so verweist umgekehrt eine in *operatio* befindliche Schöpfung, deren Zentrum der Mensch ist, auf den Schöpfer als den *deus operans* zurück.¹³

So werden bei Hildegard die kosmische und die ethische Dimension in hohem Maß gleichartig, ja werden im selben Wirken verschmolzen – gemäß der von ihr besonders akzentuierten Übereinstimmung von Mensch und Kosmos überhaupt, die auch der *deus homo* in der Inkarnation, in der Erlösung bezeugt.¹⁴

Der aus Leib und Seele bestehende Mensch war also auf *operatio* hin geschaffen und läßt sich nach ihr wesentlich bestimmen. Das Zusammenwirken von Leib und Seele in der *operatio* stellt sich so dar: «*corpus indumentum animae est, et anima cum carne officia operandi habet . . . anima sine corpore non operaretur . . .*»¹⁵ Die Seele ist definiert als *spiritus operans*, sie wirkt in und mit dem Körper, dem *factum opus*; nach dem Weltende wird sie wieder zum *spiritus*, da ihre *operatio* dann beendet ist.¹⁶

In diesem Konzept von *operatio*, in dem das gottähnliche Wirken des Menschen in der *operatio*-Theophanie begründet ist, bilden die Tugenden (*virtutes*) ein Kernstück. Sie erfüllen besonders in der Wiederherstellung der durch Sünde gestörten *operatio* des an sich gottebenbildlichen Menschen eine zentrale Funktion; denn sie ermöglichen den operationellen Aufstieg des *homo operans*, wie die Visionstheophanien die noetische *ascensio* des *homo videns* bedingen. In beiden Bereichen ist der gefallene Mensch auf göttlich-inspiratorische Mithilfe angewiesen. Die soteriologische Perspektive der Geschichte ist daher für die *opera* des Menschen die, daß

10 Hildegardis, *Scivias* II 2, hrsg. von Adelgundis Führkötter, coll. Angela Carlevaris (CCL Cont. Med. 43/43A) Turnhout 1978, 355, 260 f.; dies., *Liber div. op.* III 9, PL 197, Sp. 986B.

11 Hildegardis, ebd., Sp. 986B.

12 Hildegardis, *Scivias* III 1 (wie Anm. 10) 333, 218–231 ff.

13 Hildegardis, *Liber div. op.* I 1, PL 197, Sp. 743D–744A: «cum Deus rationalis sit, quomodo fieri posset ut non operaretur cum omne opus ipsius per hominem floreat, quem ad imaginem et similitudinem suam fecit et omnes creaturas secundum mensuram in ipso homine signavit. In aeternitate namque semper fuit, quod Deus opus suum, scilicet hominem, fieri voluit, et, cum idem opus perfecit, omnes creaturas, ut cum ipsis operaretur, ei dedit, quemadmodum etiam ipse Deus opus suum, id est hominem, fecerat. . .»; «*per hominem floreat*» nach Ms. 241, Bl. 31, Gent, Univ. Bibl. (statt *perfloreat* bei Migne).

14 Dazu z. B. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren* (Münstersche Mittelalter-Schriften 33) München 1976, 14, 38 ff., bes. 73.

15 Hildegardis, *Liber div. op.* I 4, PL 197, Sp. 899BC.

16 Hildegardis, ebd., Sp. 865AB, dazu 863AB, 816AB.

durch die *operatio* des Erlösers der Mensch in gottähnlicher *operatio* zurückkehren kann: «*homo numquam rediret in saluationem per merita operum suorum – quod opus gratia Dei operatur cum homine et homo idem opus cum illa*».¹⁷

Das dargelegte Konzept von *operatio* ist von Hildegard nicht völlig frei entwickelt worden, sie wurde vielmehr dazu angeregt aus der ps.-dionysischen Theologie, etwa durch Übersetzungen und Kommentare zur «*Hierarchia caelestis*» oder vermittelt durch Eriugenas «*Periphyseon*», wo ein solcher spiritueller *operatio*-Begriff bereits ausgebildet war (sowie indirekt durch dessen knappe Fassung in der «*Clavis physicae*» des Honorius Augustodunensis). Es ist hier nun nicht möglich, die Position der ps.-dionysischen Schriften und Eriugenas in dieser Frage eingehend zu erläutern; eine gründliche Untersuchung (auf die sich zu beziehen wäre) ist noch ein Desiderat der Forschung.¹⁸ Daß Hildegard aber in der Ausbildung zentraler Bereiche ihrer Theologie von dieser neuplatonischen Tradition abhängt, hat sich jüngst zeigen lassen.¹⁹

Als ein eigener unter diesem Einfluß formierter Komplex soll sich nun also Hildegards originelles *operatio*- und *virtus*-Konzept erweisen; denn in Hildegards Tugendverständnis tritt mit Evidenz der erigenistische Ansatz hervor. In den *virtutes*, den Tugendkräften, ist die den Menschen zur Gottähnlichkeit zurückführende spirituelle *operatio* konzentriert, praktische Werke, etwa die «Werke der Barmherzigkeit», sind nur *ostensio*, äußere Exempla des inneren Tugendwirkens, das durch sie angezeigt wird.²⁰

Die Aufnahme dieser Tradition bewirkt bei Hildegard eine spezifische Modifizierung traditionellerer Tugendvorstellungen im Rahmen des dargestellten Konzepts der göttlichen *operatio* als der Theophanie des erschaffenden und erlösenden Gottes und der Rückkehr des Menschen durch gottähnliche *operatio*. Hildegard fand eine ebenso überraschende wie einfache Möglichkeit, die Tugenden zu wirklichen gottgesandten Wesenheiten umzudenken, indem sie sie der Engelwelt assozi-

17 Hildegardis, *Scivias* III 2 (wie Anm. 10) 357,307 ff.

18 Bei Mieth (wie Anm. 2) fehlt der Bereich des neuplatonischen Einflusses über Ps.-Dionys und Eriugena.

19 Dazu Christel Meier, *Eriugena*; dies., *Scientia divinorum operum*: oben Anm. *.

20 Johannes Scotus Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem* III 182 ff., 201 ff., hrsg. von Jeanne Barbet (CCL Cont. Med. 31) Turnhout 1975, 60 f.: «*ipsa quidem perfectio est in diuinam similitudinem ascendere... Quid enim tam altum et tam perfectum aut quis alius finis rationalis et intellectualis creature sit, nisi in imitationem Dei ascendere ipsiusque cooperatricem fieri? Ad hoc enim conditus est homo ut imitatio, hoc est imago Dei, fieret per naturam et similitudo per cooperationem, hoc est comministrationem omnium que infra et intra humanam naturam facta sunt; que similitudo diuine cooperationis plus ad gratiam referenda est quam ad nature substitutionem. Est et alia perfectio: ostendere plane quemque in seipso diuinam actionem que, quantum possibile est, in exemplis lucet.*» Dreifach ist daher die Vollendung des Menschen zu bestimmen: in der *diuina imitatio*, die sich auf die naturgegebene Gottesebenbildlichkeit bezieht, in der *cooperatio*, die durch die Gnade den Menschen gottähnlich wirken läßt, und in der *actio*, in der beide, *imago* und *similitudo dei*, zusammenkommen: «*manifestatio in actione, siue interius per uirtutes, siue exterius per exempla uirtutum eorumque sacramenta.*»

ierte, sie den *caelestes essentiae* im Rahmen des umfassenden Engelbegriffs der ps.-dionysischen Tradition anglich. Sie machte sie also zu einer Kategorie von Wesenheiten, die nicht nur fiktive Personifikationen von innerseelischen Kräften, Zuständen und Vorgängen darstellen, sondern ähnlich den Engeln für sich existente himmlische, das heißt intelligible *essentiae* sind. Wenn auch die Erbauerinnen am Turm der Kirche im Hildegard bekannten «*Hermae Pastor*», die Engel und Tugenden zugleich sind, dies mit angeregt haben mögen, die Brücke für diese Angleichung bildete offenbar vor allem der Engelchor der *virtutes* aus der ps.-dionysischen Tradition, von dem über den Namen auch die wesentlichste Eigenschaft übernommen wurde: die *operatio*. Bei Hildegard heißt die Bestimmung der *virtutes* nach der Bezeichnung etwa: «*virtutes quae ab opere operatrices nominatae sunt*», oder aus dem Mund des göttlichen Interpreten: «*Isti fortissimi operarii Dei sunt*».²¹ Ihre eine wesentliche Funktion ist das Bewirken von göttlichen *opera* im Menschen, die auch hier spirituell verstanden werden.

Johannes Scottus hatte zur ps.-dionysischen Definition der *virtutes* ebenfalls die mit Stärke ausgeführten *operationes* hervorgehoben, die auf die eine göttliche *virtus* zurückführen: «*Nominatio, inquit, Virtutum fortem et incommutabilem earum uirilitatem uel uigorem uel strenuitatem in omnes deiformes operationes declarat, que uirilitas nulla imbecillitate infirmatur in susceptione insitarum sibi diuinarum illuminationum, que potenter in imitationem Dei reducitur, hoc est sursum ducitur, que non relinquit sua debilitate, quia nunquam debilitatur deiformem motum, sed firmiter seipsam fert, hoc est firmiter tendit in superessentialem, diuinam plane uirtutem.*» Diese heißt auch *principalis virtus*, sie ist *princeps* und *principium uirtutum*.²²

Die Basis für diese Bestimmung des Engelchores der *virtutes* wie auch danach der Tugend-*virtutes* ist der dahinterstehende griechische Begriff der δύναμις (Kraft), sowohl bei Hermas wie vor allem auch in den lateinischen Versionen und Kommentaren des Ps.-Dionys. Von daher wird die Neuformulierung von «Tugend» bei Hildegard erst verständlich.

Die «Tugendkräfte» sind bei Hildegard bestimmt – wie die Engel auch – als Lichterscheinungen (*scintillae, sphaerae lucidae*), die ausgehen von Gott als dem Ursprung des Lichts. So kommen von der Gottesgestalt «*Scivias*» I 1 «viele lebendige Funken» herab (Abb. 1), die gedeutet werden auf die von Gott herabkommenden Tugenden: «*ab omnipotente Deo diuersae et fortissimae uirtutes in diuina claritate fulminantes...*».²³ Entsprechend sind die Engel im «*Scivias*» als *scintillae, stellae, lampadae* bezeichnet und werden im «*Liber div. op.*» beschrieben als «dem unsichtbaren Licht anhängende lebendige Lichtkugeln».²⁴ Die menschliche Gestalt der

21 Hildegardis, *Liber div. op.* II 5, PL 197, Sp. 926D; dies., *Scivias* III 8 (wie Anm. 10) 478,65 f.

22 Eriugena, *Ier. coel.* (wie Anm. 20) VIII 96 ff., 120.

23 Hildegardis, *Scivias* I 1 (wie Anm. 10) 10,96 ff.

24 Hildegardis, ebd. I 2, S. 14,78 ff.; III 1, 341 f., 474 ff. u. ö.; dies., *Liber div. op.* II 5, PL 197, Sp. 917B; vgl. ebd. Sp. 812A, 958A und Widmer (wie Anm. 7) 41 f.

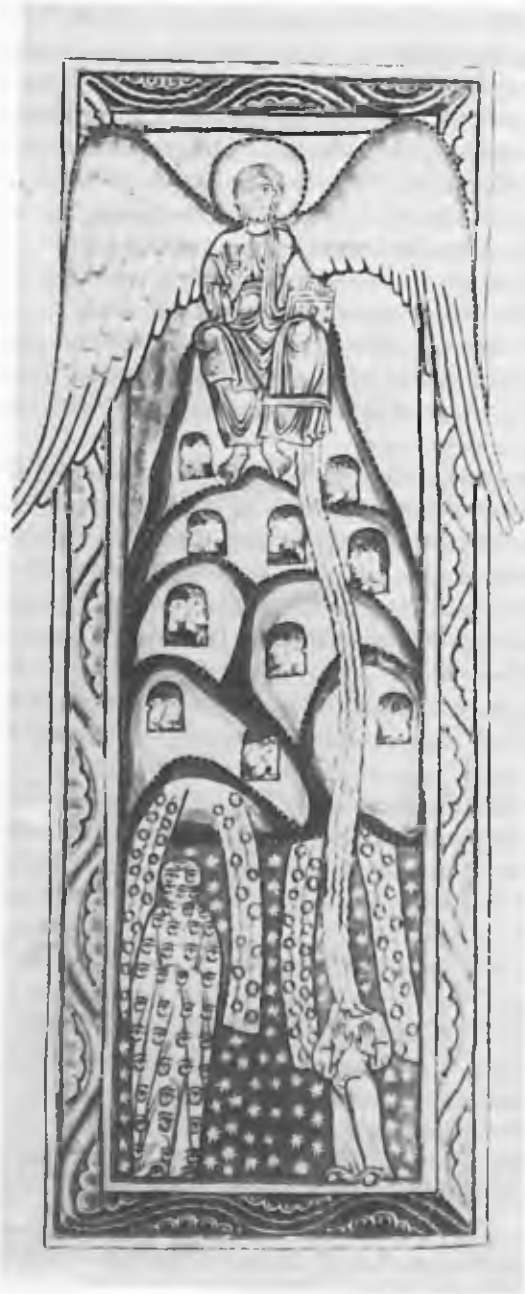


Abb. 1 Von der Gottesgestalt, *«Scivias»* I 1, kommen die *virtutes* wie lebendige Funken herab. Wiesbaden, Nassauische Landesbibl., Hs. 1 (verschollen) fol. 2'.

virtutes hat die Qualität des «Symbolischen» im Sinn einer Einhüllung des intelligiblen Lichts in prophetisch-fiktive körperhafte Formen, veranschaulicht also sinnlich und daher dem Menschen verständlich verschiedene Züge des Bedeutungsspektrums dieser Wesenheiten – wie die *«Hierarchia caelestis»* das auch für die unterschiedlichen Engelgestalten der Bibel erläutert hatte. Hildegard kommentiert daher die erste größere Gruppe menschengestaltiger Tugenden ihres Werkes: *«non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semetipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt opus operantis hominis in Deo»*.²⁵

Die originelle Verbindung Hildegards von Engel-*virtutes* im Normalsinn, die die ps.-dionysische Tradition überschreitet, wurde erleichtert durch den extensiven Begriffsgebrauch von *virtutes* und seinen verschiedenen Bedeutungsschwerpunkten in der *«Hierarchia caelestis»* und ihren Kommentaren. Es seien kurz die Aspekte der Wortverwendung dort genannt, um Hildegards Position zu erklären. Bei Johannes Scottus (und Hugo) gibt es – wie bei Hildegard auch – von der Grundbedeutung «Kraft, Vermögen» (δύναμις) abgesehen – drei deutlich zu sondernde Bedeutungsansätze und Gebrauchsbereiche: *virtutes* meint die Angehörigen des betreffenden Engelchores, ist eine der generellen Bezeichnungen für alle himmlischen Wesenheiten und dient als Begriff für die Tugenden als innerseelische Kräfte des Menschen.²⁶ Während der erste Bedeutungsansatz unter den einzelnen Engelchören, ihren Namen und *officia*, kurz erläutert wird,²⁷ ist dem zweiten ein eigenes Kapitel der *«Hierarchia caelestis»* gewidmet (Kap. XI): *«Quare omnes celestes essentie communiter uirtutes celestes uocantur.»* Die Antwort ist, kurz gefaßt, diese: Ohne daß dem Engelchor *Uirtutes* seine Eigenart genommen werden solle, zeichneten sich alle Engel durch eine gleiche generelle *uirtus* aus wie auch durch eine gleiche generelle *essentia* und *operatio*, da sie Abbild der Trinität seien und in *essentia* – *uirtus* – *operatio*, den Proprietäten der Personen Gottvater, Sohn und Hl. Geist, erfaßt würden und danach hießen: *celestes essentie aut celestes uirtutes aut celestes operationes*²⁸ – während «Engel» als genereller Name, der von dem untersten, mit dem Menschen in direktem Kontakt stehenden und daher ihm am ehesten erkennbaren Chor der *angeli* genommen ist, die Übermittlungsfunktion der himmlischen Hierarchien besonders akzentuiert.²⁹

Wenngleich Hildegard Eriugenas systematischer Unterscheidung der im angelischen und menschlichen Geist wirkenden Tugenden in die drei Gruppen der theologischen, physikalischen und moralischen Tugenden (oder in göttliche, natürliche und moralische Kräfte) nicht streng folgt,³⁰ sind diese Arten doch in dem breiten

25 Hildegardis, *Scivias* III 3 (wie Anm. 10) 375,166 ff.

26 Vgl. den Index in der krit. Ausgabe (wie Anm. 20) s. v. *uirtus/uirtutes*.

27 S. oben bei Anm. 22.

28 Eriugena, *Ier. coel.* (wie Anm. 20) XI 84 ff.

29 Eriugena, ebd. Cap. V: *«Quare omnes celestes essentie communiter angeli dicuntur»*, 83 ff.; ferner XI 9 ff., S. 158 f.

30 Eriugena, ebd. X 187 ff., 199 ff., 205 ff.; vgl. die generelle Definition ebd. VII 877 ff.:

Spektrum verschiedener Tugendkräfte bei ihr vertreten. Sie bilden aber hier eine Einheit, weil das Interesse an der gleichen Funktion in allen Bereichen dem Menschen möglicher *operatio* stärker ist als an der Unterscheidung; denn aufgrund der Betonung desselben Wirkungsziels sollen sie als der eine *ordo virtutum* verstanden werden. Die Differenzierung betrifft nur das im Namen festgelegte spezifische *opus* einer jeden einzelnen Tugend: «*Sed secundum quod ordo earundem virtutum a se et in se discretus est, ita quod virtus haec vires istas, illa vires illas ostendit, sic et operationes earum in hominibus sunt, quemadmodum et de caeteris virtutibus intelligendum est . . . Omnes enim virtutes ad salvationem hominis festinanter currunt, quamvis in uno homine pariter non appareant*». ³¹ Entsprechend erklärt Hildegard auch immer wieder die Gleichheit und die Unterschiede an den in Menschengestalt erscheinenden Tugendgruppen; unter dem Aspekt der *diversitas* in der Einheit wird dabei die Abgrenzung zwischen *virtutes* und *opera* zum Teil fließend; Bewirker und Bewirktes können – gleichsam metonymisch – ausgetauscht werden. ³²

Über die grundsätzliche Bestimmung von *virtus* und *operatio* sowie die Ableitung der *virtutes* als *operarii*, *operationes* hinaus, in der Hildegard wesentliche Anregungen aus der ps.-dionysischen Tradition empfing, sind es noch weitere Aspekte des Tugendkomplexes, die in dieser Quelle angelegt sind. Hier sei nur der wichtigste herausgegriffen: Schon bei Johannes Scottus besteht die enge Verbindung zwischen *virtutes* und der zweiten göttlichen Person. Nicht nur die Ableitung ihres Namens und ihrer Bedeutung von der höchsten *virtus* als der Proprietät des Sohnes, auch die sonst wiederholt ausgesprochene Zusammengehörigkeit von Christus und Tugenden – etwa in «*dominus celestium virtutum et rex glorie*» – nimmt Hildegard auf und macht dies zu einem Grundstein ihres *virtus*-Konzepts. ³³

Mit der Erscheinung der göttlichen *virtus* in Menschengestalt verändert sich die Situation für den Menschen entscheidend; denn seine Neuschöpfung beginnt mit den *virtutes*. Das wird in verschiedenen Bildern ausgedrückt: Christus bekleidet den Menschen neu mit den himmlischen Tugenden; aus ihm tropfen alle Tugenden in der Gotteseerkenntnis herab, die *virtutes* folgen dem Sohn Gottes (*tendere ad; imitando tangere*); ³⁴ ja, die *virtus*, die Gott ist, spricht (*tunc virtus Deus dicit*): «Die Tugenden, die, mir folgend, durch mich angefangen haben, mögen wachsen . . ., daß

«*virtus enim est habitus rationalis aut intellectualis animi, et in similitudine bonarum actionum communicat Deo eique cooperatur.*»

31 Hildegardis, *Liber div. op.* I 2, PL 197, Sp. 770D–771A.

32 Z. B. Hildegardis, *Scivias* III 8 (wie Anm. 10) 503 f., 874 ff., 926 ff.: «*quod similitudinem in praedictis virtutibus videtur . . .*: Hoc est quod in ordine suo piam unanimitatem eadem luminaria in mentibus hominum parant . . . Quod autem in eisdem virtutibus est dissimilitudo, hoc est quamvis unius studii unanimitatem habeant, tamen diversa opera in hominibus operantur.» Dazu auch Christel Meier, *Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen*, Frühmittelalterliche Studien 6 (1972) 245–355, bes. 297 ff. zu den Farben der göttlichen Kräfte.

33 Eriugena, *Ier. coel.* (wie Anm. 20) VII 654 ff.

34 Hildegardis, *Scivias* II 1 (wie Anm. 10) 115, 186 ff.; dies., *Liber div. op.* III 8, PL 197, Sp. 984A, 943D.

in dem Menschen durch die Kraft Gottes (*vi divinitatis*) die überaus starken Tugenden (*virtutes*) erscheinen . . .». ³⁵ Im Bezug auf die ganze Trinität stellt sich der Tugendhervorgang so dar, daß die Kräfte vom Vater ausgehen, mit dem Sohn zum Menschen kommen und im Menschen durch den Hl. Geist wirken, da dieser die göttliche *operatio*, das Zentrum des *deus operans* ist. ³⁶ Der Sohn als *virtus* aber läßt zuvor die «größten Ströme der Tugenden ausfließen». ³⁷

Hildegards Tugenden sind also aus Gott hervorgehende intelligible Wesenheiten in der Art der ps.-dionysischen *celestes virtutes*, die ein eigenes Genus der Kräfte bilden. Sie umfassen den gesamten Bereich der übernatürlichen und sittlichen Tugenden der Tradition und erscheinen hier in Tugend-, Engel- und auch Ideenfunktion neuplatonischer Bestimmung. An einer Illustration aus des Honorius *Clavis physicae*, die Hildegard möglicherweise bekannt geworden ist, kann besonders dieser letzte Aspekt der exemplarischen oder archetypischen Tugenden, der *virtutes* als *causae primordiales*, verdeutlicht werden (Abb. 2). ³⁸

Ein knapper Durchgang durch die Werke Hildegards, die für die Tugendproblematik ergiebig sind, soll das vorgestellte Konzept nun erläutern.

III.

Daß die Ableitung wesentlicher Aspekte der Hildegardschen Tugendauffassung aus der ps.-dionysischen Bestimmung der Engel-*virtutes* den richtigen Interpretationsansatz darstellt, wird bereits mit dem Faktum bewiesen, daß Hildegard ihr *virtus*-Konzept zum ersten Mal gerade in der Vision der Engelchöre *Scivias* I 6 bei der Beschreibung und Deutung des Chores der *virtutes* vorstellt, und zwar in denselben Sinnaspekten und Bildkonnotationen, wie die Tugenden sie in späteren Visionen tatsächlich aufweisen. Dieser Engelchor hat keine andere Bedeutung und Funktion als die im übrigen Werk den Tugenden zugeschriebenen; ein eigenes angelisches Merkmal kommt ihm darüber hinaus nicht zu.

Die erste und wichtigere von den beiden Funktionen der menschengesichtigen, sonst aber nur aus Licht bestehenden Kräfte ist die *operatio* im Menschen, das kraftvolle Bewirken von guten Werken: «*qui virtutes sunt, in corda credentium ascendentes et in ardente caritate excelsam turrin in eis aedificantes, quae opera ipsorum sunt, ita quod in rationalitate sua opera electorum hominum ostendunt et*

35 Hildegardis, ebd. II 5, Sp. 944A, in der Auslegung von Gen 1,22.

36 Hildegardis, *Scivias* III 10 (wie Anm. 10) 561, 520 ff.; 570 f., 859 ff., 887 ff.; dies., *Liber div. op.* II 5, PL 197, Sp. 925A, und I 1, Sp. 744AB.

37 Hildegardis, *Scivias* III 11 (wie Anm. 10) 586, 489 f.: «*maxima fluentia virtutum emanare fecit*».

38 Paris, Bibl. Nat. Cod. Lat. 6734, fol. 3^v; zu dieser Handschrift: Marie-Thérèse d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 20 (1953) 31–81; P. Lucentini (Hrsg.), Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, Rom 1974, IX ff.



Abb. 2 Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, Ms. Paris, Bibl. Nat. Lat. 6734, fol. 3^v.

xxiii Q. d' homo exquiratur deus et istam
fide catholicam equali devotione
xxiiii Q. d' fidelis homo accendat delectat
de virtute iustitiam
xxv Q. d' filius dei missus e' in mundum
secundum tempus ordinatum a patre
ut proficeret voluntate naturae

d' p'cedit ad fine et i' quibus
causa nec metu aut sine super
nilitate nullaq; distributione
voluntatis de null' homin' p
necesse potest.

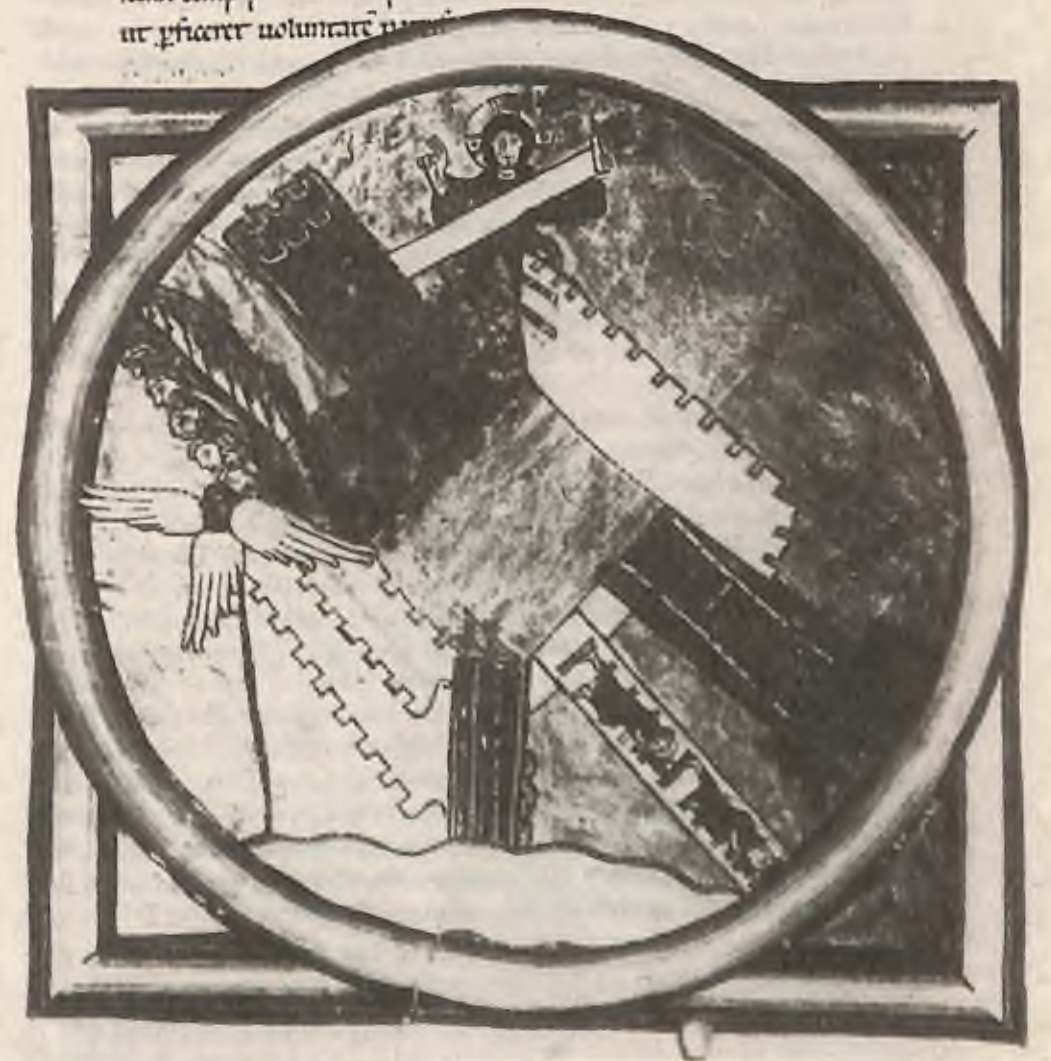


Abb. 3 Das Gebäude der gott-menschlichen *operatio*. *Scivias* III 2, Hs. 1 (wie Abb. 1), fol. 130^v.

in fortitudine sua ad bonum finem multo fulgore beatitudinis ipsos perducunt.»³⁹ Das mit der Vorstellung vom Aufstieg und vom Bauen verbundene Wirken wird demnach entfaltet unter den wesentlichen Kräften von Liebe, Rationalität und Stärke und zielt auf die ewige Seligkeit des Menschen.

Die zweite Funktion ist die Mitwirkung im Kampf (*certamen*). Die durch Inspiration mitgeteilte Anwesenheit der Tugenden bewirkt im Menschen – «*propter illuminationem illam qua in istis uirtutibus in mea uoluntate illuminati sint*» – die Abkehr vom Bösen, den Kampf und Sieg gegenüber den gleichfalls wirksamen Kräften des Teufels: «*et certamina illa, quae ipsi (sc. electi homines) hoc modo contra diabolicam turbam habent, uirtutes istae mihi creatori ipsorum incessanter demonstrant*».⁴⁰ Die Hilfs- und Übermittlungsfunktion der Tugenden richtet sich also auf die permanent im Menschen zu leistende Entscheidung zwischen Gut und Böse, die im Kern, auf den Hildegard sie hier reduziert, die Frage nach der Existenz Gottes ist. Sie kann zur *abnegatio* führen oder zur *confessio*, die die vom Hl. Geist inspirierte bejahende Antwort ist und das Bekenntnis des Glaubens an den Schöpfer und Erlöser bedeutet. Die getroffenen Entscheidungen, die die gottgesandten Tugenden zum Guten hin mit bewirken helfen, bringen sie auch – in typischer Engel-funktion – zurück vor Gott. Der Entscheidungskampf im Menschen und der Sieg des Guten darin sind zugleich die wesentliche, vom Menschen zu leistende *operatio*, die ihn gottähnlich macht.

Der erste große Werkkomplex bei Hildegard, der von *operatio* und *virtutes* handelt, ist das dritte Sciviasbuch. In einer ausgedehnten Architekturvision wird das Gebäude der *operatio* Gottes und des Menschen entworfen, das zugleich konstruktive und abschirmende Qualität hat. Es ist ein Gebäude, nicht unähnlich dem himmlischen Jerusalem und doch eigen geprägt (Abb. 3). In ihm ist die Trinität präsent, so daß der Vater über ihm den Thron einnimmt, der Sohn gleichsam als der Eckstein die Mauern verbindet und der Hl. Geist als der eigentliche Erbauer der Gebäudemauern tätig wird. Dieses Bauwerk, das die gottmenschliche *operatio* repräsentiert, «ohne das Werk der Hände» errichtet, wie Hildegard sagt, ist spirituell, ja eigentlich himmlisch und intelligibel. Die in ihm vorgestellten Werke (*opera*) stammen «*de altitudine caeli*», sind wie aus den Wolken träufelnder Tau: «So steigen die guten Werke von Gott in den Menschen herab und strömen als Eingießung des Hl. Geistes dort ein, so daß der Mensch, gute Frucht bringend, das Bürgerrecht der Himmelsstadt erlangt. So also haben die himmlischen Werke (*caelestia opera*), die durch die Gabe des Hl. Geistes vom Himmel in die Menschen herabkommen, das Licht in sich, aus dem sie auch ausgeflossen sind.»⁴¹

Das *operatio*-Gebäude, das so vom Himmel, und das heißt genauer: aus der göttlichen Güte (*bonitas*), erstet, weist zwei verschiedene Mauertypen auf, eine Lichtmauer und im übrigen Steinmauern (Abb. 3). Damit wird nun der Zusam-

39 Hildegardis, *Scivias* I 6 (wie Anm. 10) 103, 114 ff.

40 Hildegardis, ebd. 103, 121 ff.

41 Hildegardis, ebd. III 10, S. 571, 862 ff., bes. 887 ff.

menschluß von *speculativa scientia* in der Lichtmauer und *operatio* in den Steinmauern vorgeführt,⁴² und diese Verbindung des Noetischen und Operationellen setzt sich fort in den beiden Haupttugenden des Gebäudes: Weisheit und Gerechtigkeit⁴³ (Abb. 4). Wie also die Theophanie Gottes im Medium intelligiblen Lichts, in *praescientia* und in spiritueller *operatio* sich vollzieht, sich richtend auf die menschenförmige Welt, so gewinnt umgekehrt der Mensch in *scientia* und *opera* seine Gottähnlichkeit aufsteigend zurück. Dieser Entwurf wird erläutert in den vielen Tugendkräften – genau sind es 35 –, die in Menschengestalt das Gebäude als seine einzigen echten Bewohner beleben.

Ein Teilstück des insgesamt signifikanzbeladenen Baus demonstriert für sich noch einmal exemplarisch Aufstieg und Bautätigkeit mit Hilfe der Tugenden: die «Säule der Menschheit des Erlösers», die «das Gebäude stützt»⁴⁴ (Abb. 5). An dieser Stelle konzentriert sich die an sich durchgehende Vorstellung von den Aufstieg und Werkbau fördernden Tugenden deshalb nicht von ungefähr, weil erst mit der Inkarnation des Gottessohnes und von diesem wiedergebracht die *virtutes* im Menschen zu wirken beginnen, nachdem sie in der alten Zeit wie der Inkarnierte selbst nur schattenhaft für die Patriarchen und Propheten zu erkennen waren. Hildegards geistliches Spiel «*Ordo Virtutum*» nimmt seinen Anfang von diesem Gedanken her:

«*Patriarchae et Prophetae:
Qui sunt hi, qui ut nubes?
Virtutes:
O antiqui sancti, quid admiramini in nobis?
Verbum Dei clarescit in forma hominis,
et ideo fulgemus cum illo,
aedificantes membra sui pulchri corporis.
Patriarchae et Prophetae:
Nos sumus radices et vos rami,
fructus viventis oculi,
et nos umbra in illo fuimus.*»⁴⁵

In dieser Säule der Inkarnation sind auf einer Art Leiter die Tugenden im Herab- und Hinaufsteigen begriffen – wie die Engel im Jakobstraum (Gen 28,12) – mit Steinen, den «leuchtenden Werken», in den Händen. An ihrer Spitze steht die Gnade (*gratia Dei*), da nur mit ihr und von ihr ausgehend die Tugenden im Menschen wirken können: «*summa et praecellentissima pietate Omnipotentis in ipsa incarnatione saluatoris splendissima uirtus scilicet gratia Dei manifestata est ... gratia Dei in uirtuosa uirtute Omnipotentis dans uitam in uita apparuit, ita ardens*

42 Hildegardis, ebd. III 2, S. 355 ff., 245 ff.

43 Hildegardis, ebd. III 9, S. 518 ff., bes. Cap. 1–2, 25–26.

44 Hildegardis, ebd. III 8, S. 477 ff.

45 Hildegardis, *Ordo Virtutum*. Hildegard von Bingen, *Lieder*, hrsg. von Pudentiana Barth – Immaculata Ritscher – J. Schmidt-Görg, Salzburg 1969, 165 ff., 300 ff., hier 300; vgl. auch P. Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages*, Oxford 1970, 108 ff., hier 180.

in clarissima diuinitate...».⁴⁶ Ihre Rede an die Menschen, deren Thema insgesamt die Umkehr zur *operatio* in der Gottähnlichkeit ist, mahnt zum Beginnen solchen Wirkens.⁴⁷ Wenn so die Gnade über den anderen Tugenden der Säule steht, wenn die erste der eigentlichen *virtutes* dann die Demut (*humilitas*) ist, wie sie auch im «*Ordo Virtutum*» die Tugenden anführt und *regina virtutum* heißt, und dieser so gleich die *caritas* folgt, wenn schließlich die sieben namentlich genannten *virtutes* der Säule mit den sieben Geistesgaben gleichgesetzt werden, so ist in diese Anordnung und Sinnexplikation des Säulenbildes manches von der traditionelleren Tugendkonzeption eingegangen, insbesondere aber von Gregors des Großen Tugendlehre. Denn auch Gregor betont eindringlich den Gnadencharakter der Tugenden, sieht die Demut als Anführerin und Mutter der moralischen *virtutes*, betrachtet wie Augustin die Gottesliebe als Ursprung aller Tugenden und verbindet die theologischen Tugenden mit den sieben Gaben des Geistes in seinem Konzept von den *dona virtutum*.⁴⁸

In der Tätigkeit der Tugenden an der Inkarnationssäule, dem Steinetragen und seiner Deutung, werden dann spezifische Züge des *virtus*-Konzepts dieses Werkes zum Zusammenwirken von göttlicher Inspiration und tugendgefördertem Aufstieg menschlicher *opera* verdeutlicht.⁴⁹ Das Entsprechende gilt für die Tugenden an «der dreifachen Mauer» (Abb. 6), die Tugenden vor dem Thron Christi (Abb. 7) und für die übrigen Kräfte dieses Gebäudes.

Während das Heilsgebäude des «*Scivias*» wesentlich den Gedanken der aufbauenden *operatio* betont und nur zusätzlich der Kampfsituation Rechnung trägt, indem es auch als Bollwerk gegen die Angriffe der satanischen Kräfte verstanden wird, gelten die anderen den Tugenden gewidmeten Werke und Werkteile vornehmlich der Vorstellung von Entscheidungssituation und *certamen*. Mit der Akzentverlagerung geht auch die Aktualisierung weiterer Quellenbereiche einher. Wenn die spirituelle *operatio* der Tugenden als geistig-himmlischer Wesenheiten im Menschen vor allem aus der ps.-dionysischen Tradition und dieses Wirken im Bild der Bautätigkeit zusätzlich vom Turmbau des «*Hermae Pastor*» beeinflusst ist, so hat der zweite Aspekt der Tugendaktion, der Kampf, auch Züge der breiteren Traditionen aufgenommen. Als Abwehr der Laster schließt sich der Kampf an das genereller in der mittelalterlichen Ethik wirksame Konzept der «*Psychomachie*» des Prudentius an, als Streitgespräch zwischen Tugenden und Lastern bringt es gleichfalls nicht ein neues Genus hervor, wie entsprechende vorhergehende Werke zeigen.⁵⁰ Beide Möglichkeiten des *certamen* finden bei Hildegard ihre originelle und aus ihrer Gesamtkonzeption

46 Hildegardis, *Scivias* III 8 (wie Anm. 10) 512, 1158 ff., 1171 ff.

47 Hildegardis, ebd., 484 ff., 225 ff.

48 F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien* (Freiburger theologische Studien 37) Freiburg 1934, bes. 43 ff., 160 ff.; D. Mieth, *Die Einheit* (wie Anm. 2) 84 ff., 101 ff.

49 Dazu die ausführliche Deutung Hildegardis, *Scivias* III 8, 495 f., 615 ff.

50 Z. B. der von H. Liebeschütz (wie Anm. 3) 36 ff. herangezogene «*Conflictus virtutum et vitiorum*».



Abb. 4 Die Tugenden am Turm der Kirche, «*Scivias*» III 9, bes. Weisheit und Gerechtigkeit. Hs. 1 (wie Abb. 1), fol. 192.

tion von *operatio* und *virtutes* konsequent entwickelte Ausprägung. Bei ihr hat der Kampf nicht die konkrete Form der mit Waffen ausgefochtenen Schlacht zwischen Tugenden und Lastern wie in der *Psychomachie*, die Hildegard wahrscheinlich gut gekannt hat, und auch die *altercatio* zwischen den Kräften der guten und bösen Seite wird noch in einen Rahmen gestellt, der die Tugenden und ihren Agon auf bemerkenswerte Weise neu bestimmt.

Im *Ordo Virtutum* und der entsprechenden Passage der letzten Vision des *Scivias* ist es statt der Schlacht gegen die Laster das argumentierende, werbende und exhortative Ringen der Tugenden um die Seele in einem Redeagon mit ihr und dem Teufel zur Entscheidung gegen die Fortsetzung der *operatio mala* des sündigen Menschen. Der Agon der Tugenden, den sie als *fortissimi milites* bis zum Sieg, das heißt bis zur Fesselung des Satans und zur Rückführung der Seele in die himmlische Seligkeit ausfechten, ist gleich eingangs als die Fortsetzung des Engelkampfes am Anfang der Geschichte ausgewiesen. Die *virtutes* sind die himmlischen Kräfte, die am Luziferkampf beteiligt waren und ihn nun für den Menschen im heilsgeschichtlichen und tropologischen Rahmen zu dessen Errettung fortsetzen bis zum Ende der Geschichte. Sie haben also die Rolle der guten Engel in dem Ringen mit der Satansgefolgschaft übernommen. Auch in dieser heilsgeschichtlichen Perspektive ist damit der Anschluß der Tugenden an die Engelwelt deutlich hergestellt in einer für Hildegards Denkweise charakteristischen Verbindung von Heilsgeschichte und Tropologie. Die Kräfte stellen sich daher vor:

«Nos uirtutes in Deo sumus
et in Deo manemus;
Regi regum militamus
et malum a bono separamus.
Nam in primo agone apparuimus,
ubi uictrices exstitimus,
dum ille corruit qui super se uolare uoluit.
Ergo et nunc militemus,
illis qui nos inuocant subuenientes
et diabolicas artes calcantes
et eos qui nos imitari uoluerint
ad beatas mansiones perducentes.»⁵¹

Im einzelnen geht dieser Agon so vor sich, wie die Kampf- und Entscheidungssituation in der knappen Deutung des Engelchores der *virtutes* *Scivias* I 6 ihn schilderte. Der abschließende Lobpreis gilt dem Vorkämpfer im ersten und im heilsgeschichtlich und tropologisch fortgesetzten Kampf: «*Laus tibi Christe, rex angelorum*». Das Rettungswerk der Tugenden als himmlischer Wesenheiten – «*nos autem omnes in excelsis habitamus*» – an der sündigen Seele wird durchgehend verstanden als das Wiederfinden der verlorenen Drachme bzw. des verlorenen Schafes, das heißt als Wiederherstellung des durch den Luzifersturz leergewordenen

51 Hildegardis, *Scivias* III 13, S. 621, 232 ff.

Engelchores, den der Mensch nach seiner Erneuerung endgültig auffüllt.⁵² Die letzte (nur noch aus Klang und Licht bestehende) Vision des *Scivias* hat diesen exemplarisch in eine Singspielszene gefaßten Agon der Tugenden eingefügt in die himmlischen *laudes*. Nach den Chören der Heiligen und der zurückgekehrten Sünder schließt sie die für Hildegard vom 150. Psalm vorgezeichneten Lobgesänge des Himmels ab: «*Laudateque eum in cymbalis iubilationis, uidelicet in assertionibus diuinae laudis, ubi uirtuosae uirtutes uictoriam fortissime facientes uitia in hominibus opprimunt, et eos forti desiderio ad beatitudinem uerae remunerationis in bonis perseverantes perducunt*».⁵³

Wenn Hildegard also in ihrem geistlichen Spiel *Ordo Virtutum* – der frühesten bekannten Moralität des Mittelalters übrigens⁵⁴ – genau die Vorstellung vom geistigen Kampf um die Seele des Menschen entfaltet, die sie zuerst in der Deutung des Engelchores *Virtutes* präsentiert hat, so stellt sich die Frage, ob das bisher ausschließlich herrschende Verständnis des Titels dieses Werkes als *Reigen der Tugenden* oder *Spiel der Kräfte* nicht zu präzisieren ist zu *Chor der Gotteskräfte* (oder *Tugenden*). Da die Wortverbindung *ordo virtutum* auch an anderen Stellen des Werkes begegnet,⁵⁵ die über die Tugenden handeln, also auch unabhängig von der Vorstellung des geistlichen Spiels (wenngleich auch die Parallele zum *Ordo Prophetarum* etwa naheliegt),⁵⁶ muß die Bezeichnung eher Gattungsbegriff für diese Kräfte sein; *ordo* ist dann – im Verweis auf die Engel-*ordines* – als «Chor» zu verstehen. Diese Deutung von *ordo* ist auch deshalb um so wahrscheinlicher, als der Begriff *ordo* bei Hildegard fast ausschließlich in dem präzisen Sinn von «Chor, Stand» vorkommt: bei den Engelchören, den Ständen der Kirche bzw. der geistlichen und weltlichen Hierarchie; er spiegelt also das Hierarchieverständnis der ps.-dionysischen Tradition.⁵⁷

Die bereits erklärte Bedeutungskonnotation von göttlicher *virtus* und *virtutes* kommt danach wesentlich im *Liber vitae meritorum* zum Zuge. Gegenüber dem *Ordo Virtutum* ist hier eine andere Form des argumentativen und persuasiven Agons der Tugenden gegen die Kräfte des Bösen gestaltet. Die ersten fünf Teile des Werks bestehen wesentlich aus Streitgesprächen zwischen Lastern und Tugenden.

52 Hildegard, *Lieder* (wie Anm. 45) 312; ebd., 302 und *Scivias* III 13, S. 625, 349; zur verlorenen Drachme (bzw. Schaf) s. Hildegard, *Lieder*, 308/310 und *Scivias* III 13, S. 624, 312 ff., 625 f., 362 ff.

53 Ps 150,5; Hildegardis, *Scivias* III 13, S. 634, 607 ff.

54 P. Dronke (wie Anm. 45) 169; B. W. Hozeski, *Ordo Virtutum: Hildegard of Bingen's Liturgical Morality Play*, *Annuaire Mediaevale* 13 (1972) 45–69; ders., *H. of B.'s Ordo Virtutum: The Earliest Discovered Morality Play*, *American Benedictine Review* 26,3 (1975) 251–259.

55 Z. B. Hildegardis, *Liber div. op.* I 2, PL 197, Sp. 770D.

56 Zu dieser Art geistlichen Spiels gibt es auch einen inhaltlichen Bezug; zur gelegentlichen Nähe des Begriffs *ordo* bei Hildegard zum dramatischen *ordo* schon P. Dronke, *Problematika Hildegardiana*, *Mittellat. Jahrbuch* 16 (1981) 97–131, hier 121.

57 Dazu vgl. etwa den «*Index verborum*» der *Scivias* – Edition (wie Anm. 10) s. v. *ordo*, bes. aus *Scivias* I 6, II 5, III 6.

Die Laster (*vitia*) werden nach ihrer Gestalt vorgestellt und halten werbende Reden, denen in Gegenreden von den entsprechenden, hier nicht sichtbaren, Tugenden widersprochen wird.⁵⁸ Die Gestalt der den Lastern entgegengestellten Tugenden der ersten vier Teile des *«Liber vitae meritum»* hatte in den korrespondierenden Gruppen der *«Scivias»* bereits dargestellt. Wie das Aussehen der Tugenden rein «symbolisch» ist, wird auch das der Laster als ganz signifikanzbestimmt erklärt: *«non autem quod ita in formis suis sint, sed quod significationes eorum hoc modo manifestantur»*.⁵⁹ Die Deutung der Lastergestalten sowie die Beschreibung und Auslegung der Fegefeuerstrafen für die einzelnen Laster bilden die weiteren integrierenden Abschnitte der ersten fünf Teile des *«Liber vitae meritum»*. Die Kenntnis der Laster ist nun für eine Tugend-*operatio*, die als Kampf gegen die bösen Kräfte, als heilsgeschichtlich begründetes Einschränken und Zurückdrängen ihres Wirkens gesehen wird, eine wesentliche Voraussetzung.⁶⁰ Von Hildegards Tugendkonzept ist folglich auch das Verständnis der Laster als der Gegenkräfte notwendig abhängig. Wie die Tugenden von Gott ausgehen und dem Menschen inspiriert werden, um in ihm die *bona opera* zu wirken, schafft auf der andern Seite der Teufel durch die Laster im Menschen seine, die *mala opera*; z. B. *«per invidiam Diabolus omnia opera sua quae operatur perficit»*.⁶¹ Wie die Tugenden den *angelici spiritus* angenähert wurden und einen eigenen *ordo* von himmlischen Wesenheiten bilden, sind entsprechend die Laster verstanden als *maligni spiritus*; sie sind nicht nur Personifikationen von innermenschlichen Kräften, nicht nur Allegorien. Auch ihre Existenz und Wirkung wird auf den ersten Kampf der Geschichte, der mit dem Sturz Luzifers endete, zurückgeführt; sie sind Teil seiner Gefolgschaft: Im Menschen setzen sie – wie die *virtutes* – den ersten Kampf fort.⁶²

Die Lastergruppen und die Widerlegung ihrer Reden durch die Tugenden stehen nicht für sich, sondern diese *diudivicatio* ist in einen Rahmen gefügt, der den Sinn der gesamten Schrift enthält. Die Rahmengestalt des Werkes, die alles zusammenhält und vor der die Streitreden stattfinden, ist der Kosmosmann: *«Et vidi virum tantae proceritatis quod a summitate nubium coeli usque ad abyssum pertingebat»*.⁶³ Seine Körperteile, von oben nach unten, entsprechen den Zonen des Kosmos: Die kosmische Bestimmung des Mannes wird ergänzt durch eine heilsgeschichtliche, indem seine Figur vom Kopf bis zu den Füßen auch die Erstreckung der Weltzeit anzeigt:

58 Dazu Christel Meier, *Bedeutung der Farben* (wie Anm. 32) 303 ff. (mit Lit.).

59 Hildegardis, *Liber vit. mer.* I 79 (wie Anm. 9) 34.

60 Hildegardis, *Scivias* III 2 (wie Anm. 10) 365, 569 ff.: *«Unde et homo fortius operatur in anima et corpore quam si esset sine corporali grauedine, quoniam rixatur in semetipso in multis periculis, perficiens fortissima bella et victoriosus existens cum Domino Deo suo, fideliter militans ei ...»*; ebd. 565 ff.: *«... sicut et Deus maiores et fortiores virtutes restituit in homine, Filium suum mittens in mundum ad erigendum collapsum genus humanum, quam prius homo operaretur.»* Vgl. ebd. 541 ff.

61 Hildegardis, *Liber vit. mer.* III 43 (wie Anm. 9) 120; vgl. ebd. I 79, S. 34.

62 Hildegardis, ebd. I 89, S. 41.

63 Hildegardis, ebd. I 3, S. 8.

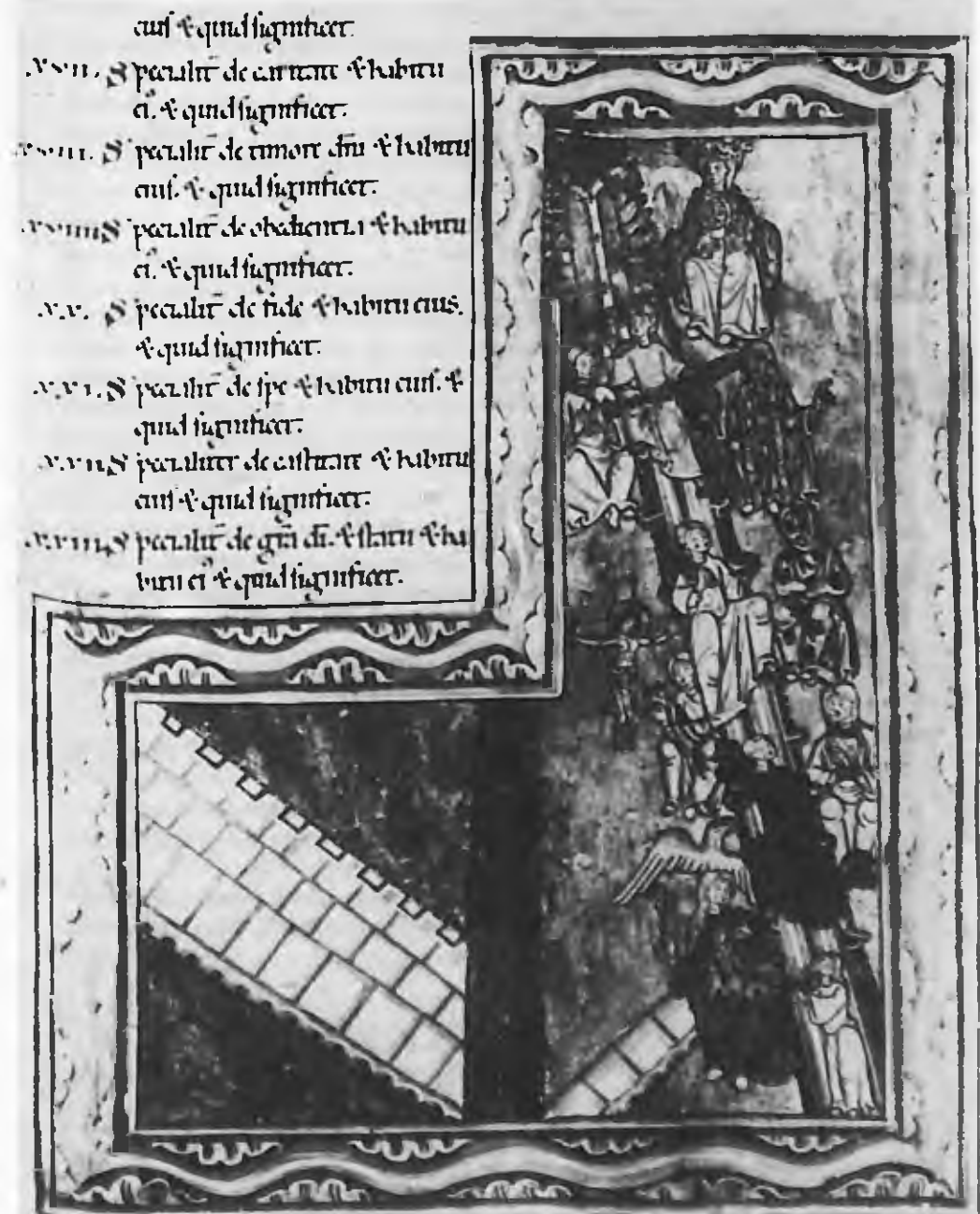


Abb. 5 Die Tugenden an der Säule der Inkarnation. *«Scivias»* III 8, Hs. 1 (wie Abb. 1), fol. 178r.

«*Et ejusdem viri proceritas tanta est, quod a principio creaturarum usque in finem saeculi extenditur*». ⁶⁴ Kosmische und geschichtliche Ausdehnung der Gestalt verweisen auf einen über den Menschen hinausgehenden Sinn des Mannes. ⁶⁵

Die für das Werkverständnis, also auch für den ausführlichen Redeagon von Tugenden und Lastern, zentrale Frage ist nun die, wer dieser Kosmosmann sei. Hildegard bezeichnet ihn in der betreffenden Auslegungspassage als «Gott»: «*Vir enim iste tantae proceritatis, quod a summitate nubium coeli usque in abyssum pertingit, Deum designat, qui iuste vir nominatur, quoniam omnis vis et omnia quae vivunt ab ipso procedunt*». ⁶⁶ Mit dieser Deutung des Kosmosmannes hat sich auch die Forschung bis heute begnügt. ⁶⁷ Daß dieser kosmische Riese aber die zweite göttliche Person, Christus, insbesondere meinen könnte, legt sowohl die Kenntnis verschiedener Traditionen vor Hildegard nahe, wie auch die Werkanalyse selbst. Die wichtigste Anregung ist die seit der patristischen Exegese vertraute Vorstellung vom Christus-Riesen, wie sie vor allem an die Auslegung Ps 18,6 gebunden ist, sich mit Hieronymus, Augustin, Cassiodor durchgesetzt hat und seit der Karolingerzeit exegetisches Allgemeingut ist. Augustin kommentiert kurz: «*Exsultavit sicut gigas ad currendam viam. Exsultavit sicut fortissimus et ceteros homines incomparabili virtute praecedens – fortis maiestate super omnes*». ⁶⁸ Die bei Cassiodor dem Christus-gigas vor allem zugelegte Kampfeskraft gegen die Laster und ihren Urheber, den Satan, reicht schon genau in das Bedeutungszentrum von Hildegards Werk. ⁶⁹ Vorbereitet war dieser Sinnspekt bereits bei Hieronymus im Isaiaskommentar. ⁷⁰ Der christologisch verstandene *gigas*, der sich auch durch seine Kampfeskraft auszeichnet, bleibt eine bekannte Vorstellung in der Exegese bis ins 12. Jahrhundert, zum Beispiel faßt Alan von Lille unter dem Stichwort *gigas* in seinen «*Distinctiones*» zusammen: «*Gigas, proprie, Christus . . . , quia . . . sicut gigas expugnat hostes magnitudine et fortitudine sua, ita Christus expugnat hostes visibiles et invisibiles*». ⁷¹

Bei Rupert von Deutz in «*De victoria Verbi Dei*» wird unter der Thematik des heilsgeschichtlichen Kampfes Christi, des Wortes, das Bild des Christus-Riesen von

64 Hildegardis, ebd. I 23, S. 18; zur Entsprechung von Körperabschnitten einer menschlichen Gestalt und Heilsgeschichtszeiten s. Christel Meier, *Bedeutung der Farben* (wie Anm. 32) 324 ff.

65 Dazu Hildegardis, ebd. I 23 f., S. 18 f.

66 Hildegardis, ebd. I 32, S. 17.

67 Z. B. H. Liebeschütz (wie Anm. 3) 26 f.; Angela Rozumek (wie Anm. 4) 21; H. Schipperges (wie Anm. 4) 15.

68 Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, hrsg. von E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 103,8 ff. und 110,31.

69 Cassiodor, *Expositio psalmorum*, hrsg. von M. Adriaen, CCL 97, Turnhout 1958, 169,5 f.: «*Per hunc (sc. Christum) enim tyrannus ille religatus ingemuit et absolutus est homo potius, qui mortiferis uinculis tenebatur obnoxius*»; ebd. 171,96 ff.: «*Et bene Christus noster nunc giganti comparatur, quia humanam naturam potentiae suae magnitudine superans, omnia mundi vitia cum suo trunculentissimo auctore prostravit*».

70 Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII*, hrsg. von M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963, 42 f., 49 ff. zu Is 3,2.

71 Alan von Lille, *Distinctiones*, PL 210, Sp. 803B.

Ps 18 durch Sap 18,15 f. ausgestaltet zu dem göttlichen Wort als dem Kämpfer und Riesen in kosmischen Dimensionen, mit seiner Gestalt von der Erde bis zum Himmel reichend: «*sermo tuus, domine, exsiliens de celo regalibus sedibus durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit, gladius acutus insimulatum imperium tuum portans . . . usque ad celum attingebat stans in terra*». ⁷²

Neben diesen Hauptanstoßen zur Konzeption der Hauptgestalt des «*Liber vitae meritorum*» gibt es andere Zeugnisse vom Christus-Riesen, die Hildegard gekannt haben kann oder nachweislich gekannt hat. ⁷³

Die christologische Deutung des Kosmosmannes des «*Liber vitae meritorum*» kann nun auch aus dem Werk selbst sicher bewiesen werden. Die charakteristischen Funktionen dieses kosmisch und heilsgeschichtlich wirkenden Christus-Riesen lassen sich im Zusammenhang mit der Tradition, also auch in ihrer Überbietung, genau ausmachen und sodann in ihrer spezifischen Verbindung mit dem Streit zwischen den Lastern und den Tugenden beschreiben.

Nach der ersten allgemeinen Deutung des Mannes auf Gott ziehen sich durch das ganze Werk mehr oder weniger deutliche Hinweise darauf, daß hier die zweite göttliche Person gemeint ist, ⁷⁴ bis der Schlußteil der Schrift ihn expressis verbis als Inkarnierten und Gottessohn benennt. ⁷⁵ Der Kosmosmann ist der inkarnierte Gottessohn, der als Christus-operator das Kleid des Menschseins trägt, das auch dem Kosmos seine Form gegeben hat; deshalb erscheint er als Kosmosmann, und seine Gestalt deckt gleichsam den Kosmos vom Himmel bis in den Abgrund ab. Diese Vorstellung wird erläutert an der Schlüsselstelle gegen Ende des Werks, in einer Rede, die aus dem Licht der Seligen gesprochen wird und im Text überschrieben ist: «*Verba Filii hominis*». ⁷⁶ Der Menschensohn stellt sich vor als *vis Divinitatis*, die die Schöpfung hervorgebracht hat: «*Ego vis Divinitatis fortissima vi intonui, in qua sonans verbum, scilicet «Fiat, sum, per quod omnia processerunt*». ⁷⁷ Sein Werk par excellence war darin der Mensch – «*nam opus operis Dei homo est, et hoc opus a Deo est*» ⁷⁸ –; in ihm ist die Schöpfung ganz enthalten, und ihm wurde sie zur *operatio* übergeben. Dieser Schöpfer-Christus ist zugleich der Erlöser, der mit seinem Menschsein den sündlosen Adam wiederherstellt (wie er auch den verdorbenen menschenförmigen Kosmos erneuert): «*incarnatus sum, ac sic gigas magnus in virtute super omnem hominem processit*...». ⁷⁹ Wie in der Exegese von Ps 18,6

72 Rupertus Abbas Tuitiensis, *De victoria Verbi Dei*, hrsg. von R. Haacke, MGH (Quellen zur Geistesgesch. des Mittelalters 5) Weimar 1970, 100,22 f., 101,5 ff. und vgl. dazu 367,24 ff.

73 Darauf gehe ich andernorts näher ein: s. Anm. *.

74 Z. B. Hildegardis, *Liber vit. mer.* II 28 ff. (wie Anm. 9) 70 ff. in der Deutung der Flügel des Mannes.

75 Hildegardis, ebd. VI 67, S. 243.

76 Hildegardis, ebd. VI 51 ff., S. 238 f.

77 Hildegardis, ebd. VI 52, S. 238.

78 Hildegardis, ebd. I 29, S. 16.

79 Hildegardis, ebd. VI 53, S. 238.

Inkarnation und Riesen-Kraft Christi zusammengehören, ist dieselbe Verbindung hier nahe an Augustins Auslegung formuliert. Der Schöpfer und menschengewordene Erlöser ist schließlich – so wird die Selbstvorstellung in seiner Rede fortgesetzt – auch der Richter.

Der am Ende Richter ist, war aber zugleich von Anfang an der Kämpfer, «*vir proelior*». Das Kämpfertum ist die dominante Funktion des Christus-gigas, der *virtus Dei* im Werkkontext. Hildegard erklärt seine Schöpfer- und Kämpferkraft, den kreativen und agonalen Hervorgang dieser *virtus* mit der alten christologischen Deutung von Is 42,13 und sieht den Engelkämpfer des Anfangs seinen Kampf nun fortsetzen durch die Heilsgeschichte mit den *virtutes* gegen die *vitia* als Kräfte des Satans.⁸⁰ Diese Fortsetzung des Luziferkampfes bis zum endgültigen Sieg am Ende der Zeiten findet also in und mit dem Menschen statt, in dem Tugenden und Laster miteinander ringen, gleichsam unter demselben Feldherrn Christus und dem Teufel. Die kosmische Größe und die heilsgeschichtliche Erstreckung dieses Kämpfers umschreiben den Raum und die Zeit der Kämpfe. Sie erfüllen den Raum des Universums, und sie erstrecken sich von seinem Beginn («*ab initio creaturarum*») bis ans Ende der Zeit: «*cum iam saeculum finem accipiet, tunc et diabolicæ persecutiones et virtutum fortissimæ operationes in hominibus etiam temporaliter cessabunt*».⁸¹

Die vier Funktionen, *officia*, des Kosmosmannes Christus sind zusammengefaßt in seiner Bestimmung als *virtus*, die die *virtutes* anführt.⁸² In dieser umfassenden Bestimmung ist er der Garant der Hoffnung: Er gibt als *virtus Dei* der Schöpfung die Möglichkeit, in ihre ursprüngliche Bestimmung zurückzutreten, gewährt dem Engel den von ihm verlangten Lobpreis Gottes, dem Menschen seine ihm eigene Form des Gottespreises in Lob und *operatio*, die durch die *virtutes* bewirkt wird – das Lob der *opera*, der *merita*, auf die der Titel sich bezieht.⁸³

Der Kampf unter dem Kämpfer Christus mit den Scharen der Tugenden, dem *ordo virtutum*, als seinen Mitstreitern vom Anfang an dient also – wie auf der noetischen Seite die visionäre Inspiration, die Prophetie – der Wiederherstellung des Menschen als zehntem Engelchor; er wird vom Menschen geführt: «*in spe consortii angelorum*».⁸⁴

Nun erst wird der «*Liber vitæ meritorum*» auch als prophetisches Werk seiner Zeit, das heißt der Endzeiten und insbesondere des *tempus muliebre*, wie Hildegard ihre eigene Zeit nennt, verständlich, als adäquate prophetische Mahnung und Ermutigung in einer bestimmten kirchen- und heilsgeschichtlichen Situation.⁸⁵ In der

80 Hildegardis, ebd. I 33, S. 17 f., vgl. auch Hieronymus, *Comm. in Es.* (wie Anm. 70), CCL 73A, S. 484,76 ff., und Hildegardis, ebd. II 61, S. 88.

81 Z. B. Hildegardis, ebd. V 53, S. 204 (und Kontext); dies., *Scivias* III 11, S. 603,929 ff.

82 Zu *vir* und *virtus*, der zweiten göttlichen Person: Hildegardis, *Liber vit. mer.* I 32 ff. (wie Anm. 9) 17 ff.

83 Auf den Titel und seine derartig bestimmte Perspektive gehe ich andernorts ausführlich ein: Anm. *.

84 Z. B. Hildegardis, *Scivias* III 8 (wie Anm. 10) 503,863 f.

85 Zu Hildegards Deutung der eigenen Zeit und ihrer spezifischen Aufgabe darin: Christel Meier, *Eriugena*, (wie Anm. *) 478 ff.

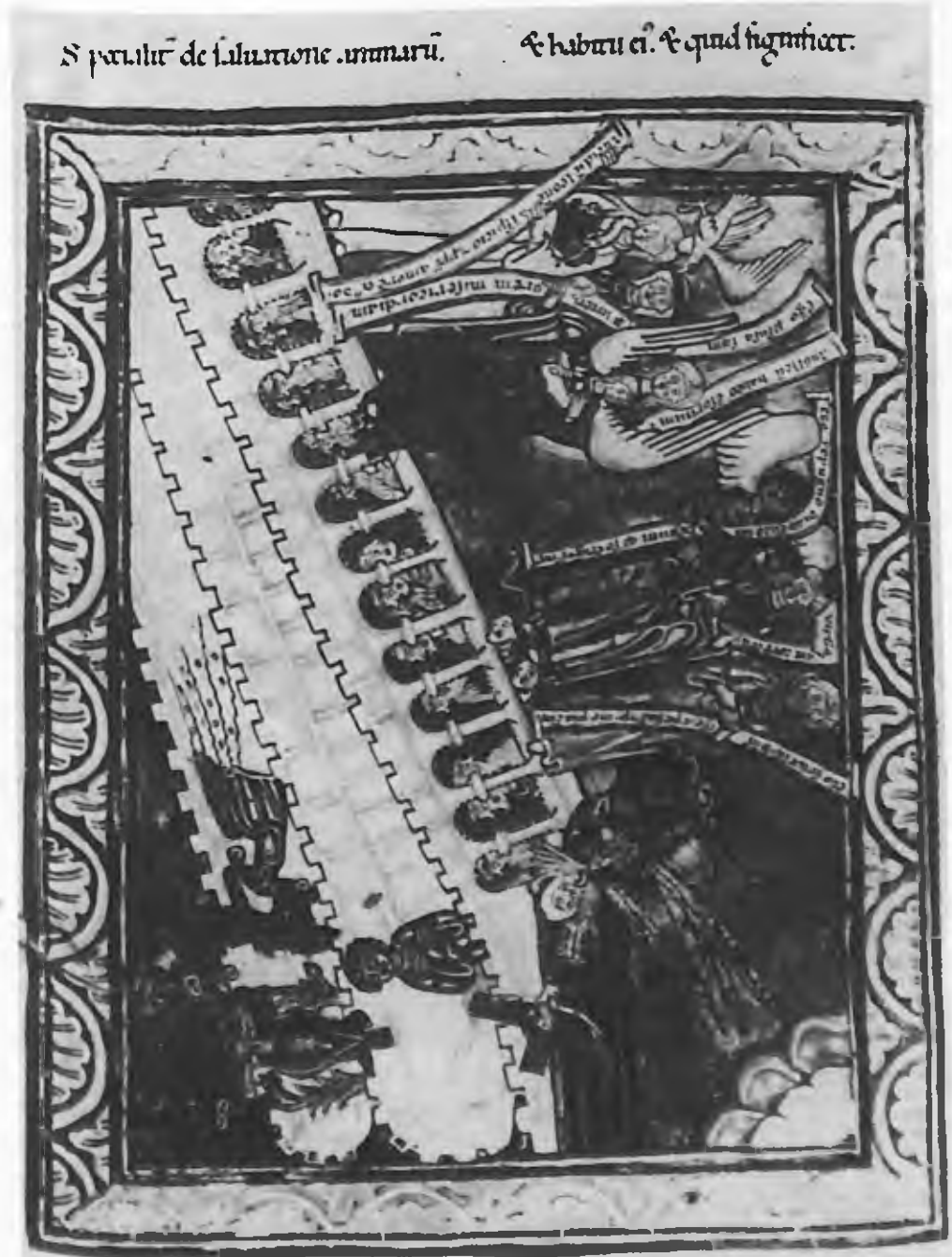


Abb. 6 Die Tugenden an der dreifachen Mauer (des Gesetzes). «*Scivias*» III 6, Hs. I (wie Abb. 1), fol. 161^v.

Aktualität, dem geschichtlichen Sinn des Werkes, liegt auch zu einem Teil der Schlüssel für die Merkwürdigkeit, daß eine christologische Schrift diesen Charakter hat (den man, traditioneller denkend, ganz anders erwartet hätte). Der Stand der Zeit erforderte aber nach Hildegards Auffassung eher die Erinnerung an den Christus-Riesen, den «starken Kämpfer», und an die Notwendigkeit des Kampfes als an ein anderes Christusbild. So ist es kein Wunder, daß außerhalb des *«Liber vitae meritum»* der *vir proelior* im Werk immer im Zusammenhang mit endzeitlichen Vorstellungen auftritt. Die Verbindung zwischen dem Christus-*vir* und der Zeitenfolge wird entsprechend hergestellt. Da Christus, der *vir proelior*, aus göttlicher *virtus* die Tugenden (*virtutes*) mit sich brachte, konnte Hildegard die Zeiten der erstarkenden Kirche in heilsgeschichtlicher Interpretation als *tempus virile* verstehen. Diese männliche Zeit wurde schließlich abgelöst durch den Verfall im *tempus muliebre*. Es stehen aber die Endkämpfe unmittelbar bevor, mit denen ein neues *tempus virile* anbrechen wird. Dieses wird eine Blütezeit der Spiritualität, des Tugendwirkens und Schriftverständnisses sein, eine Epoche, in der *scientia* und *operatio* des Menschen erstarken wie nie zuvor. Auf die Endkämpfe und den Anbruch dieser Zeit soll der *«Liber vitae meritum»* offenbar vorbereiten. In einem wahrscheinlich noch während der Fertigstellung des Werkes an den Trierer Klerus gerichteten Brief, der die schriftliche Fassung ihrer Trierer Predigt von Pfingsten 1160 darstellt, bekräftigt Hildegard indirekt diese Interpretation.⁸⁶ Neben seiner allgemeinen paränetischen Tendenz hat der *«Liber vitae meritum»* also auch eine wesentlich epochenbezogene, dem heilsgeschichtlichen Stand – wie Hildegard ihn sah – entsprechende Sinndimension; diese steht mit der Position der *«paupercula feminea forma»* Hildegards in Korrespondenz, die als *non loquens homo* zur Lehrerin ihrer Zeit, des *tempus muliebre*, wird, weil sie dazu als *virgo* und Prophetin berufen und inspiriert ist zur mahnenden und stärkenden Vorbereitung des Menschen auf die letzten Zeiten.⁸⁷

Eine neue Dimension für die *virtus*- und *operatio*-Problematik in Hildegards Werk eröffnet dann die folgende Visionsschrift, das große Spätwerk *«Liber divinorum operum»*.⁸⁸ Hier erscheinen zwar nur noch wenige Tugenden, aber die Präsenz der ethischen Sinndimension in der beschriebenen Art bleibt erhalten (wenn sie nicht noch verstärkt wird). Das mit dem Titel *«Liber divinorum operum»* oder *«Liber de operatione Dei»* bezeichnete Werk stellt im ersten Teil den Kosmos dar, aber sogleich mit seiner Entsprechung zum Menschen und insbesondere dessen Tugend-*operatio*. Der zweite Teil entwirft einen ethischen Kosmos mit eschatologischer Perspektive. Beide Teile werden verbunden durch die Exegese von Jo 1 und Gen 1, wobei der Schöpfungsbericht wiederum mit seinen sechs Tagen auf sechs bedeutsame Tugenden der Neuschöpfung hin interpretiert wird. Im dritten heilsgeschichtlich

86 Hildegardis, *Epistolae*, PL 197, Sp. 254 ff.

87 Dazu bes. Hildegardis, *Scivias* III 11 (wie Anm. 10) 583,310 ff., 586,382 ff. und 588 f.

88 Für das Folgende verweise ich auf Christel Meier, *Scientia divinorum operum* (wie Anm. *).



Abb. 7 Die Tugenden vor dem Thron des Gottessohnes. *«Scivias»* III 10, Hs. 1 (wie Abb. 1), fol. 203^v.

strukturierten Teil handelt besonders die Vision am Ort der Inkarnation (III 8) von *virtutes*, und zwar den charakteristischen Inkarnations-Tugenden *humilitas*, *caritas* und *pax* (Farbtafel). Zugleich erscheint hier der göttliche Quell (*fons*) – bei Honorius ist es der *fons donationum virtutum*.⁸⁹ Da die *virtutes* erst im Gefolge der göttlichen *virtus* wieder zum Menschen kommen, ist deutlich, daß nicht nur Kosmisches und Ethisches verschmolzen werden, sondern auch *creatio* und *restauratio* in dem Sinn, wie es Hugo von St. Viktor in der Praefatio seines Kommentars zur *«Hierarchia caelestis»* für die *theologia divina* fordert.⁹⁰ In Hildegards Denken wäre das der Hervorgang der göttlichen *operatio* und die rückkehrende wiederhergestellte menschliche *operatio*, die die göttliche beantwortet. Das so beschaffene Werk hat auch eine Hauptgestalt, die es einführt und bestimmt: die göttliche *caritas*, den *deus operans*, den Hl. Geist als die göttliche *operatio*, zu der sich am Ende die gottähnliche menschliche Liebe ganz erheben kann.

Das Werk über die *operatio* setzt bei Hildegard den Schluß einer großen Trinitätstrilogie mit *«Scivias»* – *«Liber vitae meritorum»* – *«Liber divinorum operum»*, die zugeordnet ist Gottvater, Sohn und Hl. Geist, der göttlichen *potestas* – *sapientia* – *caritas* oder, nach der ps.-dionysischen Trinitätsformel, *essentia* – *virtus* – *operatio*.⁹¹

Wenn bei Hildegard im Zusammenhang mit den engelischen und exemplarischen *virtutes* der Begriff *operatio* dem der *actio* vorgezogen wird, mag auch dieser Begriffsgebrauch den Entwurf eines neuen Konzepts spiegeln. Es ist nicht das äußere Handeln, sondern das inspirierte spirituelle Wirken mit den Tugenden, das eine mystische *perfectio*-Vorstellung vorbereitet, oder, wie Hildegard sagt: die Schau der Werke⁹² – wie sie umgekehrt in den Werken der Schau und ihrer Vermittlung ihre mystische Prophetie erfüllt.

Hildegards Position mag nach der Erläuterung ihres theoretischen Entwurfs und seiner praktischen Gestaltung in einer Reihe ihrer Werke eigenartig, fast abseitig erscheinen, und doch steht sie mit dieser Tugendkonzeption nicht allein. Es zeigt sich vielmehr, daß sie, wie andere Autoren des Jahrhunderts und später auch, eine im ps.-dionysischen Modell angelegte Möglichkeit wahrgenommen und produktiv weitergedacht hat. Der Kernpunkt ihrer *virtus*-Auffassung, *virtus* als Kraft (δύναμις, nicht ἀρετή) zu verstehen und mit dieser ps.-dionysischen Anregung die *virtutes* den Engeln zu assoziieren, wurde unter demselben Einfluß etwa auch bei dem Zisterzienserabt Isaak von Stella bei Poitiers (der übrigens im Jahr der kirchlichen Anerkennung von Hildegards Visionen, 1147, sein Amt übernahm) in einer nah

89 Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, hrsg. von P. Lucentini, Rom 1974, 92 ff., 124 ff., bes. 92.

90 Hugo von St. Viktor, *Commentariorum in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae libri X*, PL 175, Sp. 926 f.

91 Hierzu vorläufig: Christel Meier, *Eriugena* (wie Anm. *) 486 ff.

92 Ein eindruckliches Bild dafür ist Hildegards Vision des *operatio*-Gebäudes im dritten *Scivias*-Buch und seine Deutung.

verwandten Auffassung von *virtus* festgestellt.⁹³ Bei Isaak ist die *virtus ex alto* Kraft, und sie ist engelartig wie Hildegards Tugenden: *«Totus spiritus sobrie ebrius fortiter enervis, in Deo omnia potens erit, in omnibus gaudebit quando per plenissimam veritatem, virtutem, charitatem ei adhaerebit qui in omnibus suis omnia erit . . . Sicut in coelestium angelorum ordinibus cherubim et seraphim suprema noscuntur in suo coelo, sic in nostro coelo, id est in anima iusti in qua sapientia sedet, cum ibi iidem ordines gradusque possint debeantque esse virtutum, tanquam suorum angelorum ne nostrum coelum sine angelis sit, cognitio et dilectio, tanquam cherubim et seraphim, archiam obtinent, hisque debent omnia virtutum agmina subdi et famulari»*.⁹⁴ Von Gott in Gnade, und das heißt mit dem inkarnierten Sohn, der selbst die *virtus* ist (und auch *vir*), herabgesandt, tragen sie wie die Erleuchtung der Kontemplation im noetischen Aufstieg zur *perfectio* des Menschen in der operationellen Rückkehr wesentlich bei. *Scientia* und *virtus* werden zu einer Einheit verbunden wie bei Hildegard Schau und Tugend-*operatio*. Mit ihrer heilsgeschichtlichen Untermauerung des Konzepts durch den Anschluß der Tugenden und Laster an den Engelkampf des Anfangs hat Hildegard jedoch eine eigene zusätzliche Stütze für ihr Tugendverständnis gefunden.⁹⁵

93 Isaak von Stella (1110/20 bis um 1169): PL 194, Sp. 1689–1896, bes. die *Epistola de anima*, Sp. 1875–1890. Zu Isaaks Ps.-Dionys-Rezeption und seiner Tugendkonzeption, auf die mich nach meinem Vortrag in Weingarten Frau Brigitta Stoll, Bern, freundlich hinwies, A. Fracheboud, *Le Ps.-Denys l'Aréopagite parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile*, COCR 9 (1947) 328–341; 10 (1948) 19–34; ders., in der Abgrenzung gegen den Augustin-Einfluß, ebd. 11 (1949) 1–17, 264–278; 12 (1950) 5–16; J. Javelet, *La vertu dans l'œuvre d'Isaac de l'Étoile. Influences dionysiennes*, Citeaux 11 (1960) 252–267 (mit Lit.). Etwas Verwandtes, auch unter diesem Einfluß wohl gebildet, gibt es offenbar auch bei Meister Eckhart: R.-L. Öchslein, *Meister Eckhart, der Mystiker*, in: *Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute*, hrsg. von U. Kern. München 1980, 121–126: den Zusammenhang von lat. *virtus* und *kraft* (in der *sèle*) im Kontext der Eckhartschen Ideenlehre; dazu A. Haas, *Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts*, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, hrsg. von W. Stolz, Freiburg–Basel–Wien 1984, 33–58, hier 54, Anm. 68.

94 Isaak von Stella, PL 194, Sp. 1708C; nach Javelet (wie Anm. 93) 258; vgl. ebd. 259 ff.

95 Ob Hildegard und Isaak ihr Tugendkonzept in gegenseitiger Kenntnisnahme oder im direkten Einfluß vom einen auf den anderen entwickelt haben, soll hier noch nicht entschieden werden; Hildegards Entwurf wirkt ganz eigenständig. Als *Desiderat* bleibt nun einmal die weitere Erforschung dieses bestimmten Problems der Ethik, insbesondere bei mystischen Autoren, zum ändern die genauere Erfassung der Rezeption der ps.-dionysischen Theologie im Zisterziensermonchtum und zugleich der nicht unerheblichen Resonanz Hildegards in eben diesem Orden.

Philologische Zugänge zur Mystik Hadewijchs

Zu Form und Funktion religiöser Sprache bei Hadewijch

Wilhelm Breuer (Bonn)

Wer sich heute, im Jahr 1985, den Dichtungen Hadewijchs nähert, erfährt zunächst, daß er ihnen gegenüber ein «vremder» ist, wie einer von denen, die Hadewijch in ihren Werken fast feindselig zurückweist, da sie unfähig sind, die Minne zu erfahren.

«Hets oversoete in minne verdolen
Hare wilde weghe die minne doet gaen.
Het blijft den vremen wel verholen.»¹

«Es ist übersüß, in Minne sich auf ihren wilden Wegen zu verirren, die Minne gehen läßt. Den Fremden bleibt es völlig verborgen.»

Diese Fremdheit hat viele Gründe: Da ist zunächst die uns fremde brabantische Sprache des 13. Jahrhunderts; da ist die große zeitliche Distanz von rund 750 Jahren und die uns kaum noch nachvollziehbare Erfahrung des Göttlichen. Da ist aber auch die Dichterin selbst, die sich – ich behaupte: sehr bewußt – den «vremden» verschließt, so daß wir trotz aller Akribie philologischer Forschung bis heute kaum etwas über ihre Lebensumstände aus ihrem Werk erschließen können. Der größere Teil der Forscher nimmt an, daß sie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Antwerpen oder in der Nähe dieser Stadt als Begine gelebt hat. Dieses Vermuten, ja Nichtwissen, ist umso erstaunlicher, als wir ein recht umfangreiches Werk in erstaunlich guter Überlieferung erhalten haben: 31 Briefe, 11 oder – je nach Zuordnung – 14 Visionen mit ihrem Anhang der *«Lijst der volmaakten»*, 16 Briefgedichte (*«Mengeldichten»*) und 45 Strophische Gedichte.²

Die Erfahrung der Fremdheit setzt sich bei der Beschäftigung mit dem einzelnen Text fort. Ich möchte dies am SG 7 demonstrieren:

1 Strophisches Gedicht (künftig zitiert: SG) 34,33–35. Ich benutze folgende Ausgabe: Hadewijch, *Strophische Gedichten*. Middelnederlandse tekst en moderne bewerking met een inleiding door E. Rombauts en N. de Paepe, Zwolle 1961.

2 Vgl. P. Mommaers, Art. *Hadewijch*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon, hrsg. v. K. Ruh, Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 368–378.

- I) «Bi den nuwen jare
Hoept men der nuwer tide
Die nuwe bloemen sal brenghen
Ende nuwe bliscap menichfout.
Die doghet om minne vare
Hi mach wel leven blide:
Sine sal hem niet ontlinghen;
Want minnen rike ghewout
Es nuwe ende wel ghemate,
Ende suete inden ghelate,
Ende suetet met orsate
Alle nuwe sware.
- «Im neuen Jahr hofft man auf die neue
Zeit, die neue Blumen bringen wird und
neue Freude mannigfach. Der um der
Minne willen Furcht erduldet, der kann
(nun) wohl froh sein: (Denn) sie wird
ihm nicht entgehen; denn die mächtige
Gewalt der Minne ist neu und entgegen-
kommend und süß in (ihrem) Benehmen
und versüßt mit Entschädigung alle
neue Beschwernis.
- II) Ay, hoe nuwe waer mi dieghene
Die nuwer minnen diende
Met nuwer rechter trouwen,
Also nuwe te rechte al soude
Teerst dat hem minne verscene.
So, haddi luttel vriende,
Dat dorste hem luttel rouwen
Haddi der minnen houde;
Want si ghevet dat nuwe goet
Dat maect den nuwen moet,
Die in al nuwen doet
Daer minne nuwe in gherene.
- Ach, wie neu wäre mir derjenige, der
der neuen Minne diene mit neuer rechter
Treue, wie ein Neuer am Anfang mit
Recht ganz sollte, auf daß ihm die Min-
ne erschiene. Hätte er wenige Freunde,
so brauchte ihn das wenig zu schmer-
zen, wenn er nur der Minne Gunst be-
sitzt; denn sie gibt das neue Gut, das
den neuen Mut macht, der in allem
Neuen handelt, worin Minne neu sich
einläßt.
- III) Ay, die minne es nuwe alle uren
Ende si vernuwet alle daghe;
Si maect die nuwe nieboren
Altoes in nuwen goede.
O wij! hoe mach die oude ghe-
dueren,
Die hem vore minne versaghet!
Hi leeft wel out in toren,
Altoes in cleinen spoede;
Want hi es van den nuwen ont-
weghet,
Ende hem es dat nuwe ontseghet,
Dat in nuwe minne ghelegghet,
In nuwer minner minnen na-
tuere.
- Ach, die Minne ist alle Stunden neu und
sie erneuert sich alle Tage; sie macht die
Neuen neugeboren immer in neuem Gu-
ten. O je, wie kann der Alte aushalten,
der sich vor der Minne versagt! Er lebt
wohl als Alter im Zorn, immerzu in ge-
ringem Erfolg; denn er ist von den Neu-
en abgekommen, und ihm ist das Neue
versagt, das in neuer Minne liegt, in der
Minne-Natur der neuen Minner.

- IV) Ay, waer es nu nuwe minne,
Met haren nuwen goede?
Want mi doet mine ellende
Te menich nuwe wee;
Mi smelten mine sinne
In minnen oerwoede;
Die afgront daer si mi in sende
Die es dieper dan die zee;
Want hare nuwe diepe afgronde
Die vernuwet mi die wonde:
In en soeke meer ghesonde,
Eer icse mi nuwe al kinne.
- Ach, wo ist nun neue Minne mit ihrem
neuen Gut? Denn mir tut mein Unglück
zu oft neues Weh; mir schmelzen meine
Sinne in der heftig verlangenden Glut
der Minne; der Abgrund, in den sie
mich sendet, der ist tiefer als die See;
denn ihr neuer tiefer Abgrund, der er-
neuert mir die Wunde: Ich suche keine
Rettung mehr, bevor ich sie (nicht) für
mich als neu ganz erkenne.
- V) Maer die nuwe oude vroede,
Die nuwe hen minnen gheven,
Ende nuwe hen dan niet en
sparen,
Die hetic nuwe ende our;
Si leven in hoghen moede;
Want si hen ane minne cleven,
Ende met niede altoes anestaren;
Dies wast in minnen hare ghe-
wout;
Want si moeten alse nuwe hen
wenen,
Ende alse oude op minnen lenen,
Daerse lief wilt leyden henen
Met nuwen moede in nuwen
woede.
- Aber die neuen alten Klugen, die sich
neu der Minne hingeben und neu sich
dann nicht schonen, die nenne ich neu
und alt; sie leben in hohem Mut; denn
sie hängen sich an Minne und blicken
sie mit Eifer immerzu an; deshalb
wächst in der Minne ihre Macht; denn
sie müssen sich als Neue wännen und
als Alte müssen sie sich auf die Minne
stützen, wohin der Geliebte sie (auch)
hinführen will mit neuem Mut in neuer
verlangender Glut.
- VI) Die nuwer minnen scolen
Met nuwer minnen volghen,
Na nuwer minnen rade,
In nuwer trouwen ere,
Si scinen dicke in dolen;
Nochdan sijn si diepst ver-
swolghen
In minnen onghenade,
Daer si na swelten sere;
Ende so comt dat nuwe clare
Met allen nuwen ware,
Ende brenghet nuwe openbare
Dat mi hadde stille bevoelen.
- Die der neuen Schule der Minne mit
neuer Minne folgen nach dem Rat der
neuen Minne im Ansehen der neuen
Treue, sie scheinen oft in Schwierigkei-
ten. Obendrein noch sind sie aufs tiefste
verschlungen in der Ungnade der Min-
ne, wonach sie sehr schmachten; und so
kommt das neue Vollkommene mit al-
lem neuen Wahren und macht auf neue
Weise offenbar, was es mir in aller Stille
empfohlen hatte.

- VII) Ay, hoe suete es nuwe melden!
 Al ghevet nuwen kere
 Ende menich nuwe doghen,
 Het es nuwe toeverlaet;
 Want minne saelt ons
 welghelden
 Met groter nuwer ere;
 Die minne salre ons met doen
 hoghen
 In minnen hoechste raet,
 Daer dat nuwe gheheel sal zijn
 In nuwen ghebrukene fijn,
 Alse: «nuwe minne es al mijn».
 Ay, dit nuwe ghesiet te selden!
- R/n) Alle die dit nuwe scuwen,
 Ende hen met vremden nuwen
 vernuwen,
 Hen selen die nuwe mestruwen,
 Ende met allen nuwen scelden.»
- (Responion) Alle, die sich vor diesem
 Neuen scheuen und sich mit fremdem
 Neuen erneuern, ihnen sollen die Neuen
 mißtrauen und sie zusammen mit allen
 Neuen schelten.»

Das zunächst Überraschende ist, daß wir es hier – wenigstens auf den ersten Blick – gar nicht mit einem mystischen Text zu tun haben. Zum zweiten befremdet die ständige Wiederholung des Wortes «nuwe» bzw. seiner grammatischen Variationen. Die Rhetorik kennt dieses Verfahren unter den Begriffen *repetitio*, *paronomasia* oder *annominatio*. So sehr durch diese rhetorische Figur ein Wort, ein Begriff besonders betont, hervorgehoben werden kann – aber muß das gleich 55mal in 87 Versen sein?

Ich möchte mich Hadewijch in drei Schritten nähern, wobei ich das SG 7 in den Mittelpunkt der Betrachtung stelle, aber auch zur Stütze meiner Darstellung die anderen Dichtungen Hadewijchs, zumeist die SGe, hinzuziehe.

Im *ersten Schritt* betrachte ich dieses Gedicht im Rahmen seiner verwandten literarischen Formen, die Hadewijch vom traditionellen französischen und brabantisch-limburgischen Minnesang übernommen hat; an *einem* Beispiel wird zu untersuchen sein, wie sie diese Tradition verändert hat.

Im *zweiten Schritt* werde ich in diesem «weltlichen» Gedicht nach Spuren des Mystischen suchen: in Leitwörtern und rhetorischen Figuren.

Im *dritten Schritt* werde ich dann – Schritt 1 und 2 vereinigend – fragen, warum Hadewijch die sprachlichen Mittel in solch provozierender Weise einsetzt, warum ihr lyrisches Sprechen bereits für die Menschen, die hundert Jahre später lebten, erst recht aber für den heutigen Leser mehr verschließt als aufschließt, ihn eher zurückstößt als anzieht. Welche Funktion kann diese hermetische Lyrik für ihr Publikum gehabt haben?

Zu 1

Das Reimschema des SG 7 ist identisch mit dem eines Minneliedes des Limburgers Heinrich von Veldeke.³ Nur sechs der 45 SGe zeigen ein Reimschema, das weder im deutschen noch im französischen noch im provencalischen Minnesang belegt ist.⁴ Auch die Versfüllung des 7. SG ist der Veldekes ähnlich, wenn sich auch – vor allem in der Schlußzeile jeder Strophe – Unterschiede zeigen.

Die Repetition ist keine Erfindung Hadewijchs, sondern findet sich sowohl im deutschen wie auch im französischen Minnesang wieder.⁵ Ebenso ist der Wortschatz recht traditionell, wie jüngst Frank Willaert überzeugend nachgewiesen hat.⁶

Wie die meisten der SGe Hadewijchs beginnt auch SG 7 – ganz traditionell – mit dem Natureingang, das heißt, mit dem vom Minnesang her bekannten eröffnenden Naturbild. Das im Lied sich aussprechende Fühlen steht entweder im Einklang oder in einem Gegensatz zum einleitenden Frühlings- oder Winterbild; etwa: Der Frühling kommt, und der Sänger findet Erhörung bei seiner Dame; oder: Trotz des Frühlings bleibt die Dame hartherzig.⁷ Das literarische Muster findet sich etwa bei Veldeke:

«In den ziten von dem järe,
 daz die tage sint lanc
 und daz weter wider kläre,
 so verniuwent offenbäre
 diu merlikin ir sanc;
 diu uns bringent liebiu maere.
 Got mac er sîn wizen danc,
 swer hât rehte minne
 sunder riuwe and âne twanc.»⁸

Hadewijch übernimmt das Muster, aber in deutlicher Abwandlung. Im SG 34 heißt es:

«In allen tide, nuwe ende out,
 Si hi der minnen onderdaen,
 Dien somer heet, den winter cout,
 Die minne van minnen wilt ontfaen.»⁹

«Zu allen Zeiten, den neuen und den
 alten, sei er der Minne untertan, heiß im
 Sommer, kalt im Winter, der Minne von
 Minne empfangen will.»

3 MF 62,25 = Veldeke XIV.

4 Das muß nicht unbedingt heißen, daß Hadewijch diese Schemata selbst entwickelt hat.

5 Vgl. etwa Veldeke in MF 61,33 ff. und 64,34 ff., wo das Wort «minne» in vierzehn Versen zwölfmal erscheint. Für den französischen Minnesang vgl. R. Dragonetti, *La technique poétique des troubères dans la chanson courtoise*, Brugge 1960, 40 ff.

6 F. Willaert, *De poetica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, Utrecht 1984, 80 ff.

7 H. Schottmann, *Der Natureingang in den Liedern Hadewijchs*, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen) 93 (1971) 213–227; hier: 216.

8 MF 59,23 ff.

9 SG 34,1–4.

Ähnlich im SG 36:

«Hoe dat djaer hevet sinen tijt,
Die minnaren sijt
Houdet so uwen vlijt ...»¹⁰

«Wie das Jahr auch abläuft, Ihr, die Ihr
Minner seid, befließigt Euch ...»

Das von den Lesern/Hörern erwartete, vorgegebene Schema wird gewendet und schließlich aufgehoben: Es ist ganz gleich, wie die Natur sich verhält, der Minnende hat seine Pflichten zu erfüllen im Dienst an der Minne.

Anders ist es im SG 7. Die Parallele von Natur und Minnendem ist nur scheinbar. Denn es heißt ja ausdrücklich, daß jedermann erst auf die neue Zeit *hofft*, die Blumen und Freude bringen *wird*. Doch die Zeit ist noch gar nicht da. Das traditionelle Schema ist also auch hier beachtet, aber dann weiterentwickelt. Statt der Beschreibung einer Parallele steht hier der Ausdruck einer Hoffnung.

Warum dieses Aufbrechen der Form? Der Zeitpunkt des Natureingangs ist «bi den nuwen jare». Der Beginn dieses neuen Jahres ist eben nicht der erste Januar, sondern als Jahresanfang galt der März oder Ostern.¹¹ Zu diesem Zeitpunkt beginnt die Natur zu erwachen, ist aber noch lange nicht voll entfaltet.¹²

Wenn es sich hier um ein Ostergedicht handelt, erhält nun auch das Wort «nuwe» einen tieferen Sinn: Das Ostergeschehen wird als Erneuerung des Lebens durch die Erlösung verstanden.¹³ Vor allem Adam von St. Viktor feiert in seinen Sequenzen die Erneuerung durch die Erlösung. Seine berühmte Ostersequenz nennt zum Eingang das Thema: «Mundi renovatio / nova parit gaudia.»¹⁴ Auch hier erscheint wieder die *annominatio* von «renovatio» und «nova». Hat Hadewijch, angeregt durch diesen Hymnus, der ihr sicher aus der Liturgie bekannt war, das Thema und die rhetorische Figur nur weiter entfaltet? Man vergleiche auch «gaudia» bei Adam und «leven blide» bei Hadewijch. Freilich, was bei Adam von St. Viktor freudige Glaubensgewißheit ist, ist hier noch hoffender Zuspruch, der der Erfüllung harret: «Die Minne wird ihm, der wegen der Minne Furcht empfindet, nicht entgehen.»¹⁵ Im ersten Johannesbrief heißt es: «Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollendete Liebe treibt die Furcht aus. ... Wer sich also fürchtet, ist in der Liebe nicht vollendet» (1 Jo 4,18). Deshalb ist der, der wegen der Minne Furcht empfindet, noch auf dem Wege, voller Hoffnung zwar, aber noch auf einem Wege, auf dem er des Zuspruchs bedarf.

¹⁰ SG 36,1–3.

¹¹ Vgl. Art. *Jahresanfang*, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli, IV, Berlin–Leipzig 1931/32, Sp. 604–607; hier 606.

¹² Oder wie später Faust im Osterspaziergang feststellt: «Doch an Blumen fehlt's im Revier.»

¹³ Vgl. H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt 1980, 148 ff.

¹⁴ Adam von St. Viktor, *Sämtliche Sequenzen*, München 1955, 130.

¹⁵ SG 7,7; vgl. die ganz ähnliche Situation in SG 37: W. Breuer, *Mystik als alternative Lebensform*. Das 37. Strophische Gedicht der Suster Hadewijch, in: *ZfdPh* 103 (1984) 103–115.

Wer aber jemals von der Minne gesegnet wurde,¹⁶ wer mit dem Hohenlied (2,16) sagen kann: «Du mi al lief ende ic al di» («Du bist ganz mein, Liebes, und ich bin ganz dein.») oder «ic al minnen ende minne al mi»,¹⁷ ist dem Wechsel der Jahreszeiten entrückt; die Zeit ist aufgehoben, das Paradies ist angebrochen. Eben deswegen haben im Natureingang der SGe 34 und 36 die Jahreszeiten keine Bedeutung mehr; sie sind nicht mehr wichtig.

Der «Natureingang» hat bei Hadewijch also eine mehrfache Funktion:

– Hadewijch ermöglicht, indem sie aus der weltlichen Lyrik Bekanntes an den Anfang stellt, das Gespräch mit den Zuhörern.

– Der Natureingang ist aber noch mehr: Dadurch, daß das traditionelle Schema, das jedem Zuhörer geläufig war, abgewandelt wird, erhält er eine religiöse Dimension. Die Differenz zwischen Erwartung und Erfüllung der Form macht die Zuhörer aufmerksam auf das Gemeinte.

Zu 2

Läßt sich dieses Erschließungsverfahren auch auf den weiteren Verlauf des Gedichtes anwenden? Durch den Natureingang hat Hadewijch das Signal vermittelt, daß hinter weltlichem Sprechen Spuren des Religiösen zu entdecken sind.

Bei einer erneuten Durchsicht des 7. SGs finden sich Begriffe, die aus anderen mystischen Texten vertraut sind und die texttypologische Signalwerte¹⁸ besitzen: «orewoede» (42), «afgront» (43), «ghebrukene» (82), «suete» (10). Zu untersuchen ist, wie Hadewijch mit diesen Leitwörtern¹⁹ der Mystik umgeht; ich beschränke mich im folgenden auf zwei: «afgront» und «orewoede».

Nach Grete Lüers steht «abgrunt» für Gott, für die Seele und die «unio mystica». Bei Rudolf von Biberach in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts heißt es z. B.: «das gemüte wirt gezuht in abgrund des gotlichen liechtes».²⁰

«Abgrunt»/«afgront» ist aus der lateinischen mystischen Literatur übernommen und erscheint dort im Rahmen der allegorischen Exegese von Ps 41,8 («abyssus abyssum invocat») bei Augustinus und später bei Bernhard von Clairvaux. Möglicherweise hat Hadewijch Wort und Begriff bei Richard von St. Viktor gefunden.²¹ Es erscheint aber auch schon in einer bemerkenswerten Parallele zu Hadewijch bei der Zisterzienserin Beatrijs van Nazareth, die zwischen 1200 und 1268 im Braban-

¹⁶ SG 36,12.

¹⁷ SG 34,45; SG 36,92.

¹⁸ F. Willaert (s. Anm. 6) 161.

¹⁹ Vgl. H. Götz, *Leitwörter des Minnesangs*. Abh. d. sächsischen Akad. d. Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Kl., Bd. 49,1, Berlin 1957.

²⁰ Rudolf von Biberach, *Die sibem strassen zu got*. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278, hrsg. v. Margot Schmidt, Florenz 1969, 116,20. – Grete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München 1926, 119–122.

²¹ J. Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch*, Tielt – Bussum 1981, 256.

tischen lebte und von der uns die erste Prosaschrift in der Volkssprache «*Van seven manieren van heileger minnen*» überliefert ist:

«Hier inne ghevuelt si ene grote naheit te gode (...) ende een oueruloedege volheit van groter genouchten. Ende dan ghevuelt si dat hor sinne sijn geheilicht in der minnen ende har wille es worden minne, ende datsi so diepe es versonken ende verswolgen int afgront der minnen, ende selue al es worden minne.»²²

«Hierin fühlt sie eine große Nähe zu Gott (...) und eine überfließende Fülle großer Erfüllungen. Und dann fühlt sie, daß ihre Sinne in der Minne geheiligt sind und daß ihr Wille Minne geworden ist und daß sie so tief versunken und verschlungen ist in den Abgrund der Minne und selbst ganz Minne geworden ist.»

Oder an einer späteren Stelle:

«Die salige sile ... es getrect allene met eweliker minnen in die ewelicheit ende in die onbegriplicheit, in die witheit ende in die ongerinlike hogheit ende in dien diepen afgront der Gottheit, di al in alle denc es ende onbegriplic blift in allen dengen ende es onwandelic al wesende, al mogende, al begripende ende al geweldelike werkende.»²³

«Die selige Seele wird gezogen allein mit ewiger Minne in die Ewigkeit und in die Unbegreiflichkeit, in die Weite und in die lautlose Höhe und in den tiefen Abgrund der Gottheit, der alles in allen Dingen ist und unbegreiflich bleibt in allen Dingen und ganz und gar unwandelbar ist, allmächtig, alles begreifend und alles mit Macht wirkend.»

Während bei Beatrijs (in der Fassung der «*Limburgse Sermoenen*») die drei Dimensionen des Raumes (*witheit, hogheit, afgront*) Zeichen der alle Dimensionen übersteigenden Größe Gottes sind, die «unbegreiflich» bleibt und in die die minnende Seele hineingezogen wird, muß der Minnende bei Hadewijch selbst ziehen und die «Räume» der Minne durchmessen. Wird damit das Geheimnis (bei Beatrijs) rational in das Handeln des Minnenden hinein aufgelöst?

22 Beatrijs van Nazareth, *Van seven manieren van heileger minnen*, ingeleid door H. W. J. Vekeman en J. J. Th. M. Tersteeg, Zutphen 1971, 4. Manier, 183 ff.

23 Sermoen 42, in: *Van minne spreken ... Nederlandse mystieke teksten uit de 13^e eeuw*, uitg. door de projectgroep Hadewijch, Nijmegen 1976, 250. – Der Text wird zitiert nach den etwas jüngeren *Limburgse Sermoenen*. Der ursprüngliche Text der Handschrift B, das älteste Zeugnis aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, ist hier möglicherweise unter dem Einfluß der Dichtung Hadewijchs verändert worden.

«Oec moet hi trecken sere die minne sal voltijen:
Hare wide wijt, hare hoghste hoghe,
Hare diepste afgront.
Hi sal in alle storme die weghe doresien;
Hem wert haers wonders wonder
cont.»²⁴

«Auch muß er viel umherstreifen, der die Minne an sich ziehen soll: Ihre weite Weite, ihre höchste Höhe, ihren tiefsten Abgrund. Er wird die Wege in jedem Sturm in Augenschein nehmen; dann wird ihm das Wunder ihres Wunders bekannt.»

Ein Vergleich mit Beatrijs zeigt: Hadewijch sieht das Verhältnis von minnendem Menschen und Minne sehr viel dynamischer; auch der Minnende ist aktiv. Die drei Dimensionen, die sich auch bei Beatrijs fanden, werden durch ein Adjektiv näher bestimmt; dabei erscheinen Superlativ und Paronomasie als sprachliche Annäherung an das, was Beatrijs – eher resignierend – «onbegriplic» nennt: weite Weite, höchste Höhe, tiefster Abgrund und schließlich «des Wunders Wunder».

Schauen wir zurück und betrachten wir, in welchem Kontrast «afgront» in SG 7 erscheint: «Der Abgrund ist tiefer als die See», also tiefer als tief (wenn wir «zee» als Synonym für «tief» sehen wollen).²⁵ «Denn ihr neuer tiefer Abgrund erneuert meine Wunde.» Auch hier wird die Unbegreiflichkeit der Minne nicht einfach konstatiert wie bei Beatrijs, sondern sprachlich auf zweierlei Weise gefaßt: «Ihr Abgrund übertrifft jede denkbare Tiefe. Der Abgrund erneuert die Liebeswunde.» Das Bild der Liebeswunde ist wie das des Abgrundes traditionell. So unterscheidet Richard von St. Viktor «*charitas ligans*» und «*charitas vulnerans*».²⁶ Neu ist aber die Verschmelzung dieser beiden Bereiche: «Der Abgrund erneuert die Wunde».

«*Orewoet*», ein anderes Leitwort des 7. SGs erscheint ausschließlich in hagiographischer und mystischer Literatur. Seine Übersetzung ist schwierig und umstritten; van Mierlo übersetzt es mit «Liebesbrand» und betrachtet es als niederländisches Äquivalent des lateinischen «*aestus amoris*»; de Paepe versteht «*orewoet*» als «*totales Aufgehen in der Liebe zu Gott*»; J.-B. Porion übersetzt es als «*ire d'amour*» – Liebeszorn.²⁷ Hadewijch verwendet das Wort fast ausschließlich in den SGen.

Es interessiert vor allem der Kontext, in dem dieses Wort bei Hadewijch erscheint. Als Beispiel diene die 11. Strophe des 23. SGs:

24 SG 21, 19–22.

25 Zum Bildkomplex vgl. den Artikel *mer*, in: Grete Lüers (s. Anm. 20) 224–226.

26 J. Reynaert (s. Anm. 21) 49 f.

27 J. Reynaert (s. Anm. 21) 378.

«In al der kerken clercke ghemerc,
So segghic dat en merke clerc
Hoe scone het den ghenen stoede
Die in minnen wrachte sterc
Hi worde so mettien werk sterc,
Ende verwonne sonder moede;
Hi soude in minnen oerewoede
Verbrenen in hare diepste vloede
Ende versmelten alse caden;
Nu moete ons god beraden.»²⁸

«Angesichts der Spekulationen der
Theologen der ganzen Kirche meine ich,
daß kein Gelehrter recht begreift, wie
schön es um denjenigen steht, der im
Dienst der Minne große Werke voll-
brachte: Er wurde so im Dienst stark
und siegte, ohne dabei zu ermüden. Er
wird in der «oerewoede» der Minne
verbrenen in ihrer tiefsten Flut und da-
hinschmelzen wie Fett. Nun möge uns
Gott beistehen.»

Hier findet sich – nebenbei bemerkt – eine der wenigen Stellen bei Hadewijch, in denen deutlich zwischen Theologie als Wissenschaft und Mystik als Erfahrung unterschieden wird. Sind die «clercke» die «vremden»?

«Orewoet» erscheint hier in einem paradoxen Zusammenhang: Der Minnende verbrennt in der tiefsten Flut der Minne, in der «orewoet» der Minne. «Verbrennen» und «Flut» schließen einander in der Natur, der Erfahrungswelt des Menschen, aus; hier aber werden sie zusammengefaßt. Dadurch, daß sich beide Zeichen auf der Referenz- und auf der Inhaltsebene ausschließen, vermag Hadewijch die Grenzen der Sprache zu sprengen, vermag sie zugleich auf eine höhere Ebene zu verweisen, die außerhalb der Vorstellungskraft und damit des sprachlichen Zugriffs liegt, eine «neue» Sprache, die menschliches Verstehen und auch die theologische Schulweisheit (s. V. 1–4 dieser Strophe) übersteigt.

Diese Beispiele lenken unsern Blick auf zwei sprachliche Mittel, die für mystische Texte, auch für die Texte Hadewijchs, eigentümlich sind, nämlich Kontrast und Paradoxie. Beide Mittel sind in bestimmten Bereichen schwierig voneinander zu trennen. Ich unterscheide zwei Kategorien, die die Betrachtung erleichtern mögen, aber freilich zur Trennung und Unterscheidung der sprachlichen Mittel in *rhetorischer* Hinsicht nicht unbedingt etwas beitragen. Ich unterscheide Kontraste und Paradoxien, die

- die Erfahrungen der Minnenden betreffen und
- die Natur der Minne selbst betreffen.²⁹

Die Muster der ersten Kategorie finden sich ebenso häufig im Minnesang wie bei Hadewijch; ich kann sie hier übergehen. Der Grund dafür, daß sie so häufig auftreten, wird in erster Linie darin liegen, daß Minnesang und die SGe sich jeweils an eine bestimmte Gruppe von Zuhörern wenden. Die Erfahrungen mit der Minne stehen so ganz natürlich im Vordergrund.

28 SG 23, 101–110. – Der Binnenreim in den ersten beiden Versen dieser Strophe mag als Lautmalerei nichtssagender Disputationen zu verstehen sein.

29 Vgl. Tanis M. Guest, *Some Aspects of Hadewijch's Poetic Form in the «Strofische Gedichten»*, Den Haag 1975, 119.

Weniger oft gerät die Natur der Minne selbst in den Blick; aber auch hier sind Kontrast und Paradoxie die Mittel der Beschreibung. Ich gebe einige Beispiele; das erste wurde bereits zitiert: Der Minnende «soude in minnen oerewoede/verbrenen in hare diepste vloede.»³⁰

Oder die zweifache Paradoxie:
«... sijn verwonnen dat si verwinnen
Dat onverwonen groot,
Dat hen alle uren doet beghinnen
Dat leven in nuwer doot.»³¹

Die Minnenden
«Die Minnenden sind überwunden da-
durch, daß sie überwinden das unüber-
windbare Große, das ihnen erlaubt, zu
jeder Zeit das Leben im neuen Tod zu
beginnen.»

Ganz ähnlich:

«Ay, die geweldeghe wondre minne,
Di al met wondre verwinnen mach,
Verwinne mi, dat ic di verwinne,
In dine onverwonne cracht.»³²

«Ach, du gewaltige wunderbare Minne,
die alles so wunderbar überwinden
kann, überwinde mich, damit ich dich
überwinde in deiner unüberwindlichen
Kraft.»

Gelegentlich erscheint sogar das Paradoxon des Paradoxons:

«Dat gherochte, dat hoghe prosent
Der nederre stillen, doet mi verdoven.

«Der Lärm, das hohe Geschenk der nie-
deren Stille, läßt mich ertauben. Ihre
niedere Stille ist unhörbar, wie hoch der
Lärm auch ist, den sie macht.»

Hare nedere stille es onghehoert
Hoe hoghe gheruchte dat si maect.»³³

Das Paradoxie des Paradoxons liegt zunächst darin, daß Stille Lärm verbreitet (1. Paradox), daß dieser Lärm der Stille aber unhörbar ist (2. Paradox). Kürzer, ebenfalls paradox heißt es an anderer Stelle:

«In hoech gheruchte scilentie ont-
faen.»³⁴ «In großem Lärm Stille empfangen.»

Wiederum ganz ähnlich heißt es nur in einer anderen Bildebene:

«Dat es jubileren:
Hoe minne versleet
Ende ommeveet
In een hanteren.»³⁵

«Das heißt «jubilus»: Wie Minne nieder-
schlägt und umarmt in einer Armbewe-
gung.»

30 SG 23, 107 f.

31 SG 14, 21–24.

32 SG 19, 50–53. – Ähnliche Paradoxa finden sich in SG 5, 33–35; 2,28 f.; 25,21–23.

33 SG 25,29–32.

34 SG 4,18.

35 SG 5,32–35; zum «Jubilus» vgl. H. Lausberg, *Der Hymnus «Jesu dulcis memoria»*, München 1967, § 411,1c.

Noch eigentümlicher als die bisher zitierten Paradoxa ist folgende Anrede an die Minne:

«Waerdi minne, minne, als ghi wel sijt,
Waer soudi nemen vrenden nijt?»³⁶

«Wäret Ihr, Minne, (wirklich) Minne,
wie Ihr es (ja auch) wohl seid, woher
solltet ihr den (Euch) fremden Haß
nehmen?»

Das Wort, das Wesen der Minne wird zugleich negiert und bejaht. Ist das hier noch ein Paradoxon? Oder wird nicht radikal die Leistungsfähigkeit des Begriffs «minne» und damit der Sprache überhaupt in Frage gestellt?

Das Wort «minne» ist der Zentralbegriff der SGe. Willaert hat es ausgezählt: «Minne» erscheint in den SGen 987mal, im Durchschnitt einmal in 3,60 Versen.³⁷ Was Hadewijch unter diesem Wort versteht, ist seit je Diskussionsgegenstand der Hadewijch-Forscher gewesen: Minne ist einmal eine «unbestimmte, ungeschlechtliche amorphe Entität» (v. d. Zeyde), sie ist «so gut wie immer die Gottesliebe» (v. d. Kallen), dann «Liebe als von Gott unterschiedene, über Gott herrschende Königin» (van Mierlo), auch «personalisiertes Erlebnis der Liebe Hadewijchs zu Gott» (de Paepe), ebenso «eine Figur zwischen Gott und sich selbst» (Kazemier).³⁸ T. Guest möchte «minne» am liebsten als Eigenname verstehen, ein Wort ohne jede weitere Bedeutung, das niemals adäquat zu beschreiben ist.³⁹ Willaert schließlich nennt «minne» eine sprachliche Geste.⁴⁰

Da liegt es nahe, einmal bei Hadewijch nach einer Definition zu suchen, obwohl wir von ihr selbst davor gewarnt werden:

«Der minnen ghebruken dat es een spel
Dat niemant wel ghetonen en mach.
Ende al mocht dies pleghet iet tonen
wel,
Hine const verstaen dies noeit en
plach.»⁴¹

«Die Minne zu genießen ist ein Spiel,
was niemand in rechter Weise zeigen
kann. Und könnte jemand, der im
Dienst der Minne steht, etwas in rechter
Weise darüber zeigen, so könnte der,
der sich nie darum kümmerte, es nicht
verstehen.»

36 SG 37,17f.

37 F. Willaert (s. Anm. 6) 347.

38 Ebd.

39 T. Guest (s. Anm. 29) 9.

40 F. Willaert (s. Anm. 6) 353f.

41 SG 40, 49–52.

Im 25. Brief berichtet Hadewijch, wie sie einmal eine Predigt über einen Text des Heiligen Augustinus hörte:

«Op die vre datic dat hoerde, werdic soe
sere ontfunct van binnen, Dat mi te
moede was, Ochte alle dat in ertrike
was, verberrent soude hebben vander
vlammen die ic in mi gheuoelde. De
Minne es al.»⁴²

«Zur selben Zeit, als ich das hörte, wur-
de ich innerlich so sehr entzündet, daß
mir zumute war, als ob alles, was auf
Erden war, von der Flamme, die ich in
mir fühlte, verbrannt werden sollte: Die
Minne ist alles.»

«Die Minne ist alles» – eine Definition, die im Wortsinn («Definition») eben keine ist. Oder anders gesagt: Jede Bezeichnung engt dadurch ein, daß sie sich von anderen abhebt. Sie ist Eingrenzung.

In 16 SGen erscheint das Wort «Minne» als Repetition.⁴³ Ich beschränke mich hier auf wenige Beispiele:

«Noch nie en wart sake in minne ver-
loren
Diemen dore minne ye ghedede:
Minne gheldet emmer, na ochte voren,
Minne es altoes der minnen mede.
Minne kindt met minnen der minnen
sede;
Hare nemen es altoes gheven.
Minne gheeft met hare behindichede
Wel meneghe doet int leven.»⁴⁴

«Noch nie wurde ein Prozeß in Sachen
Minne verloren, den man um der Minne
willen jemals angestrengt hatte; Minne
entlohnt immer, früher oder später;
Minne steht immer der Minne bei. Min-
ne erkennt mit Minne die Angewohn-
heit der Minne; ihr Nehmen ist immer
ein Geben. Minne gibt mit ihrer Klug-
heit wohl manchen Tod im Leben.»

In SG 37,41 gelingt es Hadewijch gar, «minne» viermal in *einem* Vers unterzu-
bringen:

«Minne wilt dat minne al minne met minnen mane.»
«Minne will, daß Minne ganz die Minne (oder: die ganze Minne) mit Minnen
einfordere.»

Man wird fragen müssen, ob die Repetition nur der Betonung des Wortes dient, ob es nur Nachahmung ähnlicher Erscheinungen im Minnesang ist.⁴⁵ Was bei den Minnesängern gelegentliches, aber doch alles in allem seltenes Stilmittel ist, erscheint bei Hadewijch in einer solchen Häufigkeit, daß andere Ursachen vermutet werden müssen.

42 Hadewijch, *Brieven*, opnieuw uitgegeven door J. van Mierlo, Antwerpen/Brussel/Gent/Leuven 1942, 216.

43 Vgl. T. Guest (s. Anm. 29) 100; F. Willaert (s. Anm. 6) 474, Anm. 164.

44 SG 34,25–32.

45 J. Reynaert (s. Anm. 21) 333.

Ein wenig weiter kommen wir, wenn wir uns wieder bei Beatrijs van Nazareth Auskunft holen. Sie beginnt ihren Traktat *«Van seven manieren van heileger Minnen»* mit dem grammatischen Satz:

«Seven manieren sijn van minnen, die comen uten hoegsten ende keren weder ten ouersten.»

Oder in der lateinischen Fassung:

«septem sunt amoris modi ex altissimo loco venientes et ad summum redeunt.»⁴⁶ «Sieben Modi der Minne gibt es, die aus dem Höchsten kommen und wieder zum Obersten zurückkehren.»

Die Minne geht von Gott aus; sie ist das, was den Menschen erfüllt und ihn zu Gott zurückbringt. Deshalb kann dasselbe Wort verwendet werden für Gott, für den Menschen und für die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen.

Das sind aber nicht Anzeichen pantheistischen Denkens. Beatrijs – wie auch Hadewijch – lehrt nicht die Identität von Minne und Minnendem. Sie lehren überhaupt nicht im Sinne dogmatischer Definitionen. Vielmehr wird das, was Minne eigentlich ist, immer wieder in Frage gestellt, oder besser: Die Definitionen heben sich gelegentlich wieder auf («wäret Ihr das, Minne, was Ihr seid»), um so eine Ebene mystischen Sprechens zu erreichen, die zwar noch der Sprache bedarf, aber die mit Hilfe der Sprache Übersprachliches formuliert:

«Minne wilt dat minne al minne met minnen mane.»

Zu den Mitteln der religiösen Sprache Hadewijchs gehören nicht nur Kontrast und Paradoxon,⁴⁷ auch die Repetition, obwohl eigentlich nur «ornatus facilis», gehört dazu.

Damit lenke ich den Blick wieder auf das SG 7 zurück. Warum, so habe ich oben gefragt, muß dasselbe Wort so oft in *einem* Gedicht vorkommen? Es ist sicher nicht mehr allein rhetorischer Schmuck, sondern es bedeutet mehr: Mystisches Sprechen handelt von der Begegnung, mehr noch: von der Vereinigung von Gott und Mensch. Das geschieht in den Dichtungen Hadewijchs aber nicht in einer quasi beschreibenden Betrachtung von außen, sondern in der innersten Erfahrung des Ich mit Gott. Jedes Reden über Gott ist nach Wim de Pater⁴⁸ dadurch gekennzeichnet, daß der Redende sich Gott als demjenigen nähert, der alles Beobachtbare übersteigt und doch damit verbunden ist. Auch der Mensch in seiner subjektiven Dimension, das «Ich» nämlich, übersteigt das Beobachtbare und ist doch damit verbunden. Auf

46 Beatrijs (s. Anm. 22), 32; *Vita Beatricis*, uitgegeven door L. Reypens, Antwerpen 1964, 158.

47 Noch manches andere wäre zu erwähnen: Binnenreime, Assonanzen, die Verwendung des Genitivs (es bleibt häufig offen, ob er als Gen. subiectivus oder obiectivus zu verstehen ist), die häufig offene Verwendung der Bilder.

48 W. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971.

dieser logischen Verwandtschaft zwischen dem Wort «Ich» und dem Wort «Gott» beruht, wie de Pater zeigt, die Möglichkeit einer theistischen Metaphysik. «An beiden Polen der religiösen Situation ... steht dann auch eine Tautologie als Paradigma. Beide Weisen von Transzendenz können nämlich gerade als solche nicht einfach wiedergegeben werden. Das deskriptiv leere, aber evokativ reiche «ich bin ich» des Menschen ist das Paradigma für die subjektive Seite der religiösen Situation wie das göttliche «Ich bin ich» (oder eine andere Tautologie, z. B. «Gott ist die Liebe») es für die objektive Seite davon ist. Da ich mich selbst in der Welt als Subjektivität erfahre, mir selbst am meisten nahe bin, ist das Wort «ich» mit seiner soeben umschriebenen Logik das Paradigma und selbst der ursprüngliche Ort jedes Sprechens über Gott»⁴⁹ und damit der genuine Ort mystischen Sprechens überhaupt.

Minne ist für Hadewijch eben Minne, sei es, daß sie auf der objektiven göttlichen Seite dargestellt wird, sei es, daß sie auf der subjektiven Seite des Ichs erfahren wird. Wenn «Minne alles» ist bzw. wenn Minne die Minne ist, ist der Inhalt leer und gefüllt, nichts und alles⁵⁰ zugleich. Man kann sagen: die Leere ist die Fülle. Das paradoxe Sprechen wird auch so wieder konstituierend für die religiöse Aussage überhaupt. Erfahrungen des Ichs (die subjektive Seite), insoweit sie im Gedicht «zu Worte» kommen, sind nicht einfach nur biographisch-psychologisch zu verstehen, etwa als Bekenntnisse einer schönen Seele, sondern es sind Erfahrungen «an sich», erfahrungsbezogen und objektiv zugleich. Im «Ich» zeigt sich beispielhaft die mystisch Liebende, in der sich die Zuhörer selbst wiedererkennen.⁵¹ Im Mitvollzug des Gedichts werden Sprecher und Zuhörer eine Gemeinschaft im Dienst an der Minne.⁵²

Erfahrungsbezogen und objektiv ist auch das Wort «neu» in SG 7, von dem wir ausgegangen sind. Ich habe schon oben mit dem Blick auf Ostern und den Frühling auf die weitere Bedeutung des Wortes hingewiesen. Mit der Hoffnung auf die «neue Zeit» kann Hadewijch an Erfahrungen anknüpfen, die in jedem neuen Jahr wieder ihre Bestätigung finden. Was Hadewijch hier ausspricht, reicht jedoch weiter: Nicht nur neue Blumen wird es geben und neue Freude, sondern «mundi renovatio» in der Erfahrung der Minne. Unversehens hat «nuwe» noch eine weitere Bedeutung erlangt, die die mystische Erfahrung des Ichs auszudrücken sucht. De Pater sagt: «Gott steigt an unserem Horizont auf, weil uns in einem gewissen Augenblick die Welt als Schöpfung offenkundig wird.»⁵³ (Ramsey und de Pater nennen das «disclosure», was mit «Einsicht» nur unvollkommen wiedergegeben ist.) Die Repetition, die so als Tautologie verstanden werden muß, ist Hadewijchs unüberhörbares Signal, daß ihre Sprache auf eine die Sprache übersteigende Wirklichkeit verweist, in

49 Ebd., 24.

50 Zu dem hier deutlichen Einfluß des Neuplatonismus verweise ich auf den Vortrag von W. Beierwaltes in diesem Band, dem ich einen Teil dieser Begriffe entnahm.

51 Vgl. F. Willaert (s. Anm. 6) 328.

52 Ebd., 330.

53 W. de Pater (s. Anm. 48) 31.

der objektive und subjektive Dimension zusammenfallen: «De Minne es al.» Ich und Gott sammeln sich in der Mitte der Minne.

Zu 3

Am 17. Februar 1236 wird die Begine Alaydis auf Befehl des Inquisitors Robert le Bougre in Kamerrijk bei lebendigem Leibe verbrannt. Es spricht einiges dafür, daß dieses Ereignis gemeint ist, wenn Hadewijch an 29. Stelle ihrer «Lijst der volmaakten» aufführt: «Een beghine die meester robbaert doedde om hare gherechte minne.»⁵⁴ («Eine Begine, die Magister Robert tötete um ihrer gerechten Minne willen.»)

Ganz unzweifelhaft nimmt hier Hadewijch Partei für die getötete Begine und gegen die Inquisition. Das war sicher nicht ungefährlich und schon gar nicht selbstverständlich. Hadewijch lief Gefahr, in ihren Dichtungen in mehrfacher Weise mißverstanden zu werden:

- Sie schrieb mystische Texte.
- Sie schrieb sie in der Volkssprache.
- Sie schrieb sie in einer «weltlichen» Terminologie.
- Sie schrieb als Frau und nicht im Lehrauftrag der Kirche.

Da lag es nahe, sich abzuschirmen gegenüber Institutionen und Autoritäten, eine Sprache zu verwenden, die verhüllt und verschleiert, die nur Eingeweihten verständlich war. Insoweit wären hermetische Sprache und hermetische Dichtung genügend legitimiert.

Es muß aber für dieses hermetische Sprechen noch einen anderen Grund geben, der mystischem Sprechen – so wie Hadewijch Mystik erfuhr und verstand – eigentümlich ist. Hadewijch ist – zum Trost sei es gesagt – nicht nur uns verschlossen, sondern bereits hundert Jahre später schreibt der «gute Koch von Groenendal», Jan van Leeuwen: «Hadewijchs Lehre ist an vielen Stellen allen Menschen zu edel und zu hochsinnig verborgen. ... Viele Menschen können Hadewijchs Lehre nicht verstehen, nämlich diejenigen, deren innere Augen noch voll Finsternis sind, denen die Augen noch nicht geöffnet sind durch die im Gottesgenuß anhängende, reine, stille Minne.»⁵⁵

Hadewijch bedient sich eines Modells, das ihr der Minnesang bereitstellt, das sie dann aber so erweitert und verändert, daß religiöses Sprechen möglich wird. Minnelyrik war Gesellschaftslyrik. Sie diente, zumindest im 13. Jahrhundert, nicht so sehr der Verehrung der Dame. In ihr schuf sich vielmehr eine männlich-ritterliche Gesellschaft eine Möglichkeit der Selbstdarstellung. Minnesang war Dienst dichten-

54 Hadewijch, *Visioenen* – Tekstuitgave door P. Mommaers, Nijmegen 1979, Lijst Z. 161–163. – Zeitangaben aus: *Het visioenenboek van Hadewijch*, uitg. door H. W. J. Vekeman, Nijmegen/Brugge 1980, 244.

55 Esther Hesler, *Stufen der Minne bei Hadewijch*, in: *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. v. P. Dinzelbacher und D. R. Bauer, 99–122; hier: 99.

der und singender Ministerialen für die Gesellschaft. Der Dichter stand der Gesellschaft gegenüber und leistete ihr nun den Dienst der Stellvertretung. Eine Haltung wurde als vorbildlich dargestellt und beschrieben: Der Sänger leidet stellvertretend «und verwandelt sein Leid im Kunstwerk zur Beglückung für die anderen Menschen»,⁵⁶ seine Zuhörer.

Das ist in der religiösen Sprache anders; sie ist nicht einfach darstellend, beschreibend. Religiöse Sprache nennt de Pater evokativ: aufrufend. Sie soll Einsichten (disclosures) hervorrufen. Das gelingt aber nur, wenn die sprachlichen Mittel, die der Minnesang anbietet, weitergetrieben werden. Die Antwort auf diesen Aufruf ist die totale Hingabe des glaubenden Menschen; Testfall ist das praktische Leben. Beispiele dafür gibt es in den SGen in Fülle.

«Derjenige, der über Gott spricht, (hat) die Absicht, ... disclosures herbeizuführen, in denen «Beobachtbares und mehr» ist. Solches Sprechen beabsichtigt weniger zu beweisen als sehen zu lassen, weniger «Blaupausen» von Gott zu bieten als auf ein Geheimnis hinzuweisen und Anregung zu bieten zur Verehrung und zu «Werken des Glaubens». Diese Sprache weist also auf Tatsachen hin ... und sie ist umformend, man will damit etwas erreichen.»⁵⁷ Hadewijch bringt Bekanntes, Beobachtbares, die Register des Minnesangs. Ihr scheinbar weltliches Sprechen wird aber sprachlich so behandelt, daß ein «Mehr» erscheint: Das Geheimnis Gottes wird, wenn schon nicht sichtbar, so doch sprachlich berührt. Und es gehört eben zur Sprache Hadewijchs hinzu, daß sie über sich hinausweist und auffordern muß zu totaler Hingabe: Sie will ja nicht einfach Glaubenswahrheiten mitteilen, sondern sie so erfahrbar machen, daß sie totale Hingabe nach sich ziehen: «Eine komplexe Antwort auf eine komplexe Situation.»⁵⁸

Was uns als hermetisch, rätselhaft erscheint, läßt sich noch von einer anderen Seite aus aufschließen, von der hermetischen Lyrik der Gegenwart. Zwischen der mittelalterlichen Mystik und der Lyrik Paul Celans (1920–1970) bestehen überraschende Beziehungen.⁵⁹ Ein kurzer Blick auf die Gedichte Celans von der Warte des (Fast-)Zeitgenossen aus mag da vielleicht Einsichten ermöglichen in das so weit entfernte, fremde Dichten Hadewijchs.

Paul Celans Gedichte sind keine ästhetizistischen Gebilde, die aus der Wirklichkeit in einen elfenbeinernen Turm fliehen lassen – obwohl es in einem oberflächlichen Vergleich mit der zeitgenössischen politischen Lyrik (etwa der Bert Brechts oder der von Hans Magnus Enzensberger) so scheinen mag: der Hermetismus hat vielmehr eine deutliche politische Funktion: «Das Gedicht (Celans begreift) die Zerstörung der Natur und die Fehlentwicklung der Geschichte und damit letztlich

56 W. Mohr, *Minnesang als Gesellschaftskunst*, in: *Der deutsche Minnesang*, hrsg. v. H. Fromm, Darmstadt 1963, 197–228; hier: 227.

57 W. de Pater (s. Anm. 48) 48.

58 W. de Pater (s. Anm. 48) 49.

59 Vgl. J. Schulze, *Celan und die Mystiker*. Motivtypologische und quellenkundliche Kommentare, Bonn 1976.

auch die Vernichtung der Kommunikationsfunktion der Sprache als Folge der gegenwärtigen Zeit, und das heißt für Celan immer: der Zeit, in der die Greuel des Faschismus noch gegenwärtig sind. In ihr bleibt dem Dichter nur der Rückzug ins Unverständliche oder Schweigen.»⁶⁰ Diese Verzweiflung über die Machtlosigkeit der Sprache steht nun aber in einem eklatanten Gegensatz zum dichterischen Schaffen, zur Existenz der Gedichte selbst. Was soll ein Gedicht, wenn Sprache so ohnmächtig ist? Oder auf Hadewijch bezogen: Was soll ein Sprechen über Erfahrungen mit Gott, wenn sie doch unaussprechlich sind? Hermetische Gedichte sind nicht dazu da, daß der Inhalt des Textes einfach nur rezipiert wird, sondern die vom Dichter geleistete Arbeit muß vom Leser bzw. Hörer nachvollzogen werden. Das Gedicht als Artefakt wird nicht in einem schönen Schein verborgen, sondern «Montage, Brüche, Diskontinuitäten, Sprachspiele und dunkle Zitate» haben gerade auch ihre Auswirkung auf die Rezeption: «Durch den mangelnden Kontext, durch seine Leerstellen zwingt das hermetische Gedicht seinen Leser, selbst die Aufgabe der Textherstellung zu vollenden».⁶¹ Dichtung wird zum Instrument der Meditation, in ihr werden

sichtbar, aufs
neue: die
Rillen, die
Chöre, damals, die
Psalmen.»⁶²

Hermetische Lyrik fordert die produktive menschliche Arbeit des ehemals nur Rezipierenden.

Schauen wir nun zurück zu Hadewijch! Auch Hadewijch schreibt nicht, um sich im Gedicht selbst ästhetisch zu bespiegeln. Alle ihre Gedichte sind vielmehr evokativ, eine bestimmte Gruppe von Menschen aufrufend. Sie fordert diese Gruppe auf, selbst in die «Stiftung der Minne»⁶³ einzutreten, aktiv zu werden. Diese Aktivität ist dann aber nicht erst Folge der literarischen Rezeption, sondern geschieht bereits im Gedicht selbst. Das «Ich» ist deshalb nicht mehr (oder höchstens nur noch sehr vermittelt) autobiographisch zu verstehen (deshalb auch unser Unwissen, was Hadewijchs äußere Lebensumstände angeht). Das «Ich» ist eher ein Spiegelbild, das es im Hören des SGs gilt, sich zu eigen zu machen. Anders als etwa in einer adhortativ strukturierten Predigt,⁶⁴ die, wenn sie die Zuhörer angesprochen hat, Besinnung

60 B. Witte, *Zu einer Theorie der hermetischen Lyrik*, in: *Poetica* 13 (1981) 133–148; hier: 143.

61 Ebd., 145.

62 P. Celan: *Engführung*, V. 143–147, in: P. Celan, *Gesammelte Werke*, hrsg. von B. Allemann und St. Reichert, I, Frankfurt 1983, 203.

63 SG 37,45.

64 Die mystischen Predigten Meister Eckharts haben andererseits wohl eine ähnliche Funktion gehabt wie die SGs Hadewijchs.

nach sich zieht, danach dann Vorsätze und schließlich Änderung (hoffentlich!), vollzieht sich der mystische Weg im Gedicht selbst.

Hadewijchs Gedichte isolieren die Zuhörer nicht, sondern schaffen mystische Erfahrung in der Aneignung durch die Gemeinschaft selbst. Freilich, der Naturzusammenhang wird zerschlagen, Formeln und Register werden auf neue Zusammenhänge bezogen. Leser und Hörer werden gezwungen, einen Zusammenhang unter erneuten Bedingungen zu produzieren. Dabei verzichtet Hadewijch allerdings auf ein größeres Publikum und setzt einen Kreis voraus, der bereit ist, ihr zuzuhören und im Zuhören nachzufolgen.

Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch

Joris Reynaert (Gent, Belgien)

Seit einigen Jahren ist in der niederländischen Philologie ein neues literaturwissenschaftliches Modewort aufgetaucht; das – so habe ich mir jedenfalls von den Germanistenkollegen in Gent sagen lassen – auch in der deutschen Philologie nicht unbekannt ist: ich meine die «Intertextualität». Dieser Begriff betont implizit eine Tatsache, mit der die Literaturwissenschaft wohl immer schon gerechnet hat, nämlich daß Texte von anderen Texten abhängig sind und an andere Texte appellieren; dies geschieht aber jetzt auf eine derart nachdrückliche Weise, daß das Bewußtsein – der textuellen «Eingewobenheit» über andere Aspekte literarischer Phänomene – wie zum Beispiel die expressive oder die autobiographische Funktion, die historische oder die ästhetische «Bedeutung» des Werkes – weit vorherrschend geworden ist. Sofern aber die neue Betrachtungsweise nicht eine unbesonnene Vernachlässigung jener anderen Aspekte nach sich zieht, kann meines Erachtens die Perspektive der Intertextualität eine recht ausgeglichene philologische Methode anbieten, die, auch wenn es sich um *mystische* Literatur handelt, jener der subjektiv ausgerichteten romantischen oder postromantischen Literaturbetrachtung einerseits, der materialistisch-deterministischen andererseits, weit überlegen ist.

Auch für das Subjekt des mystischen Textes kann man ja sagen, daß sein Sprechen nicht nur als ein schöpferischer Akt, sondern auch und vielleicht eher als eine Reproduktion des Bestehenden aufgefaßt werden kann – daß auch dieses mystische Sprechen weniger mit dem Fließen einer Quelle als wohl mehr mit dem Mitstreben oder Sichanstrengen eines Schwimmers auf dem Fluß der Tradition verglichen werden muß. Im Hinblick auf Hadewijch zum Beispiel hat jüngst Frank Willaert den nicht nur rein formalen, sondern auch inhaltlich bestimmenden Einfluß der höfischen Poetik auf die *Strophischen Gedichte* aufgezeigt,¹ und ich darf hoffen, daß auch meine Dissertation über Hadewijchs Bildersprache² dazu beigetragen hat, die Bedeutung der – in diesem Fall vorwiegend religiösen – Tradition für die Thematik und die Ausdrucksweise eines individuellen Mystikers näher zu beleuchten.

Es bleibt aber auf dem Gebiet der mystischen Intertextualität noch sehr viel zu tun übrig. So wird man zum Beispiel kaum eine Studie über Hadewijch zur Hand nehmen können, ohne daß darin in irgendeiner Weise auf die große Bedeutung der Bibel als Quelle für die Mystikerin angespielt wird; man wird dabei aber zugleich feststellen, daß diese Bedeutung selten oder nie genau untersucht oder angezeigt worden ist. Es kann natürlich auch nicht *meine* Absicht sein, über das Problem

1 F. Willaert, *De poëtica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, Utrecht 1984.

2 J. Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch*, Tiel/Bussum 1981.

dieser komplexen Beziehung hier vor diesem Kreis, in dem ich mich auf dem Gebiet der Theologie und der Bibelkunde wie ein blutiger Laie fühle, das letzte Wort zu sagen. Es muß aber andererseits möglich sein, auf Grund einer etwas genaueren Betrachtung der Bibelstellen in Hadewijchs Werk zumindest einiges Relevante über die Rezeption und die Interpretation der Hl. Schrift bei dieser Mystikerin zu deduzieren, denn: Explizites über ihre Bibellektüre teilt sie uns an keiner Stelle mit.

Eine erste Frage in diesem Zusammenhang ist dann, ob Hadewijch die damaligen Bibelübersetzungen in niederländischer Sprache gekannt und vielleicht in ihren Schriften verwendet haben kann. Die frühesten Übersetzungen, nämlich die flämische Psalmenversion und das sogenannte «Lütticher Diatessaron», eine Evangelienharmonie, die nur in einer Handschrift der Lütticher Universitätsbibliothek überliefert ist, datieren nicht nur aus einer Zeit, in der auch Hadewijch noch gearbeitet haben kann (der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts), sondern sind sogar – darüber sind sich die heutigen Herausgeber dieser Texte einig³ – wahrscheinlich in der «mystischen Bewegung» jener Zeit entstanden, so daß eine Beziehung zwischen der Mystikerin und diesen frühen Übersetzungen nahezu liegen scheint. Wenn wir jedoch die Texte selbst befragen, dann wird diese Vermutung nicht bestätigt: nur in einem einzigen Fall, nämlich bei der Übersetzung von Ps 84,11 in ihrem 6. Brief, weist der Wortlaut bei Hadewijch mit dem der flämischen Psalmenübersetzung⁴ eine gewisse Ähnlichkeit auf, und es handelt sich hier überdies um einen Text, der vermutlich für Variationen beim Übersetzen wenig Spielraum bot. Daß Hadewijch

3 *Het Psalter van Leningrad*, uitgegeven door J. G. Heymans, Leiden 1973, p. XIII; *Het Luikse Diatessaron*, uitgegeven door C. C. de Bruin, Leiden 1970, p. XXI.

4 Ps 84,11: «Misericordia et veritas obviaverunt sibi; / Justitia et pax osculatae sunt».

Leningrader Psalter (Hs. B)

«Die ontfermherteicheit ende de wareit ondermoeten hem; die gherechticheit ende de vrede ondercusten hem.»

Hadewijch, *Br.* 6,114

«Daer ondermoeten hen die ontfermherteicheit ende die waerheit, Ende die gherechticheit ende die vrede ondercusten hen.»

Die zweite Stelle aus den Psalmen ist von der Leningrader Übersetzung wohl nicht abhängig: Ps 76,4: «memor fui Dei, et delectatus sum; / et exercitatus sum, et defecit spiritus meus».

Leningrader Psalter (Hs. B)

«ic ghedachte god's ende mijn herte was gewellustiget; ic oefende mi ende mijn geest gebrac.»

Hadewijch, *SG* 29,71.

«David seide: hem ghedachte Van gode, het dede hem sachte Ende hem ghebrac sijn gheest.»

Ich benutze, was Hadewijch betrifft, die folgenden Editionen: *Hadewijch, Brieven*, opnieuw uitgegeven door J. van Mierlo, I. Tekst en commentaar, Antwerpen/Brussel... 1947, und *Hadewijch. Strophische gedichten*, opnieuw uitgegeven door J. van Mierlo, I. Tekst en commentaar, Antwerpen/Brussel... 1942.

Die vergleichbaren Stellen aus Hadewijch und dem Lütticher Diatessaron habe ich in meiner Studie *De beeldspraak van Hadewijch* (vgl. Anm. 2) 414, nebeneinandergestellt. Es zeigt sich, daß Hadewijch (mit Ausnahme der beordnenden Konjunktionen, die sie nach Belieben ausläßt oder hinzufügt) im allgemeinen ebenso genau übersetzt wie die Evangelienharmonie, mit deren Text aber trotzdem nie ganz wörtlich übereinstimmt.

in ihrer Bibelbenützung nicht von bestehenden Übersetzungen abhängig gewesen ist, geht außerdem schon aus den Tatsachen hervor, daß sie einerseits aus jenen Büchern der Bibel Stellen zitiert, von denen damals noch keine Übersetzung vorhanden war, und daß sie andererseits oft genug ein Bibelzitat ganz oder zum Teil auf Lateinisch wiedergibt.

Müssen wir also annehmen, daß Hadewijch unmittelbaren Zugang zur lateinischen Vulgata gehabt und die Bibel auf eigene Faust für ihre Gefährtinnen übersetzt, kommentiert und interpretiert hätte? Was wir über den damaligen kulturhistorischen Hintergrund wissen, gibt genügend Anlaß dazu, daß wir dieser Vorstellung gegenüber kritisch, ja sogar skeptisch sein müssen. Gerade im 12. und 13. Jahrhundert scheint nämlich die Kirche angesichts der katharischen und anderer häretischer Bewegungen ein entmutigendes, ja oft unverblümt zensurierendes Verhalten gegenüber der Bibellektüre durch Laien gezeigt zu haben.⁵ Für die Niederlande insbesondere hat C. C. de Bruin in überzeugender Weise die übersetzungsfeindliche Umgebung dargestellt, in der Jacob van Maerlant sowie der sogenannte «Bibelübersetzer von 1360» an ihren Übertragungen gearbeitet haben.⁶ Interessant in Bezug auf Hadewijch sind namentlich De Bruins Hinweise auf Gilbert von Doornik, der um 1274 in einem Bericht vor dem Konzil von Lyon das *scandalum* meldet, daß «unentwickelte Beginen» sich um das Lesen und Erklären der Hl. Schrift bemühen, und auf Heinrichs von Gent etwa um dieselbe Zeit entstandene «*Summae quaestionum ordinarium*», woraus folgende Probe den scholastischen Sexismus der Epoche, sei es vielleicht in karikierender Weise, typisieren mag. Es geht um die Frage, ob auch Frauen in die Geheimnisse der *scientia sacrae scripturae* eingeweiht werden dürften:

«niemand soll in dieser Wissenschaft unterrichtet werden, es sei denn, daß er mit ihren Geheimnissen vertraut sein sollte, damit er sie anderen gegenüber öffentlich überzeugend ausführen und Gegnern gegenüber verteidigen könne. Dies steht einer Frau nicht zu: es ist ihr nicht erlaubt, in der Öffentlichkeit Unterricht zu geben... Wegen der Schwäche ihres weiblichen Verstandes ist es ihr sogar nicht möglich, die dazu erforderliche Vollkommenheit in dieser Wissenschaft zu erreichen: im Gegenteil, wenn sie sich in die Verborgenheiten dieser Kenntnis vertiefen sollte, dann würde sie durch Irrgang eher rückwärtsgehen, als daß sie vorwärtsginge... Ein kluger Gelehrter wird einer Frau von dieser Wissenschaft nur dasjenige erklären, was für sie nötig und zuträglich ist und nichts weiter, auch wenn sie mehr davon erfahren wollte: denn Frauen sind ja darauf begierig, Dinge zu wissen zu bekommen, die ihnen nicht nützlich sind... Darum: sehr unvernünftig handeln jene, die Frauen Unterricht geben, außer über das, was für sie angebracht und förderlich ist, vor allem aber handeln sie unvernünftig, wenn sie ihnen die Geheimnisse der Hl. Schrift auslegen oder ihnen diese in der Volkssprache zu lesen geben».⁷

5 Vgl. C. Thouzellier, *L'emploi de la bible par les Cathares*. (XIIIe s.), in: *The Bible and Medieval Culture*, Leuven 1979, 141–156 (142).

6 C. C. de Bruin, *De Prologen van de eerste Historiebijbel geplaatst in het raam van hun tijd*, in: *The Bible and Medieval Culture* (s. Anm. 5) 190–219.

7 *Summae Quaestionum Ordinarium Theologi recepto preconio Solennis Henrici a Gandavo* (Paris 1520; Reprint Louvain–New York–Paderborn 1953): «non debet esse aliquis huius scientie auditor vt instruat in ea, nisi cuius est scire profunda huius scientie: et ea

Heinrichs Ermahnungen finden ihre Stütze schließlich in der Bibel selbst, namentlich im tatsächlich unmißverständlichen Vers 1 Tim 2,11–12: «Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio». Für Hadewijchs gelehrten Zeitgenossen aus Gent kann der Schluß dann auch nicht anders lauten, als daß eine Frau die ihr förderliche Bibelkenntnis nur durch private oder öffentliche Verkündigung erwerben darf.

Wenn Hadewijch, wie heutzutage allgemein angenommen wird, zur anfänglichen Beginnenbewegung gehört hat, dann war sie daher in den Augen der kirchlichen Autorität nicht nur als Laie inkompetent, sondern als Frau schon gar nicht imstande, die Bibel verantwortlich lesen und mit einem Kommentar versehen zu können. Auch mit sich selbst hätte ein weiblicher Exeget (unsere Wörterbücher kennen auch jetzt noch nur das männliche Substantiv) auf Grund der zitierten Stelle 1 Tim 2,12 in Verlegenheit kommen müssen: «Ich gestatte keiner Frau öffentlich zu lehren, ebensowenig, einem Manne dreinzureden. Sie soll sich vielmehr still verhalten». Oder konnte eine hinreichend gewandte Auslegerin das gerade so verstehen, daß von ihr nicht geduldet werde, daß sie *Männern* Unterricht gebe, aber daß sie andererseits Frauen gegenüber durch kein Verbot gebunden sei? Es ist im übrigen auffällig, daß die Briefe an Timotheus in der Liste der Bibelstellen bei Hadewijch nicht vorkommen, während doch mehr als die Hälfte, nämlich acht, der vierzehn paulinischen Briefe vertreten sind.⁸ Wenn aber Hadewijch den ersten Brief an Timotheus nicht gekannt oder absichtlich umgangen haben sollte, hätte sie dennoch mit Rücksicht auf die gegenüber Frauen ängstliche und beschirmende Haltung der kirchlichen Obrigkeit nicht ohne (vielleicht auch inneren) Widerstand eine selbständige, interpretierende Bibellektüre betreiben können.

Die Skepsis hinsichtlich der Frage, ob sie eine solche selbständige Rezeption der Hl. Schrift gemacht habe, könnte zudem durch jene Tatsache verstärkt werden, daß Hadewijchs biblisches Gedanken- und Bildergut in sehr vielen Fällen die Spuren einer nur sekundären Rezeption, das heißt, eine augenfällige Abhängigkeit von vorangegangenen Interpretationen, aufweist. Jakobs Kampf mit dem Engel aus Genesis 32, das Schlafen mit Johannes an der Brust Christi, das Lesen der Urteile im Angesicht Gottes oder der Minne (zurückgehend auf Psalm 16,2 oder 88,15), das

publice aliis suadere: et contra aduersarios defendere. Quare cum hoc non licet facere mulierem: tum qua non licet eam publice docere ... immo propter debilitatem ingenii muliebris non est possibile eam ad tantam perfectionem huius scientie pervenire: immo profundando se in scrutando occulta huius scientie potius errando deficeret quam proficeret ... Vnde doctor discretus debet mulieri proponere ex hac scientia solummodo: quod ei opus est scire: et expediens: et non vltiora: etiam si ea discere velit: quia curiose sunt ad sciendum mulieres quod eis scire non expedit. ... Vnde multum fatue agunt qui mulieres vltra id quod decet et expedit eas scire ex hac scientia instruunt: et maxime qui eis occulta scripture pandunt: et in vulgari sermone sacros libros eis transferunt ad legendum.» (Fol. LXXXIII)

⁸ Vgl. J. Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch*, 411 f.

Kreuztragen mit Simon, das *verbum absconditum* aus dem Buch Hiob: es sind nur wenige der vielen Beispiele, die man anführen könnte, um diese Abhängigkeit – hauptsächlich von Augustinus, Gregor dem Großen und der nordfranzösischen Spiritualität des 12. Jahrhunderts – nachzuweisen. Auch in diesen Fällen aber muß man oft feststellen, daß Hadewijch zwar eine bestehende Erläuterung gekannt haben muß, daß sie diese aber zugleich im Sinne einer individuellen, rein mystischen Interpretation weitergeführt hat.

Eine allegorische Deutung von Jo 12,32 zum Beispiel («Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum») ist in der exegetischen Tradition nicht unbekannt, und wenn Hadewijch in ihrem 19. Brief mit der *exaltatio crucis* illustrieren möchte, daß, wenn die Seele alles Irdische von sich abstreift und sich mit Gottes Willen vereinigt, daß dann andererseits Gott die Seele ganz zu sich zieht in seine Einheit,⁹ dann war der erste Teil dieser Auslegung, die *asketische* Thematik, in einer Predigt des Gottfried von Admont im ganzen schon vorgegeben;¹⁰ nicht aber die *mystische* Interpretation des zweiten Satzgliedes.

Neben dieser Art von *Adaptationen*¹¹ des Bestehenden bezeugt natürlich auch die typische *Selektion*, die Hadewijch aus der vorhandenen Zahl von biblischen Metaphern oder Allegorien gemacht hat, ihr fast ausschließlich mystisches Interesse. Es kann ja kein Zufall sein, daß fast alle diese Bilder, und insbesondere diejenigen, die öfters wiederkommen, sich gerade auf den Moment der seelischen Einheit oder der Einswerdung mit Gott beziehen. Diese Stellen erscheinen also als ziemlich komplexe Legitimationsappelle für die in doktrinärer Hinsicht wohl meist problematische, nämlich die typisch mystische Komponente in Hadewijchs Lehre, da sie nicht nur die biblische Autorität selbst, sondern auch die exegetische Orthodoxie ansprechen, daneben aber zugleich die Möglichkeit einer persönlichen Auffassung der Bibel implizieren.

Trotzdem bleibt es eine Tatsache, daß derartige Anspielungen auf die Hl. Schrift eine ausgeprägt sekundäre Form der Rezeption zeigen und keine direkten Kenntnisse der Bibel voraussetzen. Scharf formuliert könnte man sogar sagen, daß dieser Tatbestand mit Heinrichs von Gent Anschauungen über Frauen und die Hl. Schrift

⁹ «Ongherijnleec houdet v van allen menschen inden hemel ende inder erden tote dien daghe dat god verheuen es vander erden, Ende dat hi v alle dinc met hem mach trecken Sulken segghen dat hi meynde ane den cruce daer hi ane verheuen was. Mer also god ende die salighe ziele een sijn, Soe es hi metter zalegher zielen alre scoenst volhoghet vander erden; Want also haer el niet en es dan god, Ende si ghenen wille en behoudet Dan dat si sijns enechs willen leuet, Ende de ziele te nieute wart, Ende met sinen wille wilt al dat hi wilt, ende in hem verswolghen es ende te nieute worden, soe es hi volhoghet vander erden Ende soe trect hi alle dinc te hem; Ende soe wertse met hem al dat selue dat hi es.» (Br. 19,47 f.)

¹⁰ *Homilia LXXIX. In festum exaltationis S. Crucis prima*, PL 174, 1030 D: «Exaltari desiderat a terra, qui mente et corpore disjungi decernit ab actione terrena, ut mundi abstractus operibus, ad salutis suae profectum extendi valeat liberius».

¹¹ Einige weitere Beispiele in: J. Reynaert, *De beeldspraak...*, a.a.O., 127 f., 197 f., 199 f., 416 f., 420 f.

nicht im Widerspruch steht, da er die Vermittlung durch (gehörte oder gelesene) Exegese sozusagen mit einbegreift.

Daneben müssen wir außerdem noch mit einer zweiten Möglichkeit einer nur vermittelten Bibelkenntnis bei Hadewijch rechnen, nämlich über die *Liturgie*. In ihrer 9. Vision erinnert sich Hadewijch, daß sie einmal während der Mette an einem Festtag Mariä Geburt berührt wurde durch «Worte der Minne, die man im Hohenliede las», wobei sie «in Gedanken an einen innigen Kuß versenkt war»: ¹² durch den Anfang des Hohenliedes also («osculetur me osculo oris sui»: «daß er mich tränkte mit Küssen seines Mundes»), der tatsächlich ein Teil der Liturgie jenes Tages war. ¹³

Und man darf annehmen, daß im allgemeinen der Einfluß des liturgischen Textes auf Hadewijchs visionäres Leben, oder zumindest auf die literarische Gestaltung davon, größer gewesen ist, als sich dies aus den bisherigen Editionen und Kommentaren gezeigt hat. Auch in ihrem übrigen Werk aber zeigt sich bisweilen die liturgische Vermittlung eines biblischen Gedankens: wenn Hadewijch in ihrem 16. Brief zum Beispiel mit «Alsoe men leset vanden mertelaren datsi metten gheloeue verwonnen die coninciken» auf Hebräer 11,33 anspielt, dann ist darin der Hinweis auf die Märtyrer nicht aus der Bibel selbst entlehnt, wohl aber aus der Liturgie zu erklären: aus der Tatsache nämlich, daß der zitierte Satz zur Epistel vieler Märtyrerfeste gehört. ¹⁴ Daß Hadewijch auch hier, wie in der erwähnten Vision, eine Form von *lesen* gebraucht mit dem unbestimmten *men* als Subjekt («man liest...»), könnte darauf hindeuten, daß sie mit diesem Zeitwort nicht das *Für-sich-lesen*, sondern das liturgische *Vorlesen* gemeint hat: die traditionelle philologische Auffassung des mittelalterlichen *Lesens* als *Vorlesen*, die Manfred Scholz einer strengen Relativierung unterworfen hat, ¹⁵ träge hier also vielleicht doch noch zu, und in diesem Fall wären auf Grund des einschlägigen Wortgebrauchs noch zumindest zwei andere Stellen in den Briefen und vielleicht auch einige in den Gedichten als Anspielungen auf die Liturgie zu verstehen. ¹⁶

Schon der Umstand aber, daß viele andere Hinweise auf die Bibel sich nicht dieser Formel, sondern eines Ausdrucks mit dem Zeitwort *sagen* bedienen und sich

12 *Het visioenenboek van Hadewijch*, uitgegeven door H. W. J. Vekeman, Nijmegen/Brugge 1980, 113.

13 Vgl. z. B. *Het Amsterdamse Lectionarium*, uitgegeven door C. C. de Bruin, Leiden 1970, 188.

14 Vgl. *Het Epistolarium van Leningrad*, uitgegeven door C. C. de Bruin, Leiden 1974, 120; *Het Amsterdamse Lectionarium*, 311. Die Bibel spricht nicht von Märtyrern, sondern von alttestamentlichen Königen und Propheten.

15 M. G. Scholz, *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*, Wiesbaden 1980.

16 *Br.* 13,13: «alsoe men leset in die canteken: Dilectus meus mihi et ego illi»; *Br.* 22,320: «Dit was dat liefleeste dat god ye openbare seide, datmen inder scrift leset»: bei dieser Stelle hat Hadewijch wohl den biblischen Text selbst benutzt (siehe hierzu unsere Erörterung), aber zugleich kann sie in Hinsicht auf ihre Rezipienten eine Anspielung auf die Liturgie gemeint haben; weiter noch: *SG* 27,40, zu vergleichen mit *1 Kor* 13,3 f.

oft auch durch eine genauere Lokalisierung des Angeführten («sinte Pauwels seghet...», *job seghet...*), usw.) von dem unbestimmten *men leset* abheben, kann darauf hinweisen, daß es sich um eine andere, unmittelbarere Bekanntschaft mit der Bibel handeln muß. Auch wenn wir eine möglichst scharfe kritische Haltung in diesem Punkt einnehmen und nicht nur alle Hinweise, die eine literarische oder eine liturgische Vermittlung klar verraten, sondern auch diejenigen ausschließen, deren Herkunft wegen ihrer zu vagen Übereinstimmung mit dem biblischen Wortlaut unsicher bleiben muß, so gibt es bei Hadewijch doch noch etwa 25 Stellen, die auf getreue und relativ umfangreiche Weise den biblischen Text wiedergeben, dabei auch oft ausdrücklich und punktuell auf ein bestimmtes Bibelbuch verweisen und andererseits keine Spur von Vermittlung aufweisen. Es liegt auf der Hand, daß vorzugsweise in dieser Gruppe das Eigenste und das Bedeutungsvollste in Hadewijchs Bibelrezeption gesucht werden muß: dieser Gruppe nun wollen wir uns zuwenden.

Auf den ersten Blick geht es hier um eine Ansammlung sehr disparater Bibelhinweise, die sich aber bei genauerem Zusehen, abgesehen von einigen isolierten, nicht zu etikettierenden Stellen, auf hinreichend sinnvolle Weise um eine beschränkte Zahl biblischer Schwerpunkte gruppieren lassen, nämlich: Deuteronomium 6,5, Canticum 6,2, das Johannes-Evangelium und die Briefe des Apostels Paulus:

- zweimal in ihren Briefen weist Hadewijch, um das Erstrecht der Minne zu bekräftigen, auf das Gebot «dat god seide te moisen» in Deuteronomium; ¹⁷
- die Rolle Christi als eines exemplarischen Vermittlers zwischen Gott und den Menschen und den daraus hervorgehenden Gedanken der *imitatio* hat sie im Johannes-Evangelium, namentlich in den Worten Christi selber beim Letzten Abendmahl, bestätigt gefunden; ¹⁸
- der asketische und karitative Aspekt, den die *imitatio* als ethische Praxis impliziert, kommt in einigen Zitaten aus den Briefen des hl. Paulus zum Ausdruck; ¹⁹
- die Totalität der mystischen Lebenssituation, mit ihren Momenten glücklicher Erfüllung einerseits, bleibender Unerfüllbarkeit andererseits, wird in den vielen, einmal die Verzückung, ein anderes Mal Enttäuschung und Schuld ausdrückenden Varianten des *Dilectus meus mihi et ego illi* des Hohenliedes zusammengefaßt. ²⁰

Alles in allem kann hier also von einer bemerkenswerten Ökonomie die Rede sein in Bezug auf den Gebrauch, den Hadewijch von der Bibel macht: eine Sparsamkeit, die jedoch nicht von Armut zeugt, sondern im Gegenteil von großer Treffsicherheit in der Anwendung umfassender disponibler Kenntnisse. Um letzteres nachzuweisen

17 *Br.* 12,152 f.; *Br.* 15,20 f.

18 *Br.* 15,17 f.; *Br.* 16,38 f.; *Br.* 22,312 f.

19 *Br.* 2,25 (*Röm* 12,15); *Br.* 12,226 (*Tit* 2,12); *Br.* 14,20 f. (*1 Kor* 13,3 f.); *Br.* 16,69 (*2 Kor* 11,29); *Br.* 22,4 (*1 Kor* 13,5); *Mengeldicht* 14,84 (*Hadewijch, Mengeldichten*, opnieuw uitgegeven door J. van Mierlo, Antwerpen/Brussel ... (1952) 68: *Tit* 2,12).

20 *Br.* 13,14; *Br.* 14,38; *Br.* 19,4; *Md.* 16,50; *SG* 12,67; *SG* 13,50; *SG* 25,9; *SG* 27,46; *SG* 34,47; *SG* 36,92.

und zugleich zu illustrieren, möchte ich jetzt einige der soeben erwähnten Stellen etwas näher betrachten.

Kennzeichnend für die Deuteronomium-Zitate ist in diesem Zusammenhang zum Beispiel schon die Tatsache, daß Hadewijch für ihr «ghebot van Minnen» jedesmal auf das Original des Alten Testaments zurückgreift und sich nicht mit einer der vielleicht besser zugänglichen Neuformulierungen in den Evangelien zufriedengibt, Formulierungen, die ihr ja nicht unbekannt waren, wie schon der Schluß der betreffenden Stelle im 12. Brief belegt. Man beachte im Anfang des nachfolgenden Zitates insbesondere auch die nachdrückliche persönliche Aneignung und den Superlativ, dessen Kombination nicht nur das Gewicht dieser Schriftstelle für Hadewijch, sondern auch im allgemeinen ihre weitere Vertrautheit mit der Bibel darlegt.

«Denn das Schwerste, was ich in der Schrift kenne, scheint mir das Gebot der Liebe, das Gott dem Moses gab: Du sollst deinen Herrn und Gott lieben von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Kräften. Als er dies gesagt hatte, sprach er: Diese Worte sollst du schlafend und wachend nimmermehr vergessen. Schläfst du, so sollst du davon träumen; wachst du, so sollst du sie bedenken, aussprechen und darnach handeln. Diese Worte sollst du schreiben auf die Türpfosten, an den Türbalken, an die Wände und an all die Stellen, wo man sich aufhält, auf daß man nicht vergesse, was man zu tun hat, nämlich niemals der Minne zu vergessen im Schlafen und im Wachen und in keiner Weise, wie Gott selbst gebietet: mit Herz, mit Seele, mit Sinnen, mit Kräften, mit Gedanken. So gebot er dem Moses und ebenso im Evangelium, daß man der Minne ganz gehöre.»²¹

Es wird hier nicht nur auf das Neue Testament verwiesen; aus dem Wortlaut selbst dieser Stelle geht hervor, daß Hadewijch die evangelischen Texte «zur Verfügung» hat. Denn das anfänglich wörtlich übersetzte *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua* wird einige Zeilen weiter wohl nicht von ungefähr zu «met herten, met zielen, met sinnen, met crachten, met ghedachten» erweitert: die neuen semantischen Elemente *sinne* und *ghedachte*, die Hadewijch hinzufügt, sind ja deutlich genug von demjenigen eingegeben, das auch die Evangelisten dem alttestamentlichen *mandatum* anhand der Wörter *mens* (z. B. Mt 22,37) und *intellectus* (Mk 12,33) schon beigefügt hatten. Daß Hadewijch dann trotzdem

21 Br. 12,151 f.: «Want dat swaerste dat ic weet inder screftueren, dat duncket mi dat ghebod van Minnen dat god seyde te moysen: Du salt minnen dinen here dinen god van al diere herten, van al diere zielen, van al dinen crachten. Doen hi dit hadde gheseghet, Doen seide hi na: Dese woert en saltu nummermeer vergheten slapende noch wakende. Slaepstu, di moet daer omme dromen; Waecstu, du moets daer omme peysen ende spreken ende werken. Dese woert saltu scriven inden doerstijl Ende inden ouerdorpel Ende in de wande ende in al die stade daermen wesen sal, datmen niet en verghete watmen daer te doene heuet; Dat es: der Minnen nummermeer te verghetene, slapende Noch wakende, in gheene manieren, alsoe god selue ghebiedet, met al datmen es, Met herten, Met zielen, Met sinnen, Met crachten, Met ghedachten. Dit gheboet hi moysen ende inder ewangelen aldus ter minnen al te sine». Die deutsche Übersetzung der Zitate entnehme ich der Ausgabe J. O. Plassmanns: *Die Werke der Hadewyich*, aus dem Altflämischen übersetzt, Hagen i. W./Darmstadt 1923. Falls nötig, korrigiere ich stillschweigend Plassmanns Übersetzung.

einen Hinweis auf das Alte Testament vorzieht, hat wohl hierin seinen Grund, daß nur die älteste biblische Formulierung es ihr ermöglichte, das Obsessive anzudeuten, das, in Übereinstimmung mit der herrschenden Liebesideologie, für die *Minne* charakteristisch zu sein hatte, das aber das Neue Testament überhaupt nicht zum Ausdruck brachte und welches übrigens auch Deuteronomium nach Hadewijchs Ansicht noch unzureichend wiedergab, da sie, allen scholastischen Zeitgenossen zum Trotz, in Sachen Bibellektüre und Interpretation anscheinend sich selbst für kompetent genug erachtete, um dem biblischen *dormiens atque consurgens* eine eigentümliche Ausweitung hinzuzufügen, eine Ausweitung, die ihrerseits wohl zurückgeht auf die Beschreibung, die Richard von St. Victor in seinem Traktat *De quatuor gradibus violentae charitatis* von der zweiten Stufe der Liebe, der *charitas ligans*, gegeben hatte («dormiens somniat, hoc vigilans omni hora retractat»).²²

Dasselbe fast spielerische, auf umfangreicher Bibelkenntnis und theologischer Gelehrsamkeit basierende Vertrauen kommt auch zum Ausdruck in der zweiten Stelle, an der Hadewijch das göttliche Gebot an Moses heranzieht, nämlich in ihrem 15. Brief. Ausgangspunkt für die Pilgerfahrtallegorie, die den Brief als Ganzes strukturiert, ist hier die Frage nach dem Weg zum Gottesreich. Selbstverständlich meldet sich bei Hadewijch sofort Christi eigenes Wort «Ego sum via» an; nicht so ganz selbstverständlich ist aber die Art und Weise, mit der sie die Fortsetzung von Jo 14,6 «et veritas, et vita» vorläufig sozusagen zurückdrängt, um sie erst nach einem langen Umweg über Dtn 6,5 und in einem von ihr selbst bestimmten syntaktischen Zusammenhang wieder auftreten zu lassen. Auch die Äußerung «Dit es die wech die ihesus wiset ende selue es, Ende dien hi selue ghinc» ist nicht eine willkürliche, etwa eine lyrische Amplifikation des Ausgangsmotivs, sondern eine mittels des vorangehenden Kommentars ganz in der Bibel verankerte Formel: Jesus *weist* den Weg, weil er Gottes *primum mandatum* an Moses auch im Neuen Testament als erstes Gebot vorschrieb; er *ist* der Weg, kraft des zitierten «Ego sum via», und er *ging* den Weg mittels seines exemplarisch karitativen Lebens, wie das in den Evangelien überliefert worden ist:

«Das Erste ist: Du sollst nach dem Wege fragen. Er selbst sagt es: Ich bin der Weg. Da er nun aber der Weg ist, so merke auf die Wege, die er ging; ... Und höre, wie er den Menschen gebot, wie sehr sie ihren Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen ihren Kräften lieben sollten, und weder schlafend noch wachend sollten sie das vergessen. Betrachte, wie er selbst dies tat, trotzdem er selber Gott war; wie er alles hingab und nur für die wahre Liebe zu seinem Vater und für die Menschenliebe lebte. Er wirkte mit wachender Nächstenliebe und schenkte der Minne sein ganzes Herz, seine ganze Seele und all seine Kräfte. Das ist der Weg, den Jesus weist, der er selber ist und den er ging, darin das ewige Leben liegt und das Genießen der Wahrheit in der Herrlichkeit seines Vaters.»²³

22 Richard von St. Viktor, *Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen*, übersetzt mit einer Einleitung von Margot Schmidt, München-Paderborn-Wien 1969 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Bd. 8) 24.

23 Br. 15,17 f.: «Dat eerste es: ghi sult vrighen omme den wech; dat seghet hi selue: Ic ben de wech; ay na dien dat hi de wech es, soe merket sine weghe die hi ghinc ... Ende hoert hoe

Man könnte sich bei einer solchen fast künstlerischen Verschlingung biblischer Motive die Frage stellen, ob die Erfassung der anspielenden Rückkehr zu Johannes' «et veritas, et vita» von der Autorin auch als mögliche Rezeption dieser Stelle gemeint wurde: die Frage könnte relevant sein in Bezug auf die ästhetische Funktion einer derartigen «Zitatenkunst» für die Prosa, die Hadewijch stilistisch intendierte. Dies kann hier natürlich nicht mehr weiter verfolgt werden. Aber es empfiehlt sich, daß wir die Bibelkompetenz, die Hadewijch bei ihrer Adressatin voraussetzte, nicht zu gering anschlagen. Dazu gibt zum Beispiel der der Pilgerallegorie gerade vorangehende 14. Brief schon Anlaß, in dem Hadewijch die Brieffreundin – ohne die geringste Anführung aus dem Bibeltext selbst – an das erinnert, was Paulus (in seinem Brief an die Korinther: 1 Kor 13,3 ff.) über die Liebe geschrieben hat: «und denke des hohen Wesens der ewigen Liebe, denke daran was Sankt Paulus sagt über ihre Art, was sie alles ist und was sie vermag; und darin gründe dich selbst».²⁴ Eine derartige Selbstverständlichkeit läßt sich meiner Meinung nach nur in einer solchen Umgebung denken, in der eine zumindest tüchtige Kenntnis der Bibel Allgemeingut war. In diesem Zusammenhang wäre auch die Stelle im 24. Brief zu erwähnen, in der nicht nur Lateinkenntnisse, sondern auch eigenständige Bibellektüre seitens der Adressatin impliziert sind:

«Alle Worte, die du von ihm aus der Schrift hörst oder selbst liest, alle, die ich dir gesagt habe und die dir jemand auf Deutsch oder Latein sagt, die laß in dein Herz eingehen ...»²⁵

Das Bild, das aus all diesem in Bezug auf Hadewijchs menschliche Umgebung herauskommt, kann man mit der herablassenden Haltung eines Heinrichs von Gent nur schwer in Einklang bringen. Viel zutreffender sieht demgegenüber eine andere, nur ein wenig ältere Anschauung über Frauen- und Bibellektüre aus: die des Vincentius von Beauvais, wo er die Ansicht vertritt, daß die literarische Erziehung der Mädchen gerade das Lesen und Verstehen der Bibel und geistlicher Werke im allgemeinen bezwecken sollte²⁶ («*De eruditione filiorum nobilium*», 1249: der Zeitunterschied dürfte in einem Jahrhundert schneller Wandlung wie dem 13., obwohl

hi gheboet den mensche hoe sere si Minnen souden haren god van alre herten, van alre zielen, van alre cracht; Ende datse dies nummermeer vergheten en moghen, slapende noch wakende. Nu besiet hoe hi dit selue dede, die nochtan selue god was: Hoe hi al gaf ende hoe hi al leefde ter rechter Minnen sijns vaders ende ter karitaten der menschen. Hi wrachte met wakender caritaten, ende hi gaf ter Minnen al sijn herte ende al sine ziele Ende al sine crachte. Dit es die wech dien ihesus wiset ende selue es, Ende dien hi selue ghinc, daer dat eweghe leuen in leghet Ende die ghebrukenisse der waerheit sijns vader glorie».

24 Br. 14,20 ff.: «ende ghedinct der hogher wesene vander eweliker caritaten, wat seden sinte Pauwels seghet dat si heuet, Watsi al es ende watsi vermach; ende fundeerter v seluen inne».

25 Br. 24,104 f.: «alle die woerde die ghi hoert van hem inde scrifture, ende die ghi selue leset Ende die ic v gheseghet hebbe Ende die v yeman seghet in dietsche Ochte in latine, die laet in uwe herte gaen».

26 Vgl. hierzu: M. G. Scholz, *Hören und Lesen* (s. Anm. 15) 206.

relativ gering, doch von Bedeutung sein). Was Hadewijch selbst betrifft, kann kein Zweifel bestehen: die zwei erörterten Beispiele haben genügend illustriert, wie bequem und selbstsicher sie in der Bibel sozusagen herumspielt. Das Buch muß – auch in materieller Hinsicht – nie weit von ihr entfernt gewesen sein.

Das bedeutet andererseits natürlich nicht, daß Hadewijch beim Zitieren immer den exakten biblischen Wortlaut vor sich liegen hatte. Daß sie bisweilen auch aus dem Gedächtnis zitiert oder paraphrasiert hat, ist selbstverständlich möglich und sogar wahrscheinlich. Und dennoch darf man sich nicht auf Grund eines ersten Eindrucks der relativen Ungenauigkeit, den manche «Übersetzungen» machen können, zu einer übereilten Bezeichnung als freie bzw. fehlerhafte Paraphrasierung verführen lassen. Wie aus den beiden Deuteronomium-Stellen schon klar geworden sein dürfte, kann der Eindruck von Abschweifung oder Unzuverlässigkeit auch aus einer bewußt eklektischen Behandlung der Texte oder aus Interferenz mit anderen Bibelstellen und mit exegetischen Kommentaren hervorgegangen sein. Auch in jenen Fällen also, wo wir augenscheinlich mit einer offenbaren Abweichung in der Behandlung eines Bibeltextes konfrontiert werden, müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß wir es nicht mit Nachlässigkeit, sondern mit einem gewollten Eingriff, einem bewußten Bedeutungsträger also, zu tun haben.

Ein schönes Beispiel hierfür finden wir in Hadewijchs Behandlung des zweiten Bibeltextes, den sie, neben dem aus Deuteronomium, mit einem bewertenden Superlativ versehen hat: während sie Gottes Gebot an Moses als *dat swaerste*, das Schwerwiegendste, in der Bibel bezeichnet, nennt sie die Äußerung Christi in Johannes 17,21 «dat liefleecste dat god ye openbare seide, datmen inder scrift leset»: das «Liebste».

«... da er alle Dinge an sich gezogen hatte, als er sagte: Ich will, Vater, daß jene so eins seien in uns, wie du, Vater, in mir und ich in dir. Das war das lieblichste Gotteswort, das man in der Schrift liest».²⁷

Lieblich ist es schon, aber gesagt hat Christus es eigentlich nicht. Das *volo*, mit dem Hadewijch den Satz anfangen läßt, steht im Bibeltext ja nicht hier, sondern sie hat es aus dem weiteren Kontext herangezogen, nämlich aus Joh 17,24, wo der Willensakt Christi dem Inhalt nach zumindest eine differierende Schattierung hat. Andererseits wäre es sicher übertrieben zu behaupten, die Mystikerin hätte den Sinn der Stelle verraten; zudem befindet sie sich mit ihrer Rezeptionsart der *oratio Christi* in guter Gesellschaft: in seiner *Epistola ad fratres de Monte Dei* weist Wilhelm von St. Thierry in sehr ähnlicher Weise auf dieselbe Stelle hin. Es zeigt sich aber zugleich, daß Hadewijch letzten Endes auch ihm gegenüber textlich nicht abhängig ist: was auf das *volo* folgt, stammt bei Wilhelm nämlich weniger wörtlich aus der Bibel, als dies bei Hadewijch der Fall ist:

27 Br. 22,316 ff.: «Alsoe hi doe seide: Ic wille, vader, dat si alsoe een sijn in ons alsoe du, vader, in mi ende ic in di. Dit was dat liefleecste dat god ye openbare seide, datmen in der scrift leset».

«Pater, volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et ipsi in nobis unum sint.»²⁸

Wenn Hadewijch hier durch die *«Epistola»* inspiriert worden ist, hat sie also mindestens Wilhelms Verkürzung *sicut ego et tu* mit dem biblischen Wortlaut wieder in Einklang gebracht. Zugleich aber kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sie, auch durch den Kontext, in den sie das Zitat integriert hat, nicht weniger als ihr lateinischer Vorgänger einen mystisch akzentuierten Gebrauch vom evangelischen Text gemacht hat.

Hier tritt also klar hervor, wie problematisch die Frage sein kann, ob Hadewijch in der Hl. Schrift vor allem eine Stütze ihrer Lehre oder eine Rechtfertigung der eigenen individuellen Erfahrung gesucht habe. Diese Frage kann auf Grund unserer bisherigen Beobachtungen auch im allgemeinen keine eindeutige Antwort bekommen. Hadewijchs Selektion aus dem biblischen Stoff zielt offenbar darauf hin, vor allem die – bildlichen oder klar ausgesprochenen – Ausdrücke einer möglichen Intimität oder Einheit zwischen Gott und dem Menschen zu bevorzugen, und außerdem betont ihre Deutung dieser Stellen, oft in Nach- oder Weiterbildung bestehender Interpretationen, diesen mystischen Inhalt. Die Unterstützung der Lehre konnte in diesem Fall also eigentlich nur *auch* eine Legitimation der individuellen Erfahrung sein – wobei aber zugleich erwogen werden muß, daß diese Erfahrung wohl nicht nur nachträglich ihre Rechtfertigung, sondern von vornherein auch ihr Möglichsein und ihren Ursprung in der bestehenden exegetischen Situation gefunden hat.

Nur für einen einzigen wichtigen Aspekt ihrer Mystik könnte man diese Behauptung vielleicht mit Recht bezweifeln, nämlich für die ausgeprägten Bilder von «Feindschaft» und Streit in der Darstellung der mystischen Liebe: obwohl es auch bei früheren Mystikern nicht ganz unbekannt war – wie zum Beispiel schon die Ausdrücke *charitas vulnerans* und *charitas ligans* bei Richard von St. Victor zeigen²⁹ –, kann man doch sagen, daß erst bei Hadewijch dieses Moment der höfischen Minneideologie auch für die Psychologie der mystischen Liebe bestimmend geworden ist. Es ist dann auch kennzeichnend, daß sie eben hier einen Stützpunkt in der Bibel gesucht und gefunden hat, nämlich in der Episode vom Streit Jakobs mit dem Engel, Gen 32,24 f., sei es auch in diesem Fall vielleicht nicht ohne jeden exegetischen Rückhalt: der allegorischen Interpretation, die sie über «cum angelo luctari Jacob» möglicherweise von Hugo von St. Victor übernommen hat,³⁰ hat sie dann aber eine bedeutende Erweiterung gegeben.

28 V. Honemann, *Die «Epistola ad fratres de Monte Dei» des Wilhelm von Saint-Thierry*, Zürich/München 1978, 408.

29 Richard von St. Viktor, *Über die Gewalt der Liebe* (s. Anm. 22) 20 f.

30 Vgl. hierzu J. Reynaert, *De beeldspraak* (s. Anm. 2) 131. In diesem Zusammenhang dürfte übrigens die merkwürdige Formulierung der Thematik der Konfrontation, wie sie in den Visionen erscheint, nicht unerwähnt bleiben. Wenn Hadewijch sich hier bei ihrer Begegnung mit dem göttlichen Angesicht vom Adler sagen läßt, daß sie nicht in Adoration zu Boden fallen muß, dann knüpft sie damit nur scheinbar an die Offenbarung Johannis an. Wenn da der Visionär schreibt: «Und ich warf mich vor seinen Füßen nieder, um ihn

Eine letzte Stelle, die ich als Illustration von Hadewijchs Verhältnis zur Bibel noch kurz betrachten möchte, bezieht sich ebenfalls auf die für unsere Mystikerin so typische Spannungsbeziehung zwischen dem Menschen und Gott. An der betreffenden Stelle in ihrem 19. Brief geht Hadewijch wohl am weitesten im Heranziehen des biblischen Textes. Auch hier aber könnte man leicht, wenn man die exegetische Situation ihrer Zeit außer acht ließe, durch nur scheinbare Anomalien in der Beurteilung der Rezeptionsweise irreführt werden. Die Interpretation des Bibelzitats ist hier überdies für das Verstehen der ganzen Textstelle von Bedeutung. Ich führe darum den weiteren Kontext an; Hadewijch macht ihrer Freundin den Vorwurf, daß sie zu wenig unternimmt, damit sie des göttlichen Genießens, des *ghebrukens*, teilhaft werde:

«... wie kannst du es dann ertragen, daß Gott dich mit seiner Natur genießt, aber du ihn nicht? Verschweigen muß ich, wie mir das erging; du magst ja lesen, was du vor dir hast, und wenn du willst, will ich schweigen. Gott wirke nach seinem Wohlgefallen. Ich kann sagen, wie Jeremias sagte: Herr, du hast mich getäuscht, und ich bin gern von dir getäuscht.»³¹

Der Text Jer 20,7 lautet: «Seduxisti me, Domine, et seductus sum». Hadewijchs *gberne* hat also in der Schrift bereits keine Entsprechung. Was vom heutigen Leser aber vor allem als ein Eingriff in die Bedeutung erfahren werden kann, ist die Übersetzung von *seducere* durch *bedrieghen*, «täuschen, betrügen». Die modernen deutschen Übersetzungen haben an dieser Stelle: «du hast mich betört», die niederländische Canisius-Übersetzung schreibt: «Jahweh, gij hebt mij verlokt»: «du hast mich verlockt, verführt». Die Interpretation dieser heutigen Übersetzungen liefert also keine Schwierigkeiten: «wider seinen Willen wurde der Prophet zu seinem erhabenen Amt gerufen».³²

Hadewijchs radikalere und die unproblematische Relation zwischen Gott und dem auserwählten Menschen viel mehr in Frage stellende Übersetzung erweist sich aber auch als philologisch haltbar. Sie ist nicht nur mit dem ganzen Kontext beim Propheten in Übereinstimmung (vgl. zum Beispiel Jer 20,8: *et factus est mihi sermo Domini in opprobium et in derisum tota die*), sondern gibt auch sehr genau die Lesart wieder, die in ihrer eigenen Zeit gängig war. Diese Lesart war ja, wie man

anzubeten. Und er sagte zu mir: Siehe zu, tu es nicht», dann bezieht sich dies nicht auf Gott, sondern auf einen Engel, der noch ganz explizit hinzufügt: *Deum adora*, «Gott bete an». Die Freiheit, die sich Hadewijch dem biblischen Gedanken gegenüber erlaubt, erreicht hier eine Selbstbewußtheit, ja eine Arroganz, die sich nur, aber dann befriedigend genug, erklären läßt, wenn man die visionäre Gattung von Anfang an als einen ganz besonderen Spielraum der schöpferischen religiösen Phantasie betrachtet.

31 Br. 19,39 ff.: «Hoe moechdi ghedoghen dat god uwes ghebruket met siere naturen ende ghi niet sijns en ghebruket. Hoe mi dat becomt, dies moetic swighen; wat dat ghi hebbet, dat leset; alsoe ghi wilt, ic sal swighen. God moet werken na sijn ghetamen. Ic mach segghen alsoe iheremias seide: Here, du heues mi bedrogghen, ende ic ben gherne bedrogghen van di».

32 *De Heilige Schrift*, vertaling uit de grondtekst... in opdracht van de apologetische vereniging «Petrus Canisius», Utrecht–Antwerpen 1973, 915, Anm. 4.

zum Beispiel in der *«Glossa ordinaria»*³³ beobachten kann, noch völlig durch die *«Commentaria in Hieremiam»* des Hieronymus angeregt, in welchen Kommentaren das «Betrogen sein» des Propheten unumwunden in der Exegese zum Ausdruck kam:

«Der Prophet meint, daß er von Gott getäuscht worden ist, weil er gedacht hatte, er würde nicht gegen das jüdische Volk, sondern nur gegen die Nachbarn zu sprechen haben, wodurch er das Prophezeien gern auf sich nahm.»³⁴

So wie Jeremias von Gott zum Gespött gemacht wurde, weil die Erfüllung seiner Prophetien zu lange auf sich warten ließ, so muß auch bei Hadewijch von einer getäuschten Erwartung die Rede sein. Wie so oft in ihrer Poesie scheint sie auch hier auf eine Enttäuschung in ihrem mystischen Leben anzuspähen – vielleicht auf dieselbe Erfahrung, die sie am Schluß ihres ersten Briefes beschrieben hat: wer die *Minne* predigt und für sich selbst das *ghebruken* (möglicherweise in relativem Maße) verloren hat, der könnte wohl besser den Mund halten. So begreife ich, was im 19. Brief dem Bibelzitat vorangeht: «über meine Erfahrung in diesem muß ich schweigen, denn: *seduxisti me Domine*, ich bin ja, so wie Jeremias, betrogen herausgekommen». Eine korrekte Übersetzung also, aber welche eine Affinität, welche ein Spürsinn für dasjenige, was in der Bibel – für den mittelalterlichen Gläubigen das Buch gerade der außerordentlichen «Objektivität» – ein Korrelativ der eigenen emotionalen Situation sein konnte!

Man wäre fast geneigt, um mit einer allgemeinen Charakterisierung der behandelten Stellen abzuschließen, Hadewijchs Gebrauch der Bibel als typisch weiblich zu bezeichnen: mehr einfühlerisch als objektiv-rational, mehr mit der eigenen Person verbunden als mit der überpersönlichen Wahrheit der göttlichen Gesetzgebung oder der Heilsgeschichte. Damit wäre aber nur eine historische Banalität formuliert: denn auch Hadewijchs männliche Lehrmeister, Bernhard von Clairvaux und andere, hatten noch dieses direkte Verhältnis zur Hl. Schrift. Jean Leclercq hat die ganze Periode folgendermaßen einschlägig charakterisiert: «Das Wort Gottes war direkt wirksam; es ging nicht durch eine Phase der Objektivierung, sondern wurde unmittelbar von einem lebendigen Subjekt assimiliert, von einem Subjekt, das die Fähigkeit hatte, es in der eigenen Existenz zu integrieren, um dabei ein vitales Verhältnis zwischen sich selbst und der Hl. Schrift zu entbinden».³⁵ Es sei mir erlaubt, hier nochmals den 24. Brief Hadewijchs zu zitieren, wo die Mystikerin in dieser schon

33 PL 114,36.

34 S. *Hieronymi Presbyteri Opera I. 3. In Hieremiam*, Turnholt 1960, CCL 74, 190: «Dicit se propheta a domino esse deceptum, quia ... arbitratus sit nihil se contra populum Iudaeorum, sed contra diversas in circuitu nationes esse dicturum, unde et prophetiam libenter assumerit».

35 J. Leclercq, *Psycho-history and Medieval People*, Cistercian Studies 11 (1976) 277: «The word of God was immediately operative; it did not go through a phase of objectification, but was assimilated immediately to a living subject who had the capacity for integrating it into his own existence, setting up thereby a vital relationship between himself and Scripture».

früher, aber in einem anderen Zusammenhang herangezogenen Stelle eine bestimmte Art von Bibelrezeption empfiehlt, auf eine Weise, die fast wörtlich an die Formulierung Leclercqs anklängt:

«Alle Worte, die du von ihm aus der Schrift hörst oder selbst liest, alle, die ich dir gesagt habe und die dir jemand auf Deutsch oder Latein sagt, die laß in dein Herz eingehen, und so lebe eifrig und aufmerksam nach seinem unendlichen Werte».

Bibellektüre also nicht zunächst mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen, mit dem Handeln, mit dem Leben. Für Heinrich von Gent und seine Kollegen ein Paradigma der Vergangenheit vielleicht. Denn eher als mit einem Gegensatz zwischen Geschlechtern haben wir in dieser Opposition des Scholastikers und der Mystikerin mit einer bedeutenden historischen Verschiebung zu tun, einem Paradigmenwechsel, der sich im Laufe des 13. Jahrhunderts etwa auf allen Gebieten der Kultur durchgesetzt hat. Es wird aber andererseits auch kein Zufall sein, daß gerade mit dem Durchbruch der Scholastik eine Epoche anfängt, die durch die Unterdrückung der Frau, auch auf religiösem Gebiet, gekennzeichnet ist.³⁶

36 Die ursprüngliche, auf einige Besonderheiten (unter anderem auf die Bedeutung der Liturgie für Hadewijchs Visionen) etwas tiefer eingehende niederländische Version dieses Beitrags erscheint in der Festschrift für Dr. Jan Deschamps, *Miscellanea Neerlandica*, Leuven 1987.

Für die Korrektur des deutschen Textes bin ich Frau Dr. Margot Schmidt und Herrn Dr. W. Waterschoot zu Dank verpflichtet.

Zur buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung Bonaventuras¹

Helmut Riedlinger (Freiburg i. Br.)

In dem Thema, das ich anzugehen wage, bildet die Schriftauslegung die Mitte. Die Schriftauslegung gibt jedoch jedem Menschen, der sie ernst zu nehmen versucht, viele Fragen auf. Eine der Fragen, vielleicht eine der wichtigsten, ist diese: Wie kann die Schriftauslegung eins werden, während sie zugleich immer vielgestaltiger und vielfältiger wird?

Das Einswerden der Schriftauslegung ist notwendig. Solange sie sich auf das eine Buch bezieht, das seit langem «Die Schrift» oder «Die Bibel» oder «Das Buch der Bücher» genannt wird, kann die Auslegung nicht völlig in Teile zerfallen. Die Schriftauslegung ist auf die Dauer auch nicht in zusammenhanglosen Stücken darzubieten, wenn sie von einer Gruppe oder von einzelnen Menschen konkret vollzogen wird.

Aber man kann die Einheit der Schriftauslegung nicht dadurch herstellen, daß man alles gleichschaltet, alle Zweifeln vertreibt, alle Begegnungen beseitigt. Im Gegenteil. Alles Auslegen ist vielgestaltiges und vielfältiges Begegnen. Besonders dort, wo die Schrift im Kontext der christlichen Theologie ausgelegt wird, begegnet sich – über Abgründe hinweg – vieles: Weltliches und Göttliches, Sprache und Sache, Wortsinn und Seinssinn, Natur und Gnade, Wissen und Glauben, Geschichte und Geist, Buchstabe und Mysterium. Diese Begegnungen sind nicht die gleichen, aber sie bedingen, entsprechen und durchdringen einander.

In unserer Weltzeit kann das, was darüber zu sagen wäre, nie ausgeschöpft werden. Daher achte ich nun hauptsächlich auf die Begegnung, die zwischen dem Buchstaben und dem Mysterium oder, konkreter gesprochen, zwischen der buchstäblichen und mystischen Auslegungsweise geschieht. Diese Begegnung mag hier so etwas wie eine Stellvertreterin anderer Begegnungen innerhalb der christlichen Schriftauslegung sein. Es soll sich zeigen, wie in der christlichen Schriftauslegung die buchstäbliche Auslegungsweise in die mystische übergehen kann, ohne je ganz in ihr unterzugehen. Von der buchstäblichen Auslegungsweise ist also die mystische so behutsam abzuheben, daß der Unterschied zwischen den beiden Auslegungsweisen nie völlig aufgehoben wird. Zugleich ist aber zu bedenken, daß sich die Grenzen zwischen der buchstäblichen und mystischen Auslegungsweise dort, wo die erste in

¹ In dem Referat werden die Ausführungen meines Artikels *Die geschichtlich-geistliche Auslegung der Heiligen Schrift nach dem Prolog zum Breviloquium Bonaventuras*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984) 163–179, in einer auf die buchstäbliche und mystische Auslegungsweise bezogenen, neu bearbeiteten Fassung vorgelegt.

die zweite übergeht, nicht genau festlegen lassen. Denn schon in den verborgenen Tiefen der buchstäblichen Auslegungsweise muß sich die mystische vorbereiten, wenn sie irgendwann hervortreten soll. Und auf den Höhen der mystischen Auslegungsweise muß die buchstäbliche so etwas wie ihre Vollendung erreichen. Die Übergänge sind daher manchmal fließend, manchmal sprunghaft, aber stets von der unberechenbaren Freiheit des Geistes bestimmt, der der Herr ist (vgl. 2 Kor 3,17).

Was wir vorhaben, ist also eine Gratwanderung. Stets sind wir von der Gefahr bedroht, nach der einen oder der anderen Seite vom Weg abzuleiten und vielleicht in die Tiefe zu stürzen. Denn während wir behaupten, daß die buchstäbliche Auslegungsweise als solche noch keine mystische sei, können wir uns bereits, ohne es recht zu bemerken, vom Einswerden der Schriftauslegung losgesagt haben. Umgekehrt kann uns die Verteidigung dieses Einswerdens zu einer unterschiedslosen Vermengung der beiden Auslegungsweisen verführen. Aber vielleicht lernen wir während der Gratwanderung mehr und mehr zu verstehen, daß durch ein feinsinniges Unterscheiden der buchstäblichen und mystischen Auslegungsweise das Einswerden der Schriftauslegung nicht gefährdet, sondern gefördert wird.

Glücklicherweise können wir uns in dieser Stunde einem Bergführer anvertrauen. Es ist Giovanni Fidanza aus Bagnoregio bei Viterbo, der als Franziskaner den Namen «Bonaventura» trug. In diesem Namen sind Hinweise auf das Gute und das Ankommen enthalten. Hoffen wir also, daß wir unter der Führung Bonaventuras nach dem Abenteuer unserer Gratwanderung im Guten ankommen werden und das Gute in uns ankommen wird.

Der heilige Bonaventura, einer der großen Söhne des heiligen Franziskus, war in der Tat ein Mann des ankommenden Guten und des guten Ankommens. Nach seinem Tod im Jahr 1274 schrieb ein Zeitgenosse über ihn: «Diese Gnade hatte der Herr ihm gewährt, daß alle, die ihn sahen, aus dem Herzen heraus von unbändiger Liebe zu ihm ergriffen wurden.»²

Auch heute können manche Menschen ähnliches erfahren. Bonaventura war ja ein Meister des von Herzen kommenden und zu Herzen gehenden Sprechens. Er sprach, wo er sprechen konnte und zu sprechen hatte. Aber er wußte auch gut, worüber zu schweigen ist. Dort, wo die menschlichen Worte versagen, gab es in ihm so etwas wie ein geistliches Sehen, Hören, Berühren, Riechen und Schmecken des Mysteriums.³ Was die Wahrnehmungen dieser geistlichen Sinne für ihn bedeuteten, läßt sich anderen Menschen, denen solche Erfahrungen fehlen, mit menschlichen Worten nie völlig vermitteln. Vieles muß im Schweigen verborgen bleiben. In einer gewissen Weise gilt dies sogar von den Buchstaben, die uns etwas vom Sprechen Bonaventuras nahebringen: Wir können sie wohl immer nur in dem Maß verstehen, wie wir fähig und bereit sind, auch in sein Schweigen einzutreten und dort zu verweilen.

2 Der Text ist zitiert nach: *Obras de San Buenaventura*, Bd. I (Biblioteca de Autores Cristianos 6), Madrid 1955, 28.

3 Vgl. K. Rahner, *Die Lehre von den «geistlichen Sinnen» im Mittelalter*. Der Beitrag Bonaventuras (Schriften zur Theologie, Bd. XII), Zürich 1975, 137–172.

Aber wie begegnen wir dem Sprechen und Schweigen in der buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung Bonaventuras? Man könnte aus seinen Schriften im Verlauf von Wochen und Monaten viele Sätze anhören und auslegen. Die Kunst seines Sprechens, seine Bilder, seine Farben, Klänge und Rhythmen, sein sicheres Gespür, sein Sinn für das Atmosphärische, sein Geschmack – all das könnte uns dann überwältigen und tief beglücken. Aber vielleicht würde dabei sein Schweigen zu sehr übertönt, überhört oder völlig vergessen.

Daher scheint mir ein anderes Verfahren den Möglichkeiten dieser Stunde eher zu entsprechen. An die Stelle vieler langer Texte, die wir hier und heute flüchtig anhören und nur unzulänglich verstehen könnten, soll ein kurzer, vieles meisterhaft zusammenfassender Text treten. Er stammt aus der Vorrede des Buches, dem Bonaventura den Titel «*Breviloquium*» (Kurzrede) gegeben hat. Vermutlich hat er mit diesem Titel auch ansagen wollen, daß der Theologie nicht so sehr das üppige, sondern eher das sparsame, vom geistlichen Schweigen umgebene, beseelte und erfüllte Reden entspricht. Wie dem auch sei: Bonaventura hat sich, wie er selbst schreibt, von den Bitten seiner Gefährten besiegen lassen und sich entschlossen, aus seinem «ärmlichen, unzulänglichen Wissen» heraus «etwas Kurzes in summarischer Weise über die theologische Wahrheit» zu sagen und «ein gewisses «*Breviloquium*» zu schaffen, in dem summarisch nicht alles, aber doch einiges, was zum Behalten am besten geeignet ist, kurz berührt wird», und dem zugleich auch einen «gewissen Vernunftgrund zum Verstehen» beizufügen.⁴

Im Sinn Bonaventuras sei also gefragt, wie nach der Vorrede seines «*Breviloquium*» die buchstäbliche und mystische Auslegungsweise in der Schriftauslegung sich unterscheiden und doch ihrem Einswerden dienen können (I) und wie die eine buchstäbliche Auslegungsweise (II) und die dreifache mystische Auslegungsweise (III) zu vollziehen sind und zusammenwirken sollen.

I. DIE BUCHSTÄBLICHE UND MYSTISCHE AUSLEGUNGSWEISE IN DER EINS WERDENDEN SCHRIFTAUSLEGUNG

Bonaventura hat sich in seinen Reden und Büchern nur verhältnismäßig selten auf die Frage eingelassen, wie sich die mystische und buchstäbliche Auslegungsweise in der eins werdenden Schriftauslegung verhalten. Zwischen den Jahren 1248 und 1256 hat er es in seinem Buch «*De reductione artium ad theologiam*» ziemlich kurz getan. In diesem Buch lesen wir zum Beispiel, das Licht der Heiligen Schrift sei nach seinem «buchstäblichen Verstand» eins und dennoch dreifach nach seinem «mystischen und geistlichen Sinn».⁵ Etwas ausführlicher hat er dann, wie wir sehen werden, zwischen den Jahren 1253 und 1257 in der Vorrede zu seinem «*Brevilo-*

4 *Breviloquium*, Prologus § 6, in: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, tomus V, Quaracchi 1891, 208.

5 *De reductione artium ad theologiam* 5, a.a.O., 321.

quium» über den «buchstäblichen Sinn» und die «Vielfalt der mystischen Verständnisse» gesprochen.⁶ Im Jahr 1273, kurz vor seinem Tod, hat er in seinen *Collationes in Hexaëmeron* seine Erwägungen über den «buchstäblichen Sinn», das «dreifache geistliche Verständnis» und die «Tiefe der geistlichen Mysterien» der Schrift am ausführlichsten dargelegt.⁷

Der Text des *Breviloquium* verdient jedoch besondere Beachtung. Denn er ist wie der Text aus *De reductione artium ad theologiam* Wort für Wort von Bonaventura selbst gestaltet, stellt aber die Auffassung Bonaventuras genauer, dichter und abgewogener als in jenem Buch vor. Der Text in den *Collationes in Hexaëmeron* hat eher die Form eines mündlichen, sich ungezwungen ausbreitenden Vortrags. Eine von Bonaventura selbst redigierte Fassung ist nicht bekannt. Es gibt nur mehr oder weniger zuverlässige Hörernachschriften.

Daher wende ich mich hier dem Text des *Breviloquium* zu, in dem Bonaventura selbst mit sorgfältig gewählten Worten seine Gedanken zur Begegnung zwischen dem Buchstaben und dem Mysterium in der Schriftauslegung beschreibt. Wo die *Collationes in Hexaëmeron* jedoch erkennen lassen, daß er in dieser Hinsicht seine Gedanken weiterentwickelt hat, werde ich natürlich darauf hinweisen.

Die Vorrede des *Breviloquium* beginnt, der Sitte der Zeit gemäß, mit einem das Thema anstimmenden und zusammenfassenden Schrifttext. In der von Bonaventura gebrauchten Vulgata-Übersetzung lautet er:

«Ich beuge meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem her jede Vaterschaft im Himmel und auf der Erde benannt wird, damit er euch gemäß den Reichtümern seiner Herrlichkeit die Kraft schenke, durch seinen Geist im inneren Menschen gestärkt zu werden. Christus möge durch den Glauben in euren Herzen wohnen. In der Liebe sollt ihr verwurzelt und auf sie gegründet sein, damit ihr es vermögt, mit allen Heiligen zu begreifen, was die Weite, die Länge, die Höhe und die Tiefe ist, und auch zu wissen die Liebe Christi, die das Wissen übersteigt, um erfüllt zu werden bis zu aller Fülle Gottes» (Eph 3,14–19).

Dieser Text aus dem Epheserbrief enthält die großen Motive, welche die kunstvoll komponierte Vorrede durchklingen: die Reichtümer der Herrlichkeit Gottes des Vaters; das durch den Glauben vollzogene Wohnen unseres Herrn Jesus Christus in unseren Herzen; die Stärkung unseres inneren Menschen durch den Geist Gottes; die Liebe, in der wir verwurzelt und auf die wir begründet sind; unser gemeinsames Begreifen der großen Dimensionen der Weite, der Länge, der Höhe und der Tiefe; unser Wissen um die das Wissen übersteigende Liebe Christi; unser Erfülltwerden von der Allfülle Gottes.

Bewegt vom Zusammenklang dieser Motive rühmt Bonaventura zunächst das Entspringen, das Fortschreiten und das in der Fülle des ewigen Glücks sich vollendende Stehen und Fruchtbringen der Schrift. Danach beschreibt er ihre Weite, Länge, Höhe und Tiefe. Die Weite der Schrift enthüllt sich ihm besonders «in der

6 *Brev. Prolog.* § 4, a.a.O., 205.

7 *Collationes in Hexaëmeron* II,11; XIII,9; 11. XIV,13–29; a.a.O., 338; 389; 395–398.

Vielheit ihrer Teile», ihre Länge «in der Beschreibung der Zeiten und Weltalter», ihre Höhe «in der Beschreibung der stufenweise geordneten Hierarchien», ihre Tiefe «in der Vielheit der mystischen Sinne und Verständnisse».⁸

Es ist hier nicht möglich, das hohe Lied, das Bonaventura in der ganzen Vorrede des *Breviloquium* zum Lob der Schrift singt, Vers für Vers auszulegen und alle Bereiche seines nüchternen Trunkenseins mitfühlend zu durchschreiten. Aber nehmen wir wenigstens die ersten Sätze in uns auf, die er im Blick auf die Tiefe der Schrift gestaltet hat. Sie klingen prosaisch, und doch scheint ihnen etwas verhalten Hymnisches eigen zu sein:

«Es hat schließlich die Schrift eine Tiefe, die in der Vielfalt mystischer Verständnisse besteht. Denn neben dem buchstäblichen Sinn hat sie an verschiedenen Orten dreifach ausgelegt zu werden, nämlich allegorisch, moralisch und anagogisch.»⁹

Nach diesen beiden Sätzen müssen wir schon innehalten. Denn sie sagen nicht, was moderne Leser erwarten. Sie sind beim ersten Hören wohl schockierend fremd. Wir werden ihnen kaum zustimmen, wenn wir sie wie Sätze unserer Zeit und Welt hören, ohne etwas von dem zu ahnen, was Bonaventura, während er sie schrieb, im Kontext seines Lebens schweigend vorausgesetzt und mitbedacht hat. Moderne Leser werden vermutlich besonders darüber enttäuscht sein, daß Bonaventura von einer Vielfalt mystischer Verständnisse spricht, und zwar von einer Vielfalt, die außerhalb des von den Buchstaben bezeichneten Wortsinns gefunden werden soll. Sie werden also fragen: muß sich nicht jedes Verstehen und Auslegen, das nachprüfbar und nachvollziehbar sein will, ganz und gar vom Wortsinn bestimmen und begrenzen lassen? Wo soll es hinführen, wenn die Schriftausleger den Bereich des Wortsinns verlassen und in einem anderen Gelände mystische Verständnisse ausgraben wollen? Muß dies nicht in willkürlichen Spekulationen, Fiktionen und Illusionen enden? Verlieren die Schriftausleger, die dem Wortsinn auch nur einmal den Rücken kehren, nicht sofort den festen, tragfähigen Boden unter ihren Füßen? Büßt die Schriftauslegung außerhalb des Wortsinns nicht alles ein, was für sie lebensnotwendig ist: den Grundkonsens der Ausleger, die Evidenz, die Plausibilität?

Wir können zwar zugeben, daß Bonaventura die Schriftausleger gemäß der hermeneutischen Überlieferung des ersten Jahrtausends und in weitgehender Übereinstimmung mit den Theologen der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends guten Glaubens aufgefordert hat, bei der Auslegung bestimmter Schriftstellen nicht nur nach dem buchstäblichen Sinn, sondern auch nach mystischen Verständnissen zu fragen. Aber ist es nach den schweren Auseinandersetzungen des sechzehnten Jahrhunderts um den Wortsinn der Schrift, nach der Aufklärung und der Ausbildung der modernen historisch-kritischen Exegese noch möglich, Bonaventura zu folgen? Muß nicht überall, wo man sich heute um eine Schriftauslegung in ökumenischer Offenheit und auch um eine Verständigung mit friedliebenden, einsichtigen und wohlwollenden Historikern außerhalb des Christentums bemüht, auf mystische

8 *Brev. Prolog.*, a.a.O., 201–202.

9 *Brev. Prolog.* § 4, a.a.O., 205.

Verständnisse, die nicht im Wortsinn enthalten sind, verzichtet werden? Haben wir also den zitierten Sätzen Bonaventuras nicht ein entschiedenes Nein entgegenzusetzen?

Dies wäre wohl unvermeidlich, wenn Bonaventura sich die Polarität in der buchstäblichen und mystischen Auslegungsweise so vorgestellt hätte, wie wir beim ersten Hören seiner Erklärungen meinen. Wenn wir jedoch das von ihm Geschriebene zusammen mit dem von ihm schweigend Vorausgesetzten und Mitbedachten genauer erwägen, zeigt sich bald, daß die sich zunächst aufdrängende Deutung falsch ist.

Versuchen wir also, Bonaventura im Blick auf das notwendige Einswerden der Schriftauslegung besser zu verstehen! Nach allem, was wir wissen, wollte er die Möglichkeiten und Rechte der buchstäblichen Auslegungsweise keineswegs einschränken. Er konnte auch kaum darüber hinwegsehen, daß die Ausleger des offenkundigen buchstäblichen Sinns den Auslegern der verborgenen mystischen Sinne im theologischen Diskurs oft überlegen sind, weil sie in der Tat mehr Konsensfähiges, Evidentes und Plausibles anzubieten haben. Es lag ihm außerdem völlig fern, die Notwendigkeit eines Übergangs zur mystischen Auslegungsweise etwa ausschließlich oder hauptsächlich von den subjektiven Bedürfnissen und Neigungen der Ausleger her zu begründen. Er schrieb ja nicht, daß diese sich innerlich gedrängt fühlen, die Schrift nicht nur buchstäblich, sondern auch mystisch auszulegen. In seinem Text ist die Schrift selbst Subjekt. Sie ist es, die «neben dem buchstäblichen Sinn an verschiedenen Orten dreifach ausgelegt zu werden hat.» Offensichtlich war Bonaventura also überzeugt, daß die in der Kirche gelesene Schrift dies auch von sich aus verlange. Und wie anders hätte sie dieses Verlangen ausdrücken können als durch ihren buchstäblichen Sinn?

Das dritte Kapitel des Epheserbriefes – um nur ein Beispiel anzuführen – war Bonaventura ja bekannt. Daher mußte ihm die Schrift auch als das Buch begegnen, das jenes «Mysterium» in sich enthält, das seit Weltzeiten in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war, nun aber durch die Kirche bekanntgegeben wird (vgl. Eph 3,3–10).¹⁰

Bonaventura konnte also nicht meinen, daß die Schriftausleger nach Belieben und Willkür bestimmte Schriftstellen auf die in ihnen verborgenen mystischen Sinne hin untersuchen sollten, ohne dazu durch den buchstäblichen Sinn aufgefordert und angeleitet zu sein. Im Gegenteil. Er mußte voraussetzen, daß die Schrift selbst durch ihren buchstäblichen Sinn irgendwie zu verstehen gebe, an welchen Stellen die Ausleger sich nicht mit diesem Sinn begnügen, sondern darüber hinausgehen und sich um ein tieferes Verstehen der ganzen «Ökonomie des Mysteriums» (Eph 3,9) bemühen sollten.

Es ging also nicht darum, die Schriftauslegung in zwei oder gar vier Teile zu zerlegen. Die Schriftausleger wurden angewiesen, für die Entfaltung der buchstäblichen Auslegungsweise zu sorgen, aber ihr doch nicht so etwas wie eine Alleinherr-

¹⁰ Vgl. *Coll. in Hex.* II,11, a.a.O., 338.

schaft zuzuschreiben. Sie sollten dem Einswerden der Schriftauslegung ja nicht dadurch dienen, daß sie die buchstäbliche Auslegungsweise totalitär ins Ewige, Unbedingte und Unendliche auszuweiten, jedes Übergehen in eine andere Auslegungsweise zu verbieten und somit jedes Gegenüber auszuschalten versuchten. Daher war es ihnen aber auch versagt, sich die buchstäbliche und die mystische Auslegungsweise wie zwei leblos nebeneinander liegende Dinge vorzustellen. Denn es mußte immer besser verstanden werden, daß das Einswerden der Schriftauslegung in der Kirche ein Lebensvorgang ist, der sich in vielgestaltigen und vielfältigen Begegnungen und Beziehungsgeflechten ereignet. Die Schriftausleger konnten die buchstäbliche Auslegungsweise also nur dadurch am Leben erhalten, daß sie sie der dreifachen mystischen Auslegungsweise begegnen und in diese übergehen ließen, damit sie im Andern ihrer selbst ihre Vollendung erreiche. Aber sie mußten auch erfahren, daß das Leben der mystischen Auslegungsweise schon in der buchstäblichen beginnt, aus ihr herauswächst, von ihr genährt, bewegt und geführt wird und fortwährend auf sie bezogen bleibt.

So konnte Bonaventura den erstaunlichen Satz wagen: «Die Heilige Schrift gebiert in dem einen Buchstaben ein vielgestaltiges Verständnis».¹¹ In seiner Sicht führten also nicht die Ausleger von außen her viele Gestalten von Verständnissen in die Schrift ein. Denn die Schrift selbst erschien wie eine Mutter, die ein (vom Geist Gottes empfangenes) vielgestaltiges Verständnis zur Welt bringt, hegt, pflegt und ernährt. Es wurde aber eigens darauf hingewiesen, daß das Gebären des vielgestaltigen Verständnisses innerhalb des einen buchstäblichen Sinns geschieht. Diese Metapher bedeutet einerseits, daß das vielgestaltige Verständnis in der Einheit des buchstäblichen Sinns entspringt und daher nie aus dem Kontext der eins werdenden Schriftauslegung entlassen wird. Andererseits wird dieses Verständnis aber nicht daran gehindert, in Freiheit zu wachsen und sich zu entfalten. Daß aber dabei die Bindung an den buchstäblichen Sinn nie aufgegeben werden darf, zeigt ein anderer Satz, der von der Schrift sagt: «Da sie selbst unter dem einen Buchstaben ein vielfältiges Verständnis verdeckt, muß der Ausleger das Verborgene ans Licht bringen und jenes (Verständnis), das hervorgeholt worden ist, durch einen anderen, offeneren Schrifttext manifestieren.»¹²

Die mystische Auslegungsweise, an die Bonaventura dachte, durfte also den buchstäblichen Sinn der Schrift nie ganz hinter sich lassen und nie in einer namenlosen, wesenlosen und seinslosen Leere versinken. Die Ausleger sollten zwar an den geeigneten Stellen nach den im buchstäblichen Sinn verschwiegenen, aber unter ihm verborgenen Sinnzusammenhängen forschen. Aber alles, was sie dabei ans Licht brachten, wurde erst greifbar und annehmbar, wenn es auch vom buchstäblichen Sinn her eine gewisse Bestätigung erfuhr.

An diese Bestätigung durften allerdings nicht überstrenge Forderungen gestellt werden. Es war ja nicht nachzuweisen, daß alle mystischen Verständnisse von

¹¹ *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 206.

¹² *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 207.

Schriftstellen anderswo in der Schrift innerhalb des buchstäblichen Sinnes zu finden seien. Eine solche Forderung hätte die eigene freie Entfaltung der mystischen Auslegungsweise völlig vereitelt. Bonaventura hielt sich also zurück. Er rief die Ausleger nur dazu auf, das vielfältige Verständnis, das sie unter dem einen buchstäblichen Sinn hervorgeholt hatten, mit der Hilfe anderer, buchstäblich ausgelegter Schrifttexte so handgreiflich vorzulegen, daß es auch angeeignet werden konnte. Aber die konkrete Ausführung dieses Aufrufs überließ er den Auslegern. Es war nie seine Absicht, die mystische Auslegungsweise letztlich doch in die buchstäbliche zurückzuholen und so deren Alleinherrschaft anzuerkennen. Er gab jedoch zu bedenken, daß die mystische Auslegungsweise nur eine endliche Freiheit besitzt, daß sie nur im Umfeld der buchstäblichen gedeihen kann und daß durch ihre Herkunft aus dieser fortwährend auch ihre Zukunft bestimmt wird.

Viele Hinweise, die Bonaventura in der Vorrede des *«Breviloquium»* gibt, lassen also erkennen, wie sehr er bemüht war, im Einswerden der Schriftauslegung den Unterschied zwischen der buchstäblichen und mystischen Auslegungsweise und im Unterschied beider wiederum das Einswerden anzuerkennen. Wie seine Zeitgenossen¹³ wurde er dazu vor allem durch den Unterschied des Sagens und Tuns in der eins werdenden Selbstmitteilung Gottes angeregt. Denn zum Kontext der Sätze, die auf den buchstäblichen Sinn der Schrift und die Vielfalt der mystischen Verständnisse hindeuten, gehört auch der Satz: «Da Gott nicht nur durch Worte, sondern auch durch Taten spricht, weil sein Sagen ein Tun und sein Tun ein Sagen ist, und da alle Geschöpfe als Werke Gottes ihre Ursache andeuten, müssen in der auf göttliche Weise überlieferten Schrift nicht nur die Worte, sondern auch die Taten (etwas) bezeichnen.»¹⁴

Im Blick auf die christliche Schriftauslegung bedeutet dies einmal, daß es in ihr stets um das Einswerden der Auslegung des Sagens Gottes, das ein Tun ist, und der Auslegung seines Tuns, das ein Sagen ist, gehen muß. Zum anderen besagt es aber auch, daß in diesem Einswerden der Unterschied zwischen dem Bezeichnen, das durch das Sagen geschieht, und dem Bezeichnen, das durch das Tun geschieht, nie vollständig aufzuheben ist. Die buchstäbliche Auslegungsweise, die sich mit dem durch die Worte der Schrift vermittelten Sagen Gottes befaßt, kann also nie ganz zur mystischen Auslegungsweise werden, die sich um den in der Schrift nicht zur Sprache gekommenen Sinn des Tuns Gottes bemühen soll. Aber auch eine vollständige Zurückführung der mystischen Auslegungsweise in die buchstäbliche ist ausgeschlossen. Denn das in der Schrift in menschlichen Worten Gesagte und Geschriebene steht in seiner Zeit und Welt fest. Es kann als solches nicht mehr in andere Zeiten und Räume versetzt werden. Dagegen ist das, was Gott durch sein Tun gesagt hat, sagt und sagen wird, durch menschliche Worte nie einzuholen. Es hat einen ewigen, unbedingten, unendlichen Sinn. Es ist das Mysterium der Liebe, in dessen Nähe das Sprechen immer mehr ins Schweigen übergeht.

¹³ Siehe zum Beispiel Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I,1,10c.

¹⁴ *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 206.

Die ganze Vorrede des *«Breviloquium»* bezeugt, wie sehr Bonaventura bemüht war, die Bedeutung des liebevollen Begegnens der buchstäblichen und mystischen Auslegungsweise für das Einswerden der Schriftauslegung von verschiedenen Blickpunkten aus zu würdigen. Kein Zweifel: Er wollte den beiden Auslegungsweisen genau das zusprechen, was ihnen gehört. Die buchstäbliche Auslegungsweise stellte er an den Anfang und verband sie meistens mit der Vorstellung der Einheit, Schale, Oberfläche und Offenheit. Die mystische Auslegungsweise deutete er dagegen als Vollendung und wies ihr eher die Vielgestaltigkeit und Vielfalt, das Innensein, Untensein und Verborgensein zu. In anderen Hinsichten erschien allerdings manchmal eher das Buchstäbliche als das Vielgestaltige und Vielfältige, das Untere und in seiner Endlichkeit Verschlossene, während das Mystische als das Geistliche das Eine, das Obere und Offene darstellte.

Bonaventura sah also klar, daß die beiden Auslegungsweisen nicht gegeneinander ausgespielt werden können, weil sie stets aufeinander angewiesen sind, einander mögen und nur im Gegenübersein sie selbst werden. Dies wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir nun ein wenig näher auf Bonaventuras besondere Beschreibungen der buchstäblichen Auslegungsweise und dann der mystischen eingehen.

II. DIE BEDEUTUNG DER BUCHSTÄBLICHEN AUSLEGUNGSWEISE

Der buchstäbliche Sinn war für Bonaventura, wie er in *«De reductione artium ad theologiam»* schrieb, zunächst der Sinn, «den die Worte äußerlich ertönen lassen».¹⁵ Aber die Äußerlichkeit und öffentliche Vernehmbarkeit konnten ihn, den Jünger des heiligen Franziskus, niemals zu einer Geringschätzung dieses Sinns verführen. Bonaventura wußte ja, daß jede Schriftauslegung mit der Kenntnis des Buchstabens beginnen muß. In der Vorrede des *«Breviloquium»* faßte er seine Überzeugung in dem Satz zusammen: «Wie der, der es verschmäht, die ersten Elemente zu erlernen, aus denen ein Sprachgebilde besteht, niemals die Bedeutung von Sprachgebilden und die rechte Ordnung der Konstruktionen kennen kann, so wird der, der den Buchstaben der Heiligen Schrift verachtet, niemals zu ihren geistlichen Verständnissen aufsteigen.»¹⁶

Die Texte in der Vorrede des *«Breviloquium»*, die von «mystischen» Verständnissen sprechen, sind von der Vorstellung eines Abstiegs von der Oberfläche des Buchstäblichen in die Tiefe des Mystischen geprägt. Dagegen läßt der eben zitierte Text, der von «geistlichen» Verständnissen spricht, die Ausleger emporsteigen. Wo der Buchstabe auf den Geist bezogen wird, muß der Weg ja aus dem unteren Bereich des Fleisches und des Leibes über den Bereich des Lebens und der Seele in die Höhe des Geistes führen.

In der Vorrede des *«Breviloquium»* tritt die Vorstellung des Abstiegs deutlicher

¹⁵ *De red. artium* 5, a.a.O., 321.

¹⁶ *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 207.

als die Vorstellung des Aufstiegs hervor. Es ist aber nicht zu erkennen, daß Bonaventura die eine Vorstellung der anderen endgültig vorziehen wollte. Vermutlich hielt er es für notwendig, daß die Ausleger unter dem Antrieb des Geistes Gottes versuchten, vom Boden des buchstäblichen Sinns aus in die Abgründe hinabzusteigen und auf die Höhen emporzusteigen. Aber es stand für ihn zweifelsfrei fest, daß die Kenntnis des buchstäblichen Sinns durch nichts zu ersetzen ist, daß diese Kenntnis alle elementar wichtigen Einsichten vermittelt und daß es ohne sie weder mystische noch geistliche Verständnisse geben kann.

Es scheint, daß Bonaventura in den *«Collationes in Hexaëmeron»* noch weiter ging. Denn nach einem Hinweis auf die Hochzeit in Kana, während der die Diener auf die Weisung Jesu hin die Krüge bis oben mit Wasser gefüllt hatten (vgl. Joh 2,7), soll er gesagt haben: «Der Heilige Geist gibt das geistliche Verständnis nicht, wenn der Mensch den Krug, das heißt sein Fassungsvermögen, nicht mit Wasser füllt, das heißt mit der Kenntnis des buchstäblichen Sinns. Und danach verwandelt Gott das Wasser des buchstäblichen Sinns in den Wein des geistlichen Verständnisses.»¹⁷ Demnach durften die Ausleger sich nicht mit einer kurzen Erkundung des buchstäblichen Sinns begnügen und dann nach dem geistlichen Verständnis suchen. Denn es scheint – wenn die Hörernachschriften die Worte Bonaventuras richtig wiedergeben –, daß er sie aufforderte, sich mit ihrer ganzen Kraft dem buchstäblichen Sinn zuzuwenden, mit seiner Untersuchung bis zur Ausfüllung ihres ganzen Fassungsvermögens fortzufahren, weil ja feststand, daß ihnen ohne diese Vorarbeit kein geistliches Verständnis geschenkt würde, und danach schlicht auf das Wunder der Verwandlung des buchstäblichen Sinns in das geistliche Verständnis zu hoffen.

In den *«Collationes in Hexaëmeron»* findet sich allerdings auch ein anders ausgerichteteter Text, in dem es heißt, die Ordnung sei so, «daß der Mensch zuerst sich abmühen solle in der Heiligen Schrift», und zwar «gemäß dem Buchstaben und dem Geist».¹⁸ Man kann also keineswegs annehmen, daß Bonaventura gegen Ende seines Lebens die früher geforderten Bemühungen um das geistliche Verständnis der Schrift in Bausch und Bogen für überflüssig erklärte und in dieser Hinsicht alles ausschließlich vom Wirken des Heiligen Geistes erwartete. Aber seine Deutung des Weinwunders bezeugt doch wohl eine entschiedene Konzentration auf eine die ganze Existenz der Ausleger durchwirkende Zuwendung zum buchstäblichen Sinn. Zugleich wird aber auch erkennbar, daß die Hochschätzung des buchstäblichen Sinns von der des geistlichen Verständnisses bei weitem übertroffen wurde.

In der Vorrede zum *«Breviloquium»* verwarf Bonaventura allerdings die Meinung, daß man sich niemals mit dem buchstäblichen Sinn begnügen, sondern immer auch nach den unter ihm und über ihm verborgenen mystischen und geistlichen Verständnissen suchen solle. Sein Grundsatz lautete: «Wo die erste Bedeutung der Worte den Glauben oder die Liebe zur Sprache bringt, dort ist keine Allegorie zu suchen.»¹⁹

¹⁷ *Coll. in Hex.* XIX 8, a.a.O., 421.

¹⁸ *Coll. in Hex.* XIX 15, a.a.O., 422.

¹⁹ *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 207–208.

Dies war eindeutig. Es entsprach auch dem Geist des Franziskanerordens, der eine möglichst buchstäbliche Befolgung der Weisungen des Evangeliums anstrebte. Daher hätte Bonaventura es niemals gebilligt, wenn Menschen den biblischen Mahnungen zum Glauben oder Lieben unter dem Vorwand auswichen, nach Allegorien forschen zu wollen, weil doch in solchen Fällen der Gehorsam gegenüber dem Buchstaben des Evangeliums gefordert war.

Er wußte also, daß zum buchstäblichen Sinn viele notwendige Weisungen gehören, die über die Grenzen der Zeiten und Räume hinweg die Menschen unmittelbar angehen und keines mystischen oder geistlichen Verständnisses bedürfen. Aber der buchstäbliche Sinn war für ihn auch der Bereich, in dem Gott selbst das ganze Drama der Geschichte ansagt, das sich zwischen ihm und der guten und bösen Menschheit abspielen muß. Dies deutet zum Beispiel der folgende Text an:

«Dazu, daß jemand durch den Wald der Heiligen Schriften mit Hilfe von Einschnitten und Auslegungen sicher voranschreitet, ist es notwendig, daß er zuvor die Wahrheit der Heiligen Schrift selbst durch die ausgesprochenen Worte kennt; das heißt, daß er darauf achtet, wie die Schrift den Anfang, den Fortgang und die Vollendung des doppeldeutigen Körpers derer beschreibt, die einander als Gegner anblicken: nämlich der Guten, die sich hier erniedrigen, um in der Zukunft ewig erhöht zu werden, und der Bösen, die sich hier erhöhen, um ewig niedergedrückt zu werden.»²⁰

Die ausgesprochenen Worte der Schrift öffneten Bonaventura also den Zugang zu jener Geschichte, die Gott und die Welt eint und entzweit. Er wußte, wie zweideutig sie für die äußerliche Betrachtung sein muß, aber er erkannte auch ihren verborgenen Sinn im Blick auf das Ziel, dem die Guten und Bösen entgegengehen. Daher bezog er auch das All in seine Deutung dieser Geschichte ein und wagte es sogar, von der Schrift zu sagen: «Sie handelt vom ganzen Universum, hinsichtlich des Höchsten und des Niedersten, des Ersten und des Letzten und hinsichtlich des dazwischen verlaufenden Geschehens, so daß die Gestalt eines Kreuzes erkennbar wird, in dem die ganze Zurüstung des Universums zu beschreiben und gewissermaßen im Licht des Geistes zu sehen ist.»²¹

Zu einer solchen Sicht der vom Kreuz gezeichneten Geschichte des Universums konnte Bonaventura allerdings nur dadurch gelangen, daß er den buchstäblichen Sinn der Schrift nicht im Kontext einer anonymen, alles hervorbringenden und alles wieder zurücknehmenden Geschichte, sondern im Kontext des Leibes, des Lebens und des Geistes der christlichen Kirche auslegte. Die Begegnung mit dem buchstäblichen Sinn wurde so für ihn immer und überall eine Begegnung mit dem Heiligen Geist, den er im Glauben als den Verfasser der Schrift und Urheber ihres buchstäblichen Sinns anerkannte. Daher konnte er auch die Vollkommenheit der Schrift in hymnischen Worten besingen:

«Nichts in ihr ist als nutzlos zu verachten, nichts als falsch zurückzuweisen,

²⁰ *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 208.

²¹ Ebd.

nichts als ungerecht zu verwerfen. Denn der Heilige Geist, ihr vollkommener Verfasser, konnte nichts Falsches, nichts Überflüssiges, nichts Minderwertiges sagen. Und deshalb werden Himmel und Erde vergehen, aber die Worte der Heiligen Schrift werden nicht vergehen (vgl. Mk 13,31), ohne erfüllt zu werden.»²²

Ein solcher Text muß bei modernen Exegeten Anstoß erregen und Gegenreden hervorrufen. Er antwortet ja nicht auf die heute interessierende Frage, wie sich die Begrenztheit, Unwissenheit, Irrtumfähigkeit und Sündigkeit der menschlichen Verfasser auf den Text der Schrift ausgewirkt hat. Zur Zeit Bonaventuras beherrschte das Staunen über die Verfasserschaft des Heiligen Geistes das Denkfeld der Schriftausleger. Die Beteiligung der menschlichen Verfasser der Schrift zeigte sich nur im Hintergrund oder am Rand. So konnte man die Folgen der Endlichkeit und des Versagens der menschlichen Verfasser noch nicht im modernen Stil untersuchen.

Bonaventura hatte aber in der Vorrede des *«Breviloquium»* überhaupt nicht die Absicht, so etwas wie eine Theorie der Vollkommenheit der Schrift auszuarbeiten, die allen kritischen Fragen standhalten konnte. Ihm ging es eher darum, seine Liebe zur Schrift in der Weise eines begeisterten Lobens zu äußern, die Vollkommenheit der Verfasserschaft des Heiligen Geistes gebührend zu rühmen und alle Zweifel an dieser Vollkommenheit abzuweisen. Von menschlichen Unvollkommenheiten konnte in diesem Kontext kaum gesprochen werden. Falls Bonaventura während seines Lobgesangs doch daran dachte, zog er es gewiß vor, in diesen Augenblicken darüber zu schweigen.

Er konnte ja auch nicht bezweifeln, daß Menschen, die sich nur um den buchstäblichen Sinn der Schrift bemühen und die tieferen und höheren Verständnisse verachten, auf die Dauer die Fähigkeit verlieren, die Schrift als die unter dem Anhauch des Heiligen Geistes verfaßte Urkunde der Offenbarung Gottes des Vaters und seines Mensch gewordenen Sohnes Jesus Christus anzuerkennen. Denn die buchstäbliche Auslegungsweise kann nach der Überzeugung Bonaventuras in der Gemeinschaft des Leibes, des Lebens und des Geistes der christlichen Kirche nicht in sich selbst stehen und mit sich selbst allein bleiben. Es ist vielmehr notwendig, daß die Schriftausleger bei der Auslegung bestimmter Stellen von der buchstäblichen zur mystischen Auslegungsweise übergehen.

III. DIE BEDEUTUNG DER MYSTISCHEN AUSLEGUNGSWEISE

In der Vorrede des *«Breviloquium»* wird von «mystischen Wörtern»,²³ vom «mystischen und tiefen Verständnis»,²⁴ von der «Vielfalt mystischer Verständnisse»²⁵ und von der «Vielheit mystischer Sinne und Verständnisse»²⁶ gesprochen. Als Ad-

22 *Brev. Prol.* § 5, a.a.O., 207.

23 *Brev. Prol.*, a.a.O., 201.

24 *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 206.

25 *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 205.

26 *Brev. Prol.*, a.a.O., 202.

verb begegnet das Wort «mystisch» in der Anweisung, nicht alles mystisch auszulegen.²⁷ Außerdem ist vom «Mysterium des Heils»,²⁸ von den «Mysterien der Wiederherstellung»²⁹ und vom «Verständnis der Mysterien»³⁰ die Rede.

In den hermeneutischen Darlegungen der *«Collationes in Hexaëmeron»* hat sich der Wortgebrauch offenbar etwas gewandelt. Das Adjektiv «mystisch» kommt nur noch selten vor, zum Beispiel in Hinweisen auf die «mystischen Visionen» in der «Mystischen Theologie» des Pseudo-Dionysius³¹ oder in dem Ausdruck «mystische Gesichter», der auf die große Vision des Propheten Ezechiel (Ez 1,6.10) bezogen ist.³² Hinweise auf die «Mysterien» sind dagegen sehr häufig.³³

Vieles spricht also dafür, daß Bonaventuras Deutung der mystischen Auslegungsweise eng mit seiner Deutung des Mysteriums und der Mysterien des Heils verbunden war. Vielleicht dachte er im Lauf seines Lebens mehr und mehr an eine von den Mysterien ausgehende, in den Mysterien verweilende und den Mysterien zustrebende Auslegungsweise.

Die Bedeutung des griechischen Wortes «mysterion» wirkte jedenfalls in seinen mystischen Verständnissen nach. Über den Ursprung dieser Bedeutung ist allerdings kaum Sicheres festzustellen. Wahrscheinlich stammt das Wort aus der Wurzel «my-», die auf ein Verschließen oder Verschlussensein – vor allem des Mundes, der Lippen oder der Augen – hinweist. Das Wort «mysterion» könnte also ursprünglich so etwas wie einen Bereich bezeichnen haben, der dem Sprechen und Sehen nicht zugänglich sein sollte, also zu verschweigen und zu verhüllen war. Daraus ließe sich auch die Bedeutung ableiten, die das Wort im religiösen Raum bekam. Denn dort wurden als Mysterien esoterische Riten bezeichnet, die Erfahrungen des Heils und der Rettung vermittelten, aber nur wenigen eingeweihten Menschen, den Mysten, zugänglich und durch strenge Schweigegebote vor der Profanierung geschützt waren. In übertragenen Bedeutungen bezeichneten auch Philosophen Gedanken, Lehren und Pläne, die in der Welt des allgemeinen Sprechens, Schreibens, Wissens und Begreifens nicht zugänglich waren, manchmal verständnisvoll und manchmal auch ironisch als Mysterien.³⁴

In Bonaventuras Deutung hatten die Mysterien und die sie umkreisende mystische Auslegungsweise ebenfalls einen esoterischen Charakter. Es gab zwar in seiner Sicht unzählige Beziehungen zwischen der Welt der Worte, der Buchstaben, der Beweise und der Begriffe und der Welt der Mysterien. Aber der Unterschied zwi-

27 *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 207.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 206.

31 *Coll. in Hex.* II,29;32, a.a.O., 341; 342.

32 *Coll. in Hex.* XIII,11, a.a.O., 389.

33 *Z. B. Coll. in Hex.* II,11;17;18;19; XIII,9; XIV,13–29 passim, a.a.O., 338; 339; 389; 395–398.

34 Vgl. H. Krämer, *Mysterion*, in: H. Balz/G. Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, Stuttgart 1981, Sp. 1098–1105 (hier: 1098 f.).

schen der offeneren und der verschlosseneren Welt ließ sich nie ganz aufheben. Die Welt der Mysterien war von so etwas wie einer Aura des Schweigens, des Geistes, des Nichtwissens und des Nichtbegreifens umgeben.

Es ist aber anzunehmen, daß besonders der biblische Gebrauch des Wortes «Mysterium» auf Bonaventura einwirkte. Im Markusevangelium war ja vom «Mysterium des Reiches Gottes» die Rede, das den Jüngern Jesu schon jetzt «gegeben ist», während es den Außenstehenden nur in Gleichnissen begegnet (Mk 4,11). Auch in den Briefen des Apostels Paulus las Bonaventura Worte vom «Mysterium Gottes» (1 Kor 2,7), vom «Mysterium Gottes», das «Christus» ist (Kol 2,2), vom «Mysterium Christi» (Kol 4,3; Eph 3,4), vom «Mysterium des Evangeliums» (Eph 6,19) und vom «großen Mysterium», das sich zeigt, wenn das Wort von dem einen Fleisch, das der Mann und seine Frau sein werden (Gen 2,24), auf Christus und auf die Kirche hin ausgelegt wird (Eph 5,31–32).

Bonaventuras Rede von der Vielfalt der mystischen Verständnisse der Schrift war aber auch vom Strom der Überlieferung getragen. Klemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus, Gregor der Große, Pseudo-Dionysius, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Richard von St. Viktor und viele andere Theologen hatten ja von den unter der Oberfläche des Buchstabens verborgenen Mysterien und mystischen Sinnen der Schrift gesprochen. Sie hatten auch angedeutet, daß manche Ausleger beim Verstehen der mystischen Sinne außer sich geraten, etwas von der ewigen Liebe Gottes berühren und mit höchster Seligkeit erfüllt werden können.³⁵

Aber sie alle waren auch überzeugt, daß ein Verständnis der verborgenen, «im Mysterium» gegenwärtigen Weisheit Gottes (1 Kor 2,7) nur mit Hilfe des Geistes möglich ist, der «alles ergründet, auch die Tiefen Gottes» (1 Kor 2,10). Daher sprach auch Bonaventura vom «geistlichen Verstand», von der «geistlichen Bedeutung» und von den «geistlichen Verständnissen».³⁶ In der Vorrede des *Breviloquium*, welche die Unterschiede der Auslegungsweisen hauptsächlich im Blick auf die Tiefe der Schrift darstellt, beherrscht aber der Unterschied zwischen der «Schale des offenen Buchstabens» und dem darunter verborgenen «mystischen und tiefen Verständnis»³⁷ das Blickfeld. Die mystischen und die geistlichen Verständnisse sind der Sache nach natürlich dieselben. Nur bei der Beschreibung der Wege, auf denen sie erreicht werden, zeigt sich ein Unterschied. Denn der Weg zu den mystischen Verständnissen muß in die Tiefe, der Weg zu den geistlichen Verständnissen in die Höhe führen.³⁸

Die Vielfalt der mystischen Verständnisse wird in dem Abschnitt der Vorrede

35 Vgl. L. Bouyer, «Mystisch» – Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, 57–75; P. Heidrich/H. U. Lessing, *Mystik, mystisch*, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, Sp. 268–279.

36 *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 207–208.

37 *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 206.

38 *Brev. Prol.* § 6, a.a.O., 207.

des *Breviloquium*, welcher der Tiefe der Heiligen Schrift gewidmet ist, in drei Sätzen beschrieben:

«Es ist aber Allegorie, wenn durch eines, was getan worden ist, anderes angezeigt wird, was getan worden ist, gemäß dem, was zu glauben ist. Tropologie oder Moralität ist, wenn durch das, was getan worden ist, anderes zu verstehen gegeben wird, was zu tun ist. Anagogie, gleichsam Emporführung, ist, wenn jenes zu verstehen gegeben wird, was zu ersehnen ist, nämlich das ewige Glück der Seligen.»³⁹

Die Worte sind mit Bedacht gewählt. Sie lassen erkennen, daß Bonaventura sich auf dem von seinen Vorgängern gebahnten dreispurigen Weg bewegen, aber im Annehmen des Überlieferten mit sich selbst eins werden wollte. Denn was er schreibt, entspricht dem Überlieferten und trägt doch die Züge seines eigenen Denkens.

Es ist wohl besonders bemerkenswert, daß die *Allegorie* dem Bereich der *Herkunft* zugewiesen wird. Denn sie wird als ein Anzeigen verstanden, das im Denken der Glaubenden etwas, was in der Vergangenheit getan worden ist, mit etwas anderem verbindet, das ebenfalls, früher oder später, schon getan worden ist. Die Allegorie kann also von den Auslegern nicht nach Belieben und Willkür hervorgebracht und in die Gegenwart oder Zukunft verlegt werden. Sie entsteht auch nicht dadurch, daß die Ausleger einen Text der Schrift nicht nur das sagen lassen, was er buchstäblich sagt, sondern darüber hinaus irgend etwas anderes, was nicht unmittelbar zur Sprache kommt, aber in die unbekanntes Tiefen- oder Höhengschichten des buchstäblichen Sinns eingeführt und wieder daraus hervorgeholt wird. Denn in der Sicht Bonaventuras beruht die Allegorie darauf, daß eine «Tatsache» – das heißt ein Sachverhalt, der mittelbar oder unmittelbar dem Tun Gottes zu verdanken ist – Hinweise auf eine andere «Tatsache» oder viele andere «Tatsachen» der Vergangenheit enthält. Es wird allerdings nicht vorausgesetzt, daß diese Hinweise von allen denkenden Menschen erkannt werden können. Aber es wird als notwendig angesehen, daß die Gemeinschaft der Glaubenden sie zu entdecken und zu verstehen vermag.

Ohne die Entdeckung solcher Hinweise gäbe es in der Sicht Bonaventuras keinen christlichen Glauben. Die christliche Kirche könnte ohne sie ja niemals erkennen, daß das Tun Gottes, das im Alten und im Neuen Testament beschrieben wird, eins ist, daß das Tun des Mensch gewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohnes Gottes sich immer und überall auf das Erschaffenwerden, Fortschreiten und Erlöstwerden der Welt auswirkt und daß die Liebe des Geistes das vielfältige Tun des Vaters und des Sohnes mehr und mehr eins werden läßt. Je mehr aber die Gemeinschaft der glaubenden Christen den Reichtum der Beziehungen und Entsprechungen im Tun des dreieinigen Gottes erkennt, desto mehr offenbart sich die ganze Geschichte Gottes und der Welt als rhythmisch und melodisch durchgestaltetes Sinngebilde «nach der Weise eines sehr schönen, geordneten Gedichts, in dem gemäß dem Verlauf der Zeit die Mannigfaltigkeit, die Vielfalt, das Ebenmaß, die Ordnung,

39 *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 205.

die Richtigkeit und die Schönheit der vielen göttlichen Urteile, die aus der weltbeherrschenden Weisheit Gottes hervorgehen, geschaut werden können». ⁴⁰ Nur mit Hilfe der Allegorie gelingt es der Kirche auch, die ganze Geschichte Gottes und der Welt christozentrisch zu verstehen und Jesus Christus als den «einen Hierarchen» anzuerkennen, «der nicht nur aufgrund der angenommenen menschlichen Natur der Hierarch in der kirchlichen Hierarchie ist, sondern auch in der Engelhierarchie und die Person in der Mitte jener überhimmlischen Hierarchie der seligsten Dreifaltigkeit». ⁴¹

Die mystische Auslegungsweise kann aber in der Allegorie die Erkenntnis des Glaubens nur dann zum vollen Leben erwecken, wenn die Ausleger auch in der *Tropologie* durch das, was in der Vergangenheit getan worden ist, zu verstehen geben, was in der *Gegenwart* getan werden soll. Es genügt ja nicht, die Wahrheit zu erkennen. Sie muß auch getan werden (vgl. Joh 3,21; 1 Joh 1,6). Im buchstäblichen Sinn der Schrift sind zwar viele Weisungen enthalten, die über die Grenzen der Zeiten und Räume hinweg bis in die Gegenwart reichen und keiner mystischen Auslegung bedürfen. Aber die Ausleger sollen sich nicht mit einer Wiederholung dieser Weisungen zufrieden geben. Vielmehr sollen sie in der tropologischen Auslegungsweise konkret darlegen, wie die von Gott und seinem Sohn und seinem Heiligen Geist in der Vergangenheit ausgesprochenen Befehle, Verbote, Mahnungen und Warnungen, die ja immer auch Taten Gottes waren, im Handeln und Leiden der gegenwärtigen Kirche zu befolgen sind. Außerdem sind aber auch die unzählbaren Hinweise, die sich in den bereits geschehenen Taten des dreieinigen Gottes verbergen, im Blick auf das gegenwärtige Handeln und Leiden der Kirche zur Sprache zu bringen. Ohne die *Tropologie* ließe sich also der Abstand zwischen dem, was Gott in der Vergangenheit getan hat, und dem gegenwärtigen Verhalten der glaubenden Christen nicht überwinden. Nur mit ihrer Hilfe kann das christliche Leben in der Kraft des Heiligen Geistes ein heutiges und hiesiges Leben werden.

Aber die mystische Auslegungsweise gelangt von der Herkunft nur dann in die Gegenwart, wenn sie als *Anagogie* die Gegenwart überschreitet und sich der ewigen Seligkeit zuwendet, die von der Gemeinschaft der Glaubenden mit der ganzen Kraft ihres Wollens ersehnt werden muß. Denn das gegenwärtige Handeln und Leiden der Kirche verlöre ohne Ausrichtung auf das «Mysterium» des in der *Zukunft* vollendeten «Reiches Gottes» (Mk 4,11) seinen letzten, ursprünglichen und eigentlichen Sinn. Aber auch das affektive Strebevermögen der Glaubenden müßte ohne die *Anagogie* rasch verkümmern.

In der Sicht Bonaventuras hat die *Anagogie* allerdings nicht die Aufgabe, so etwas wie Utopien für die Zukunft zu entwerfen. Denn die Zukunft, um die es in der *Anagogie* geht, steht der Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur bevor, sondern ist ihr auch ewig, unbedingt und unendlich überlegen. Darum wird die *Anagogie* als «Emporführung» gedeutet. Das in Schönheit erstrahlende Gute, auf das sie

⁴⁰ *Brev. Prol.* § 2, a.a.O., 204.

⁴¹ *Brev. Prol.* § 3, a.a.O., 205.

das Sehnen ausrichtet, ist ja nicht das zeitliche, sondern das ewige Glück. Es ist auch nicht das bedingte und begrenzte Glück der irdischen Pilgerschaft, sondern das unbedingte und grenzenlose Glück der Seligen in der himmlischen Herrlichkeit. Mehr als in der Allegorie und der *Tropologie* können die Ausleger also in der *Anagogie* den Vorschein der Herrlichkeit Gottes wahrnehmen und im Vorkosten seiner Liebe zu höchsten Freuden entrückt werden.

So konnte Bonaventura auch die Beschreibung der Höhe der Schrift mit einem begeisterten Lob der Schönheit und der *Anagogien* beschließen: «Große Schönheit ist in der Zurüstung der Welt, eine viel größere aber in der Kirche, die mit der Schönheit der heiligen Charismen ausgestattet ist, die größte indes im oberen Jerusalem. Doch die übergrößte ist in der höchsten und seligsten Dreifaltigkeit. Darum hat die Schrift selbst nicht nur den höchsten Inhalt, durch den sie erfreut und das Verständnis des Geistes in die Höhe hebt, sondern sie ist auch sehr wohlgestaltet und beglückt unser Verständnis auf wunderbare Weise. Und indem sie so mehr und mehr Freude schenkt, macht sie mit den Anschauungen der göttlichen Schauspiele und den *Anagogien* vertraut.» ⁴²

Wie viele andere Theologen seiner Zeit ließ Bonaventura also die dreifache Gestalt der mystischen Auslegungsweise der *Zeitlichkeit* des christlichen Lebens entsprechen. Die Allegorie bezog er auf die *kognitive* Kraft im Blick auf die Herkunft, die *Tropologie* auf die *operative* Kraft im Blick auf die Gegenwart und die *Anagogie* auf die *affektive* Kraft im Blick auf die Zukunft. In der Vorrede des «*Breviloquium*» verband er daher auch die Kenntnis dessen, was «mannhaft zu tun ist», mit der *Tropologie*, dessen, was «wahrhaft zu glauben ist», mit der Allegorie und dessen, was «glücklich zu ersehnen ist», mit der *Anagogie* und schrieb demgemäß die *Reinigung* der Christen ihrem Handeln, die *Erleuchtung* ihrem Glauben und die *Vollendung* ihrer Liebe zu. ⁴³

Später scheint er jedoch die Zuschreibung so verändert zu haben, daß den drei Bereichen der mystischen Auslegungsweise die drei göttlichen Tugenden entsprechen konnten. Denn in den Hörernachschriften der «*Collationes in Hexaëmeron*» lesen wir: «Weil man durch den *Glauben*, die *Hoffnung* und die *Liebe* zu Gott gelangt, darum deutet jedes Geschöpf darauf hin, was zu glauben, was zu erwarten und was zu tun ist. Und dem entspricht das dreifache geistliche Verständnis. Die Allegorie ist das, was zu glauben, die *Anagogie* das, was zu erwarten, die *Tropologie* das, was zu tun ist, denn die Liebe bewirkt Tun.» ⁴⁴

⁴² Ebd. Zum Verständnis der «anagogischen Exzesse» in der Theologie Bonaventuras vgl. K. Rahner, *Die Lehre von den «geistlichen Sinnen»* (s. Anm. 3) 156. Dazu J. Beumer, *Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura*, in: ThPh 49 (1974) 161–180 (hier: 173). Zum Verständnis der drei Gestalten der mystischen Auslegungsweise vgl. auch H. Mercker, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, München 1971, 16–37; Th. Reist, *Saint Bonaventure as a Biblical Commentator*, Lanham 1985, 39–42.

⁴³ *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 206.

⁴⁴ *Coll. in Hex.* XIII,11, a.a.O., 389.

Ein Denker, der sich so wie Bonaventura von der Lichtwucht des dreifaltigen Einsseins Gottes überwältigen ließ, mußte aber auch in der eins werdenden und dreigestaltigen christlichen Schriftauslegung eine Spur der *Dreieinigkeit* Gottes erkennen. Dies bezeugt der hymnische Text:

«Gott ist der Dreifaltigē und der Eine, im Wesen der Eine und in den Personen der Dreifaltige. Deshalb hat die Schrift, die von ihm selbst her ist, in der Einheit des Buchstabens die Dreigestaltigkeit des Verständnisses.»⁴⁵

Wie die Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist und der Dreigestaltigkeit der mystischen Auslegungsweise gedacht werden könnten, legte Bonaventura in der Vorrede des *Breviloquium* nicht näher dar. Vielleicht ließ seine Begegnung mit dem Einssein Gottes nicht zu, daß er den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist je einem der drei Bereiche der mystischen Auslegungsweise zuordnete. Wir wissen es nicht. Doch können wir an den Schlußsatz des zweiten Korintherbriefes denken: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes mit euch allen» (2 Kor 13,13). Dieser Text kann wohl dazu anregen, die Liebe Gottes der Gegenwart und damit der Tropologie, die Gnade des Herrn Jesus Christus der Herkunft und damit der Allegorie und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes der Zukunft und damit der Anagogie zuzuordnen. Aber Bonaventura sagte darüber nichts. Er umgab das Innere des Mysteriums mit seinem Schweigen.

45 *Brev. Prol.* § 4, a.a.O., 205.

Die deutsche Dominikanerschule:

Drei Modelle einer Theologia mystica

Ruedi Imbach (Fribourg)

Fernand Brunner gewidmet

A. VON DER DEUTSCHEN DOMINIKANERSCHULE

Ein philosophiehistorisch aufgeklärtes Verständnis der Lehren Meister Eckharts darf sich nicht mit einem Vergleich zwischen dem Thüringer Meister und Thomas von Aquin begnügen,¹ vielmehr müßte bei einem solchen Versuch jene Schule berücksichtigt werden, deren Konturen wir heute etwas präziser zu erfassen beginnen: die sogenannte deutsche Dominikanerschule.² Schon Martin Grabmann hat in diesem Punkt den Weg gewiesen, als er seine zu Recht berühmte Akademieabhandlung über lateinische Werke deutscher Mystiker verfaßte oder als er seine Studien zu Ulrich von Straßburg veröffentlichte.³ Er hat damit angedeutet, was in jüngster Zeit L. Sturlese auf sehr überzeugende Weise nachgewiesen hat: Es gibt im Anschluß an Albert von Köln in Deutschland eine spezifisch deutsche philosophische Kultur, die im wesentlichen von Dominikanern getragen wird.⁴ Köln erscheint im Lichte dieser neueren Forschungen als ein mit Paris und Oxford vergleichbares Bildungszentrum, das eine eigene Prägung besitzt. Werk und Wirken Eckharts müssen in diesem Kontext betrachtet werden. Die intellektuelle Gestalt des Thüringer Meisters wird dadurch ihre Originalität keineswegs einbüßen, vielmehr wird sie erst im Lichte solcher Betrachtung richtig beurteilt werden können. Die Arbeiten von K. Flasch und B. Mojsisch bestätigen die Richtigkeit der vorangehenden Behauptung.^{4a}

Es wäre allerdings verfehlt, wollte man diese deutsche Dominikanerschule als

- 1 Als Beispiel solcher Einseitigkeit vgl. meine frühere Arbeit: *Deus est intelligere*, Freiburg 1976.
- 2 Vgl. dazu: *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule*. Philosophische Perspektiven, hrsg. von R. Imbach/Ch. Flüeler, Freiburg 1985.
- 3 *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, München 1922; Des Ulrich Engelberti von Straßburg OP (1277) Abhandlung *De pulchro*, München 1926.
- 4 Vgl. vor allem: *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*. in: FZPhTh 28 (1981) 133–147.
- 4a Vgl. K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in: Sprache und Begriff (Festschrift B. Liebrucks) Meisenheim a. G. 1974, 292–318. – B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.

geschlossene und einheitliche Lehrrichtung verstehen. Es gilt innerhalb dieser Gruppe verschiedene Strömungen zu unterscheiden. Auch diesen Aspekt hatte Grabmann bereits entdeckt.⁵ Daß die verschiedenen Richtungen sogar im Streit miteinander lagen, darüber belehrt uns ein aufschlußreicher Text in Seuses *Horologium sapientiae*.⁶ Das erste Kapitel des zweiten Buches⁷ handelt bekanntlich *De diversitate admiranda doctrinarum atque discipulorum*. Seuse berichtet in diesem Passus, wie er als lernbegieriger Schüler der Weisheit sich danach sehnte, die «Erkenntnis der wahren und höchsten Philosophie» zu erreichen. Aus diesem Grunde eilte er von Studienplatz zu Studienplatz. In einer Vision schildert er, wie er schließlich zu einer goldenen Sphäre gelangte, «ubi cunctarum artium et scientiarum magistri et scholares degebant».⁸ Im Umkreis dieser Sphäre befanden sich nach der Erzählung Seuses zwei *mansiones*. In der ersten weilten die Lehrer und Schüler der freien Künste und der Philosophie, in der zweiten die Theologen. Über dem Eingang dieser Wohnstätte steht geschrieben: «Haec est schola theologicae veritatis, ubi magistra aeterna sapientia, doctrina veritas, finis aeterna felicitas».⁹ Seuse entdeckt allerdings in dieser theologischen Schule etwas höchst Erstaunliches: «Rem mirandam discipulus in hac mansionem advertit et risu dignam».¹⁰ Diese Theologen «spielen» in der Tat mit einer silbernen Kugel, von der man später erfährt,¹¹ sie versinnbildliche die Wahrheit der Heiligen Schrift. Seuse schildert die Szene in folgender Weise:

«Nam caelitus delapsa quasi pila argentea inter eos currebat, quae ex sua pulchritudine et pretiositate omnium in se aspectum provocabat. . . Hanc dum quidam inter ceteros et super ceteros doctor egregius in manu haberet, et ex hoc per totum mundum sonaret, eiusque doctrina singulariter, sicut rosa sine spina et sol absque nube praeclarissime rutilaret; multi hoc videntes et invidentes, sibi pilam de manu auferre modis quibus poterant attentabant, et nunc sagittas acutas, nunc lapides duros iacentes, nihil proficiebant, sed mirum in modum in se ipsi affligebantur et propriis sagittis percutiebantur. Haec pila dum inter eos curreret, studebant hi, qui aderant, non tam ipsam comprehendere, quam pro posse eam de manu alterius percutere et rapere. . . Fuerunt inter eos pro dolor mirabiles contentiones, clamores et contrarietates de hac pila».¹²

Seuse beschreibt in seiner Vision einen Streit um die Wahrheit. In diesem Kampf verdunkeln gewisse *moderni* mit bisher unbekanntem Neuheiten¹³ nicht nur die

5 Vgl. vornehmlich: *Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben*, in: *Mittelalterliches Geistesleben II*, München 1936, 324–412.

6 Ich benütze im folgenden die Ausgabe von P. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, Freiburg 1977. Abgekürzt als *Hor.*, mit Seiten- und Zeilenangabe.

7 *Hor.* II 1,518–526.

8 *Hor.* II 1,520,8–9.

9 *Hor.* II 1,520,27–28.

10 *Hor.* II 1,522,3.

11 *Hor.* II 1,522,26–27.

12 *Hor.* II 1,522,4–19.

13 Vgl. *Hor.* II 1,523,14–20.

Wahrheit – die Bücher der heiligen Väter vergessend¹⁴ –, sondern sie vernachlässigen ebenfalls das «Studium der Frömmigkeit».¹⁵ Allerdings handelt es sich in dem hier beschriebenen Streit um mehr als um eine typologische Darstellung einer Auseinandersetzung zwischen *antiqui* und *moderni*. Der *egregius doctor* ist zweifelsohne Thomas von Aquin: Seuses Gesicht ist eine bildhafte Darstellung des Streites um die Lehre des Aquinaten. Der verdienstvolle Editor des *Horologium*, Pius Künzle, hat zu Recht diesen Passus in Beziehung gebracht mit den Bemühungen der Ordensleitung, ihre Mitglieder auf die Lehre des Aquinaten zu verpflichten.¹⁶ Künzle beschließt seinen Kommentar zu dieser Stelle mit folgenden Worten: «Die aufrichtige Huldigung, die Seuse diesem überragenden Geist erweist, läßt deutlich erkennen, daß er selber einer solchen Aufforderung nicht bedurft hätte.»¹⁷ Die von Künzle und der bisherigen Forschung vorgelegte Deutung der im Text erwähnten *moderni* vermag nicht zu befriedigen. Während Bizet glaubt, es handle sich um Wilhelm von Ockham,¹⁸ votiert Künzle eindeutig für Durandus von St. Pourçain: «Darum kann mit *moderni* nur ein einziger *modernus* gemeint sein», der Thomasgegner Durandus.¹⁹ Es wäre aber, wie mir scheint, sehr überraschend, wenn sich Seuse zu den Diskussionen über den Thomismus in Frankreich äußern würde. Es scheint mir viel wahrscheinlicher, daß er in seiner Vision die Situation in Deutschland, in seiner eigenen Provinz, beschreibt. In der Teutonia fand während der ersten Jahrzehnte des XIV. Jahrhunderts eine ebenso heftige wie intensive Diskussion um das Erbe des Thomas statt.²⁰ Der vehemente Antithomismus Dietrichs von Freiberg, welcher ganz zentrale Philosopheme des Aquinaten als lächerlich und absurd beurteilt hatte, löste in den Reihen der deutschen Dominikaner einen Disput aus, der bis heute noch nicht ausreichend zur Kenntnis genommen wurde. Es scheint mir, Seuse beziehe sich im zitierten Passus auf diese Auseinandersetzung. Die deutsche Dominikanerschule ist in der Tat in zwei Lager gespalten: auf der einen Seite die Thomisten, Johannes von Lichtenberg zum Beispiel, aber auch Nikolaus von Straßburg,²¹ dessen *Summa* geradezu als ein thomistisches Manifest gelesen werden kann; auf der anderen Seite die Antithomisten, allen voran Dietrich von Freiberg, aber auch Eckhart von Gründig und Berthold von Moosburg, die sich weigern, dem orthodoxen Thomismus anzuhängen. Das Werk Meister Eckharts müßte ebenfalls im Zusammenhang mit dieser Debatte gedeutet werden. Die Studien von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch haben in überzeugender Weise nachgewiesen, wie viel das Denken Eck-

14 Vgl. *Hor.* II 1,523,14–20.

15 *Hor.* II 1,523,26.

16 *Hor.* Einl., 47–49; 97–98.

17 *Hor.* Einl., 98.

18 Vgl. J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris 1946, 394–321.

19 *Hor.* Einl., 48.

20 Vgl. R. Imbach/U. Lindblad, *Compilatio rudis ac puerilis*. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Straßburg OP und seiner *Summa*, in: *Albert der Große* (zit. Anm. 2), 188–189, und die dort zitierte Literatur.

21 Vgl. die in der vorangehenden Anm. genannte Arbeit.

harts Dietrich verdankt.²² Die erwähnte Vision Seuses bezeugt, daß er einen *andern* Weg sucht.

Der kurze Hinweis auf das erste Kapitel des zweiten Buches aus dem *«Horologium»* führt zu folgenden Beobachtungen:

1. Der Text vermittelt ein sehr lebendiges Bild der intellektuellen Auseinandersetzungen in den Reihen der deutschen Dominikaner zur Zeit der Redaktion des *«Horologium»*. Die deutsche Dominikanerschule ist kein einmütiger Kreis Gleichgesinnter, vielmehr bestehen schwerwiegende Dissensionen.
2. Der Text zeigt, daß im Mittelpunkt der Debatten die Lehre des Aquinaten stand. Es ist keineswegs auszuschließen, daß auch ein Zusammenhang zwischen diesen Querelen und dem Streit um Eckhart besteht.
3. Das genannte Kapitel ermöglicht ein besseres Verständnis der Intention Seuses in seinem *«Horologium»*: Die wesentlich erweiterte lateinische Fassung des *«Büchleins der ewigen Weisheit»* war für seine eigenen Mitbrüder bestimmt und stellt auch eine Reaktion auf eine konkrete intellektuelle Situation dar.

Diese Vorbemerkungen deuten darauf hin, daß im Kreise der deutschen Dominikaner mit ganz verschiedenen philosophischen und theologischen Ansätzen gerechnet werden muß. Im folgenden sollen drei Ansätze einer *Philosophia* oder *Theologia mystica* skizziert werden.

B. SUMMA PHILOSOPHIA BEI SEUSE

1. Seuse erzählt selber, wie ihm – quasi in extasi positus – der Grundgedanke des *«Horologium»* eingegeben wurde.²³ Dieser Grundgedanke, der in zahlreichen Variationen im *«Horologium»* moduliert wird, läßt sich mit seinen eigenen Worten zusammenfassen: *se Christo passo spiritualiter, quantum possibile est ... conformare.*²⁴ Solcher Nachvollzug des Leidens Christi, der in Verbindung gedacht werden muß mit der Liebe der göttlichen Weisheit zu dem Schüler und der Liebe des Schülers zur ewigen Weisheit,²⁵ wird von Seuse an einer sehr zentralen Stelle des *«Horologium»* in einem umfassenden Zusammenhang gedeutet. Auf die Bitte des Schülers, sie solle sich ihm zu erkennen geben, antwortet die sapientia:

*«Processus emanationis creaturarum a summo rerum vertice Deo secundum ordinem naturae fit per descensum ex perfectioribus ad imperfectiora, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum cardine Deo descendunt, ipse autem homo naturaliter ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in divinarum proficit cognitionem rerum; unde si ad divinitatis cognitionem pervenire desideras, restat, ut per assumptam humanitatem et humanitatis passionem tamquam per viam regiam gradatim ascendere ad altiora discas».*²⁶

22 Vgl. die in Anm. 4a erwähnten Studien.

23 Hor. Prol., 369–370.

24 Hor. Prol., 369, 15–16.

25 Vgl. Hor. Einl., 50 und 55–83.

26 Hor. I 2, 384.

Diese ganzheitliche, metaphysische Sicht von Schöpfung und Erlösung bedient sich der neuplatonischen Dynamik von Ausfluß und Rückkehr. Die gestufte Rückkehr des Menschen zum ersten Prinzip – *fontalis principium*²⁷ – umfaßt allerdings nicht nur eine christologische Dimension, sondern zudem einen spezifischen und vielleicht neuen Akzent: Es gibt keinen andern Weg zu Gott als das Leiden Christi, dies ist der königliche Weg:

*«Notum tibi sit, quod non datur perveniri ad divinitatis altitudinem, ... nisi tractis pro quodam fidei ac dilectionis affectu per humanitatis et passionis meae amaritudinem».*²⁸

Dieser Aufstieg, von dem Seuse bekennt, daß er der intellektuellen Einsicht verborgen bleiben muß, besitzt, analog zu einer Wissenschaft, erste Prinzipien,²⁹ die sich unter den Stichwörtern Enteignung und Abtötung zusammenfassen lassen.

2. Es ist, so scheint mir, nicht immer genügend beachtet worden, daß Seuse im *«Horologium»* diesen Weg des Menschen zurück zum Absoluten mit einer ganz besonderen Vorliebe als Philosophie bezeichnet. Sein ganzes Vorhaben resümierend kann er beispielsweise sagen – es handelt sich um eine Sentenz Bernhards: *«Haec mea interim sublimior philosophia, scire Jesum, et hunc crucifixum».*³⁰ In einem andern Zusammenhang erörtert er die Grundprobleme dieser Philosophie und deren Grundprinzipien:

*«Tu autem in nostra spiritali philosophia aliter institutus consurge, cuncta visibilia mente supergradiendo; quae enim videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna sunt. Surge igitur de viscosa obscoenitate temporalium delectationum. Aperi oculos mentales, et vide quid suis, ubi sis, et quo tendas; tunc profecto horum omnium rationem habere valebis. Tu namque es speculum divinitatis, eo quod in te principaliter quam in ceteris creaturis Deus reluceat; imago trinitatis, eo quod eius imago in te resplendeat, exemplar aeternitatis ... Et sicut ego in essentia mea sum infinitus, sic desiderium animae tuae est velut interminabilis abyssus, ad cuius repletionem omnia simul gaudia mundi non sufficerent, sicut nec unica gutta oceanum sua exiguitate replere posset».*³¹

Jedes Wort dieses dichten Passus erforderte einen ausführlichen Kommentar. Für das Vorhaben dieser Untersuchung mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß Philosophie hier als Rückzug aus der Welt verstanden wird. In dieser Rückkehr zu sich selbst, die Seuse mit der ausdrucksvollen Metapher der geistigen Augen verdeutlicht, wird die absolut fundamentale Frage nach dem Wesen des Menschen gestellt: Was ist der Mensch? Die Antwort darauf – der Mensch als Spiegel der Gottheit und der Trinität – sowie auf die Frage nach dem Wo, dem Verbleib des Menschen, verweist zugleich auf das Wohin, zu dem der Mensch durch ein unendli-

27 Vgl. Hor. 380, 29; 462, 22; 554, 30.

28 Hor. I 3, 388, 19–21.

29 Vgl. Hor. I 3, 393, 26–29.

30 Hor. I 14, 493, 21–22. Bernhard von Clairvaux, *Super cant. cant.* 43, 4, in: *Bernardi Opera* II, Rom 1958, 43, 21–22.

31 Hor. I 9, 453, 5–17.

ches Sehnen gezogen wird. Dieses Wohin wird von Seuse als die gnadenhafte Einheit mit Gott in der ewigen Heimat umschrieben. Diese «*perfecta coniunctio animae cum Deo*»³² ist zugleich des Menschen Seligkeit:

«*Animae namque desiderium numquam satiabitur ad plenum, nisi fuerit abyssus divinitatis absolute immersum.*»³³

Die Beglückung der Seele vollzieht sich als Einheit mit Gott:

«*... unus cum eo spiritus efficitur, ita ut hoc, quod Deus est per naturam, ipsa fiet per gratiam.*»³⁴

Dieser Ausblick auf das jenseitige Glück hat nach den Aussagen der Weisheit selbst nur die Aufgabe, dem Schüler den leidgeprüften Aufenthalt im hiesigen Exil zu erleichtern, auf daß er den bewußten Nachvollzug der Passion des Herrn leichter vollbringe. Ganz wenigen (*paucissimi*) ist in diesem Leben ein Vorgeschmack dieser seligen Schau als besondere Gnade verliehen, als *quasi quaedam inchoatio aeternitatis*.³⁵ Aber Seuse preist jenen glücklich, dem die *iucundissima visio* des absolut einfachen Wesens Gottes zuteil wird.³⁶

3. Aus dem zweiten Buch des «*Horologium*» lassen sich ganz gewichtige Aspekte dieser geistlichen Philosophie erschließen. Das Verlangen nach der Erkenntnis der wahren und höchsten Philosophie steht im Gegensatz zu einer trockenen und abstrakten Spekulation.³⁷ Die von Seuse gesuchte Philosophie verbindet Erkenntnis des Wahren mit der Liebe des vollkommenen Guten. Nach den Grundzügen dieser Philosophie befragt, antwortet die Weisheit in zwei Schritten. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches stellt sie ihre Lehre als *doctrina moriendi* vor: «*scienti utilissima et cunctis artibus praeferenda est haec scientia, scire videlicet mori.*»³⁸ Diese Kunst, die darin besteht, daß der Mensch ständig die Stunde seines Todes vor Augen hat, ist wertvoller als alles, was je in den Büchern der Philosophen geschrieben wurde; sie ist der Anfang aller Weisheit.³⁹ Sie wird ergänzt durch die *doctrina bene vivendi*, die Seuse in gebotener Kürze im dritten Kapitel des zweiten Buches vorstellt.⁴⁰ Angesichts der Vielzahl von Lehren, Büchern und Wegen soll diese *theoria* leicht faßbar sein. Ihr Ziel besteht in einer Sammlung, die ganz auf die Einheit mit Gott ausgerichtet ist. Sie kann folgendermaßen umschrieben werden:

«*... per contemplationem divinorum ad superna tendendo, ita ut tota anima tua cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta, unus fiat spiritus cum eo, in quo summa perfectio viae cognoscitur consistere.*»⁴¹

32 Hor. I 11,465,10–11.

33 Hor. I 11,465,12–13.

34 Hor. I 11,465,18–19.

35 Hor. I 8,445,16.

36 Hor. I 11,465,20–23.

37 Vgl. Hor. II 1,521,10–11.

38 Hor. II 2,527,10–11.

39 Vgl. Hor. II 2,527,28–29.

40 Hor. II 3,540–547.

41 Hor. II 3,545,1–4.

Auf eine Sentenz des Wüstenvaters Arsenius zurückgreifend präsentiert Seuse den Imperativ, der diese Haltung bestimmt: «Fliehe, schweige und ruhe, dies sind die Prinzipien des Heils.»⁴² Durch eine besondere Vision wird dem Schüler die Lehre des rechten Lebens bildlich nahegebracht: Ein Jüngling führt ihn zu einer einsamen Kirche, an deren Seite eine Zelle gebaut ist. Ein greiser Anachoret lebt an diesem wüsten Ort. Neben der Zelle erblickt Seuse eine Leiter, auf welcher der Jüngling spielend auf- und niedergeht. Er ruft Seuse zu: «Komm und höre die Lesung, die ich lesen will.» Aus einem sehr alten Buch liest der Jüngling einen Satz: «*Fons et origo omnium bonorum homini spirituali est in cella sua iugiter commorari.*»⁴³ Nach dem Urheber dieser profunden Lehre befragt, erhält Seuse folgende Antwort: «*Summe ille philosophus Arsenius.*»⁴⁴

Seuse ist über dieses Gesicht nicht wenig erstaunt. Obschon er die profane Philosophie studiert hat, ist ihm dieser Philosoph noch nie begegnet: «*Ecce quot libros diversorum philosophorum legisti, et quot philosophos allegare audisti, et de hoc Arsenio in nulla philosophia unquam mentionem fieri audivisti.*»⁴⁵ Und doch sieht er ein, daß es sich um den berühmtesten Philosophen der christlichen Lehre handeln muß. Er holt sich aus der Konventsbibliothek die «*Vitae patrum*», in denen er den genannten Mönch entdeckt; er verläßt die Schulen – *deserem scholas* – und entschließt sich, fortan ganz und gar die Doktrin dieses Philosophen zu befolgen.⁴⁶

4. Diese hübsche Erzählung ist bedeutsamer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Sie verdeutlicht nicht nur, was Seuse meint, wenn er von *Philosophie* spricht, sondern sie führt zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurück, zur Vision, in der das Gezänk der Scholaren beschrieben wird, welches bei Seuse ein großes *tedium* hervorgerufen hat. Das «*Horologium*» weist zahlreiche kritische Bemerkungen zum Schul- und Lehrbetrieb der Zeit auf. Die Arsenius-Vision informiert darüber, wie Seuse sich von der Schule abwendet und für welche Philosophie er sich entschieden hat. Die Grundzüge dieser Philosophie lassen sich erahnen: Einsamkeit, Rückkehr zu sich selbst, *abstractio*, ständiges Todesbewußtsein und Sehnsucht nach dem jenseitigen Glück, dies sind die Themen, von denen diese Philosophie lebt. Überdies zeichnet sie sich durch eine betonte Einheit von Praxis und Theorie, Liebe und Erkenntnis aus: «*Doctrina mea, ipsa erit vita tua.*»⁴⁷ Die einfachen Sentenzen dieser Lehre stützen sich auf die Schrift sowie die «*Vitae patrum*», deren Studium Seuse mehrmals empfiehlt.⁴⁸ Es liegt auf der Hand, daß dieser Begriff der Philosophie, die als eine den ganzen Menschen verwandelnde, durch geistliche Übungen eingeübte, ständige Bekehrung interpretiert werden kann, auf ein altes Verständnis der Philosophie verweist, das durch die Aristoteles-Rezeption ganz aus der Mode gekom-

42 Hor. II 3,545,10–11. Zur Quelle in den *Vitae patrum* vgl. die Anm. zu diesen Zeilen.

43 Hor. II 3,546,2–3.

44 Hor. II 3,546,14.

45 Hor. II 3,547,3–5.

46 Vgl. Hor. II 3,547,6–24.

47 Hor. II 2,526,24–25.

48 Vgl. Hor. I 13,484,12–14; II 1,523,14–20.

men war. Es ist jener Begriff der Philosophie, der den Mönch mit dem Philosophen identifiziert, welcher aus dem alten Monachismus stammt und im XII. Jahrhundert eine neue Blüte erlebte.⁴⁹ Seuse hat allerdings dieses vorscholastische Konzept der Philosophie mit der Idee einer konsequenten Nachfolge des leidenden Gottessohnes verknüpft. Es stellt sich die Frage, was der Anlaß zu diesem Rückgriff auf diese alte Tradition sein mochte. Die vorangehenden Ausführungen legen die Vermutung nahe, Seuse habe in dieser Besinnung auf die *philosophia spiritualis* der Mönche eine angemessene Antwort auf die geistige Situation seiner Zeit und seines Ordens erblickt. Vielleicht darf man sogar behaupten, Seuse habe auf diese Weise die Diskussionen um die Philosophie des Freibergers und des Aquinaten umgehen wollen. Sein *anderer* Weg wäre dann als eine Antwort auf eine konkrete ideengeschichtliche und ideenpolitische Situation zu interpretieren. Es ist überdies bekannt, daß die *«Vitae patrum»* in den Anfängen des Dominikanerordens eine sehr gewichtige Rolle gespielt haben.⁵⁰ Seuses Programm einer geistlichen Philosophie ist daher zugleich als eine Repristinatio der ursprünglich dominikanischen Spiritualität zu deuten.

C. SENTENTIA PERIPATETICORUM

1. Der Traktat *«De visione beatifica»* Dietrichs von Freiberg erörtert das Problem der Einheit mit Gott in wesentlich verschiedener Weise und stützt sich dabei auch auf ganz andere Quellen. In dieser Schrift wirft der Dominikaner die Frage auf, wie «jene beglückende Teilhabe an der göttlichen Klarheit, durch welche die Seligen Gott per essentiam schauen», möglich sei.⁵¹ Zum Verständnis der überaus differenzierten Antwort des Freibergers ist ein Blick auf Thomas' Lösung der Frage erforderlich. In der wichtigen zwölften Frage der *prima pars* erklärt Thomas, daß ein geschaffener Intellekt, wie derjenige des Menschen, durch seine eigene, ihm natürliche Kraft das Wesen Gottes unmöglich schauen kann, es bedarf dazu einer überna-

49 Vgl. dazu die eingehende Studie von J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rom 1961, 39–67, sowie *Hor.* Einl., 76–78.

50 Vgl. R. Creytens, *L'instruction des novices dominicains au XIIIe siècle d'après le ms. Toulouse 418*, in: *AFP* 20 (1950) 114–193. Ebenfalls *Hor.* Einl., 87–88. – Bei den vorangehenden Ausführungen handelt es sich lediglich um eine Skizze, die in mehrfacher Hinsicht vertieft werden müßte. Das Angedeutete mag allerdings genügen, um darauf hinzuweisen, wie bedeutsam das *Hor.* für die Kenntnis der deutschen Dominikanerschule sein könnte. Es ist überdies zu beachten, daß ich mich ausschließlich auf das *Hor.* beschränkt habe, wobei die analysierten Texte zum größten Teil Eigengut der lateinischen Fassung darstellen.

51 Dietrich von Freiberg, *De visione beatifica*, ed. B. Mojsisch, in: *Opera omnia* I, Hamburg 1977, 14, 32–33 (nach dieser Ausgabe wird zitiert). – Die folgenden Bemerkungen stützen sich auf K. Flasch, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter*, in: *PhilJb* 85 (1978) 1–18. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977.

türlichen Disposition,⁵² eines Lichts, sagt Thomas, das den Intellekt des Menschen für die Erkenntnis des göttlichen Wesens fähig macht, das *lumen gloriae*.⁵³

«*Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit.*»⁵⁴

Auf der anderen Seite aber legt Thomas in seinem Glückseligkeitstraktat (I–II, 1–5) dar, daß des Menschen wahre Seligkeit, die nur in einem Akt des Intellekts bestehen kann, allein durch die Erkenntnis des Wesens Gottes erreicht werden kann. Die aristotelische Intellekttheorie aufgreifend sagt Thomas, das Glück könne ausschließlich in der vollendeten Erkenntnis des vollkommensten Erkenntnisgegenstandes – Gott – gefunden werden. Es ergibt sich daraus die zumindest paradoxe Situation, daß der menschliche Intellekt durch seine Natur nach dieser Erkenntnis strebt, sie aus eigener Kraft aber nicht zu erreichen vermag. Der Mensch ist also *capax visionis divinae essentiae*,⁵⁵ aber diese Fähigkeit kann der Mensch nicht *per sua naturalia* verwirklichen.⁵⁶ Durch diese Problemstellung ist vieles an der Lösung des Dietrich vorherbestimmt: Die perfekte Einheit mit Gott, die *unio* des Menschen mit Gott, kann nur durch den Intellekt vollzogen werden. Man darf indessen die grundlegenden Unterschiede nicht übersehen. Nach Dietrich vollzieht sich die *visio beatifica*, die Einheit mit Gott, dann, wenn der *intellectus agens* den *intellectus possibilis* überformt. Diese Aktualisierung des möglichen durch den tätigen Intellekt muß allerdings so verstanden werden, daß in dieser Überformung das absolute Prinzip erkannt wird, das heißt, der *intellectus possibilis* muß so erkennen, wie der *intellectus agens* erkennt, in einer wesenhaften Rückkehr zu seinem ersten Prinzip.⁵⁷ Die tatsächliche Verwirklichung dieser Konjunktion ist zwar nach Dietrich nicht notwendig, sie ist nach seinen eigenen Worten eine Gnade Gottes, aber sie liegt im Wesen des Intellekts begründet.⁵⁸ Dietrich untersucht in seinem Traktat die Wesensstrukturen, welche die gnadenhafte Einheit allererst verständlich machen können.

2. Um die Besonderheit der Dietrichschen Lösung zu verstehen, gilt es, seine Interpretation des *intellectus agens* näherhin zu betrachten. Dabei fällt unmittelbar auf, daß Dietrich jenen *intellectus agens*, von dem Aristoteles (*De anima*, III, 5) behauptet, er sei fähig, alles zu bewirken, er sei getrennt und unvermischt, er denke ständig, mit dem *abditum mentis* Augustins identifiziert.⁵⁹ Aus dieser eigentümlichen Verbindung arabisch-aristotelischer und augustinischer Tradition ergibt sich eine eindrucksvolle Deutung der tätigen Vernunft: Von dieser Vernunft, welche die

52 Vgl. *STh* I, 12, 5.

53 Vgl. *STh* I, 12, 5 ad 3.

54 *STh* I, 12, 6.

55 *STh* I–II, 5, 1.

56 *STh* I–II, 5, 5.

57 *De vis.*, 114, 22–28; 119, 94–100; 119, 102–105; sowie 106, 50–107, 59.

58 Vgl. *De vis.*, 114, 16–21.

59 Vgl. *De vis.*, 14, 43–50.

intellektuelle Erkenntnis des Menschen begründet, sagt Dietrich *erstens*, sie erkenne immer. Wenn der tätige Intellekt tatsächlich das begründende Prinzip menschlicher Erkenntnis sein soll, dann ist dies nur denkbar, wenn er stets im Lichte seiner aktualen Erkenntnis steht.⁶⁰ Er ist nämlich *intellectus per essentiam*, das heißt sein Wesen, das Erkennen, kann ihm nicht abgehen. Seine Substanz ist seine Tätigkeit,⁶¹ so daß eine gänzliche Identität besteht zwischen ihm selbst, seiner Tätigkeit und seinem Objekt. Denkender, Denken und Gedachtes sind identisch.

Weil dieser Intellekt das begründende Prinzip alles Erkennens ist, muß er *zweitens* als das Urbild des Seienden als Seiendes ausgelegt werden.⁶² Dietrich begründet dies in der Weise, daß er mit der Tradition das Seiende als Objekt des Intellekts deutet. Der Intellekt kann aber die Erkenntnis alles Seienden nur dann begründen, wenn er auf geistige Weise selbst alles Seiende ist.⁶³ Diese Behauptung wird durch das Wort des Averroes bekräftigt, welcher sagt, der Intellekt erkenne nichts außerhalb seiner selbst.⁶⁴

Daraus folgt *drittens*, daß alle Erkenntnis des Intellekts Selbsterkenntnis ist: er erkennt sich selbst durch sein Wesen, und indem er sich selbst erkennt, erkennt er alles Seiende:

«*Ex dictis patet. . . , quod intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se intelligit, et eadem simplici intellectione*».⁶⁵

Alle Erkenntnis eines andern ist Erkenntnis seiner selbst, denn er ist als Erkennender das Erkannte und das Erkennen in einem.

3. Dieser sich selbst erkennende, stets erkennende Intellekt, dessen Wesen das Erkennen ausmacht, muß als Bild Gottes – *imago Dei* – gedeutet werden.⁶⁶ Dietrich präzisiert genau, was unter Bild zu verstehen sei. Als Bild darf nur bezeichnet werden, was gewisse Bedingungen erfüllt:

a) Zwischen dem Bild und dem Abgebildeten muß eine wesenhafte Gleichförmigkeit bestehen (*substantialis conformitas* oder *essentiae identitas*).⁶⁷ b) Das Bild ist ein Ausdruck (*expressio*) des Abgebildeten in der Weise, daß das Abgebildete sich selbst im Bild als einem anderen Selbst ausspricht (*expressivum sui ipsius in altero*).⁶⁸ Der *intellectus agens* ist deshalb Bild Gottes aufgrund seines Hervorganges aus Gott. Der Intellekt ist nämlich nicht im herkömmlichen Sinne geschaffen, so wie Gott die Dinge gemäß den Ideen produziert.⁶⁹ Vielmehr ist das Geschaffensein

60 Vgl. *De vis.*, 22,3–23,41.

61 Vgl. *De vis.*, 26,17–27,36.

62 Vgl. *De vis.*, 28,2–30,59.

63 Vgl. *De vis.*, 28,10–29,13.

64 Vgl. *De vis.*, 28,77–79.

65 *De vis.*, 30,61–64.

66 Vgl. *De vis.*, 36,3–53,41.

67 *De vis.*, 17,73–81.

68 *De vis.*, 41,6–17.

69 Vgl. dazu *De vis.*, 37,21–39,80; 41,52–69.

des Intellekts seine Selbstkonstitution: Er fließt in der Weise aus dem ersten Prinzip, daß er durch die Erkenntnis des ersten Prinzips sich selbst setzt:

«*Et sic intellectualiter emanat ab eo, ita quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium*».⁷⁰

Dieser Hervorgang aus Gott ist aber zugleich die Rückkehr zu Gott, denn der Intellekt wird er selbst, indem er Gott erkennt. Deshalb kann Dietrich sagen, der Intellekt sei immer schon zu Gott zurückgekehrt:

«*. . . sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio. . . sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio*».⁷¹

Der Intellekt ist *capax Dei*,⁷² denn er ist er selbst, indem er sein Prinzip erkennt.

Aus dem Vorangehenden dürfte erhellt sein, inwiefern die glückselige Schau des Menschen durch die vollendete Aktualisierung des möglichen durch den tätigen Intellekt zustande kommt: Der Geist des Menschen wird ganz zu dem, was er im Grunde immer schon ist. Aber indem der Intellekt sich selbst findet, findet er Gott. Die Einheit mit Gott ist deshalb nicht als Verbindung zweier getrennter Seiender zu verstehen, sie wird auch nicht durch eine Erhöhung der natürlichen Erkenntniskraft ermöglicht, sie ist vielmehr eine «Realisierung des Bildes» nach der Formulierung von W. Beierwaltes.⁷³

4. Die vorangehende Skizze der Position Dietrichs erlaubt einige Folgerungen:

a) Der Traktat spricht von der *visio beatifica*, von der unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott. Er erörtert aber eigentümlicherweise diese Thematik, indem er von der Begründung menschlichen Erkennens handelt. Die Lehre von der Aufklärung der Vernunft über sich selbst und die Lehre von des Menschen Einheit mit Gott koinzidieren.

b) Daraus ergibt sich nicht nur eine ganz spezifische Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie,⁷⁴ sondern auch von Philosophie und Mystik. Auch sie fallen zusammen.

c) Diese Synthese gründet in einer ebenfalls originellen Allianz zweier scheinbar ganz verschiedener Traditionen: der augustinischen Lehre vom *abditum mentis* und der peripatetischen Lehre vom *intellectus agens*. Dietrich sagt ausdrücklich, die beiden Traditionen intendierten dasselbe. Er will die *sententia peripateticorum* erschließen. Aber in diese Synthese fließen noch weitere Elemente ein. Die knappe Darstellung der Dietrichschen Intellekttheorie offenbart zur Genüge die erstaunliche Nähe zum plotinisch-proklischen Verständnis des *nus*.

d) Die Bestimmung der Glückseligkeit als *Konjunktion* von möglichem und wirkendem Intellekt ist auf Averroes zurückzuführen. Namentlich in den beiden

70 *De vis.*, 43,21–23.

71 *De vis.*, 63,54–56.

72 *De vis.*, 61,2–24.

73 Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt 1985,73–113.

74 Zu diesem Verhältnis bei Dietrich vgl. R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik*, in: ThPh 61 (1986) 359–395.

kleinen Schriften *Tractatus de animae beatitudine* und *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, aber auch in seinem *De anima*-Kommentar, hat Averroes die *beatitudo* in ähnlicher Weise interpretiert.⁷⁵ Zwar kritisiert Dietrich die Lehre von der Einzigkeit des Intellekts⁷⁶ sowie andere Aspekte des Averroismus, aber nichtsdestotrotz stammt das Paradigma zu seiner Deutung der Glückseligkeit von Averroes.⁷⁷ Die «Mystik» Dietrichs konstituiert sich zum einen als eine Wiederherstellung der *sententia peripateticorum*, zum andern als Repristinatio der augustinischen Lehre vom Haupt der Seele und schließlich als philosophische Deutung des *imago-Dei*-Theologumenons. E. Gilson hat zur Bezeichnung gewisser Strömungen des frühen XIII. Jahrhunderts von einem *augustinisme avicennisant* gesprochen. Vielleicht ist es angebracht, im Falle Dietrichs von einem averroistisch inspirierten Augustinismus oder gar einem Averroismus augustinischer Prägung zu sprechen.

D. SUPERSAPIENTIALIS SCIENTIA PLATONICA

1. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, der monumentale Kommentar Bertholds von Moosburg zu der *Elementatio theologica* des Proklos, der wohl ungefähr zur gleichen Zeit wie Seuses *Horologium* entstanden ist, sei lediglich eine umfassende und systematische Fortführung der Gedanken Dietrichs.⁷⁸ Es trifft zu, daß Berthold in seiner Auslegung zentrale Motive Dietrichs aufgegriffen hat und ganze Kapitel ausgeschrieben hat. A. de Libera hat in seiner *Introduction à la Mystique Rhénane* dieses Faktum nachgewiesen.⁷⁹ Indessen beweist gerade eine Stelle, an der Berthold Dietrich benützt, daß er über Dietrich hinausgehen will. Im Kommentar zum 193. Theorem vollzieht er jene Identifikation, die bereits erwähnt wurde, zwischen dem *intellectus agens* und dem *abditum mentis*, fügt aber bezeich-

75 Vgl. in III *De anima*, c. 36, ed. F.S. Crawford, Cambridge Mass. 1953, 495–501; *Tractatus de animae beatitudine*, in: *Opera*, Venedig 1562–74, t. X, 253r–257v; *Libellus sive Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, a.a.O., t. X, 358r–360r. Die Behauptung, Dietrich sei in diesem Punkt von Averroes beeinflusst, bedürfte einer genaueren Untersuchung. Sie wird hier im Sinne einer Arbeitshypothese vorgetragen.

76 Vgl. *De intellectu et intelligibili* III, 10–12, ed. B. Mojsisch, in: *Opera omnia* I, Hamburg 1977, 185–186.

77 Das offensichtliche Faktum, daß Dietrich Averroes kritisiert, ist damit nicht geleugnet: ich behaupte nur, der Lösungsversuch Dietrichs – die *visio* besteht darin, daß der *intellectus agens unitur nobis ut forma* – sei averroistischer Herkunft.

78 Für das Folgende vgl. die Einleitung von K. Flasch im ersten Band der Edition: *Berthold von Moosburg. Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Prologus. Propositiones 1–13, hrsg. von M. R. Pagnoni–Sturlese und L. Sturlese, Hamburg 1984, XI–XXXVIII. (Diese Edition wird zitiert.) L. Sturlese, *Homo divinus*. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nachscholastischen Zeit, Vortrag am Engelberger Symposium der DFG über: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hrsg. von K. Ruh, Stuttgart 1986, 145–166.

79 Paris 1984, 317–442. Auch dieser wichtigen Darstellung verdanken diese Zeilen viel.

enderweise die *unitio* des Dionysius und das *unum animae* des Proklos hinzu.⁸⁰ Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Summe Bertholds offenbart, daß Proklos und Dionysius die wichtigsten Gewährsmänner sind. Allerdings wäre es verfehlt, wollte man glauben, Berthold habe Dietrichs Ansatz lediglich durch neue Traditionsbezüge ergänzt. Die Benützung des Proklos und des Dionysius, deren inhaltliche Konvergenz Berthold klar erkannt hat,⁸¹ führt zu entscheidenden sachlichen Neuerungen.

Wenn Dietrichs Lehre von der seligen Schau und der Einheit mit Gott als originelle Synthese zwischen Peripatetismus und Augustinismus gedeutet werden darf, so erweist sich dagegen der Kommentar des Berthold als eine Summe des Neuplatonismus. Er versteht das Werk des Proklos als eine Weisheit, eine Theologie, welche die intellekttheoretische Spekulation des Freibergers transzendiert.⁸² Die Hochschätzung des Proklos, die Interpretation der *Elementatio* und schließlich das Verständnis der in der *Elementatio* gelehrteten «Überweisheit» bestätigen diese Vermutung.

2. Was die Hochschätzung des Proklos betrifft, kann an die überzeugende diesbezügliche Studie von L. Sturlese erinnert werden:⁸³ Proklos ist in den Augen Bertholds ein *homo divinus*, der durch seine philosophische Theorie das höchste erreicht hat, was der Mensch «unter Führung des natürlichen Lichts» erreichen kann,⁸⁴ nämlich eine direkte Schau des absoluten Einen und Guten. Diese Verehrung einer historischen Gestalt erscheint nicht nur wie ein Gegenpol zur Figur des Arsenius bei Seuse, sie erinnert ebenfalls an ähnliche Aussagen des Averroes über Aristoteles. Diese Einstufung des Proklos hängt zum einen mit dem von Berthold immer wieder aufgezeigten Vorrang der platonischen vor der aristotelischen Philosophie zusammen;⁸⁵ und da Proklos in seinem Werk die platonische Doktrin systematisch geordnet hat, ist er gleichsam der «Mund Platons»,⁸⁶ der die zum Teil dunklen Lehren des Halbgottes⁸⁷ ans Licht gebracht hat. Zum andern aber ist der Grund dieser Verherrlichung in der von Berthold vorgelegten Deutung des proklischen Buches selber zu suchen. Er versteht es als eine Hinführung des Menschen zur Einheit mit Gott. Es handelt nicht nur vom «göttlichen Guten gemäß der natürlichen Vorsehung»,⁸⁸ sondern die 211 Lehrsätze sind die Buchstaben eines göttlichen Alphabets. In einer sehr eigenwilligen Auslegung des Buchtitels legt Berthold die *elementa* nicht nur als Lehrsätze aus, in denen von Gott die Rede ist, sondern

80 Vgl. *Bertoldo di Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli*, 184–211, a cura di L. Sturlese, Rom 1974, 138–139.

81 Vgl. K. Flasch, *Einl.*, a.a.O., XII–XXIII.

82 Zum Verhältnis zu Dietrich vgl. K. Flasch, *Einl.*, a.a.O., XXX–XXXV; A. de Libera, *Introduction*, a.a.O., 335–339.

83 Vgl. den in Anm. 78 genannten, sehr wichtigen Artikel.

84 *Exp.*, tit. A, 38,32–34.

85 *Exp.*, *praeamb.* C, 65,422–425; prol. 11 A–B, 185–190.

86 *Exp.*, tit. A, 37,15–16. Vgl. die ganze *Expositio tituli*, 35–51.

87 *Exp.*, tit. G, 44,246.

88 *Exp.*, tit. I, 45,281; 47,340–341.

interpretiert sie zugleich als *elevamenta*, die des Menschen Geist zu Gott erheben.⁸⁹ In dieser Perspektive erweist sich das Buch des Proklos als ein stufenweiser Aufstieg vom teilhabenden Guten zum absoluten Guten, dessen Betrachtung den Menschen nicht nur beglückt, sondern vergöttlicht: *cuius contemplator non solum efficitur beatus... sed etiam Deus*.⁹⁰ Die *«Elementatio»* weist also dem Menschen den Weg zur höchsten Vollendung, deren er überhaupt fähig ist. Nicht zufällig stellt Berthold seinem Kommentar einen Prolog voran, der die berühmte Stelle aus dem Römerbrief 1,20 auslegt, denn die Theologie des Proklos ist die Realisierung dieses Programms einer philosophischen Theologie.⁹¹

3. Bertholds Verständnis der *«Elementatio»*, gemäß dem sie dem Menschen den Weg zur Einheit mit Gott weist, führt zu einigen Bemerkungen über Bertholds Auslegung der proklischen Theologie. In einem sehr ausführlichen Vorspann zu seinem Kommentar weist er durch eingehende wissenschaftstheoretische Analysen nach, daß es sich um die Wissenschaft aller Wissenschaften handelt, welche die aristotelische Metaphysik weit übertrifft und überragt.⁹²

Dieser Primat hängt einerseits mit den ihr eigenen Prinzipien zusammen: Mit der Metaphysik teilt sie zwar die allgemeinsten Erkenntnisprinzipien, namentlich das Widerspruchsprinzip, aber sie setzt zwei ihr eigene, rangmäßig höhere Prinzipien voraus, nämlich, daß die Vielheit ist und daß es ein Hervorbringendes gibt.⁹³ Diese beiden Prinzipien, welche die gesamte Theologie des Proklos begründen, werden nicht in der Weise eingesehen, wie etwa das Widerspruchsprinzip, sie werden geglaubt.⁹⁴ Aber diese konjekturale Voraussetzung überragt durch ihren Umfang und ihre Tiefe die gesamte Metaphysik des Aristoteles. Diese nämlich handelt vom Seienden als Seienden. Die platonisch-proklische Theologie dagegen steigt auf zu dem, was jenseits des Seienden ist, daß heißt zum absoluten Einen und Guten.⁹⁵ Berthold begründet ausführlich, weshalb in platonischer Sicht das Eine und das Gute das Seiende transzendieren, da sie es begründen.⁹⁶ Weil also die Weisheit des Proklos vom überseienden Guten und Einen handelt, ist sie höher einzustufen als die Metaphysik. Dieser Primat hängt allerdings vor allem damit zusammen, daß diese Weisheit sich auf eine Kraft, ein Vermögen des Menschen stützt, welches den Intellekt übersteigt und welches Aristoteles, der den Menschen nur bis zum Intellekt geführt hat, nicht gekannt hat, nämlich das *unum animae*. Aufgrund dieses Einen in uns, das göttlicher ist als der Intellekt,⁹⁷ ist der Mensch *capax Dei*. Es ermöglicht die Einheit mit dem Absoluten, die den Menschen vergöttlicht:

89 *Exp.*, tit. K, 47,343–348. Zum göttlichen Alphabet: *Exp.*, tit. I, 45,290–295.

90 *Exp.*, tit. L, 49,412–414.

91 Vgl. *Exp.*, tit. L, 51,475–479. Der erwähnte Prologus: a.a.O., 5–35.

92 Vgl. dazu das ganze *praeambulum libri*, 53–69, vor allem 65,422–425.

93 Vgl. *Exp.*, *praeamb.* C, 61–69.

94 Vgl. *Exp.*, *praeamb.* C, 62,340–370.

95 *Exp.*, *praeamb.* C, 66,481–488.

96 *Exp.*, prolog. 11,185–194.

97 *Exp.*, prolog. 16,25,651; *praeamb.* C, 65,420–421. Zum *unum animae* vgl. vor allem *Exp.*, *praeamb.* C, 63,375–66,458.

«Sic ergo homo subnexus Deo vero et indicibili uni per suum unum, hoc est per divinam similitudinem – uno enim suo, quod est imago Dei, qua homo est capax ipsius Dei et conexus Deo, habet similitudinem Dei, immo est similitudo Dei et deus participatione».⁹⁸

Durch das Eine in uns wird die Seele – nach dem mühsamen Weg philosophischer Anstrengung –⁹⁹ in einem Ereignis, das Platon und Proklos als göttlichen Wahn bezeichnet haben, nicht bloß mit Gott vereint, sondern *efficitur quasi deus*.¹⁰⁰ Diesen Weg der Vergöttlichung lehrt Proklos, dessen Schrifttum für Berthold die Summe alles menschlichen Wissens in sich birgt, weil es den Menschen das Größte lehrt, wozu er fähig ist.

E. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Dieser leider allzu oberflächliche Einblick in die deutsche Dominikanerschule des XIV. Jahrhunderts bestätigt die eingangs geäußerte Behauptung: diese Schule ist vielgestaltiger als vermutet. Man kann in bezug auf die drei skizzierten Ansätze von drei Modellen einer *Theologia mystica* sprechen, sofern man darunter eine *Lehre von des Menschen Einheit mit Gott* versteht. Die drei Denker beantworten die Frage nach den Möglichkeiten dieser Einheit je verschieden, so wie sie eine andere Auffassung von *capax dei* besitzen.

Der radikale Intellektualismus Dietrichs entdeckt die Einheit mit Gott im Zusammenhang mit einer Reflexion auf die letzten Voraussetzungen des Denkens. Sofern der Intellekt über die Voraussetzungen seines Tuns nachdenkt, wird er sich bewußt, daß Gott die Bedingung seiner selbst ist; er versteht, daß seine Glückseligkeit nur in der vollendeten Verwirklichung der schon bestehenden Einheit mit dem absoluten Prinzip bestehen kann.

Dieser dezidierte Intellektualismus wird, so scheint es, von Berthold wie von Seuse in einem gewissen Sinne überwunden. Bei Seuse nicht nur dadurch, daß er den *affectus* in den Vordergrund stellt, sondern vor allem dadurch, daß er den «königlichen Weg» der Leidensnachfolge als einzige Möglichkeit einer Rückkehr zu Gott anerkennt. Diese Überwindung, die nach Seuses eigenem Zeugnis im Zusammenhang steht mit den Auseinandersetzungen in seinem eigenen Orden, verläßt bewußt die Perspektive Dietrichs zugunsten einer durch die Vernunft nicht mehr zu rechtfertigenden Angleichung an das Leiden Christi. Berthold dagegen radikalisiert den Ansatz Dietrichs, indem er im Sinne des Proklos die Vernunft über die Vernunft hinausführen will. Das Denken gibt sich allerdings bei diesem Weg nicht an das

98 *Exp.*, prolog. 18,27,729–732.

99 *Exp.*, tit. D,40,111.

100 *Exp.*, *praeamb.* C, 65,453. Vgl. auch *Exp.*, tit. C, 49,413–414; *Exp.*, prolog. 4,11,201–209; 12,246. – Die vorliegende Studie wurde im Rahmen des Forschungsprojektes 1.750–0.83 des Schweizerischen Nationalfonds erarbeitet.

Irrationale preis, sondern hebt sich am Ende eines philosophischen Aufstiegs selbst auf.

Die Traditionsbezüge führen zu ähnlichen Feststellungen. Während sich Dietrich an Aristoteles, Augustin und Averroes orientiert, berufen sich sowohl Seuse wie auch Berthold auf eine Weisheit, welche von einer historisch bezeugten Gestalt inkarniert wird. Beiden Autoren ist eine gewisse Tendenz zum Archaismus sowie die Berufung auf eine paradigmatische Person gemeinsam. Dieser gemeinsame Grundzug trägt die Züge eines Legitimationsversuchs, der möglicherweise in der Verurteilung Eckharts und im Streit um Dietrich und Thomas seine Erklärung findet. Sowohl Bertholds platonische Überweisheit wie auch Seuses höchste Philosophie erscheinen in diesem Lichte betrachtet als eine Antwort auf die intellektuellen Krisen ihrer Zeit. Die eine dieser zwei radikal verschiedenen Positionen sucht im Schatze menschlicher Weisheit einen Halt, während die andere das unterscheidend Christliche betont. Berthold treibt die Konkordanz menschlicher und göttlicher Weisheit, christlichen und heidnischen Denkens auf die äußerste Spitze; Seuse dagegen will nachweisen, daß das Geheimnis der Menschwerdung die Grenzen menschlicher Logik sprengt. Bertholds Verherrlichung der Ordnung und Schönheit des Universums steht in schroffem Gegensatz zu einer fast pathologischen Doktrin vom Leiden. Allerdings erscheint dem heutigen Betrachter der Geschichte, der von der großen Katastrophe weiß, die – wenig später – 1349 über Europa hereingebrochen ist, der Ansatz Seuses realitätsbezogener. Jedenfalls spiegeln beide Versuche die Spannungen und Krisen, welche in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts Europa bewegen. Durch ihre je andere Antwort auf die Herausforderungen ihrer Zeit verkörpern die Werke der beiden Ordensbrüder, die sich zweifelsohne gekannt haben, zwei extreme Entwürfe, die noch heute in jenes Staunen versetzen, mit dem das Denken anfängt.

Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund

Otto Langer (Bielefeld)

Meister Eckharts Lehre von der Seele und vom Seelengrund gehört, so scheint es, zu den antiquiertesten Bestandteilen seiner Predigt. Diesen Eindruck muß man gewinnen, wenn man sie als mittelalterliche Variante der traditionellen Seelenlehre versteht, die der Behaviorismus, aber auch die sprachanalytisch orientierte Kritik als Fehlkonstruktion zurückweisen. Nach B. F. Skinner basiert sie auf den beiden Grundannahmen eines psychischen Apparates und einer Innerlichkeit.¹ Diese Tradition halte sich bis zu Freud durch, dessen Theorie nur ihre avancierteste Position darstelle. Das psychoanalytische Modell eines seelischen Apparates, in dem verschiedene psychische Ereignisse wirken, sich auf komplexe Weise verbinden und fast in subsistierende Persönlichkeiten verwandeln, und das Konzept der seelischen Innerlichkeit seien unnötige, irreführende Fiktionen. Um die Verbindung zweier seelischer Ereignisse zu erklären, brauche man kein System, das auf Innerlichkeit rekurriert, sondern ein «Alternativprogramm für die Wiederannäherung an die Naturwissenschaft».² Einen Bereich der psychischen Innerlichkeit gibt es demnach überhaupt nicht, er ist pures Konstrukt.

Die Replik auf den Behaviorismus wird festhalten, daß nicht Freuds Annahme einer Innerlichkeit fehlerhaft, sondern nur sein Verfahren – das der Behaviorismus paradoxerweise potenziert wiederholt –, seelische Ereignisse ebenso zum Gegenstand der Forschung zu machen wie beobachtbare Naturvorgänge. Psychische Sachverhalte, so wendet vor allem die sprachanalytisch orientierte Kritik am Behaviorismus und zugleich an Freud ein, sind etwas Innerliches, aber gerade deswegen können sie nicht mit einem Sprachspiel beschrieben werden, das die gleiche logische Struktur aufweist wie die Sprache, mit der wir Natur beschreiben.³

Vor dem Hintergrund dieser sprachanalytischen Ansätze gewinnt Eckharts nicht verdinglichende, dynamische Konzeption der Innerlichkeit eine gewisse Aktualität. Es ergeben sich zunächst zwei Fragen: Erstens, mit welchen begrifflichen Mitteln beschreibt Eckhart die Struktur der Seele? Zweitens, wie charakterisiert er das Innerlichste der Innerlichkeit, den Seelengrund?

1 Vgl. B. F. Skinner, *Kritik psychoanalytischer Begriffe und Theorien*, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, hrsg. von E. Topitsch, Köln/Berlin 1965, 454–463.

2 B. F. Skinner (Anm. 1) 463.

3 Vgl. M. Bartels, *Selbstbewußtsein und Unbewußtes*. Studien zu Freud und Heidegger, Berlin/New York 1976, 9 ff.

I.

1. Im Anschluß an Thomas von Aquin definiert Eckhart die Seele als «*forma substantialis corporis*». Sie gibt dem Kompositum als *actus primus* Sein und Leben. Die Seele heißt so, «*wand si dem libe leben git vnd ein forme des libes ist*» (DW III, 440,2 f.). Da es in jedem Seienden, das aus Form und Materie besteht, nur eine substantielle Form gibt, verleiht die Seele dem Leib das *esse simpliciter*. Sie ist daher allen Gliedern unmittelbar gegenwärtig. Sie «*giuzet*» sich «*in alliu glit*» (DW II, 214,3), «*adest singulis membris se tota*» (LW III, 80,5). Sie ist in jedem Glied ein und dieselbe und wird von den vielen Gliedern nicht geteilt, sondern einigt sie in sich, «*manens indivisa singulas partes in se unit, ut ipsarum sit una anima, una vita, unum esse et unum vivere*» (LW I, 155,7 f.). Was für das *esse* gilt, gilt aber nicht für das *agere*. Die Seele ist zwar *secundum totalitatem essentiae*, nicht aber *secundum totalitatem virtutis* in jedem Teil des Körpers – ein Lehrsatz, den Eckhart wieder mit Thomas teilt –, sie ist nicht *principium immediatum operationis*, denn sonst müßte sie ständig ihre *opera vitae* wirken, so wie sie eben ständig ihren Körper belebt. Die Seele als Wesensform des Körpers ist nicht *principium quod operandi*.

2. Die Formel «*anima forma substantialis corporis*» umschreibt die scholastische Position im Streit mit dem lateinischen Averroismus. Dieser behauptete im Anschluß an die aristotelische *νοῦς*-Lehre die Einheit des Intellekts, der sich zwar mit der Seele, nicht aber mit dem Kompositum verbinde, so daß folglich nicht das menschliche Individuum, sondern jene vernünftige Substanz unsterblich sei.

Die scholastische Formel ist nicht unproblematisch. Sie sichert zwar einerseits die Einheit des menschlichen Kompositums, da Leib und Seele nicht zwei *per accidens* verbundene Seiende, sondern Koprinzipien sind, gefährdet aber andererseits die Substantialität der Seele und ihre Unsterblichkeit, wenn man sie nicht mit Distinktionen versieht, die sicherstellen, daß die menschliche Seele im Unterschied zu den materialen Formen *principium quod* ist. Wie aber soll die Seele als Form eines individuellen Körpers gleichzeitig von diesem Körper getrennt sein, sie muß dann zugleich Form einer Substanz und Substanz sein. Die Lösungen Bonaventuras und Thomas' differieren nicht unerheblich. Da die Seele, nach Bonaventura, schon bevor sie den Leib formiert, alles hat, was sie braucht, ist ihre Zuwendung zum Leib nicht Ausdruck ihrer Angewiesenheit auf ihn, sondern ein Akt der Liebe. Die Seele ist ein selbständiges Seiendes und fungiert daneben noch als Form des Leibes (vgl. II Sent. 18,2,1 ad 1).

Für Thomas von Aquin dagegen bilden Seele und Leib ein *ens substantiale*. Die Seele ist also kein Individuum in der Gattung Substanz, aber auch kein unselbständiges Prinzip, *principium quo*, wie die materiellen Formen, sondern eine Form, die «*Substantialität hat und verleiht*». ⁴ Ohne den Leib ist sie keine Person (vgl. S. th. I, 29,1) und in ihrer Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt. Leib und Seele sind also in einer für beide Teile essentiellen Weise aufeinander angewiesen.

⁴ E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 207.

3. Die Position Eckharts stimmt nicht mit der Thomas' von Aquin überein, wie sich an seiner Lehre vom Grund und von den Kräften der Seele erkennen läßt, die zugleich weitere Aufschlüsse über die Struktur der Seele geben kann.

Die reale Unterscheidung von Wesen und Kräften folgt für Eckhart – wie für Thomas – aus dem Sachverhalt, daß die Seele als Wesensform des Leibes die einzelnen Perfektionen wie zum Beispiel Sehen oder Hören nicht allen Gliedern mitteilt, Sein und Leben ausgenommen. «*Alliu werc, diu diu sêle wirket, diu wirket si mit den kreften ... unde niht mit dem wesenne. Allez ir üzwirken haftet iemer an etwaz mitels*» (Pf. II, 4,29 ff.). Mit den Augen sieht sie, mit den Ohren hört sie; durch ihre Kräfte steht sie mit der Welt in Verbindung, diese aber sind auf jeweils bestimmte Qualitäten eingeschränkt, «*potentiae alligatae*» – «*diu kraft, dâ mite ich sihe, dâ mite enhoere ich niht*» (DW I, 338,5) – oder bleiben wie z. B. die Vernunft trotz ihrer Unabhängigkeit von einem körperlichen Organ auf eine *conversio ad phantasma* angewiesen; «*daz die sinne von üzen intragent, dâ von nimet vernünfticheit*» (DW I, 365,3 f.). Ohne *adiutorium sensitivum* erkennt sie nichts (vgl. LW I, 579,8 f.).

In den lateinischen Werken hält Eckhart wie Thomas den realen Unterschied von Wesen und Kräften mit den Termini «*essentia*» und «*potentiae*» fest – «*essentia animae longe est ab hoc regno et mundo, quia in alio supra potentias, intellectum et voluntatem, est*» (LW IV, 115,3–5) – und wendet sich damit ausdrücklich gegen die Identitätsthese, deren Vertreter, wie Avicenna, die Einfachheit der Seele nur bei einer Nichtunterscheidung von *essentia* und *potentiae* gewahrt sahen.⁵ Statt «*essentia*» gebraucht Eckhart auch «*substantia*»: «*Caput vocat intellectivum sive mentem vel etiam ipsam substantiam animae, de qua omnes fluunt potentiae*» (LW IV, 374,9 f., vgl. DW II, 370,11 f.; 230,1). Wirken als *actus secundus* eines Seienden und Wesen verhalten sich wie Akzidens und Substanz. In ihrem Grunde wirkt die Seele nicht, er liegt oberhalb aller Kräfte, jenseits aller Kreaturen und sogar Gottes, sofern er gut und wahr ist.

4. Diese Unterscheidung geht bei weitem über die Realdistinktion von Wesen und Kräften hinaus, wie sie in der Scholastik üblich ist. Mit seiner religiös motivierten Forcierung des Unterschieds zwischen *essentia* und *potentiae* durchbricht Eckhart das aristotelisch-thomistische Denkmodell und, indem er den Seelengrund verabsolutiert, hebt er den aktivistisch-rationalen Charakter dieser Seelenlehre auf.⁶ Um dies zu verdeutlichen, möchte ich in einem kurzen Exkurs das aristotelische Modell, das von Thomas weitgehend übernommen wird, darstellen.

Gut und glücklich ist nach Aristoteles derjenige, der die den Menschen auszeichnende Vernunfttätigkeit gut vollzieht. Zu dieser These gelangt er im Buch A der Nikomachischen Ethik über zwei Stufen der Argumentation. In den Kapiteln 1–5 zeigt er zunächst, daß das, worum es dem Menschen geht, die *εὐδαιμονία* ist,

⁵ Vgl. P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Freiburg/S. 1956, 181.

⁶ Vgl. D. Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969, 33.

verstanden nicht als Ding oder Telos außerhalb, sondern als vorzügliche Weise des menschlichen Lebendigseins. Diese Bestimmung setzt voraus, daß es dem Menschen überhaupt um sein Sein geht (vgl. 1168a5 f.; 1170a19 f.). Die Frage, worin die vorzügliche Verfassung des menschlichen Seins bestehe, beantwortet er zunächst, indem er die geläufigsten Meinungen über die εὐδαιμονία prüft und die Lehren seiner Vorgänger und Platons Lehre vom ἀγαθόν αὐτό diskutiert. In der Abgrenzung gegen die verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen des gesuchten letzten Worumwillens ergibt sich, daß das τέλος nicht so sehr eine vorzügliche Verfassung unseres Seins als vor allem dessen Vollzug, ἐνέργεια, ist.

In A 6 beginnt die zweite Stufe der Argumentation. Aristoteles setzt die Frage nach dem ἀγαθόν neu an und versteht es als ἔργον. Die Frage also, was wir letztlich und um seiner selbst willen erstreben – in A 2 verstanden als eine Verfassung unseres Seins – wendet er nun in die Frage nach unserem Wozu (ἔργον). In einem Eliminationsverfahren, in dem er alle Funktionen des Lebens ausgrenzt, die der Mensch mit anderen Lebewesen teilt, stellt er fest, daß das ἴδιον ἔργον, das, wozu der Mensch da ist, das Leben als Wirken des rationalen Seelenteils sei, πρακτική τις ζωὴ τοῦ λόγου ἔχοντος (1098a2 f.). Dieser Ausdruck bezeichnet formelhaft und noch unspezifiziert eine Weise von Lebendigsein, die den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet. Aus der Festlegung der ζωὴ πρακτική als ἐνέργεια ergibt sich zunächst die Definition des eigentümlichen Wozu des Menschen als «Tätigsein der Seele gemäß dem λόγος» (1098a7 f.). Diese Bestimmung ist eine Formaldefinition; der folgende Abschnitt präzisiert das dem Menschen erreichbare oberste Gut als Tätigkeit der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit (1098a16 ff.). Was der Mensch also letztlich will, ist – nach Aristoteles – zu leben, und zwar auf bestmögliche Weise. Die Frage, worin diese Weise bestehe, beantwortet er, indem er den Sinn von ἀγαθόν als ἔργον thematisiert und dadurch den in A 2 noch vieldeutigen Sinn des εὖ ζῆν als ψυχῆς ἐνέργεια κατ'ἀρετήν präzisiert.

Geglücktes menschliches Leben besteht also in einer Tätigkeit der Seele gemäß ihrer höchsten Vorzüglichkeit. Ein guter Mensch ist derjenige, der seine höchste Möglichkeit, tätig zu sein, κατ'ἀρετήν wahrnimmt. Das Glück des Menschen besteht in der Tätigkeit, und zwar in der für den Menschen höchsten: in der Vernunfttätigkeit.

5. Diese These akzeptiert Eckhart nicht. Denn das höchste Ziel des Menschen besteht für ihn nicht im Leistungsvollzug der Vernunft, sondern in der Passivität des Überformtwerdens durch Gott.

Diese Uminterpretation der aristotelisch-thomistischen Psychologie ist nach Hinweisen in der *Rechtfertigungsschrift* religiös begründet. Daß Gott als Wahrheit in den Verstand, in der Hülle des Guten in den Willen und nach seiner bloßen Wesenheit in den Seelengrund jenseits aller Potenzen eingeht, soll nach Eckharts Intention keine verwegene Spekulation über Subtilitäten oder Erdichtung sein, wie die Bulle unterstellt, sondern eine sittlich erbauende Lehre. Die Aussagen über den Seelengrund und den Unterschied von Wesen und Kräften der Seele sollen den Menschen anleiten, «renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nichil habere

amoris terrenorum, qui vere vult esse discipulus Christi, amare deum sine modo et qualibet proprietate includente modum» (RS 60, 18–21). Zwei Aspekte sind für Eckhart also an der scheinbar akademischen Distinktion von *essentia* und *potentiae* wichtig. Erstens, daß sie zu einem armen, abgeschiedenen Leben und zweitens zu einer ausschließlichen Liebe zu Gott ohne alle Verhüllungen hinführen soll.

II.

1. Was aber ist der Grund oder das Wesen der Seele in sich selbst? Bevor ich diese Frage angehe, sollen einige terminologische Bemerkungen vorangestellt werden. In den deutschen Predigten finden sich mehr als 20 verschiedene Termini zur Bezeichnung des Innersten der Innerlichkeit; der Seelengrund heißt: Wesen, Burg, Grund, Etwas, Licht, Seelenfunke, Synderesis, Bild, Gipfel der Seele, Mann, Haupt, oberste Vernunft; hinzu kommen in den lateinischen Werken Ausdrücke wie zum Beispiel *essentia*, *ratio superior* und *abditum mentis*. Was den Terminus «grunt» betrifft, ist festzuhalten, daß er nicht lat. «causa» übersetzt, sondern, wie bereits Schmoldt festgestellt hat, in Parallele steht zu «essentia» und «abditum mentis».⁷ Dem deutschen Satz: «in den grunt der sêle enmac niht dan lüter gotheit» (DW I, 360, 5 f.) entspricht in den lateinischen Schriften: «domus dei est ipsa essentia animae, cui solus deus illabatur» (LW IV, 227, 11 f.) oder «in abdito animae, ubi solus deus illabatur» (LW IV, 93, 6). «Grunt» meint also das innerste Wesen der Seele. Wie wird dieses innerste Wesen bestimmt?

2. Ich möchte zunächst mit der Bestimmung der Intellektualität beginnen. In der Predigt 61 *Misericordia domini* (DW III, 35–47) unterscheidet Eckhart drei Erkenntnisarten, die sinnliche, die verstandesmäßige und als oberste das «lüter geistlich bekanntnisse» (38, 1 f.). Die beiden unteren sind der Welt verhaftet, das oberste dagegen ist ohne sinnliche Elemente und stammt unmittelbar, «immediate» (LW I, 609, 12), von Gott. Es dringt in das reine Sein Gottes ein und nimmt Gott in seinem «blößen eigenen wesenne» (DW I, 182, 10). In dieser Erkenntnis erkennt die Seele «got genzliche, wie er ein ist an der natüre und drivaltic an den persönen» (DW III, 38, 4 f.).

Diese Strukturierung der Seele legt zunächst die Vorstellung nahe, daß das «lüter geistlich bekanntnisse» sich nur graduell von den anderen Erkenntnisarten unterscheidet. Eckharts strikte Trennung zwischen Wesen und Kräften der Seele hatte dagegen das Erkennen in ein Seelenvermögen verlegt und das «wesen» als jenseits des Intellekts bestimmt.

Dieselbe Aporie ergibt sich aus der Untersuchung des Eckhartschen Gebrauchs von «vernünfticheit». Denn einerseits verwendet Eckhart den Terminus zur Bezeichnung einer *potentia animae*, seine lateinische Entsprechung ist «ratio», «ratio inferior», ihre Funktion ist der «discursus» (LW III, 223, 12 f.). Andererseits ge-

⁷ Vgl. B. Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Heidelberg 1954, 54.

braucht er «vernünfticheit» synonym mit «grunt», «wesen» und «vüncelin» und als Prädikat Gottes.⁸

Noch deutlicher wird die Problematik des Erkennens des Seelengrundes, wenn Eckhart im Anschluß an Avicenna das *intellectuale superius* und *inferius* die zwei Antlitze der Seele nennt (LW I, 605,9) oder die augustinische Lehre von den zwei Augen der Seele aufnimmt. «Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz üzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mitel nimet: daz ist sîn eigen werk. Daz úzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen crêatûren» (DW I, 165,4–8). Die Seele blickt mit ihrem äußeren Auge auf die geschaffene Welt, mit ihrem inneren Auge auf das göttliche Sein. Beide Erkenntnisarten werden als Sehen qualifiziert und dadurch einander angeglichen. Diese Assimilierung kann zu der Annahme verleiten, daß das göttliche Sein, das kein Seiendes ist, in analoger Weise Objekt eines inneren Organs werden kann wie die äußeren Dinge, was Eckhart entschieden zurückweist. «Sumliche einveltige liute waenent, sie sülñ got sehen, als er dâ stande und sie hie. Des enist niht. Got und ich wir sint ein» (DW I, 113,6f.). Gott ist kein Gegenüber des Seelengrundes und der Seelengrund kein erkennendes Organ. Verschiedene Passagen aus den deutschen und lateinischen Schriften zeigen, daß Eckhart dieses am Sehen orientierte Modell zwar immer wieder aufgreift, aber auch immer wieder aufhebt.

In der Predigt 12 *Qui audit me* erklärt Eckhart: «Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen» (DW I, 201,2–8).

Die Passage, die mehrere Argumentationsschritte enthält, steht im Zusammenhang der Charakterisierung des mit Gott einen Menschen, der seiner selbst entäußert und alles dessen, was er empfangen soll, ledig sein muß. Der *homo divinus* und *sanctus* verhält sich passiv – «pure passive se habet» (LW III, 338,5 f.) – und empfängt ganz bloß – «super nudo» (LW III, 338,6) – jede Gabe Gottes; denn in der Natur des Passiven liegt es, bloß und ununterschieden zu sein (LW III, 337,2 ff.). Um diesen Sachverhalt zu veranschaulichen, greift Eckhart in der Predigt *Qui audit me* auf das Beispiel vom Auge und seinem Objekt zurück. «Sol mîn ouge sehen die varwe, so muoz ez ledic sîn aller varwe». Die Voraussetzung für die Wahrnehmung ist, daß das Wahrnehmende nichts vom Wahrnehmbaren hat; wäre das Auge farbig, so könnte es die Farbe nicht erkennen, umgekehrt gilt: «non coloratum recipit omnem colorem» (LW IV, 329,16). Im *Trostbuch* formuliert Eckhart ganz allgemein: «allez, daz nemen sol und enpfenclich sîn, daz sol und muoz blôz sîn» (DW V, 28,8 f.). Was also in der Möglichkeit zu etwas anderem ist, hat nichts von dem, für das es Möglichkeit ist.

⁸ Vgl. B. Schmoldt (Anm. 7) 78 f.

Ein klares Exempel bietet für Eckhart der Intellekt, der nichts von dem ist, was er erkennen kann, sondern eine «tabula nuda» (LW III, 337,6), wie es im Anschluß an Aristoteles heißt. Die unmittelbare Schlußfolgerung, die Eckhart daraus zieht, funktioniert allerdings die aristotelische Lehre entscheidend um: «Ex quibus concluditur quod dona dei dantur relinquenti omnia et omne quod deus unus non est» (337,6 f.).

Der Problemhorizont dagegen, in dem Aristoteles αἰσθησις und νοῦς erörtert, ist die Auseinandersetzung mit Platon über die Möglichkeit einer reinen Selbstbewegung.⁹ Αἰσθησις und νοῦς sind beide Vermögen zu leiden, δυνάμεις τοῦ παθεῖν, aber von ganz eigener Art, also bewegtes Sichbewegen. Das Lebewesen, das wahrnehmen kann, ist in bezug auf seine Wahrnehmungsfähigkeit etwas, das so sein kann, wie es durch das Wahrgenommene bestimmt wird. Dieses Erleiden ist aber für das Wahrnehmende eine «Steigerung in sich selbst» (417b6 f.). Analog ist es beim νοῦς. Zu jedem Sichbewegen gehört also notwendig ein Bewegtwerden, dies will Aristoteles gegen Platons These von der reinen Selbstbewegung zeigen. Praktisch-religiöse Schlußfolgerungen aus diesem Sachverhalt zu ziehen wie Eckhart, liegt ihm fern. Eckharts eigenartiges Verfahren einer ethisierenden Wendung ontologischer bzw. psychologischer Sätze wird in seinem zweiten Argumentationsschritt noch deutlicher, der von der Identität des Wahrnehmenkönnenden und des Wahrnehmbaren, oder des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen, handelt: «daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt». Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden ist eine Bewegung. Auch diese These übernimmt Eckhart von Aristoteles.

In der *Physik* definiert Aristoteles die Bewegung primär vom Bewegten her als Verwirklichung des Bewegten: ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν (202a7 f.), die Verwirklichung oder Tätigkeit des Bewegenden ist das Bewegen: τὸ γὰρ πρὸς τοῦτο ἐνεργεῖν, ἢ τοιοῦτον, αὐτὸ τὸ κινεῖν ἐστὶ (202a5 f.). Da das Bewegende für seine Bewegung auf Bewegbares angewiesen ist, wirkt dieses auf das Bewegende ein, so daß jedes Bewegende zugleich bewegt wird, es bewegt als bewegter Beweger (201a23).

Jedes Bewegende ist als Bewegendes schon erleidend, und jedes Bewegte als solches schon tätig.¹⁰ Weil aber das Bewegliche bewegt wird, indem das Bewegende bewegt, handelt es sich um eine einzige Bewegung, nur ihr Begriff ist nicht einer; denn in bezug auf das Bewegende bestimmt er sich als Tätigkeit, ποιεῖν, in bezug auf das Bewegte als Erleiden, πάσχειν.

Übertragen auf das Sehen heißt dies: das, was sieht, und das, was gesehen wird, sind im Wahrnehmungsakt eins. Sehendes und Gesehenes haben ihre eigentliche Wirklichkeit im Akt des Sehens. Ohne das Sichtbare könnte das Sehvermögen nichts sehen, und das Sichtbare wäre ohne ein Sehvermögen überhaupt nichts Sicht-

⁹ Vgl. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen ²1970, 234 ff.

¹⁰ Ebd. 253.

bares. Jede der beiden Möglichkeiten, *δυνάμεις*, ist ohne die andere nichts. Sehen und Gesehenwerden sind ein und derselbe Vorgang, eine einzige Bewegung.

Eckhart greift den Aspekt der Identität von Bewegendem und Bewegtem in der Bewegung auf – «daz selbe daz dā sihet, daz ist daz selbe, daz dā gesehen wirt mit dem ougen» – und überträgt dieses von Aristoteles für die Naturbewegung aufgestellte Theorem auf das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer.

Zwei Aspekte sind an dem Satz Eckharts wichtig. Erstens der der Identität. Gott und Mensch bilden nicht zwei für sich bestehende Sphären. Eckhart muß allerdings den von Aristoteles betonten Sachverhalt, daß der natürliche Bewegter immer bewegter Bewegter ist, im Falle Gottes ausblenden und sogar – das ist der zweite Aspekt – das bewegende Prinzip zum alleinigen und ausschließlich aktiven, das Bewegte zum bloß passiven Prinzip machen. Dies geht aus Parallelen klar hervor. «Got machet uns sich selber bekennende ..., und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende und daz ich bekenne» (DW III, 320,8–10). Nicht durch die Erkenntnisleistung des menschlichen Erkenntnisvermögens erkennen wir, sondern durch Gott selbst. Das Erkennen des Menschen erkennt, indem es von Gott erkannt wird, und folglich ist die menschliche Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis, durch die Gott den Menschen erkennt, ein einziger Vorgang, eins. «Ez ist ze wizenne, daz daz ein ist nâch dingen: got bekennen und von gote bekant ze sinne und got sehen und von gote gesehen ze sinne. In dem bekennen wir got und sehen, daz er uns machet gesehene und bekennende» (DW III, 310,3–311,1).

Diesem Verhältnis von Sehen Gottes und Gesehenwerden durch Gott kommt aber eine Sonderstellung zu. Denn während zum Beispiel bei den körperlichen Wesen der wahrnehmende Sinn und das Wahrnehmbare im Akt der Wahrnehmung identisch sind, ohne daß das Wahrnehmbare dem Auge oder das Auge dem Wahrnehmbaren Sein verleiht (vgl. LW III, 91,10–12), gibt Gott der Seele, indem er sie ansieht, Sein und Leben, und erhält die Seele Sein und Leben, indem sie Gott anschaut. «Dâ got die créature anesihet, dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu créature got anesihet, dâ nimet si ir wesen» (DW I, 173,6 f.). Das Verhältnis der Seele zu Gott ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern eine dynamische ontologische Relation, in der die Seele in den göttlichen Lebensprozeß integriert wird. Diese Teilhabe ist vom Menschen nicht durch das eigene Erkennen erzwingbar, sondern Gnade. Das Erkennen Gottes ist das Primäre.

Daß Eckhart mit dieser Argumentation weiterdachte, was schon lange bei Thomas und Aristoteles ausgesprochen war, wie B. Welte meint,¹¹ erscheint mehr als zweifelhaft. Welte stellt zwar selbst fest, daß Thomas den «grundlegenden Gedanken der Identität des Vollzugs»¹² nie auf das Verhältnis des Menschen zu Gott bezog, von Aristoteles ganz zu schweigen, hält aber doch an einer ungebrochenen Kontinuität von Aristoteles über Thomas zu Eckhart fest. Der oben zitierte Satz «dâ

11 Vgl. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/Basel/Wien 1979, 121.

12 Ebd. 120 f.

got die créature anesihet, dâ gibet er ir ir wesen», mit zahlreichen Parallelen in den deutschen und lateinischen Werken, scheint mir diese These zu widerlegen. Denn obwohl Eckhart zunächst die aristotelischen Theoreme aufnimmt und auch Erkennen als Sehen interpretiert, überschreitet er dieses Modell und versteht Erkennen und Erkanntwerden als einheitlichen Lebensvollzug, in dem Erkennendes und Erkanntes keine zwei nebeneinanderstehenden Substanzen sind, sondern ein «wesen», ein «leben». Dieses Erkennen gleicht eher der paulinischen *γνώσις* als *εἰσθεῖναι* in Christus, als «Einbezogenwerden in das Heilsgeschehen vermöge der *πίστις*».¹³ Ob das *γνόντες θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπ' αὐτοῦ*, also die Korrespondenz des Erkennens Gottes und des Erkanntwerdens von ihm auf mystische Zusammenhänge verweist oder einen genuinen christlichen Gedanken in gnostischer Terminologie ausdrückt – so etwa Bultmann –, bleibt sekundär gegenüber dem Sachverhalt, daß das Erkennen bzw. Erkanntwerden nicht Spekulation meint, sondern den Vorgang der Integration des Menschen in das göttliche Heilswerk.

III.

1. Die Seele ist in ihrem Grunde intellectus oder «vernünftigkeit» (DW I, 304,7). Aber diese vernünftigkeit besteht, wie sich zeigte, nicht autonom neben Gott, sondern in dessen vernünftigkeit. Die göttliche Vernunft ist das Existenzmedium der menschlichen. «Niermê enmac ich got gesehen wan in dem selben; dâ got sich selben inne sihet» (DW III, 175,5). Dieses Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Vernunft, des göttlichen Grundes zum Seelengrund, beschreibt Eckhart häufig als Bildverhältnis. Der Seelengrund ist das Bild Gottes im Menschen.
2. Was heißt: die Seele oder der Seelengrund ist das Bild Gottes? In der Predigt «*Ubi est, qui natus est rex judaeorum*» (Pf. II, 10,29–16,12) unterscheidet Eckhart zwischen geistigen und nichtgeistigen Kreaturen, jene bezeichnet er als Bild, diese als Fußstapfen Gottes: «alle créature sint ein fuozstapfe gotes, aber diu sêle ist natürlich nâch gote gebildet» (11,7 f.). In den lateinischen Schriften entspricht dieser Unterscheidung das Begriffspaar *imago-similitudo*: «Für jetzt muß man aber wissen, worin die vernünftigen oder geistigen Geschöpfe sich von allen unter ihnen stehenden unterscheiden. Letztere sind nach dem Gleichnis (*ad similitudinem*) von etwas, was in Gott ist, hervorgebracht worden und haben ihre eigenen Ideen in Gott, nach denen sie ... geschaffen sind, aber Ideen, die auf die in der Natur voneinander unterschiedenen Arten eingeschränkt sind. Der Vorzug der geistigen Natur besteht darin, daß sie Gott selbst zum Gleichnis hat, nicht etwas, was in ihm in der Art einer Idee ist» (LW I,270). Eckhart begründet also an der vorliegenden Stelle den Unterschied von geistiger und nicht-geistiger Kreatur mit der unterschiedlichen Weise ihrer Hervorbringung durch Gott. Die nicht-geistigen Kreaturen schafft Gott nach einer einzelnen Idee in sich, die geistigen jedoch nach sich selbst.

13 R. Bultmann, *γνώσκω, γνώσις*, in: ThWNT, Bd. I, Stuttgart 1957, 710.

Die Gottebenbildlichkeit kommt, wie Eckhart im Zusammenhang der Auslegung von Gen 1,26 wiederholt betont, nicht dem Menschen als leib-seelischem Wesen, sondern nur der Seele zu, aber auch nicht der ganzen Seele mit ihren verschiedenen Funktionen, sondern nur dem «supremum animae» (LW IV, 422,13), dem Seelengipfel oder Seelengrund. «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» ... Hoc enim dictum est de homine ratione intellectus quantum ad rationem superiorem, qua est «caput» animae et «imago dei» (LW I, 623,9–12).

3. Worin besteht nun die Gottebenbildlichkeit des *intellectus*? «Der Verstand (*intellectus*) ist als solcher das Vermögen, alles zu werden, nicht nur dies oder das auf eine Art Eingeschränkte. Daher ist er nach der Lehre des Philosophen «gewissermaßen alles» und das Seiende in seiner Gesamtheit ... Der Mensch geht also so von Gott aus, daß er zum «Abbild des göttlichen Wesens» wird» (LW I, 270 f.). Indem der *intellectus* alles werden, *totum ens* sein kann, ist er gottebenbildlich. Aber um «quodammodo omnia» sein zu können, muß er frei und leer, reine Empfänglichkeit sein, wie das Auge von jeder Farbe frei sein muß, um Farben wahrnehmen zu können.

Da aber, wie Eckhart mit Thomas annimmt, die Gottebenbildlichkeit zunächst und hauptsächlich (*primo et principaliter*) im Akt sich zeigt, vollendet sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Akt des Sich-Abbildens Gottes im Seelengrund. In diesem Akt ist der Seelengrund nicht nur *ad imaginem*, sondern *imago Dei*.

Wichtige Aspekte dieses Abbildungsgeschehens beschreibt Eckhart in der Predigt 16b «*Quasi vas auri solidum*» (DW I, 263–276) und im Sermo 49 «*Cuius est imago haec*» (LW IV, 421–428). Er stellt zunächst fest: Das Bild empfängt von dem, dessen Bild es ist, sein Sein unmittelbar. Diese Abhängigkeit des Bildes vom Abgebildeten betont Eckhart auch im Sermo 49 und im Kommentar zum Johannes-Evangelium; das *subiectum* ist für den ganzen Abbildungsvorgang belanglos. «Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto, in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago» (LW III, 19,5 f.).

Das Sich-Abbilden ist ferner «obe dem willen» (DW I, 265,10), das Bild hat einen «natiurlichen üzgang und dringeret üz der nature als der ast üz dem boume» (266,1) und kommt zustande wie das Bild im Spiegel. «Swenne daz antlite geworfen wirt vür den spiegel. sô muoz daz antlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle» (266,2 f.). Der Vergleich mit einem Spiegel trifft allerdings in einigen Punkten nicht zu. Denn bei der Spiegelung bildet sich die Natur des Abgebildeten gerade nicht im Spiegelbild ab, Gott dagegen teilt seine ganze Natur seinem Bilde mit. Terminologisch faßt Eckhart diesen Vorgang im Sermo 49 als «*emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae nuda*» (LW IV, 425,14 f.), und er charakterisiert sie, indem er sie gegen zwei andere Weisen der «*productio in esse*» abgrenzt. In der *emanatio* «bringt etwas von sich und aus sich und in sich selbst etwas hervor, indem es die bloße Natur in der Art eines formbildenden Prozesses ergießt, ohne daß der Wille mitwirkt» (LW IV, 426). Sie unterscheidet sich also sowohl vom Machen (*factio*) als auch vom Erschaffen (*creatio*), die beide willentli-

che Produktionen darstellen. Im ersten Fall, beim Machen, bringt ein Wesen etwas hervor, aber nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderem, und das, was es hervorbringt, steht außerhalb seiner Ursache. Im zweiten Fall, bei der *creatio*, die Gott allein vorbehalten bleibt, bringt der Schöpfer das Geschöpf aus dem Nichts hervor.

Da die Natur sich völlig in das Bild ergießt und doch ganz in sich bleibt, besteht ein enges Verhältnis zwischen Urbild und Abbild: eine *dependentia formalis*. Das Bild hängt vom Urbild nicht wie von etwas Äußerem oder anderem außer ihm oder etwas Verschiedenem ab; «*imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero*» (LW IV, 425,1 f.). Bild und Urbild sind keine zwei nebeneinanderstehenden Substanzen, vielmehr ist das eine im anderen. Das eine ist die Form des anderen und als diese Form nicht äußere, sondern innere Ursache. Bildsein, *imago*, ist ein Ausfließen aus dem Innersten unter Ausschluß alles Äußeren, «*vita quaedam*» (426,3). Im Unterschied zur *factio*, bei der Herstellendes und Hergestelltes zwei voneinander unabhängige Substanzen bilden, sind bei der *emanatio* als einer «*transfusio essentiae*» zwei eins im Wesen.

Aus diesem Sachverhalt schließt Eckhart, daß das Bild im eigentlichen Sinn nur in der lebendigen, geistigen Natur ist und die Wesensart der Geburt hat, da es in derselben Natur hervorgeht und dem Hervorgehenden in allem gleich und ähnlich ist (427,1 ff.). Das Bild ist «*expressa similitudo*» seines Urbildes. «Wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von siner nature komen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glîch sîn» (DW I, 265,6–8).

4. Es ergeben sich also zwei Reihen von Aussagen zum Seelengrund als *imago dei*. Eckhart betont einerseits die Abhängigkeit des Bildes vom Urbild. Das Bild, der Seelengrund, hat kein Sein im Sinne der Substanz und ist in seinem Sein von dem abhängig, der sich abbildet. Die Abbildung ist kein einmaliger Vorgang, der das Bild selbständig für sich existieren ließe, sondern ein ständiges Geschehen. In der Forschung hat man daher mit Recht das Verhältnis zwischen Seelengrund und Gott mit dem Begriff der Analogie beschrieben. Seelengrund, so sagt Mieth, ist ein «Verhältnisbegriff, der ein Geschehen umschreibt»,¹⁴ in dem das Geschöpf sein Sein von Gott erhält.

Andererseits identifiziert Eckhart den Seelengrund mit der *imago dei* und behauptet dadurch, daß zwischen Gott und Seele ein univokes Verhältnis bestehe. Der Sohn Gottes und die Seele sind ein Bild Gottes. «Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim «transformamur in eandem imaginem»» (LW III, 104,6–8).

Auch in der «*Rechtfertigungsschrift*» begegnen die zwei scheinbar widersprüchlichen Reihen von Aussagen. Eckhart trennt zwar scharf zwischen Gott und Mensch, wiederholt behauptet er, daß der *homo divinus* nicht Gott sei (RS 41,8 f.) oder daß *bonitas* und *bonus* in den göttlichen Personen in univoker, in Gott und uns in

14 D. Mieth (Anm. 6) 143.

analoger Weise eins seien. «Bonus et bonitas sunt vnum ... Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre vnum vnivoce; in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice vnum» (RS 3,5–10). Eckhart statuiert aber auch ein univokes Verhältnis zwischen Gott und der Seele: «ipse (pater) generat me suum filium et eundem filium» (RS 54,2 f.).

Der Seelengrund steht demnach also in analogem und univokem Verhältnis zu Gott. Um diesen Sachverhalt zu klären, erläutere ich zunächst den Satz: der Seelengrund ist das Analogon Gottes, danach den Satz: der Seelengrund und Gott sind univok eins.

IV.

1. Bei der Erörterung des Seelengrundes als *imago dei* ergab sich, daß das Bild nicht subsistiert, sondern sein Sein kontinuierlich vom Urbild empfängt. Es ist ein dynamisches, kein statisches Sein. Dieses einseitige Abhängigkeitsverhältnis soll im folgenden mit Hilfe von Eckharts Analogielehre präzisiert werden. Sie bietet zugleich die Möglichkeit, den Seelengrund als dynamischen ontologischen Bezug zu verstehen.

Um die Eigenart der Eckhartschen Analogielehre zu verdeutlichen, stelle ich einige Bemerkungen zu Thomas voran.

2. Im «Sentenzenkommentar» (I Sent. d 19 qu 5 a 2) nimmt Thomas aristotelische Bestimmungen auf und unterscheidet zwei verschiedene Formen von Analogie. «Gesund» ist ein Beispiel für die Analogie «secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno». «Gesund» wird per prius vom Lebewesen, per posterius z. B. von der gesunden Speise ausgesagt. Gesundheit kommt im eigentlichen Sinn nur dem Lebewesen als dem *primum analogatum* zu, während die *analogata inferiora* nur wegen ihrer Hinordnung auf die Gesundheit des Lebewesens gesund genannt werden können. Formaliter ist die Gesundheit nur im Lebewesen. Anders bei der Analogie «secundum intentionem et secundum esse». Hier liegt auch in den *analogata inferiora* der analoge Begriffsinhalt formaliter, wenn auch in geringerer Perfektion, vor. Beispiel ist das «ens», das von Substanz und Akzidens, aber auch von Schöpfer und Geschöpf analog ausgesagt wird. Diese Form von Analogie erfordert, «quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis». Die Scholastiker bezeichnen die Analogie «secundum intentionem et secundum esse» gewöhnlich als innere Attributionsanalogie, weil hier im Gegensatz zur ersten Form, gewöhnlich äußere Attributionsanalogie genannt, das Analogon den Analogaten innerlich zukommt. Im Falle der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf deutet Thomas das Prius und Posterius ontologisch und verbindet Analogie- und Partizipationslehre.¹⁵

¹⁵ Vgl. W. Kluxen, *Analogie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Bd. I, Darmstadt 1971, Sp. 221.

3. Eckhart nimmt die äußere Attributionsanalogie auf, unterscheidet also nicht mehr wie Thomas die Fälle des «gesund» und «seiend», deutet aber ähnlich wie Thomas die aristotelische $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ -Struktur als ontologische Abhängigkeit.

«Eine und dieselbe Gesundheit, die im Sinneswesen ist, sie – und keine andere – ist in der Speise und im Harn, und zwar so, daß von der Gesundheit als Gesundheit ganz und gar nichts in der Speise und im Harn ist, nicht mehr als im Stein; sondern deshalb allein heißt der Harn gesund, weil er jene eine Gesundheit, welche im Sinneswesen ist, anzeigt, wie der Kranz, der nichts vom Wein in sich hat, den Wein» (LW II, 280 f.). Gesund nennen wir also Lebewesen, Speise und Harn, aber in jeweils verschiedener Weise. Speise und Harn enthalten selbst formaliter und intrinsece die Gesundheit nicht, stehen aber zu ihr in Beziehung, so wie der Kranz, der vor dem Wirtshaus hängt, selbst keinen Wein enthält, sondern nur auf den Wein, der dort ausgeschenkt wird, hinweist. Eine solche äußere Attributionsanalogie nimmt Eckhart im Gegensatz zu Thomas auch beim *ens*, bei den übrigen Transzendentalien und den *perfectiones generales* an. Wie die Speise zur Gesundheit und der Kranz zum Wein, so verhält sich nach Eckhart das Geschöpf zu Gott. «Seiendes aber oder Sein und jede Vollkommenheit ... werden von Gott und den Geschöpfen analog ausgesagt. Daraus folgt, daß Gutheit, Gerechtigkeit und dergleichen (in den Geschöpfen) ihr Gutsein ganz und gar von einem Wesen außer sich haben, zu dem sie in analoger Beziehung stehen, nämlich Gott» (LW II, 281). Die Transzendentalien und *perfectiones generales* sind also formaliter und intrinsece nur im *primum analogatum*; die Geschöpfe dagegen erhalten sie «totaliter ab aliquo extra» und fliehen deswegen beständig aus der eigenen Nichtigkeit zum ersten Analogat.

Nun behauptet aber Eckhart: «Eine und dieselbe Gesundheit, die im Sinneswesen ist, sie – und keine andere – ist in der Speise und im Harn». Er überschreitet also eine einfache Zeichenrelation. Die Gesundheit findet sich zwar formaliter nicht in der Speise, trotzdem ist sie, wie Eckhart sagt, in der Speise und gibt dem Zeichen, in dem sie ist, Bedeutung. Dies gilt auch für das *ens*. Die Geschöpfe haben ihr Sein von Gott in der Weise, daß es gleichzeitig in ihnen und außer ihnen ist. Was sie an Sein haben, gehört nicht ihnen, sondern ist das Sein selbst, gebrochen im endlichen Seienden. Andererseits gilt aber, daß das Seiende im Prozeß der göttlichen Seinsmitteilung sein Innerstes und Eigenstes erhält. Daraus schließt Eckhart, «daß alles, was unter Gott ist, sein Sein zwar anderswoher und von einem andern hat, und gleichwohl ist nichts so innerlich, so ursprünglich und eigen wie gerade das Sein (ipsum esse)» (LW I, 186).

Eckhart vergleicht dieses Verhältnis des endlichen Seienden zu seinem Sein mit dem Verhältnis des Spiegelbildes zu seinem Urbild. «Man vräget, wâ daz wesen des bildes aller eigenlichest sî: in dem spiegel oder in dem, von dem ez üzgât? Ez ist eigenlicher in dem, von dem ez üzgât. Daz bilde ist in mir, von mir, zuô mir. Die wîle der spiegel glich stât gegen mînem antlite, so ist mîn bilde dar inne; viele der spiegel, sô vergienge daz bilde» (DW I, 154,1–5). Das Spiegelbild ist in sich nichts und in seinem Sein völlig von dem, der sich im Spiegel abbildet, abhängig. Es ist formaliter nicht im Spiegel, sondern außerhalb seiner, gleichzeitig aber ganz in ihm, also zugleich *totaliter intus* und *totaliter extra*.

4. Wenn man von dieser Analogielehre her den Seelengrund versteht, so ergibt sich, daß er als *ens analogon* in sich selbst nichts ist. Er ist weder ein Organ noch ein Bereich der Seele, er ist ein *non-ens* und doch «ein etwas» in der Seele, das in seinem Wesen völlig von Gott abhängt und ständig sein Sein von ihm empfängt. Der Seelengrund ist kein statisches Sein, sondern beständiges Werden.

Eckhart veranschaulicht diesen Sachverhalt wieder mit einem Bild. «Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was er ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was sie ist».¹⁶ Der Spiegel als Möglichkeit der Rückstrahlung ist ein *hoc et hoc* und als solches geschaffen. Das Geschehen des Strahlens und Rückstrahlens dagegen ist ein Geschehen Gottes selbst. «Seelengrund» ist die Sigle für diesen Prozeß zwischen Seele und Gott.

5. Ich komme zum zweiten Punkt, der Frage nach der Univozität zwischen Gott und Seelengrund. Hier liegt gegenwärtig nach K. Ruh der «Nerv wissenschaftlicher Kontroverse».¹⁷ Gegen die Analogietheorie hat nämlich neuerdings B. Mojsisch eingewandt, daß der Univozität und nicht der Analogie eine zentrale Funktion im Denken Eckharts zukomme. Die Tradition sei vom Analogiedenken bestimmt gewesen, und auch Eckhart stehe in dieser Tradition, sei aber über die Analogietheorie hinausgegangen und habe dem Univozitätsgedanken grundlegende Geltung verschafft. Der Theorie der Analogie komme nur «im Verein mit der ihr zugrundeliegenden Theorie der Univozität»¹⁸ Bedeutung zu.

Die Argumente für diesen Vorrang der Univozität scheinen mir aber nicht stichhaltig. Mojsisch zählt zunächst zwölf Grundsätze auf, die für die univoke Kausalität im Bereich der Natur gelten sollen, dann untersucht er die Struktur univoker Korrelationalität im Bereich der Natur und im göttlich-geistigen Bereich und versucht schließlich am Paradigma Gerechtigkeit-Gerechter den Vorrang der Univozität gegenüber der Analogie zu erhärten. Von den zwölf Univozitätsgrundsätzen, die für das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gerechtem gelten sollen, erweisen sich aber bei genauerer Prüfung viele als Grundsätze der Analogie. Mojsisch interpretiert sie alle als Univozitätsgrundsätze, weil er nicht zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Verhältnisses «*iustitia-iustus*» unterscheidet. Mit dem Ausdruck «*iustitia-iustus*» bezeichnet Eckhart aber erstens das innertrinitarische Verhältnis zwischen den göttlichen Personen, die in einem univoken Verhältnis zueinander stehen; zweitens das Verhältnis *iustitia* (Gott) – *homo iustus*. In diesem Verhältnis

16 Predigt «*Nolite timere*», zitiert nach Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übers. von J. Quint, Zürich 1979, 273.

17 K. Ruh, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, 85.

18 B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 65.

überwiegt die analoge Einheit. Die Unterscheidung des innertrinitarischen Verhältnisses vom Verhältnis Gott-gerechter Mensch geht klar aus einer Passage der «*Rechtfertigungsschrift*» hervor: «*Bonus et bonitas sunt vnum. Bonus enim in quantum bonus solam bonitatem significat . . . Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre vnum vnivoce; in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice vnum*» (RS 3,5–10).

Von dieser univoken und analogen Relation grenzt Eckhart drittens das Verhältnis Gottes zum Seelengrund ab. Denn zwischen Gott und dem Seelengrund besteht einerseits eine univoke Relation, insofern als Eckhart zwischen Seele und Christus keinerlei Unterschied annimmt: «*inter vnigenitum filium et animam non est aliqua distinctio*» (RS 64,1 f.). Aber diese *filiatio* ist im Unterschied zur *filiatio per naturam*, wie sie Christus zukommt, nur eine *filiatio per gratiam*. Daher greifen beim Seelengrund analoge und univoke Gesichtspunkte ineinander. Wegen dieser fundamentalen Abhängigkeit des Seelengrundes kommt der Univozität kein Vorrang gegenüber der Analogie zu.

Damit komme ich zum entscheidenden Punkt, der Anwendung der Theorie der Univozität auf den Seelengrund. Nicht analoge Relationalität, sondern univoke Korrelationalität, die wechselseitige Bezogenheit und das wechselseitige Sich-Durchdringen der *relata*, bestimmt nach Mojsisch das Verhältnis zwischen Gott und Seelengrund.

Eckharts Theorie der Seele stelle den Menschen in den Blickpunkt der Betrachtung. Der Mensch sei nicht nachträglich in die Absolutheit des Absoluten aufgenommen, sondern mit dieser uneingeschränkt bekannt, insofern er die Prozessualität des Absoluten selbst sei. Im Gegensatz dazu stehe sein In-sich-Sein, das ihm diese Absolutheit verdecke. Eckhart wolle bewußt machen, wie der Mensch als Ich sich für sein In-sich-Sein entscheide, aber auch wie die Entscheidung gegen das In-sich-Sein und für sich als für den Grund der Seele, der mit dem Grund Gottes identisch ist, möglich und notwendig sei. Nach Mojsisch entdeckt Eckhart das Ich. «Als Ich ist Gott nicht Gott . . . Als Ich ist der Mensch auch nicht Mensch . . . Als Ich sind Gott und Mensch eins, und zwar sofern weder «Gott» «Gott der Kreaturen» noch «Mensch» «geschaffener Mensch» meinen. Als Ich sind Gott und Mensch so sehr eins, daß sie weder Gott noch Mensch sind, sondern Gottheit».¹⁹ Das Ich sei aber auch transzendentes Sein und als solches ungeboren und in dieser Ungeborenheit transzendental-univoker Ursprung für sich selbst als das transzendental-univoke geborene Ich, es sei *causa sui* und zugleich Ursprung aller Dinge.

Der Hintergrund, vor dem diese Deutung des Seelengrundes als Ich steht, wird in den anschließenden Abschnitten deutlicher: es ist eine Intellekttheorie, deren Zentrum die Begriffe «*intellectus possibilis*» und «*intellectus agens*» bilden. Eckhart nimmt hier, nach Mojsisch, Ansätze Dietrichs von Freiberg auf. Seine originäre Leistung bestehe aber darin, «den Seelengrund einerseits in Verbindung mit der Sohnesgeburt in der Seele . . . zu denken, ihn andererseits aber selbst diese seine

19 B. Mojsisch (Anm. 18) 118.

transzendente Relationalität transzendieren und sich dort wiederentdecken zu lassen, wo er ... Einheit als göttliches Wesen ist, Ich ist».²⁰

Ich behaupte dagegen, daß es eine Ich-Theorie bei Eckhart nicht gibt und daß per consequens der Versuch, die Lehre vom Seelengrund von einer Intellekttheorie her zu verstehen, in die Irre führt.

Am Beispiel der Predigt *«Ecce mitto angelum meum»* – nach Mojsisch ein Hauptbeleg für Eckharts Ich-Theorie – habe ich an anderer Stelle gezeigt,²¹ daß Eckhart das Wort «ich» nicht, wie Mojsisch meint, im Sinne einer Intellekttheorie, sondern ganz funktional gebraucht, um verschiedene Aspekte der Vollkommenheit und Lauterkeit des göttlichen Seins zu erläutern. Mir scheint außerdem, daß sich gerade der Aspekt des univoken Verhältnisses des Seelengrundes zu Gott adäquater von Eckharts Theologie der Schöpfung und Inkarnation her interpretieren läßt.

Schöpfung ist nach Eckhart «collatio esse», eine Verleihung von Sein, die nichts, auch keine präexistente Materie voraussetzt. «Es steht (aber) fest, daß vom Sein und von ihm allein, von nichts anderem, das Sein den Dingen mitgeteilt wird» (LW I, 160). Da das Sein «primum aut perfectissimum» (LW I, 297,15) und die «actualitas omnium» (LW I, 153,8) ist und Gott mit diesem Sein identisch ist, enthält es alles Seiende in sich und zwar in höherer Weise. Das bedeutet, daß die Dinge ein zweifaches Sein (duplex esse) haben. «Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est firmum et stabile ... Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile» (LW I, 238,2–7). Jedes Geschöpf hat also ein zweifaches Sein. Erstens das Sein in Gott als Idee. Eckhart nennt es «esse virtuale», es ist Sein in der Ursache, und er veranschaulicht diesen Sachverhalt durch das Beispiel vom Haus im Geist des Architekten. Das Sein dieses Hauses ist geistiges Sein. In analoger Weise ist alles Geschaffene, bevor es von Gott hervorgebracht wird, intellectualiter in Gott, und die Ideen, nach denen Gott die Dinge schafft, sind weder geschaffen noch überhaupt schaffbar und nicht im zeitlichen Sinne früher als das Geschaffene, sondern in ihrem Sein höher, *priores, praestantiores, nobiliores* (vgl. LW I, 660,3 f.). Da es in Gott aber keinen Unterschied und keine Vielheit geben kann, sind die vielen Ideen der Dinge mit der Wesenheit Gottes identisch, die Ideen der verschiedenen Dinge in Gott also gleich. «In gote sint aller dinge bilde glich; aber sie sint unglücher dinge bilde. Der hoehste engel und diu sêle und diu mücke hânt ein glich bilde in gote» (DW I, 148,1–3). Jede Kreatur hat zweitens ein «esse formale»; es ist ihr Sein in der äußeren Wirklichkeit, «extra in rerum natura», in der jeweils eigenen Form, «in propria forma», das den endlichen Seienden erst zukommt, wenn sie von der *causa prima ad extra* hervorgebracht werden. Auch das *esse formale* ist in Gott, aber nicht *per modum identitatis* wie das *esse virtuale*, sondern *per modum differentiae*.²² Das

20 B. Mojsisch (Anm. 18) 132.

21 Vgl. Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 114 (1985) H. 2, 78 ff.

22 Vgl. K. Kremer, *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, Trierer Theologische Zeitschrift 74 (1965) 80.

esse virtuale und das *esse formale* stehen also in einem eindeutigen Verhältnis der Über- und Unterordnung. Jenes ist «esse primum», dieses «esse secundum», eine Unterordnung, die nach Eckhart das Johannes-Evangelium bestätigt (vgl. LW I, 240,3–7).

Aus dem Sachverhalt des *duplex esse* ergeben sich drei wichtige Folgerungen. Erstens: Eckhart unterscheidet klar zwischen dem *esse dei* und dem *esse hoc et hoc*, zwischen *esse virtuale* der Dinge und ihrem *esse formale*. Damit erledigt sich der Vorwurf des Pantheismus. Obwohl Eckhart also die beiden Bereiche des Schöpfers und der Geschöpfe scharf trennt, überbrückt er die Kluft zwischen ihnen, da ja das *primum* und *intimum* der Kreaturen, ihr Sein, als Idee in Gott ist. Alles, was das Endliche an Vollkommenheit hat, ist göttlich.

Aus der These vom *duplex esse* ergibt sich als zweite Folgerung die Gleichheit aller Dinge in Gott. «Der eine vliegen nimet in gote, diu ist edeler in gote dan der hoehste engel an im selber si. Nû sint alliu dinc glich in gote und sint got selber» (DW I, 199,5 f.). Die Idee der Fliege in Gott ist nichts anderes als Gott selbst, und dieses virtuelle Sein ist edler als das *esse formale* auch des höchsten Engels; jenes ist ungeschaffen, dieses geschaffen.

Wenn man drittens die Lehre vom *duplex esse* auf den Menschen anwendet, ergibt sich in ähnlicher Weise, daß die Natur des Menschen als Idee in Gott ewig und ungeschaffen ist; verstanden als *quidditas* ohne alle individuellen Einschränkungen, ist sie das Analogon der göttlichen Idee, ihr Modus. Darin unterscheidet sich also die menschliche Natur nicht von der der übrigen Geschöpfe. In Gott sind alle Kreaturen als Ideen Gott in Gott. Der Mensch unterscheidet sich aber in zwei wichtigen Punkten von den übrigen Kreaturen. Er kann sich erstens zu seiner *natura* oder «menschheit» verhalten. Zweitens, seine *natura* ist durch die Inkarnation vergöttlicht worden, er selbst kann Sohn Gottes werden. Oben ergab sich, daß der Seelengrund als Bild Gottes ein dynamisches Geschehen darstellt. Diesen Befund spezifiziert Eckhart nun insofern, als er dieses Geschehen als Gleichgestaltung mit dem Sohn Gottes, ja sogar als Sohn-Gottes-Werden beschreibt. Der Seelengrund, in dem sich die Gottesgeburt vollzieht, ist also nicht nur die Formel für den ständigen Schöpfungsvorgang, in dem der Kreatur kontinuierlich von Gott Sein zufließt, sondern auch die Formel für die ständige Integration in den göttlichen Heilsprozeß. *Creatio continua* und *incarnatio continua*, analoge und univoke Aspekte greifen ineinander. Um nun die in der Menschwerdung Gottes begründete univoke Relation zwischen Gott und Mensch noch etwas zu entfalten, erläutere ich einige Grundbegriffe der Lehre Eckharts von der Inkarnation, die auch die Grundlage bildet für seine Lehre von der Gottesgeburt.

Eckhart geht vom Dogma der hypostatischen Union und der darin implizierten Unterscheidung von *natura* und *persona* aus.²³ Mit der Tradition nimmt er an, daß bei der Menschwerdung die zweite Person der Trinität die menschliche Natur, nicht

23 Vgl. A. M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1979, 62 ff.

aber die menschliche Person angenommen hat. «Deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis» (LW III, 241,5 f.). Entsprechend unterscheidet er in den deutschen Werken zwischen «mensch» und «menschheit». «Daz ewige wort ennam niht an sich disen menschen noch den menschen, sunder ez nam an sich eine vr̄ie, ungeteilte menschliche nat̄ure» (DW II, 379,6–380,1). In Christus gibt es folglich zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aber nur eine göttliche Person und nur ein «esse divinum» (LW II, 369,3).

Diese Position Eckharts stimmt mit der thomistischen noch durchaus überein. Auch Thomas unterscheidet im *Sentenzenkommentar* (III Sent. d 5 qu 1 a 3) *natura* und *persona*. Die *natura* ist ohne *materia determinata*, zur *ratio* der Person dagegen gehört es, daß sie «subsistens distinctum» ist. Die *humanitas* subsistiert nicht, sondern nur das konkrete Individuum, «et ipse habens humanitatem».

Dieser Text legt es nahe, die Natur in jedem beliebigen Menschen und die Natur in Christus als univok zu verstehen, was Eckhart im Gegensatz zu Thomas tut. Im Kommentar zum Johannes-Evangelium behauptet er: «natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce» (LW III, 241,7 f.). Die Natur im Menschen und die menschliche Natur in Christus haben, wie es in der Predigt 24 *«Sant Paulus spricht: Intuot in»* heißt, «keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir» (DW I, 420,11). Wenn aber die von Christus angenommene menschliche Natur und die Natur im Menschen unterschiedslos ein und dieselbe ist, kann jeder Mensch auf Grund der hypostatischen Union mit Gott eins sein wie Christus. «Diu groeste einunge, die Kristus besezzen hât mit dem vater, diu ist mir mûglich ze gewinnenne» (DW II, 13,13–14,1). Der Mensch kann Gott werden, weil Gott Mensch geworden ist. Voraussetzung ist allerdings, daß der Mensch das preisgeben muß, was Christus bei seiner Menschwerdung nicht annahm. «Daz ewige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dū sist, und nim dich nâch menschlicher nat̄ure blöz, sô bist dū daz selbe an dem ewigen worte, daz menschlich nat̄ure an im ist» (DW I, 420,7–10). Wenn der Mensch nach seiner Natur, seiner «menschheit», lebt, ist er eins mit Gott als Sohn. Mit der Forderung, das *proprium* und *personale* aufzugeben, nimmt Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Seelengrund eine praktische Wendung. Die Unterscheidung von *persona* und *natura* scheint zunächst zu suggerieren, bei der Preisgabe der *persona* handle es sich um die Preisgabe eines akzidentellen Bestandstückes, dessen Beseitigung den substantiellen Kern und innerlichsten Grund des Menschen freilege. Eckhart interpretiert aber die im Dogma gesetzte Distinktion nicht metaphysisch, sondern deutet sie ethisierend um. Der Satz «ganc alles des abe, daz daz ewige wort an sich niht ennam» (420,6 f.) ist ein praktischer Satz, der nicht die Abstraktion von einem metaphysischen Bestandteil des Menschen verlangt, obwohl die metaphysischen Kategorien diese Auffassung nahelegen, sondern einen Wandel der Einstellung zum eigenen Leben, das nicht mehr nach selbstischen, sondern nach universalisierbaren Prinzipien vollzogen werden soll, einen «kêr», der zugleich das Verhältnis zum Mitmenschen betrifft, da die rechte Selbstliebe, das heißt die Liebe zur eigenen «menschheit», und die rechte Nächsten-

liebe, das heißt die Liebe zur «menschheit» in anderen, zusammenfallen. «Hâst dū dich selben liep, so hâst dū alle menschen liep als dich selben» (DW I, 195,1). In der selbstlosen Nächstenliebe öffnet sich der Mensch auf die soziale Dimension hin und findet sich selbst, seine «menschheit», im Mitmenschen. Die Möglichkeit, mit Gott im Seelengrund eins zu sein, verwirklicht der Mensch in der Nächstenliebe. In der Nächstenliebe wird er Sohn Gottes.

demig leben want got gade
 die den wesen man. mit gut
 ist fülle über hong. da den ely
 fuzzeit fluffet. dar vunde sich
 laut gregor. do salbung des he
 ligen gades macht. do mensche
 vsmacht do inden ding. vñ er
 hebt so den oben. vñ macht
 d' sin fülleheit mag hie enphu
 den werden. vñ mit ze worten
 bracht. inden d'ien geist d' unge
 endeter fülleheit. ist hat vns der
 vat bracht. do er wis in sinne
 in fülleheit. vñ vñ vñ vñ
 lich geist. dien vñ vñ vñ vñ
 gelichliche. der vns die vñ vñ
 weg. die lebens. sint. sint. vñ
 wirt. die ewige. blyhen. mit
 dien. siben. geben. des. heiligen
 gades. vñ. mit. dien. siben. geist
 lichen. trachten. vñ. siben. stralle
 vñ. siben. vñ. got. formige. vñ
 stralle. d' ewigkeit. mit. der
 geist. lant. so. der. wren. behalt. vñ
 so. d' ewigen. wonig. selu. et. ewig
 d'ingen. fülleheit. vñ. wirt. lant.
 vñ. got. formig. d' ist. di. got. die
 wirt. lant. gelich. ist. d' vñ. ze. beh
 nüg. d' vñ. stralle. komen. so. sollen
 wir. siben. ding. merken. vñ. vñ
 vñ. vñ. vñ. nach. die. vñ. vñ
 ein. erken. vñ. vñ. teil.
 die. stralle. gange. nach. dien

vngewissen. hie sollen
 wir. merken. vñ. vñ. vñ
 der. an. gade. lichen. fülle. geist
 ist. wirt. so. ewigen. lichen. geist
 vñ. gelant. mit. recht. vñ. vñ
 so. er. wirt. vñ. vñ. vñ. vñ
 ewig. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 wirt. vñ. gelant. so. ewig. d'inge
 mit. lant. vñ. clarer. behalt. so
 der. mensche. so. ewigen. d'ingen
 wirt. genügt. mit. hie. vñ. vñ
 so. er. gelernt. ewig. lant. mit
 menig. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 mensche. enphu. ewig. d'inge
 mit. ander. fülle. vñ. vñ. vñ
 vñ. so. der. mensche. ande. vñ. vñ
 want. d' a. gange. i. ewig. d'inge
 mit. got. formig. vñ. lant. vñ
 lant. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 ten. stralle. ob. h. vñ. got. formig
 wirt. lant. vñ. vñ. vñ. vñ
 beh. vñ. vñ. d' vñ. vñ. vñ
 den. menschen. mit. vñ. vñ
 es. gange. vñ. vñ. vñ. vñ
 d' vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 hie. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 hilt. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 nen. hie. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 groß. so. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 nüt. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ
 komen. von. d' lant. vñ. vñ
 heilich. d' vñ. vñ. vñ. vñ
 wir. d' vñ. vñ. vñ. vñ. vñ. vñ

Transzendentalphilosophische Überlegungen zur «negatio negationis» und zur mystischen Einigung

Franz Bader (Eichstätt)

1. ZUM BEGRIFF EINER TRANSCENDENTALPHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNG

Ich entwickle meine Überlegungen zur «negatio negationis» und zur mystischen Einigung im Rahmen des transzendentalphilosophischen Gottesargumentes, und zwar als dessen Implikate und systematische Prolongationen. Mein Interesse ist dabei weniger ein historisches denn ein systematisches, auch wenn ich im folgenden eine Vielzahl historischer Bezüge anklingen lasse.

Auf das Wesen der Transzendentalphilosophie kann ich hier nur kurz eingehen. Ihre historischen Begründer sind (nach Anfängen bei Descartes) Kant und Fichte. Transzendentalphilosophisch ist eine Untersuchung, wenn sie nicht einfach eine Sachuntersuchung ohne mitlaufende Reflexion der Bedingungen der Wißbarkeit der Sache betreibt, nach Kants Definition: wenn sie sich nicht einfach (*in intentio recta*) objektivierend mit Gegenständen, sondern gleichzeitig (*in intentio obliqua*) mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt. Transzendente Reflexion ist Standpunktreflexion auf die Bedingungen der Wißbarkeit in allen wissenschaftlichen Behauptungen. Von der kantischen Beschränkung auf die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung befreit, betrifft sie die gesamte philosophische Prinzipienreflexion über die Wirklichkeit, einschließlich der Reflexion der Prinzipien der Erkenntnis und der philosophischen (ja im weitesten Sinne wissenschaftlichen) Erkenntnis.

Man darf folglich in dieser Reflexion auch die Erkenntnis nicht wieder wie eine Art Gegenstand objektivierend betrachten, sondern muß «die Einheit erfassen, die den Gegenstand und den Wissensakt, durch den er vorgestellt und erkannt ist, ineins *einsichtig* in sich beschließt». «Nicht die Art des Gegenstandes macht die (philosophische) Behauptung transzendental, (sei er selbst die Erkenntnis oder sogar die Einheit von Erkenntnis und Gegenstand), sondern daß in ihr sein Zusammenhang mit der Weise *seiner* Erkenntnis, die Einheit, aus der sich beide – dieser Gegenstand und diese Erkenntnis – entfalten, gedacht wird» (R. Lauth), – wobei sich dieses letztere Denken ebenfalls als aus dieser Einheit entlassen verstehen muß! Andernfalls liegt keine transzendente, sondern eine objektivistische Aussageform

Rudolf von Biberach, *Die siben strassen zu got*. 7. strasse: vom gotformigen wirken. Handschrift Einsiedeln 277, (14. Jh.), f. 129.

vor. – Dies mag zur Begriffsbestimmung genügen. Man wird jedoch schon aus dieser knappen Definition ersehen, daß in der Transzendentalphilosophie Prinzipien, Denkformen und Aussageweisen ins Spiel kommen, die auch für die Mystik – gleich welcher Provenienz – von hoher Bedeutung sind: vor allem die Überwindung jeglicher Subjekt-Objekt-Differenz.

2. DAS TRANSZENDENTALPHILOSOPHISCHE GOTTESARGUMENT: ERSTER DURCHGANG (PLATON UND PLATONISMUS)

Am besten wird das transzendente Gottesargument vor seiner positiven Darstellung negativ durch Gegensatzbestimmung charakterisiert, und zwar durch den Gegensatz der reduktiven aristotelisch-thomistischen Gottesargumente, dann positiv durch seine Korrespondenz mit dem platonischen, apriorischen Argument. Damit beginne ich nun.

Einer der Hauptsätze der aristotelisch-thomistischen Wissenschaftslehre lautet: Jedes vernünftige Lehren und Lernen erfolgt aus einer ersten, vorangehenden Erkenntnis: aus einem ersten, unmittelbaren Vorwissen also, das vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann. Das für uns Ersterkennbare dieses Vorwissens sind für Aristoteles und Thomas die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, von denen ausgehend wir das Wissen der ihnen zugrunde liegenden Archai, der Prinzipien, erst durch abstraktive Denkprozesse und Schlußverfahren (Epagoge, Wesensinduktion) gewinnen. Im weitesten Sinne sind die ersterkennbaren Inhalte Folgen, Wirkungen, Prinzipiate, also Endlichkeiten, nicht Gründe, Ursachen, Prinzipien, folglich auch nicht Gott als das Absolute und Unbedingte. Darin bestehen die Schranken des menschlichen Wissens, daß es ein direktes, unmittelbares, intuitives Wissen der Archai nicht besitzt. So hat der Mensch auch kein unmittelbares Wissen vom Sein Gottes als der ersten Arché, sondern kann es erst mittels eines ganz bestimmten reduktiven Schlußverfahrens erringen. Das Gottesargument geht von unten nach oben, von der Wirkung zur Ursache, es ist aposteriorisch – wie man es später genannt hat (*demonstratio quia*, nicht *propter quid*).

Die Hauptmomente dieses Schlußverfahrens sind bekannt: das Endliche, Bedingte ist gegeben; es wird begriffen und in dieser seiner Bestimmtheit als Endliches begriffen, das heißt negativ: daß es nicht von und aus sich sein kann, daß es kontingent und verursacht ist, somit einer Ursache außerhalb seiner als Erklärungsbedingung bedarf, – welche Ursache, wenn sie erneut endlich ist, wiederum einer Ursache bedarf, – daß dies aber nicht ins Unendliche hinsichtlich der anzunehmenden und bedurften Ursachen gehen kann, weil ein unendlicher Regressus nicht auszuschöpfen ist –, also am Anfang der Reihe ein erstverursachendes und nicht durch ein anderes verursachtes Prinzip stehen muß: im Bewegungsbeweis Gott als der erste unbewegte Beweger.

Diesem Gottesargument des Aristoteles-Thomas ist ein Vorwurf zu machen, der neben dem eines begangenen Widerspruchs der gravierendste ist, den man gegen

einen Philosophen erheben kann: der Vorwurf der *petitio principii*, der *Erschleichung des Begründungsprinzips*. Ich stelle zum Nachweis dieser *petitio* die transzendente Frage: Was ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, die aristotelisch-thomistische Ausgangsvoraussetzung, das endliche Sein, als dieses bestimmt wissen zu können? Die Antwort: Die Ermöglichungsbedingung dafür kann gar nicht mehr bloß endliches Sein und das Wissen allein von ihm sein. Denn man kann den Begriff des Endlichen überhaupt nicht fassen und bestimmen, wenn man nicht schon *vorweg* das Wissen von einem Maßstab, von einer Abgrenzungsbedingung hat, die das Endliche als Endliches qualifiziert und qualifizierbar macht; wenn man also nicht schon einen vorgängigen = apriorischen, nicht aus dem Endlichen gewonnenen Begriff von einem Nicht-Endlichen, einem Absoluten und Unbedingten hat, an dem und von dem her als Qualifikationsmaßstab man das Endliche allein als es wissen kann. Dieses apriorische Vorwissen vom Absoluten setzen die reduktiven Gottesargumente stillschweigend bereits voraus, obwohl es andererseits erst Resultat des vom Endlichen ausgehenden wissenschaftlichen Beweises sein soll. Darin liegt die *petitio principii*.

Die transzendentalphilosophische Argumentation folgt hier einer Denkfigur, die erstmals Platon in der Anamnesislehre des *Menon* und *Phaidon* entwickelt hat. Das apriorische Vorwissen (*προειδέναι*, *Phaid.* 74e) der Ideen ist konstitutiv für alles Einzel- und Erscheinungs«wissen» (für *αἰσθησις* und *δόξα*). Platon bringt dort das Beispiel von den zwei gleichen Hölzern, die nie schlechthin und absolut gleich sind, die aber als nicht absolut gleich von uns nicht beurteilt werden könnten, wenn wir sie nicht am vorgängigen Maßstab der Gleichheit an sich selbst immer schon gemessen hätten. «Ehe wir also anfangen zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die Erkenntnis bekommen haben des Gleichen selbst, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, daß dergleichen zwar alles strebt, zu sein wie jenes, aber doch immer geringer ist.» (*Phaid.* 75b). Auf Ideen beziehen wir «alles, was uns durch die Sinne kommt, als auf ein vorher Gehabtes» (ebd. 76d), als auf ein vorher Gewußtes und können es allein von dort her, als von seiner Abgrenzungsbedingung bestimmt, wissen.

Beim Ideenwissen Platons handelt es sich um ein *Konstitutionswissen*, nicht um ein in freier, sekundärer Reflexion erst zu erwerbendes und dann als Abgrenzungsbedingung in einem solchen Vergleich erst in secundo zu benützendes Wissen. Letzteres käme auch bei Aristoteles noch vor (*Eudemische Ethik* VIII,3) und wird deshalb von vielen Interpreten – fälschlicherweise! – als genuine platonische Denkform gedeutet, – übrigens auch bezüglich Thomas von Aquin. Das Ideenwissen ist kein nachträgliches, sondern ein vorgängiges, also apriorisches, ein die Wesenskonstitution des Wissens ausmachendes Wissen, ohne das ein Wissen nicht gegeben ist. «Von Natur aus (*φύσει*)», heißt es deshalb im *Phaidros*, «muß jede Seele eines Menschen das Seiende geschaut haben» (249e). Und im *Menon*: «Immer ist die Wahrheit des Seienden uns in der Seele» (*ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ*, 86b).

Auch wenn dieses apriorische Vorwissen der Ideen oder Prinzipien keineswegs bereits ausdrücklich durch unsere freie Wissensreflexion eingeholt und in seiner Totalität durchdrungen ist, – so ist es dennoch als solches und als konstitutiv immer im Spiele. Deshalb entstand schon für Platon hier gleichsam eine Zweistrahligkeit der endlichen Vernunft: Die Differenz von primärer, ursprünglicher Konstitution des Wissens und freiem sekundärem Akt, von virtuellem und aktuellem Wissen, von – wie es die Transzendentalphilosophie dann nennt – implizitem und explizitem Wissen (Descartes), von Vor- und Nachkonstruktion des Wissens (Fichte), von primär- und sekundärreflexivem Wissen (wie ich es mit R. Lauth nenne). Der sekundärreflexive Wissensakt ist für Platon der Ort des Lernens durch Wiedererinnerung (*Anamnesis*). Er ist nur ein Wiederaufnehmen (*ἀναλαμβάνειν*) einer uns schon angehörigen Erkenntnis (*οἰκεῖα ἐπιστήμη*, *Phaid.* 75e). Durch ihn versuchen wir, die ursprüngliche Konstitution, – und da diese mannigfaltige Momente, die in Stufen geordnet sind, enthält –, die Konstitutionshierarchie des apriorischen Vorwissens zu ergründen. Der sekundärreflexive Akt allerdings beginnt unten, bei den Folgen, den Prinzipiaten. Hier mag Aristoteles recht bekommen, daß das Erste für uns der Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist. Er hat aber nicht recht in der Annahme, daß dies jemals unsere ausschließliche anfängliche Wissenssituation sein kann. Nur dem expliziten Bemerkten nach ist sie es; dem impliziten Wissen nach, welches als konstituierend für das explizite Wissen immer im Spiele ist, ist sie es nicht. Da Aristoteles das implizite Wissen nur noch als vorwissentliches Sein und das explizite Wissen als erstes Wissen in uns versteht, hat er diese Wissensrelation unkritisch ontologisiert und ihrer gnoseologischen Durchdringbarkeit beraubt.

Man kann natürlich jetzt in höherer Stufe die Frage stellen, wie im apriorischen Vorwissen Platons das Verhältnis des Wissens zur gewußten Idee ist. Es wäre dabei meines Erachtens falsch, Platon als einen Ontologen zu bezeichnen, das heißt: in seiner Philosophie das Sein der Ideen und das Wissen von ihnen zu trennen und das Sein objektivistisch dem Wissen vorgängig sein zu lassen. Denn die höchsten Ideen sind gerade nicht bloße Seins-/Wesenheiten, die im apriorischen Vorwissen vom Wissensakte ursprünglich getrennt wären, um nur noch rezipiert werden zu können, sondern sie sind ihrerseits apriorische Einheit von Wissen und Sein und finden sich *als solche* im apriorischen Vorwissen in uns ein. (Das ist aus hier nicht weiter zu erörternden Gründen deshalb notwendig, weil sich sonst die Ideenlehre in den Aporien des sogenannten Tritos-Anthropos-Argumentes verfinge.) Dies bestätigt Platons Lozierung der Idee des Guten vor der Differenz von *γνώσις*, *ἐπιστήμη* (Erkenntnis) und *οὐσία* (Seiendheit) in der *Politeia* (508–509b) sowie im *Sophistes* (248e) die entsprechende Lozierung des *παντελῶς ὄν*, des wahrhaft Seienden, in der Stelle der Einheit von *στάσις* und *κίνησις*, von Stehen und Bewegung: also in der Stelle der Subjekt-Objekt-Einheit. Und man wird doch wohl diese Subjekt-Objekt-Einheit bei Platon nicht ihrerseits wiederum objektivistisch konstituiert auffassen, – damit dächte man sie ja als von einem der in ihr überwundenen Disjunktionssprinzipien konstituiert, – sondern, wie es für eine Subjekt-Objekt-Einheit nicht anders möglich ist, als absolute Reflexivität, und zwar als konstitutive, prädeliberative Reflexivität.

Dies liegt im apriorischen Vorwissen von den Ideen bei Platon alles darin. Insofern steht schon hinter den angesprochenen *Phaidon*-Texten das Gottesproblem und die Methodik seiner wissenschaftlichen Behandlung. Denn Platon erwähnt dort bezüglich des Ideenapriorismus ausdrücklich die Idee des Guten (75c), die – das Sonnengleichnis der *Politeia* einbezogen – mit Gott identifiziert wird. In *Politeia* II, wo die philosophische Gotteslehre begründet wird, wird Gott als allein wesentlich oder substantiell gut, *ἀγαθὸς τῷ ὄντι* (379a) bezeichnet.

Dies ist für die Begründung der philosophischen Mystik hoch bedeutsam geworden. Denn im apriorischen Vorwissen von der Idee des Agathon ist – da in ihr keine Subjekt-Objekt-Differenz zugelassen wird, Gott in uns, unbeschadet seiner Transzendenz! Deshalb ist auch bei Platon die philosophische Tradition des *θεὸς ἐν ἡμῖν* (*Deus in nobis*) systematisch begründet, die das Griechentum in und außerhalb der Philosophie schon vor Platon kennt. Bei Platon klingt sie im *Phaidros* an (252d–253b), auch im *Timaios* (*τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*, 90c – dort auch im *τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ*, in der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches, 90d), ferner im pseudo-platonischen *Alkibiades I.* (132b–133c). Sie findet sich ebenfalls bei Aristoteles im *Protreptikos* laut einer Zitation im *Protreptikos* des Jamblichos: *νοῦς (ποιητικός) γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*; ferner in den Schlußkapiteln der *Nikomachischen* und *Eudemischen Ethik*: Der *Nous* als *τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*, *θειότατον* (der Geist als das Göttliche, das Göttlichste in uns: EE VIII,2, 1248a; EN X,7, 1177a). Allerdings hat dies bei Aristoteles wohl nur die Bedeutung eines für uns ontologisierten und damit seiner apriorischen gnoseologischen Funktion beraubten Konstitutionsprinzips. Vor allem A. Nauck, W. Jaeger, F. Dirlmeier und H. J. Krämer haben sich um die Erschließung dieser Tradition verdient gemacht, ich selbst konstruiere sie als notwendiges Implikat aus dem Apriorismus der Anamnesislehre und der Fassung der Ideen als absolute Subjekt-Objekt-Identität heraus: Die Erkenntnis Gottes (genit. obj.) ist nur als Erkenntnis Gottes (genit. subj.) möglich, auch in uns im apriorischen Vorwissen von Gott, also nicht nur in Gott selbst und für uns nicht erst durch einen sekundären Reflexionsweg vermittelt wie bei Aristoteles.

Das apriorische Vorwissen von Gott als Konstitutionswissen ist eherer Bestandteil des Platonismus und insbesondere des christlichen Platonismus geworden. Dazu nur einige wenige Beispiele. In Abhängigkeit von Philon spricht Klemens von Alexandrien von der Gottesvorstellung (in stoisierender Terminologie) als einer *ἐμφασίς φυσική* («natürliche Vorstellung», *Strom.* V,13,87), nennt sie «eingepflanzt» (*ἐμφυτος*) und «nicht gelehrt» (*ἀδίδακτος*) und identifiziert sie mit der Geisteinhauchung im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,7). – Plotin spricht platonisch von einem *pro-idenai* des *Hen* (des Einen, *Enn.* VI,6,13), vom *Hen* als dem Uranfang im eigenen Selbst (VI,9,3,18), von einem Schauen der *Onta* aus Wiedererinnerung (IV,8,4,23), von einem Wiedererinnern der Seele an sich selbst und dessen, was sie nur einschlußweise bewußt in sich trägt (I,6,2,10; IV,3,25,128).

Für den lateinischen Platonismus sind hier vor allem Begriffsprägungen Ciceros wirksam geworden. Cicero spricht (allerdings in Übersetzung epikureischer und stoischer Begriffe, wo dies wegen des Induktivismus in der Erkenntnislehre wohl

nicht mehr im Sinne eines apriorischen Vorwissens verstanden wird) von der Gottesvorstellung als einer *notio impressa*, einer *cognitio innata vel insita*, von einer *anticipatio sive praenotio* (Übersetzung von Epikurs *πρόληψις*), von einer *informatio*, die natürlicherweise unserem Geist eingemeißelt sei (Velleius-Rede in *De natura Deorum* I,16–17). Einige dieser Begriffsprägungen haben dann gerade im Sinne der apriorischen Denk- und Argumentationsfigur Platons zentrale Bedeutung bei Augustinus und Bonaventura gewonnen und haben sich noch in der Neuzeit bei Descartes (3. Meditation) und Leibniz durchgehalten. Die Denkfigur der Anamnesislehre ist bei Augustinus vor allem in den Frühdialogen überall präsent (vgl. etwa den Gottesbeweis in *De libero arbitrio* und dessen knappe Wiederholung in *De vera religione*). Und auch Augustinus identifiziert wie Klemens das apriorische Vorwissen von Gott mit bestimmten Schriftstellen, so etwa mit der Stelle aus dem Johannesprolog: «Er ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt» (Jo 1,9). Von hierher sieht die Illuminationslehre Augustins im apriorischen Vorwissen von Gott eine für den endlichen Geist konstitutive Illumination, kein Gnadenlicht. Weiter identifiziert Augustinus das apriorische Vorwissen von Gott mit dem Satz der Apostelgeschichte: «... in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.» Er sagt im 8. Buch von *De Trinitate* im Sinne der Denkfigur der Anamnesislehre: «Wir könnten das eine nicht besser als das andere heißen, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingeprägt wäre (nisi esset nobis *impressa notio ipsius boni*); nach ihm prüfen wir ein bestimmtes Gut und ziehen das eine dem anderen vor» (VIII,3,4). Das Gute selbst «ist unser Gut, in dem wir sehen, ob sein sollte oder sein soll, was immer wir als Seinsollendes erkennen, in dem wir auch sehen, daß auch das, von dem wir nicht begreifen, wieso es sein sollte, nur sein konnte, wenn es sein sollte. Dies Gut liegt also nicht ferne einem jeden von uns. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.» (Apg 17,27 f.)» (*De Trin.* VIII,3,5). – In *De magistro* ist im Sinne des apriorischen Vorwissens Gott in Christus der innere Lehrer, ohne den wir schon im Bereich des natürlichen Wissens nichts wissen könnten (XI,38; XIV,45–46: dort Anklänge an die Maieutik des platonischen *Menon*) und Bezug des apriorischen Vorwissens von Gott auf das Wohnen Christi im inneren Menschen nach Paulus, Eph 3,16–17).

Im Mittelalter spricht Bonaventura von der Gotteserkenntnis als einer *cognitio prae-existens*, worin terminologisch – ohne sachlich übernommen zu sein – die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele (*Phaid.* 75a–d) anklingt, diese also entmythisiert als Konstitutionslehre verstanden wird. «Sed privationes non cognoscuntur nisi per habitus suos. Iudex enim est rectum sui et obliqui. Et si omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione: ergo necessario intelligentia experitur in se, quod habeat aliquod lumen, per quod cognoscat primum esse» (*Coll. in hexaemeron* V,30). In *De scientia Christi* heißt es: «Impossibile est, quod (anima) aliquid cognoscat, nisi illa summa veritate praecognita» (qu. 4, fund. 31). In dem *praecognita* klingt wörtlich das platonische *pro-aidenai* als Konstitutionswissen an. Breit ausgeführt ist die Argumentationsfigur der Anamnesislehre im 2. und 3. Kapitel des *Itinerarium mentis in Deum*.

3. DAS TRANSCENDENTALPHILOSOPHISCHE GOTTESARGUMENT: ZWEITER DURCHGANG

Ich komme nun zum transzendentalphilosophischen Gottesargument im ursprünglichen Sinne. Das transzendente Gottesargument geht ja ursprünglich nicht so vor, daß in ihm nur, wie anfangs, abstrakt argumentiert würde: «Bedingung des Wissens ums Endliche, Bedingte ist ein Vorwissen vom Absoluten», denn diese abstrakten Begriffe sind gar nicht die primären. Ursprünglich sind der Ansatz des Wissens beim Wissen um sich selbst und die Frage nach den Konstitutionsbedingungen dieses Wissens. Erst im Horizont des Wissens des Wissens von sich selbst sind dann abstrakte Begriffe zu wissen. Auch hier scheiden sich Aristoteles und Thomas von erkenntniskritisch legitimiertem Denken, indem ihnen aufgrund ihres Objektivismus, der das Wissen unter das Sein subordiniert, abstrakte Prinzipien die ursprünglichen für unsere Vernunft sind, während in der Transzendentalphilosophie seit Descartes «die praedicata generalia entis (...) aus der Durchdringung des Wissens und seiner Grundhandlungen mitlaufend [gewonnen werden müssen]» (R. Lauth).

Die Denkfigur des transzendentalen Gottesargumentes lautet von da her: Bedingung der Möglichkeit des Wissens der endlichen Vernunft um sich ist ein apriorisches Vorwissen von Gott als absoluter Vernunft. Auch diesen Schritt auf das transzendente Gottesargument hin hat es zumindest im Umkreis Platons gegeben, wie der pseudoplatonische *Alkibiades I* (132b–133c) zeigt. Damit tritt der Wissensbegriff ins Zentrum der Untersuchung.

a) Bestimmung der endlichen Vernunft als Transzendental-Begriff

Um dieses Argument nun richtig verstehen zu können, müssen wir präzise einige zentrale *Wesensbestimmungen der endlichen Vernunft* erfassen. Auch hier tritt sofort wieder eine die ganze Philosophiegeschichte bestimmende Differenz zwischen Platon und Aristoteles hervor. Das eigentliche Wesen des Menschen liegt für Platon in seiner Seele, genauer: seiner Geistseele, begründet. Zum Wesen der Seele aber gehört es notwendig (wie zur Zahl Drei gehört, daß sie ungerade ist), in Bewegung und Selbstbewegung zu sein, also ein Sein *in vivo*, ein Lebendiges zu sein (*Phaid.* 104a–106d). Nichtbewegte Seele, Seelensubstanz ohne Bewegung, zu der die Akte nur akzidentell hinzukommen anlässlich äußerer Erregungen, wäre für Platon tote Seele und somit ein Unding. Auch hier tritt wieder die Differenz von konstitutivem und sekundärem Akt, von primär- und sekundärreflexiver Konstitution des Wissens ein. Die Bewegungen der Geistseele sind ja für Platon die Denkbewegungen, untergeordnet die Willensbewegungen. Also *denkt* die Seele *konstitutiv*, will sie konstitutiv = prädeliberativ. (Man denke an Platons Lehre vom *proton philon* als des höchsten Worumwillen [*hou heneka*], als eines ersten Anfangs [*arche*], als eines sich selbst Genügenden [*hikanon*] im *Lysis* [219c–d], wo Platon den reinen, prädelibe-

rativen Willen entdeckt hat, der allem sekundären, frei-reflexiven Willen immer schon zugrunde liegt).

Auch diese Lehre ist wiederum eherner Bestandteil der platonischen und platonisch-christlichen Tradition geworden und dann bei Descartes und Fichte der Transzendentalphilosophie. Aristoteles und Thomas haben diese Ebene ebenfalls ontologisiert. Ich verweise nur kurz auf Plotin und Augustinus. Plotin sagt in der *Enneade* 'Über die Unsterblichkeit der Seele', der Seele wohne aus sich selbst, das heißt wesenskonstitutiv, Leben bei (πάρεστι ἐξ ἑαυτοῦ ζωή): «Die Seele hat das Leben nicht in dem Sinne, daß sie wie ein Stoff zugrunde liegt (ὡς ὕλην οὖσαν ὑποκεῖσθαι), dann das Leben in sie kommt und sie damit erst zur Seele macht. Denn in ihr ist Substanz das Leben (οὐσία ἐστὶν ἡ ζωή), und die Seele ist eine Substanz, die von sich aus lebt» (Enn. IV,7,11).

Augustinus hat vor allem in *De Trinitate*, lib. X ff., das Verhältnis von primär- und sekundärreflexiver Konstitution des Geistes breit abgehandelt. Er unterscheidet ganz im Sinne Platons zwischen dem (konstitutiven) Sichkennen (*se nosse*) des Geistes und seinem (sekundären) An-sich-Denken (*se cogitare*). Auch wenn der Geist nicht immer ausdrücklich an sich denkt, so kennt er sich doch immer, denn: «etwas anderes ist es, sich nicht zu kennen, etwas anderes, nicht an sich zu denken» (X,5,7). Sein reflexiver Blick auf sich selbst «ist etwas zu seiner Natur gehöriges», der Geist ist Selbstbewußtsein: «Ipsa [sc. mens] sibi memoria sui» (XIV,6,8). (Er hat nicht bloß Selbstbewußtsein, als nur nachträgliche Aktualisierung einer vorgängigen ontischen Substanz). Aus dieser Erkenntnis heraus betont Augustinus immer wieder, daß der Geist «ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destitit» (XIV,10,13; ferner X,8,11; X,12,19). So findet der Geist in der sekundären Reflexion auf sich «nicht, was er (gar) nicht wußte, sondern woran er nicht dachte» (XIV,6,8). Suchen und Finden erfolgen nach der (natürlich entmythisierten) Denkfigur der platonischen Anamnesislehre. Der Akt des Wissens, des Selbstbewußtseins, des Sichwollens und Sichliebens gehört konstitutiv zur Geistsubstanz, ja macht diese aus, und ist nicht erst deren anläßlich äußerer Affektionen zu aktualisierende Anlage. Was bei Aristoteles und Thomas die Differenz von Substanz und ihren akzidentellen Akten ist, das ist bei Platon, Plotin und Augustinus die Differenz von konstitutivem Wissens- und Wollensakt und freireflexivem Akt. Die Seele denkt (sich) konstitutiv, als Basis eines dann zu vollziehenden freireflexiven Denkens und Wollens.

Aus diesen Grundgedanken Platons und Augustinus entwickelte sich später gerade der eigentümliche transzendente Gedanke des philosophischen Fundamentes (bei Descartes, Kant und Fichte). Denn hier haben wir Seiendes, das konstitutiv nur als und im Denken und Wollen, im Begriffe und Akte seiner selbst existiert; ein Seiendes also, das ursprüngliche bewußte Einheit von Denken und Sein ist. Sein Sein ist sein Denken und umgekehrt. Es ist, als was es sich (konstitutiv!) denkt, auch wenn es dies im sekundärreflexiven Denken über sich tausendmal verfehlen mag. Augustinus sagt in diesem Sinne: «Nicht besitzt er (der Geist) völlige Sicherheit darüber, ob er Luft oder Feuer oder sonst ein Körperhaftes ist. Er ist also nichts von

allem. Und das ganze Geheiß, sich selbst zu erkennen, hat es darauf abgesehen, daß er (sekundärreflexiv) Sicherheit gewinne, daß er nichts von dem sei, worüber er keine Sicherheit hat, daß er andererseits Sicherheit gewinne, daß er nur das sei, was allein zu sein er Sicherheit hat» (*De Trin.* X,10,16). Ein Thomist würde hiergegen einwenden, in dieser Aussage liege wie im ontologischen Argument Anselms eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος vor, ein unkritischer Übergang von der Bewußtseins- zur Seinsordnung. In Wahrheit aber ist hier der Geist als apriorische Einheit von Sein und Denken seiner selbst erfaßt, weshalb dieses Argument keine derartige μετάβασις enthalten kann. Weil der Geist diese Einheit ist, muß er sein, als was er sich weiß; negativ (mit Augustinus): kann er nicht sein, wovon er weiß, daß er es nicht ist. Der als notwendig gewußte Einschluß seiner Wesensbestimmungen (und der als notwendig gewußte Ausschluß bestimmter Wesensbestimmungen als ihm fremd) ist nicht nur ein ideal- oder wesensbegrifflicher, der für das Sein selbst nichts beweisen würde und von dem auf das Sein zu schließen deshalb eine unkritische μετάβασις wäre, – sondern er ist zugleich ein existentieller, das Sein erreichender!

Ich bezeichne diese evident erreichte Identität von Denken und Sein mit einem Begriff Descartes' als *Transzendental-Begriff* (*notio transcendentalis*). – Transzendental-Begriff ist ein Begriff, der evident das Sein seines Begriffenen einschließt, weil er es lebendig, das heißt im Akte des Begreifens, ist. So schließt der Begriff des Bewußtseins die Existenz des Bewußtseins ipso facto ein, weil er nur als Moment eines existierenden Bewußtseins gesetzt sein kann und dieses weiß. So schließt der Begriff der Freiheit die Existenz der Freiheit ipso facto ein, weil man von Freiheit nicht theoretisch-distanziert wissen kann, ohne sie im Vollzuge als existent eingeschaut zu haben. Das ist ursprünglich nur gegeben bei ichhaften Begriffen, Ichsetzungen, weshalb die Transzendentalbegriffe notwendig ichhafte Begriffe, konstitutive Reflexionssetzungen sind. Wir sind sie, und sie sind wir, ohne weitere objektivistisch-ontologische, jenseits des Aktes liegende Voraussetzungen, – was übrigens nicht nur jeden Naturevolutionismus, sondern auch jeden objektivistischen Geistevolutionismus für die Konstitution und Erklärung von Bewußtsein und Freiheit evident ausschließt! – Ebenso wird sich nachher zeigen – dies vorweg –, daß der Gottesbegriff nur ein solcher, die Existenz ipso facto einschließender Begriff sein kann, deshalb auch nicht in distanzierendem Wissen von uns gewußt werden kann.

Es ist dies bereits der Grundgedanke des ontologischen Argumentes Anselms in Platons Seelenlehre. J. Hirschberger hat darauf hingewiesen. Die Seele ist ein Sein, das nur im Begriffe, im Akte seiner selbst existiert, und umgekehrt – was allerdings noch nicht ausgesprochen ist: die Seele ist ein Begriff, der das Sein seiner selbst evident erreicht. Sie ist konstitutive Reflexion, Ichheit.

Alles andere Wissen hat diese Dignität nicht, es kann deshalb, wenn es nicht an dieses Fundament rückgebunden erkannt werden kann, bezweifelt werden. Daraus resultieren die Zweifelsbewegungen Augustins, Descartes' und der Transzendentalphilosophie, die sich gegen alle defekten Wissensmodi richten, um deren Überwindung durch ein solches Fundamentalwissen und den Aufbau der Wissenschaft von hierher zu demonstrieren.

b) Der Defekt im endlichen Transzendental-Begriff. – Der Bildbegriff

Dennoch liegt in der endlichen Vernunft als Transzendentalbegriff ein letzter Defekt, der es nicht erlaubt, sie als *fundamentum inconcussum* im absoluten Sinne anzusetzen. Zwar ist das endliche Vernunftwissen (und -wollen) konstitutive Reflexion, aber die darin liegende Einheit von Wissen und Sein ist keine *absolute* Einheit von Wissen und Sein, also nicht Wahrheit, nicht – praktisch gesprochen – Gutsein (diese Begriffe nicht bloß sachhaft, sondern transzendentalbegrifflich als ichliche Setzung genommen!). Somit liegt auch keine Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung im endlichen Vernunftwesen: Sein des Wissens und Wissen des Wissens durchdringen einander hier nicht totaliter zur Einheit und bewahrheiten sich nicht als diese Einheit, so daß trotz des Transzendentalbegriffs ein letzter Zweifel bestehen bleibt.

Diese Begrenztheit des endlichen Wissens soll nun mittels transzendentalphilosophischer Überlegungen rein systematisch untersucht werden. Ich stelle dabei den Bild-, den Abbild-Begriff (*εἰκών, imago*), der ja in der Tradition eine große Rolle spielt, ohne jedoch in seiner inneren Konstruktivität voll durchdrungen zu sein, ins Zentrum der Untersuchungen. In dieser systematischen Konstruktion orientiere ich mich an den Darlegungen des Bildbegriffs in J. G. Fichtes Wissenschaftslehren und seiner *Transzendentalen Logik* von 1812.

Unser Wissen ist, wie wir gesehen haben, konstitutive Reflexion: Selbstbewußtsein. Die *Reflexionsstruktur unseres Selbstbewußtseins* ist solcher Art: Unser Bewußtsein ist ein Bild-Sein. Bild-Sein ist etwas, was ein anderes aufleuchten lassen kann, ins Da heben kann, welches «da» sagen kann und nicht einfach verschlossenes Sein ist, für das nichts da ist. Es ist Form (= Umfassendes) für einen in ihm umfaßten Gehalt. Der bloße Gegenstand sagt nicht «da», *für ihn* ist nichts gegeben. Bild kann deshalb auch in sich selbst da sein, kann in sich selbst erhellt sein. In sich selbst da sein kann das Wissen nur durch Reflexion, durch Rückwendung oder Rückbiegung des Da auf das Da, also auf sich. Wissen ist In-sein, Für-sich-Sein.

Durch das Da der Reflexionsform entsteht für das Wissen aber eine gewisse *Differenz*, nämlich von *Sein* des Wissens, des Bildes, und *Wissen* des Wissens, *Bild* des Bildes. Diese Differenz läßt sofort einen höheren Zweifel entspringen: Bin ich so, wie ich mir erscheine, und erscheine ich mir so, wie ich bin? Zwar sind Sein des Wissens und Wissen des Wissens im Selbstbewußtsein identisch, doch es ist darin auch eine zumindest formale Differenz enthalten, so daß das Selbstbewußtsein nicht reine Identität, sondern nur Zweieinheit, Identität über eine partielle Differenz ist: Reflexionseinheit. Sein des Wissens und Reflexion des Wissens, Sein und Akt des Wissens, liegen einander relativ vorher in ihrem Prinzipieren: die Reflexion setzt das Sein des Wissens als durch sie nicht prinzipiierbar (wenn auch nicht objektivistisch, sondern nur in ihr) voraus, und umgekehrt. Damit ist zwischen Sein des Wissens und Wissen des Wissens eine Differenz, über die Fichte sagt, zwischen *projectum* und *projectio* im Selbstbewußtsein sei es in der Mitte dunkel, walte ein Hiatus. Der daraus entspringende Zweifel des Selbstbewußtseins an sich ist wiederum Ausdruck seiner Endlichkeit aufgrund nichtabsoluten Selbstbegründens.

Ein weiteres Argument: Die transzendente Reflexivität des seiner selbst sich bewußten Ich-Vollzugs ist in der *Form eines (primär konstitutiven) Urteils* gesetzt, allerdings nicht objektivierend, wie im gegenstandsbezogenen Urteil, sondern transzendental-reflexiv. Ich bin Ich: Ich weiß mich als Ich (theoretische Seite des Geistes), Ich will und soll Ich sein (praktische Seite des Geistes): Im Urteil wird eine Identifizierung gesetzt von mir als Subjekt und Objekt meiner selbst. Diese Identifizierung ist als Urteilssetzung *Anspruch auf Wahrheit*, das heißt: Anspruch, daß die Ichidentität *ist*, als was sie sich setzt, und umgekehrt. (Man unterscheide bitte diesen *konstitutiven* Anspruch vom freireflexiven Anspruch auf Wahrheit: wir erheben also nicht erst in secundo diesen Anspruch im Urteil, sondern wir *sind* dieser Anspruch, prädeliberativ!).

Aber was heißt *Anspruch* auf Wahrheit? Er heißt negativ: Die Identität von Sein des Ichs und Wissensvollzug des Ichs ist keine vollkommene, reine Identität, sondern durch die Wissens- oder Bildform relativ von sich getrennt (nur re-praesentatio). Damit ist die Identifizierung durch das Urteil nicht vollkommen, ist nicht reines Selbstsetzen, nicht absolute Identität des Setzenden und Gesetzten und damit nicht Wahrheit. Jeder von uns ist für sich konstitutiver Anspruch auf Wahrheit, auf Selbstrechtfertigung (in dem im «Ich will mich» angesetzten Sollen), nämlich durch die Reflexivform hindurch und die hierin gesetzte Identifikation. Nun bin ich aber *nur* Anspruch, was zugleich heißt: indem ich ansetze, dies ist so, verfehle ich zugleich den Anspruch hinsichtlich der vollkommenen Realisierung des in ihm Beanspruchten. Ich realisiere ihn nicht, bin *Anspruch ohne Erfüllung*, bin nicht schlechthin, was ich bin, bin nicht Wahrheit, bin nicht absolute Rechtfertigung. Man könnte dies nennen: Position einer Positionslosigkeit und Positionslosigkeit einer Position. Platonisch: *hypo-thesis* (*Politeia* VI, 510c–511e; in Verbindung mit der dialektischen Methode von VII, 531c–535a). Im bloßen Anspruch liegt also, daß ich zugleich Infragegestelltheit meiner bin hinsichtlich der Wahrheitsgeltung, der Absolutheit. Durch das Bild-Sein relativ von mir getrennt, bin ich nicht vollkommen mein Sein selbst. Ich bin aus mir nichts an *ipsum esse*, an Wahrheit und Gutsein (Sollensrechtfertigung meines Willens). Den Anspruch könnte man positiv nennen das «desiderium naturale in Deum», auf transzendentaler Ebene gefaßt (das «naturale» bezeichnete die Konstitutionsebene), welches Thomas von Aquin wiederum ontologisiert und damit der gnoseologischen transzendentalen Komponente beraubt hat. Negativ heißt Anspruch, an Aussagen der Hl. Schrift erläutert: Ich bin mir selbst zur Frage geworden, wie der Psalm sagt (das gilt schon in der konstitutiven Ebene!); oder in der Skepsis des Predigers: alles ist eitel, leer, nichtig, das heißt: alles Endliche, einschließlich meines Ichs, der endlichen Vernunft prinzipiell. Dies ist teilkonstitutives Moment der endlichen Vernunft, welches nicht unterschlagen werden darf und negativ-theologisch (in theoretischer *und* praktischer Hinsicht) gerade die demütige Selbstbescheidung, Selbstvernichtung und Selbstabhaltung, das Schweigen der endlichen Vernunft vor Gott, zur Folge haben muß. Ich kann mich durch mich nicht als wahr, als gesollt qualifizieren, was die Bibel und die mystische Theologie vor allem immer bildlich ausdrücken mit dem Satz: Vor Gott bin ich nur Staub.

Eben dies ist auch der Kernpunkt der *Imago-Dei-Lehre*. Bloßer Anspruch auf Wahrheit, auf Absolutheit sein heißt von anderer Seite: Bild Gottes sein. Dieser Begriff ist nicht als metaphorische Redeweise zu verstehen und auf sie zu reduzieren, sondern seinem Gehalt nach systematisch zu durchdringen! Bild ist immer nur Medium von, re-praesentatio von, nie totaliter das Sein selbst, welches durch es repräsentiert wird. Und dies nun auf es selbst gewandt, springt die obige Selbstrelativierung, die wir Anspruch nannten, direkt heraus: sub specie absoluter Wahrheit, des Seins selbst, kann das Bild nicht von sich in bezug auf sich behaupten, es sei es selbst an Sein (*ipsum esse*). – Und doch identifizieren wir unser Wissen von uns mit unserem Sein; aber weil es eben nur bildlich geschieht, wird absolute Wahrheit zugleich nicht gesetzt. Die Aussage, der Mensch sei als endliche Vernunft Bild Gottes, hat also zwei Seiten: (nur) *Bild* Gottes, nicht Gott selbst; *Bild Gottes*, das heißt: im Bildsein drückt sich noch etwas von Gott aus, vor allem im Selbstbewußtsein und dessen transzendentaler Reflexionsstruktur, in der freien Selbstbestimmung, und im Wissen überhaupt als Transzendentalbegriff (relatives ontologisches Argument!). Die endliche Vernunft ist ein gebrochenes Selbstsetzen, Selbstvollziehen, Selbstrechtfertigen, oder, wenn man es so nennen will, ein relatives Absolutes. Sie bringt durch ihr Sein und ihren Vollzug in Einheit den Begriff der Wahrheit in Ansatz, aber gebrochen, bringt den Begriff der Sollensrechtfertigung in Ansatz, aber nur relativ, sie bringt als Reflexions-Identität den Begriff der Identität in Ansatz, aber nicht als reine Identität, sondern nur als Reflexions-Identität.

c) Das Argument gemäß der Denkfigur Platons

Was ist nun die Bedingung der Möglichkeit, daß sich die endliche Vernunft als solcherart bestimmt wissen kann? Antwort: Die apriorische Bedingung dafür, daß sich die endliche Vernunft als nur Reflexions-Einheit seiend, als bloßer Anspruch auf Wahrheit wissen kann, ist die Voraussetzung konstitutiven Wissens um *reine* Identität, um absolute Einheit von Wissen und Sein = Wahrheit, worin allein Anspruch und Erfüllung des Anspruchs in ipso actu koinzidieren. Die endliche Vernunft weiß immer schon notwendig und nicht beliebig um absolute Wahrheit als apriorischen Maßstab für das Wissen um sich. Das Wissen der endlichen Vernunft um sich selbst ist konstituiert durch Abgrenzung von absoluter Wahrheit, andererseits könnte sie für sich nicht als bloßer Anspruch auf Wahrheit in Ansatz gebracht sein. Erst von absoluter Wahrheit her als der absolut-ichlichen Identität von Denken und Sein kann sich die relativ-ichliche Identität von Denken und Sein als solche thematisch werden; ohne apriorischen Maßstab absoluter Vernunft kann endliche Vernunft, die ja eingeschränkte Vernunft ist und als solche nur als Einschränkung von ... begriffen werden kann, für sich nicht gedacht sein.

d) Methodischer Zweifel am transzendentalphilosophischen Gottesargument

An dieser Stelle entsteht nun die zentrale Frage, was mit dem bisherigen Argumentationsgang gegenüber den reduktiven Gottesargumenten überhaupt erreicht ist

und was nicht. Ist damit schon ein tragfähiges Gottesargument gewonnen? Wird hier nicht alles unkritisch und als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, was erst im argumentativen Gange gesichert werden müßte: nämlich das Vorwissen des Urprinzips, das Vorwissen von Gott? Zwar benötigen wir das Vorwissen von Gott für die Wißbarkeit des Endlichen, aber wie ist es in sich selbst wieder konstituiert? Diesbezüglich scheint bisher noch nichts geleistet. – Zum Zweck der Beantwortung dieser Fragen werde ich nun diese platonisch-augustinisch-bonaventurianisch-cartesische und transzendente Voraussetzung eines apriorischen Vorwissens von Gott methodisch zweifelnd attackieren und fünf fundamentale Einwände dagegen erheben.

1. Ist denn die endliche Vernunft als endliche, als bloße Reflexionseinheit überhaupt fähig, ein Wissen von einem Absoluten, ein Wissen von Gott als absoluter Wahrheit (*ipsum esse*, absolute Einheit von Wissen und Sein) zu haben? Kann ich in den endlichen Anschauungs- und Begreifensformen, in der endlichen Wissensform, die mir ja hier das Unbedingte als für mich gewußt vermitteln müssen, überhaupt noch unbedingte Vernunft wissen? Verhindert nicht die endliche Wissens- und Begreifensform die Wißbarkeit eines Absoluten? Ist dieses Gefäß nicht zu klein und zu eng für solchen Inhalt? Und umgekehrt: verhindert nicht der Absolute in seiner wirklichen Unbedingtheit, in eine endliche Begreifensform als gewußter Inhalt eingehen zu können? (Man vergleiche Kants Argumente von Gott als nur regulativer Idee unseres Wissens.)

2. Der zweite Einwand: Selbst wenn wir ad hominem voraussetzen, ein apriorisches Vorwissen von Gott in unserem Bewußtsein haben zu können, garantiert denn dann in diesem Vorwissen das Wissen schon das Sein Gottes jenseits des Wissens? Das kann zunächst in keinem Falle angenommen werden. Der Begriff von etwas garantiert noch keineswegs das Sein. Im Vorwissen von Gott scheint ja erst eine *Vorstellung* von Gott realisiert, ein Bild, das noch kein Argument für die Existenz des Seins selbst jenseits der Vorstellung, des Bildes, ist. Es scheint also nur das Wesen von Gott im Begriffe von ihm erfaßt, nicht das Sein. Und es hieße eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begehen, wollte man von diesem Begriff auf das Sein selbst schließen – wie Thomas und Kant gegen Anselms ontologischen Gottesbeweis eingewandt haben.

3. Der dritte Einwand: Kann denn die Vorstellung von Gott, wenn sie als bloße Vorstellung das Wesen vom Sein abtrennt, so vollkommen sein, wie ausgegeben wird? Wenn diese Trennung in der Vorstellung vorliegt, ist ja die Vorstellung von Gott, der voraussetzungsgemäß absolute Identität von Wesen und Sein, Wissen und Sein ist, nur noch eine solche des Wesens und des Seins höchstens als *Wesen* des Seins (nämlich wenn sie zugleich *vorstellt*, daß in dieser Vollkommenheit Wesen und Sein eine Einheit sein müssen), – das *Sein* des Seins aber hätte sie nicht mehr darin.

4. Ein vierter Einwand: Mit obigen Argumenten entfällt das *bisherige* apriorische Vorwissen von Gott als tragfähige Abgrenzungs- und Ermöglichungsbedingung. Es erfüllt nicht mehr die Ausgangsvoraussetzung, eben weil es selbst Endlich-

keitsmomente enthält, apriorisches Vorwissen eines Unbedingten zu sein, weder in Wissensform noch in Wissensinhalt. Damit bedarf es selbst einer apriorischen Wissensbedingung von Unbedingtheit für seine Wißbarkeit. Ist diese nicht zu finden, bricht das Wissen des endlichen Vernunftwesens um sich zusammen, und da dieses Wissen ein transzendentalbegriffliches und damit konstitutiv für dessen Sein ist, bricht auch dessen Sein zusammen. Nun ist es aber, also muß das apriorische Vorwissen von Gott als Ermöglichungs- und Abgrenzungsbedingung gesetzt sein.

Auf diesen letzten Satz aber reflektiert, folgt eine neue Schwierigkeit: Haben wir etwa das apriorische Vorwissen von Gott nur deshalb angenommen, weil wir Wissen von Endlichkeit, endlicher Vernunft vorweg hatten und dieses der apriorischen Wissensvoraussetzung bedurfte? Wäre es so, wäre dieses Wissen gar nicht so a priori, wie wir angenommen haben, sondern von Gnaden des Gesetzes des Wissens von Endlichkeit, welches ohne es nicht auskommt, also von unten her angenommen, so daß sich eventuell doch wieder alles auf die abgewiesene Ausgangsvoraussetzung der reduktiven Gottesargumente reduzierte. – Gegen dieses Argumentieren von unten aber erhebt sich hier neben den obigen ein weiterer Einwand: Wer garantiert, daß endliche Argumentationsformen, ja die endliche Wissenskonstitution überhaupt, die des apriorischen Gotteswissens für sich bedarf, wahre Konstitutionen und Argumentationsformen sind, wenn sie sich nicht selbst begründen? Ohne die Kenntnis der Ursache ist nichts Definitives über die Kenntnis der Folge auszusagen. Von unten ist also gar nicht evident zu argumentieren. – Wir sehen, wie hier ein Zweifelsargument wie dasjenige Descartes, das Genius-malignus-Argument, für diesen Standpunkt unausweichlich wird, sich also aus systematischen Gründen ergibt. Wer garantiert mir, daß ich in den Endlichkeitsgesetzen nicht einer für mich unhintergehbaren Täuschung unterliege? Darauf bauen zu wollen wäre somit das *proton pseudos* einer Philosophie. Es ist dies das *proton pseudos* der aristotelischen Philosophie, von an den Prinzipien nicht geprüften Fakten auszugehen und von ihnen zu den Prinzipien zu kommen, welche ja dann immer relativ zu diesen Fakten sind, – während Platon im Hypothesis-Verfahren die Endlichkeit als das nimmt, was sie wirklich ist: als ein Relatives, ohne absolute Begründungsdignität.

5. Man könnte nun noch einen letzten Einwand gegen mein ganzes bisheriges Argumentationsverfahren stellen. – Wo stand denn meine eigene Argumentation, meine eigene Rede in allen bisherigen Darstellungen? Welcher Prinzipien bediente sie sich? – Ich redete ständig von Gott, vom Absoluten, Unbedingten, von Wahrheit, vom apriorischen Vorwissen von Gott, – selbst noch in all meiner bisherigen Kritik am Gotteswissen. Wie kann ich das nach obigem noch, wenn diese Begriffe eventuell gar nicht für das stehen, wofür sie zu stehen vorgeben? – Wenn ich das aber nicht kann, wie konnte ich dann all diese Einwände gegen das Gotteswissen artikulieren? Man weiß ja unter dieser Voraussetzung schlechthin nichts mehr, nicht einmal mehr, daß man nichts weiß, einschließlich dieses letzten Satzes, – was sich ja gar nicht mehr aussagen läßt, wiederum einschließlich dieses letzten und jedes weiteren Satzes.

e) Überwindung des methodischen Zweifels: das apriorische Vorwissen von Gott als Trans-Immanenz

Über diese Einwände müssen wir nun hinauskommen, denn andernfalls könnten wir uns hier argumentativ verabschieden. An dieser Stelle kann nur der Gedanke des apriorischen Vorwissens weiterführen, weil wir mit dem Ansatz bei Endlichkeiten und den reduktiven Argumenten ohnehin am Ende der Begründungsmöglichkeiten sind.

Hier zeigt sich, daß der Gedanke des *pro-idenai* von Gott eine *innere Dynamik* enthält, die über die obigen Einwände hinaustreibt, das heißt: daß in ihm noch mehr enthalten ist, als bislang expliziert wurde. Diese Dynamik kann man aus Platon mehr nur implizit (wie oben geschehen) erschließen, als daß sie schon explizit ausgesprochen wäre. Die spätere philosophische Mystik und das transzendente Gottesargument haben sie dann allerdings expliziert. Diese Dynamik lautet nun: Wenn man das Vollkommene in einem apriorischen Vorwissen vorherwissen muß als Bedingung der Wißbarkeit des Unvollkommenen, dann muß ja dieses Vorwissen des Vollkommenen seinerseits ein vollkommenes Wissen des Vollkommenen, muß also ein mit ihm geeintes Wissen und darf nicht ein äußerlich distanzierendes sein. Andernfalls ist es ja wieder ein Unvollkommenes, das als Bedingung seiner eigenen Wißbarkeit eines apriorischen Vorwissens eines noch Vollkommeneren bedarf, dem es aber unter den bisherigen Bedingungen erneut so erginge, usw. in den Regressus.

Dieses Argument enthält eine innere systematische (nicht zeitliche!) Dynamik in Richtung auf ein apriorisches Vorwissen, das den Gottesbegriff als Transzendentalbegriff erfaßt, also in Richtung auf das ontologische Argument Anselms, wie es meines Erachtens allein konsequent interpretiert werden kann. Diese Dynamik kann und muß ich hier explizieren und darf vor ihr nicht aus irgendeinem scheinbar frommen Interesse, daß man so weit nicht gehen dürfe, halt machen. Denn ich darf ja den sekundärreflexiven Denkprozeß nicht abbrechen, wenn das konstitutive, primärreflexive Denken mich zu diesen Explikationen weiterzwingt, weil es immer schon auf einer höheren Ebene steht! Die wissenschaftliche Theologie ist hier allerdings in der Regel ängstlich. Deshalb kommt auch in ihr, vor allem in ihrer Gotteslehre und für die natürlichen Konstitutionsbedingungen des menschlichen Geistes, so wenig von Mystik und natürlicher Anknüpfungsbasis für die gnadenhafte mystische Vollendung vor. Außerdem baut sie in der Katholischen Kirche traditionsgemäß in der Gotteslehre auf dem philosophischen Thomismus auf, weshalb ihr das Sensorium für die Wissenschaftlichkeit der folgenden Argumente verloren gegangen ist.

Also: Soll das Wissen der endlichen Vernunft von sich konstituiert sein (und das heißt immer zugleich, da die Vernunft ein Transzendentalbegriff ist: soll sie *sein!!!*), so muß der Gegenbegriff der absoluten Vernunft konstitutiv und das heißt: das Sein evident erreichend, vorhergewußt sein, nicht bloß idealbegrifflich (andernfalls wären Kants Einwände argumentativ nie zu überwinden). Ist der Gottesbegriff aber

konstitutiv vorhergedacht, so kann er nicht mehr ein bloß aus dem Endlichen, der endlichen Vernunft und gemäß ihren Gesetzen vorhergedachter Begriff sein. Ein vollkommenes Wissen von Gott ist das apriorische Vorwissen von Gott nur, wenn Gott sich selbst darin weiß, also wenn er sich selbst als Prämisse und Abgrenzungsbedingung für die Wißbarkeit der endlichen Vernunft voraussetzt. Es muß ein von Gott selbst getragenes apriorisches Vorwissen seiner vorausgesetzt sein, eine *Selbstrelationierung* Gottes in Gestalt dieses Vorwissens.

Wenn also die endliche Vernunft nicht fähig ist, aus sich heraus und von ihr getragen ein Seinswissen der absoluten Vernunft a priori zu haben, ein solches aber andererseits als ihre Konstitutionsbedingung gesetzt sein muß, so muß dieses Seinswissen von Gott ein sie *transzendierendes Wissen* sein: ein die endliche Vernunft übersteigendes Wissen.

Doch reicht dies noch nicht. Denn wie weiß ich als endliche Vernunft andererseits davon, wie wird dieses Wissen Prämisse für mich, wenn ich es nicht bin? Denn ich muß es ja konstitutiv *in ihm* wissen, um mich wissen zu können. – Also darf andererseits dieses Vorwissen von Gott kein in jeder Hinsicht transzendierendes Wissen sein, weil es ja sonst nicht mehr die Funktion der Abgrenzungs- und Ermöglichungsbedingung für endliche Vernunft erfüllen würde; es muß also zugleich ihr eigenes Wissen sein können. Es muß ein transzendierendes und nicht-transzendierendes Wissen zugleich sein, es muß beide Bedingungen erfüllen: eine Trans-Immanenz, wie man es genannt hat. Beide Bedingungen sind nur erfüllt in einem Wissen (und Wollen, wenn wir die praktische Seite des Geistes hinzunehmen – man kann auch sagen: in einem Lieben), das ein *Vereinigungs-Wissen* ist. Ein Wissen über mir in mir und in mir über mir, wie Augustinus nach Paulus (Eph 4,6) sagt; innerlicher als ich mir selbst: «interior intimo meo et superior summo meo» («innerer als mein Innerstes und höher als mein Höchstes», *Conf.* III,6,11). Dieses augustiniische «über mir in mir» kehrt bei vielen christlichen Mystikern als die zentrale Bestimmung des (apriorischen) Gotteswissens wieder. Mit einem Epigramm aus dem *Cherubinischen Wandersmann* (II,39) des Angelus Silesius:

«Wer in sich über sich in Gott verreisen kann,
Der betet Gott im Geist und in der Wahrheit an.»

Dies ist schon vom Konstitutionswissen her zu verstehen, nicht erst vom sekundären Akte! – Es ist dieses Vereinigungswissen, um es wirklich als apriorische Voraussetzung zu fassen, besser als apriorische Geeinheit zu bezeichnen, um nicht die Fehlvorstellung einer synthetischen, nachträglichen Vereinigung mit mir als unterem Wissen und damit die krude Gefahr eines pantheistischen Fehlverständnisses (das jedoch oft aus Denkbequemlichkeit geradezu herbeigerufen worden ist, vor allem von bestimmten Neothomisten) aufkommen zu lassen. Es liegt darin (noch) keine synthetische Vereinigung mit mir als meiner Seele, sondern *vor ihr!* Ich kann dieses apriorische Vor nur wissen, wenn ich jenseits meiner, ichlich an ihm teilhabend, lebendig in ihm stehe: mitwissend, mitwollend, mitliebend. Nochmals Angelus Silesius: «Eh ich als Ich noch war, da war ich Gott in Gott» (V,233). Es ist der

Ort, «Wo ich von Ewigkeit *vor mir* gewesen bin» (V,332). – Und Meister Eckhart sagt, «daz etwaz in der sêle ist, daz gote alsô sippe (verwandt) ist, daz ez ein ist und niht vereinet.» (DW I,197, Pred. 12).

Das apriorische Vorwissen von Gott und meine Geeinheit mit ihm ist der Ort der konstitutiven Abgehaltenheit meines unteren Ichs, des Reflexions-Ichs, der Ort seiner konstitutiven primärreflexiven Negiertheit, Überstiegenheit. Von unten kann es nicht getragen sein, also müssen wir darin überstiegen sein, zugleich aber *ichlich* überstiegen (nicht objektivistisch durch ein objektivistisch-transzendentes Sein), das heißt: wir haben ein höheres Ichzentrum, als wir uns mit unserem unteren Ich innerlich und ichlich sind. Es ist dies eine transzendente, nicht-objektivistische Transzendenz. (Diese macht den wahren Geistesadel eines jeden Menschen aus, während er andernfalls zunächst ein reines Endlichkeitswesen wäre, mit allen pervertierenden Konsequenzen, die eine metaphysikfreie Anthropologie und Einzelwissenschaft daraus gezogen haben und vor allem heute ziehen.)

Man kann hinsichtlich der konstitutiven Abgehaltenheit des unteren Ich hier mit Recht von einer primärreflexiven negativen Theologie sprechen, von einer konstitutiven, immer schon von oben gesetzten negativen Theologie – gegenüber der negativen Theologie des sekundärreflexiven Aktes, welcher erst von dieser Konstitutionsbasis als Voraussetzung her seinen reduktiven, abhaltenden Weg gehen kann (und ihn gemäß der Forderung des erscheinenden Gottes auch gehen *soll*: konstitutive Forderung!)

Das apriorische Vorwissen von Gott ist hiernach der Ort der Selbstrelationierung, der Selbstverbildlichung oder Erscheinung Gottes: eine konstitutive *Epiphanie*, eine konstitutive *Theophanie*, eine konstitutive Offenbarung, ja eine – wenn man so sprechen will – konstitutive Begnadung (natürliche Gnade!) des Menschen – vor aller positiven Offenbarung und Begnadung als vorgängiger Ermöglichungsbedingung dieser. Im Mittelalter hat vor allem Isaak von Stella, unter einem diesbezüglichen Einfluß des Johannes Skotus Eriugena stehend, um diese konstitutiven Theophanien gewußt. In diesen Theophanien tritt Gott a priori, also als Konstitutionsprinzip, aus sich selbst heraus und nimmt durch diese Relationierung Erscheinungsformen an: relationiert sich gegenüber seiner bloßen Erscheinung, dem Reflexions-Ich. In den konstitutiven Epiphanien liegt auch eine natürliche Anlage zur Mystik in einem jeden Menschen, eine konstitutive Mystik, eine – mit der mittelalterlichen Mystikdefinition gesprochen – konstitutive *cognitio Dei experimentalis*, ein konstitutives Verkosten Gottes, ein konstitutives Berühren der Wahrheit, wovon ja schon Platon im *Phaidon* spricht (65b).

Ist das apriorische Vorwissen von Gott seine konstitutive Selbstaussprache, so liegt hier der Ursprung der positiven Theologie, und zwar als konstitutiver – entsprechend und vorgängig der konstitutiven negativen Theologie. Die freie, sekundärreflexive positive Theologie folgt ihr nach, sie soll ihr als ihrem Urbilde entsprechen: durch eine an der Selbstaussprache Gottes orientierte zweite Aussprache Gottes durch uns.

Da die konstitutiven Epiphanien Gottes bedingend für endliche Vernunft sind,

ist auch der Naturbegriff in der platonisch-christlichen Tradition sehr viel weiter gefaßt als im christlichen Aristotelismus, der die endliche Vernunft von Aristoteles her weitgehend verendlicht hat. Durch den Thomismus ist in der christlichen Theologie Offenbarung als Konstitutionsprinzip, das Wissen um sie, weitgehend verloren gegangen, weshalb er positive Offenbarung wissenschaftlich in sensu stricto nicht mehr begründen kann. Denn dies ist nur möglich in Rückbindung an die konstitutive Offenbarung. Ohne Rückbindung der positiven Offenbarung an die konstitutive fehlte uns der apriorische Maßstab für die Wißbarkeit der positiven, die wir ja empirisch entgegennehmen müssen. Deshalb ist der Thomismus durchdacht immer in der Gefahr des Offenbarungspositivismus und vom Glaubensakte her des Fideismus gewesen. Konvenienzargumente helfen hier für die rationale Glaubensbegründung beileibe nicht weiter, denn sie entstammen den Reflexionsbemühungen der endlichen Vernunft und besitzen kein ursprüngliches Bewährungskriterium.

4. DAS TRANSZENDENTALPHILOSOPHISCHE GOTTESARGUMENT: DRITTER DURCHGANG

Wir müssen nun noch eine Stufe höher gehen. Gegen obige Argumentationen kann noch eingewandt werden, daß mit ihnen das Wissen vom Unbedingten keineswegs *absolut* erreicht ist. Denn wir hatten das Absolute erst als notwendige Voraussetzung, als Maßstab des Wissens um endliche Vernunft und damit zu dieser relational erfaßt, keineswegs jedoch, wie es für eine *absolute* Voraussetzung notwendig war, als rein in sich stehend. Damit war die absolute Wahrheit nur in der Erscheinungsform des Reflexionswissens und relativ zum *bloßen* Reflexions-Wissen als a priori gewußt vorausgesetzt. Wie aber kann dies wiederum ohne Relativierung und Brechung dieser Wahrheit, auch wenn sie sich selbst in diese Erscheinungsform setzte, geschehen? Wie ist es denn zu wissen, daß das Absolute jenseits der Erscheinung es ist, welches in einer Erscheinungsform erscheint? Hier ist doch erneut eine Bild-Sein-Differenz, die einen nochmals höheren Zweifel an den bisherigen Argumenten entspringen läßt und eines nochmals höheren Vernunftmaßstabes als Bedingung ihrer eigenen Wißbarkeit bedarf. Das ursprüngliche, absolut konstitutive Wissen um absolute Vernunft konnte also eine Erscheinung Gottes nie sein. – Damit sind die vorigen Einwände von dieser Seite noch nicht gebrochen, es bleibt ein letzter Zweifel sogar am obigen apriorischen Argument. Somit entsteht auch eine neue Aporetik, die uns zwingt, uns nach nochmals höheren Konstitutionsbedingungen in unserem apriorischen Vorwissen von Gott umzusehen, um eine letzte Abstraktion, plotinisch: ein letztes *aphele panta*, zu denken (konstitutiv zu denken, als immer schon gedacht, nicht sekundärreflexiv spekulativ zu er-denken, wie viele Theologien).

Hier hilft allein die transzendente Frage weiter: Was ist die Bedingung der Möglichkeit, diese neue Aporetik als solche wissen und philosophisch konstruieren

zu können? – Dies kann nur ein Standort jenseits ihrer Verabsolutierung sein, denn die Aporetik träte ja sonst erneut diese Behauptung der Aporetik selbst, das heißt die Möglichkeit ihrer Verabsolutierbarkeit, womit sie sich in sich auflöste. Für die Konstruktion der Aporetik wird eine sie konstituierende, ihr entzogene Position als unhintergebar Letztstandpunkt wiederum in Anspruch genommen, und wie kann der die Aporetik Konstruierende dies, wenn er absolut in ihr steht. Er müßte also streng genommen wiederum aporetisieren, daß er aporetisiert, zweifeln, daß er zweifelt, etc. in den Regreß, ja nicht einmal dies. Es ergibt sich schlechthin nichts an Position, nicht einmal die Möglichkeit der Behauptung dieses Nichts.

Aber dies ist wiederum erst ein apagogisches Argument aus der Unmöglichkeit des Gegenteils. Die *reductio ad absurdum* jedoch bewährt noch nicht die Gegenposition, weshalb hier nicht einmal ein Verfahren nach dem Grundsatz, von zwei einander sich kontradiktorisch ausschließenden Positionen sei eine wahr, in Anspruch genommen wird, weil man im Operieren mit dem Widerspruchsprinzip immer noch der Relation verhaftet bleibt, nämlich aus der Unmöglichkeit des Gegenteils die wahre Position zu erschließen. Letztlich führte dies wieder auf die reduktiven Gottesargumente zurück. (Formallogisch drückt sich das darin aus, daß mit dem Widerspruchsprinzip ursprünglich nicht für die Gültigkeit des Identitätsprinzips zu argumentieren ist und daß das Widerspruchsprinzip in seiner Gültigkeit vom Identitätsprinzip abhängt, nicht umgekehrt, wie die meisten aristotelisierenden Logiken meinten!) – Wie aber kommen wir hier weiter?

Das hier weiterführende Argument lautet: Die apriorische Vorbedingung des Wissens vom Absoluten in Relation, in Erscheinungsformen, ist das Wissen vom Absoluten jenseits aller Relation: also des Archetypischen Prinzips rein in sich. – Doch reicht auch dies noch nicht! Denn wenn ich hier gemäß der Denkfigur der Anamnesislehre noch sage: «Die apriorische Vorbedingung des Wissens vom Absoluten in Relation, in Erscheinungsformen, ist ein Wissen vom Absoluten jenseits aller Relation», so ist das immer noch eine Begründung von unten, weil aus der Notwendigkeit, apriorische Voraussetzung für ein anderes sein zu müssen, für das Absolute argumentiert würde. Also ist sogar das Argument gemäß der Denkfigur der Anamnesislehre noch zu übersteigen – einschließlich dieser meiner so argumentierenden Rede, die ja als Rede noch von außerhalb des Absoluten spricht.

Das apriorische Vorwissen von Gott ist ein Vorwissen ohne Vor, also ohne relativ zu einem anderen zu sein. Als dieses ist es zugleich und kann es nur sein ein transzendentalbegriffliches, also ein sich selbst tragendes, ohne jegliche Vermittlung durch ein unteres Wissen, auch für uns (vor uns!). Es tritt damit eine nochmals konsequentere und tiefere Fassung des augustiniischen Gotteswissens als «interior intimo meo et superior summo meo» hervor: ein Vorwissen von Gott jenseits aller Epiphanien und Theophanien, jenseits aller Relation nach außen. Auch dieses Wissen muß ein nicht-synthetisches Geeinheits-Wissen sein. Wir müssen in der Spitze unseres Geistes, die die Tradition den *apex mentis* nennt, transzendentalbegrifflich (und als Konstitutionsprinzip!) am inneren Wissen des Absoluten partizipieren, – nur dann wissen wir von Gott. Aber nicht, weil *wir* dessen bedürfen, muß es so sein

– dies wäre wieder ein Rückfall in die abgewiesenen Argumente, sondern jenseits eines solchen Bedürfnisses *ist* es so, rein unmittelbar! Genau um dieses Wissen von Gott hat die griechische Philosophie bei Platon und im Platonismus (vor allem bei Plotin und Proklos) gewußt. Ebenso die Transzendentalphilosophie bei Fichte, der mit diesen Argumenten die kantische Zersetzung des Gotteswissens transzendentalimmanent überwindet. Da dieses Wissen absolut unhintergehbare apriorische Konstitutionsbedingung ist, ist dies zugleich die Stärke dieser Philosophien gegenüber jeder sich positivistisch gerierenden Offenbarungslehre und -theologie, die wähnt, jenseits dieser Voraussetzung ansetzen zu können. Das kann, wie gesagt, nur zum Offenbarungspositivismus und zum Fideismus führen, also zum vernunftlosen Glauben (und in dessen Konsequenz nur zur Verabsolutierung illegitimer, sich nicht mehr ausweisender Machtansprüche).

Hier stellt sich nun die Frage, welches der Evidenzgrund in der hiermit erreichten Position ist und ob sie nicht doch noch von unten bloß ausgedacht, postuliert, hinzuerschlossen sein und damit bezweifelt werden kann. Und wie ist erst die Einsicht in diese Position zu vermitteln? Wie läßt sich noch dafür argumentieren, wenn selbst die Notwendigkeit, apriorische Voraussetzung für ein anderes sein zu müssen, abzuhalten ist? – Hier zeigt sich, daß es nicht nur allmählich gefährlich wird, darüber noch von außerhalb zu reden, sondern ganz und gar unmöglich. Solche Rede kann also nur Zeigefunktion haben auf das hin, was sich hier immer schon und vor diesem Zeigen in uns (vor uns!) realisiert, nicht aber mehr; sie kann keinesfalls Vermittlungs-, Erzeugungsfunktion für diese Einsicht selbst haben. In der Beantwortung der gestellten Fragen muß ich den sich in mir (vor mir!) vollziehenden Transzendentalbegriff Gottes sich vollziehen lassen, also vor mir in ihm denken. Wie also kann ich darauf noch verweisen? Negativ: durch Abhaltung alles unteren Wissens, vor allem jedes in der Subjekt-Objekt-Differenz (sei es auch nur eine relative wie in unserem Selbstbewußtsein) verharrenden Wissens. Positiv: indem ich den absoluten Transzendentalbegriff in uns (vor uns) auf-weise und zeige, daß man nur in ihn involviert und nicht äußerlich vermittelt weiß und wissen kann.

Ich tue dies mittels des Wahrheitsbegriffs im oben bestimmten Sinne als absolut-ichlicher Identität von Wissen und Sein. Zwar stellt dieser Begriff noch eine Differenzbestimmung des Absoluten dar und ist deshalb letztlich auch noch inadäquat, abzuhalten (Gott ist nicht Wahrheit, sagen die Mystiker, zum Beispiel Pseudo-Dionysios in der *«Mystischen Theologie»* cap. V), aber im Bewußtsein dessen, daß dies so ist, kann ja davon abgesehen werden. Solange ich darüber rede, bleibt mir gar nichts anderes übrig als nach den begrenzten Mitteln dieser Rede zu verfahren.

Wahrheit kann nur durch sie und in ihr gewußt werden. Sie kann nie in einem ihr äußerlichen Wissen als sie ursprünglich gewußt werden. Ist ihr Begriff da – und er ist in jedem endlichen Vernunftwesen als apriorischer Maßstab und als Bedingung der Möglichkeit seiner Wißbarkeit um sich als nur relativer Einheit von Wissen und Sein da, ja noch mehr: vor dieser Relation nach außen da – so *ist* sie: und zwar ist sie und ist sie sie selbst, für sich und für uns (vor uns), in diesem ihrem Begriff. Die Wahrheit ist damit ontologisches Argument in dem allein haltbaren

Sinne des anselmschen Argumentes (*«Proslogion»* cap. II): ihr Begriff schließt evident ihr Sein ein, aber nicht in der Weise des bloß idealen Wesensbegriffs vom Sein, sondern im Sinne des Seins des Seins. Unmittelbar in diesem Prinzip «Wahrheit», im Begriff von ihr, der zugleich ihre Realisierung, also das Sein ihrer ist, weil sie ja andernfalls Täuschung sein könnte und damit als Wahrheit nicht einmal (ideal-) begrifflich in Ansatz gebracht wäre, erhellt, daß Wahrheit *ist*. Die Wahrheit kann, soll sie gedacht sein, nicht etwas bloß Begriffenes einer ihr different bleibenden Begreifensform sein, also ohne der Akt des Begreifens dieses Begriffenen selbst zu sein. Es kann deshalb auch keine der Wahrheit äußerliche Begriffsform, Erscheinungsform (etwa die *idea veritatis* im Sinne Descartes') geben, die uns erst vermittelte, was Wahrheit ist, jenseits der der Wahrheit selbst inneren, sie seienden Begriffsform. Der Subjekt-Objekt-Gegensatz ist hier absolut verlassen.

Mit dem Verlassen dieses Gegensatzes ist zugleich der Einwand hintergangen, daß die Wahrheit für uns ihr Sein nicht unmittelbar verbürge, also der Einwand der *μετάβασις εἰς ἄλλος γένος* gegen das ontologische Argument, wie ihn Gaunilo, Thomas und Kant erhoben haben. Denn was (auch für uns, vor uns) jenseits der Differenz von Sein und Denken gewußt ist, das kann nicht durch ein isoliertes Moment dieser Differenz, nämlich das bloße Denken, aber auch nicht als bloßes Sein angesetzt sein. Wahrheit kann, wie Anselm sagt, kein bloßer Begriff sein, weil hier nie mehr Wahrheit, sondern nur noch ein Moment des Scheines gewußt wäre. Verbürgte Wahrheit nicht im Wissen von ihr ihr Sein, dann täuschte sie, wäre also nicht mehr Wahrheit und als Wahrheit gewußt, sondern ein Endliches. Aus der unerläßlichen Abgehaltenheit des der Wahrheit äußeren Bewußtseins im Wissen der Wahrheit folgt deshalb, daß sich das Bewußtsein in diesem Wissen immer schon transzendiert sein muß. Denn wenn Wahrheit nur in ihr als sie erfaßt werden kann, muß man sie lebendig und nahtlos (teilhabend) sein, auch wenn man noch Bewußtsein ist; aber man muß sie hier sein, nicht insofern man Bewußtsein ist, sondern in ihr selbst. In dieser Transzendierung ist das Bewußtsein nicht zu einem objektivistischen Sein an sich, sondern zu einem höheren Wissen, als es selbst ist, immer schon überstiegen, weshalb Transzendenz und Immanenz wieder a priori vereinigt sind. Mit dem Subjekt-Objekt-Gegensatz ist hier zugleich die idealistisch-realistische Disjunktion, aus deren Verabsolutierung die Aporien vieler Philosophien entstehen, überwunden. Insofern ist dieses Wahrheitswissen, das die Mystik als ihr Basiswissen voraussetzt, zugleich für jede Wissenschaftsbegründung und damit auch wissenschaftstheoretisch hochrelevant.

5. ZUR «NEGATIO NEGATIONIS» UND ZUR MYSTISCHEN EINIGUNG

Auf der Basis der entfalteten apriorischen Konstitution unseres Geistes, die nicht bloß ontologische – ich kann das nicht genug betonen –, sondern zugleich in Einheit mit der ontologischen eine *Wissens*-Konstitution (und prädeliberative Wollens-Konstitution) ist, soll nun unser sekundärreflexiver Aufstieg zu Gott vollzogen

werden (theoretisch: erkennend, praktisch: wollend und handelnd; bei Platon theoretisch der Akt der Anamnesis, praktisch das *philein*). Dieser Aufstieg enthält systematisch betrachtet zwei Hauptmomente:

1. Die positive Forderung: «Du sollst dich selbst erkennen, um Gott erkennen zu können.»

2. Die negative Forderung: «Du sollst dich abhalten, von dir loslassen, dich verneinen, übersteigen.» Zwar bin ich konstitutiv schon von mir überstiegen (ebenso gemäß 1. von mir erkannt), aber ich soll auch durch meine Mitwirkung zu dem werden, was ich vorgängig meiner unteren Existenz bin. Ich soll nicht endlich sein und bleiben, sondern soll, wie die Mystiker sagen, Gott werden. – Hier ist der Ort der Selbstverneinung und der *negatio negationis* vor Gott mit dem Ziele der mystischen Einigung.

Zum ersten Punkt:

Wir sahen vorhin: Die Seele ist im Bewußtsein ihrer selbst (relatives) ontologisches Argument: Sein im Wissen ihrer selbst und Wissen im Sein ihrer selbst. Wir müssen die Seele deshalb erkennen (in secundo sie als solcherart verfaßt erkennen), um Gott zu erkennen, weil es bei Gott ebenso ist. Man muß also zuerst das relative ontologische Argument erkennen, damit man das ontologische Argument bei Gott erkennen kann; damit man überhaupt in secundo dies als alleiniges Ziel anzustreben wagt. Andernfalls strebt man nach etwas anderem als nach einer seinhaften Erkenntnis Gottes, nach etwas anderem als nach einer lebendigen, seinhaften Vereinigung mit Gott in der Erkenntnis Gottes. Man kann die Seele nur wissen, indem man selbst lebendig Seele ist. Man kann Gott nur wissen, indem man – so sagen hier viele Mystiker sehr gewagt – selbst Gott ist. Die Erkenntnis des ontologischen Argumentes von der Seele erleichtert uns hier die Erkenntnis des ontologischen Argumentes von Gott, die Erkenntnis also dessen, daß es mutatis mutandis bei der Gotteserkenntnis genauso wie bei der Erkenntnis der Seele ist: daß ich seiend den Standort dessen einnehmen muß, was ich hier weiß, ohne distanzierendes Gegenüber von Erkennendem und Erkanntem. In der Gotteserkenntnis ist Gott nicht nur der Gegenstand, der erkannt wird, sondern zugleich das Auge, durch das er erkannt wird.

Dies ist ja bezüglich der Gotteserkenntnis vom Status des gewöhnlichen Menschenverstandes her zunächst eine hypertrophe Behauptung, eine geradezu ungläubliche und unwahrscheinliche Behauptung, – obwohl wir dies in primo immer schon realisieren. Es erscheint dem gewöhnlichen Verstande hypertroph, wenn man sagt: Ich kann von Gott, wie von der Seele, kein distanzierendes, kein objektivierendes, kein veräußerndes Wissen haben, sondern: wenn ich von Gott wissen will, so muß ich Gott sein, ichlich innerlich. – *Andererseits* aber treibt ein konsequentes transzendentes Gottesargument, da Gott ichhafter Natur ist, Transzendental-Begriff ist und nicht in Distanz gewußt werden kann und jedes Distanzwissen von Gott ein verfälschendes Wissen ist, das heißt: ein ihn differenzierendes, disjungierendes, limitierendes, quantitierendes Wissen ist und damit den Absoluten nicht

mehr hat, – andererseits also treibt ein transzendentes Gottesargument in diese Position, weil jede andere Annahme den Gottesbegriff zerstört und gerade deshalb ja von den Mystikern negativ-theologisch abgehalten wird. Also muß ich – jenseits meiner – Er (teilhabend) sein. Ist Gott sein Wissen nur in seinem Sein und sein Sein nur im Wissen seiner selbst, so kann ich Gott nur in einem Wissen wissen, in dem sein Wissen sein Sein und sein Sein sein Wissen ist, ich also jenseits meiner mit ihm a priori vereinigt bin.

Zum zweiten Punkt:

Die Selbstverneinung und die *negatio negationis* gehören in den Gesamtbereich der negativen Theologie. Die negative Theologie hat die Erkenntnis zur Voraussetzung, daß die endliche Vernunft eher nur ausschließend von Gott sagen kann, was er nicht ist, als daß sie positiv sagen kann, was er ist, und daß die endliche Vernunft deshalb ihr positives Aussagen über Gott, ja sogar auch noch ihr negatives, da dieses als Aussagen im Hintergrunde wiederum positiv (*Setzung* der Negation) ist, von Gott abzuhalten hat. Der Ursprung der negativen Theologie liegt im Philosophischen bei Platon, ja er ist bereits bei den Vorsokratikern (insbesondere Heraklit und Parmenides) greifbar.

Der Grund der negativen Theologie muß in einem spezifischen Charakter unseres Wissens liegen, der Gott inadäquat ist und der sich genau bestimmen läßt: eben das oben entfaltete Bildwissen als Reflexions-Einheit. Um diesen Grund bestimmen zu können, ja um seiner überhaupt erst angesichtig werden zu können, muß man Standpunkt-Reflexion betreiben: Reflexion der Bedingungen, der Implikationen, unter denen eine (konstitutive oder freireflexive) Aussage über Gott aus dem Bildwissen heraus steht. Man darf also nicht direkt objekt-, inhaltsgewandt aussagen, das heißt: ohne transzendente Reflexion kann negative Theologie nicht vollzogen werden. – Diese Standpunktreflexion muß aber noch ein Zweites betreffen, nicht nur unser eigenes Aussagen und sein Unvermögen; nämlich die Frage: was ist Bedingung der Möglichkeit dafür, wissen zu können, daß unser eigenes Aussagen über Gott inadäquat ist? Hierfür setzen wir doch ein bestimmtes Wissen von Gott bereits wieder voraus, das unsere Aussage als inadäquat qualifiziert und uns dies wissen läßt. Dieses Wissen von Gott kann nicht den Bedingungen unterliegen, die die Abhaltung des endlichen Wissens im Aussagen über Gott erzwingen, denn sonst wäre es nicht Qualifikationsbedingung, sondern bedürfte dieser selbst als seiner höheren Bedingung. Das hatten wir oben mit Platon und aus ihm folgernd ausgeführt: es muß ein transzendierendes Wissen sein, jedoch ein immanent transzendierendes Wissen. Dieser Doppelcharakter ist für die negative Theologie strikte festzuhalten; andernfalls wird die Behauptung der Inadäquatheit der endlichen Vernunft und der Nichtfaßbarkeit, der Unbegreiflichkeit Gottes für sie purer irrationaler Machtanspruch, ohne jegliche Wissenslegitimation.

Die endliche Vernunft muß sich abhalten (bzw. abgehalten sein) in ihrem Wissen von Gott, weil Gott ihr unbegreiflich ist, – aber nicht an sich (das gäbe eben diesen Irrationalismus, wie ihm zum Beispiel die Dialektische Theologie verfällt), sondern

für sie als Bildwissen. Hier ist der Ort der göttlichen Dunkelheit für die endliche Vernunft, die göttliche Finsternis, der θεῖος γνόφος, σκότος, von der zum Beispiel Gregor von Nyssa (MPG 44, 376D) und Pseudo-Dionysios sprechen, und das Schweigen der endlichen Vernunft. Die Dunkelheit und Unbegreiflichkeit ist aber *gewußt*, also muß ihre Behauptung einen Wissensmaßstab jenseits haben, andernfalls wäre sie nicht wißbar und ihre Behauptung unausweisbar. Die Finsternis ist also, wie wieder Gregor von Nyssa sagt, eine lichte Finsternis (λαμπρός γνόφος, ebd., 377A), eine leuchtende Nacht.

Hier hat nun auch die *negatio negationis* ihren systematischen Ort. Denn in der Selbstabhaltung der endlichen Vernunft vor Gott, in ihrem Schweigen vor Gott, verwickelt sie sich in einen Widerspruch zwischen Sagen und Tun, wie Fichte dies nennt. Sie kann Gott nicht nur nicht in der Position, sondern nicht einmal durch ihre Verneinung genügen. Denn auch wenn ich mich selbst abhalte, verneine, so weiß ich wieder darum, setze und behaupte also, daß ich verneine und bringe mich wieder als nichtverneint ins Spiel. So muß ich also diesen *Setzungsakt* der Verneinung, diese *positio negationis*, ebenfalls verneinen: *negatio negationis*. Doch auch sie ist wiederum *positio negationis negationis* und bedarf zu ihrer Abhaltung einer *negatio (positionis) negationis negationis*, und so weiter in den Regressus.

Die Mystiker sagen diese *negatio negationis* oft objektivistisch von Gott direkt aus, ohne daß die im Hintergrund stehende transzendente Standpunkt-Reflexion noch zum Ausdruck käme. Das macht ihre Aussagen auch so mißverständlich. Es heißt da zum Beispiel bei Pseudo-Dionysios und bei Meister Eckhart: Gott ist ein Sein, und Gott ist ein Nichts, und Gott ist weder ein Sein noch ein Nichts. Diese Aussage bedeutet in Berücksichtigung der Standpunkt-Reflexion: Gott ist für die Aussage ein (bestimmtes) Sein und weil er dies nicht sein kann, ist er für die Aussage ein Nichts, und weil er auch das für die Aussage nicht sein kann, ist er für sie weder ein Sein noch ein Nichts, und – so müßte man im Sinne des Regresses fortfahren: auch dieses «weder – noch» nicht, usw. Gott ist weder ein Sein noch ein Nichts, das heißt vom endlichen Wissen her: weder als wißbar noch als nicht wißbar (= *negatio negationis*) zu behaupten, zu wissen. Deshalb ja auch das dem Anschein nach Paradoxale der mystischen Aussagen über Gott, das aber durch Standpunktreflexion in seinem systematischen Stellenwert vollständig bestimmbar ist. Die Mystiker schwelgen also nicht in Paradoxien, wie J. Koch über Pseudo-Dionysios meinte, sondern es ist systematisch bestimmbar, warum sie so sprechen. – Es wäre deshalb auch absolut unangemessen, solche Aussagen real-objektivistisch zu verstehen, also zu sagen, Gott sei als «Sein und Nichts» ein Widerspruch und als «weder Sein noch Nichts» die Synthese dieses Widerspruches, etwa im Sinne der Widerspruchs-Dialektik Hegels, um dann im Sinne dieser «Denk»figur etwa die *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues zu deuten. – Hier fehlte es offensichtlich an transzendentaler Standpunkt-Reflexion, also an Selbstbesinnung, an der geforderten Selbsterkenntnis als Basis der Gotteserkenntnis.

Zurück: Die Seele soll sich (transzendentalbegrifflich!) abhalten, positiv: übersteigen. Sie ist von ihrer Endlichkeit zu Gott nur befreit, wenn sie von sich, ihren

konstitutiven und freireflexiven Setzungen loslassen und «Nichts» werden kann. Aber sie kann es aus sich nicht. Die Seele strebt nach Ekstasis. Sie muß in der Selbstabhaltung nicht nur den Leib, sondern auch sich selbst als Reflexions-Wissen verlassen, muß gegen sich (transzendental-begrifflich, also existentiell!) verstummen («ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando»), wie Augustinus in den *Confessiones* (IX,10,25) sagt, oder wie es Gregor der Große ausdrückt: die Seele muß «anima super semetipsam rapta» werden (*Homil. in Ez.* II, homil. II, n.3 und 13), oder wie ein dem hl. Antonius von Ägypten zugesprochener Spruch sagt: «Das Gebet eines Asketen ist noch nicht vollkommen, solange er beim Beten selbst wahrnimmt, daß er betet». «Könntest du dich selbst vernichten nur für einen Augenblick . . .», heißt es bei Meister Eckhart (DW II, Pred. 31), und: «Da es denn Gottes Natur ist, daß er niemandem gleich ist, so müssen wir notgedrungen dahin kommen, daß wir *nichts* sind, auf daß wir in dasselbe Sein versetzt werden können, das er selbst ist» (Pred. 35). – Allein ein Hinausgerissenwerden von oben aber löst hier das Problem der *negatio negationis* und des ihr inneren Widerspruches zwischen Sagen und Tun, angesichts dessen das Bewußtsein hier eigentlich verzweifeln müßte.

Das ist nun eigentlich der Punkt, an dem aus Konstitutionsprinzipien für den mystischen Aufstieg der negativen Theologie das Prinzip *Gnade* eingreifen muß, soll hier noch ein Fortschritt sein. Sie vermißte Augustinus bei den Platonikern und ihren Aufstiegsbemühungen (vgl. *Conf.* VII, 9). Die Selbstabhaltung und die *negatio negationis* können nicht aus dem endlichen Bewußtsein alleine heraus erfolgen, denn dadurch, daß sie im Hintergrunde wiederum Position sind, steht sich das Bewußtsein in der Selbstabhaltung immer selbst im Wege: es ist deren Prinzip und hat damit von sich nicht abgehalten. Das Bewußtsein ist für sich unhintergebar! Insofern kommt hier ein klassisch transzendentaler Gedanke in der *negatio negationis* und ihrer letztlich Undurchführbarkeit durch uns zum Ausdruck! Und wer diese Unhintergebarkeit nicht erkennt, der kann auch nicht die Notwendigkeit der Gnade für das Gelingen der *negatio negationis* erkennen. Ich aus mir sehe, daß ich *allein* von mir her und durch mich überhaupt nichts leisten kann: daß ich – um einen neuen Begriff für die Selbstabhaltung einzuführen – mein Selbstopfer, meine Entselbstung (Depropriation), nicht aus mir erbringen kann. Ich kann mich gar nicht aus mir selbst opfern, denn im Hintergrunde bringe ich mich immer schon als konstitutiv nicht geopfert ins Spiel. (Dies ist auch die Gefahr des Hochmuts in jedem Versuch des Selbstopferns und damit in der Askese: sich an seinen asketischen Bemühungen als eigenen Leistungen zu ergötzen. Ein *solches* Opfer, verabsolutiert, wäre eine Lüge, also zu sagen: ich kann mich aus mir selbst opfern und bedarf der Gnade nicht.)

Das heißt nun hier: Die Gnade (positive Begnadung, nicht obige konstitutive Gnade) muß als Konstitutionsprinzip des Weges zur absoluten Gotteserkenntnis (und ihrem Wollen) eingreifen, wenn es zur Vereinigung kommen soll. Die *anima* muß entsprechend zu ihrem Versuch, sich selbst abzuhalten und von sich loszukommen, von oben über sich hinausgerissen werden, wie dies die (christlichen) Mystiker

ausdrücken (*Ekstasis, raptus, excessus mentis*). Die Wahrheit wird von innen her durchdringend. – Es gibt einen schönen Ausspruch darüber aus der Vulgataübersetzung zu Isaias 60,1: «Surge illuminare Jerusalem» («Auf, werde Licht, Jerusalem.») Wir sind nicht Licht, Lichteinheit, und zwar deshalb, weil wir nicht-absolutes Wissen, bloßes Bild-Wissen sind; weil wir faktisch mit unserem Sein dem Prinzipierungsakte relativ vorgängig und damit nicht vollkommen von uns durchdrungen sind. Wir erfahren uns an uns als eine Grenze, über die wir hinauswollen. Wir sind nicht Licht, deshalb dunkel, das heißt begrifflich: zwischen *projectum* und *projectio* im endlichen Bewußtsein ist es in der Mitte, wie Fichte sagt, dunkel, kein Durchdringen des Prinzipierens, – während Gott in sich Licht ist. Und dieses Licht sollen wir werden.

Das ergibt einen Unterschied – und nun differenziere ich nochmals zwischen zwei Arten von Vereinigungswissen, wobei hier noch viele weitere Probleme liegen – zwischen relationslosem apriorischem Vorwissen von Gott als Konstitutionswissen und diesem Durchdringungswissen, dem Raptus-Wissen. Einerseits haben wir hier ein Vereinigungswissen, von dem allerdings noch dahingestellt ist, wie es konstituiert ist und wie der Mystiker diesbezüglich sagen kann, in dieser Einheit sei er Gott: das apriorische Konstitutionswissen als Vereinigungswissen. Zweitens haben wir das Vereinigungswissen zusätzlich in der Form, daß Gott als reines inneres Licht solcherart durchdringend wird, daß die Seele über sich hinausgerissen wird und für sich selbst nicht mehr da ist. – Die entscheidende Frage ist hier: Wie weit geht hier die Geeinheit, wie weit geht die Vernichtung der Seele?

Die Frage der bis hierher rein systematisch durchkonstruierenden Transzendentalphilosophie an die (philosophische) Mystik lautet also: Ist dieses höchste Vereinigungswissen und die Schau Gottes in ihm, von der es heißt, daß wir in ihr Gott schauen, wie er ist (1 Jo 3,2),

1. nur eine psychologische Einheit, Vereinigung mit Gott solcherart, daß ich zwar das Bewußtsein von mir nicht mehr besitze und mich völlig selbst vergessen habe, – also nur dem idealen, nicht transzendentalbegrifflichen Bewußtsein nach nur noch Gott weiß und sonst nichts –, aber dennoch als Seele, als Person, als Individuum noch existent bin? Ist diese Einheit nach obigem noch möglich?

2. Oder bin ich gar mit meiner Seele (durch verwandelnde Sohn-Werdung – man vergleiche dazu Meister Eckhart) mit Gott vereinigt, so daß die Vereinigung eine synthetische zweier Iche, des absoluten und des endlichen wäre, also eine Vereinigung im gleichzeitigen Gegenüber der Iche analog zur Trinitätsvorstellung (wofür aber, um das richtig zu denken, noch eine systematische Trinitätstheorie aus Vernunftgründen entfaltet werden müßte)? Wird also die Seele über sich selbst als isolierte und vereinzelt Existenz hinausgerissen in Gott hinein und vereinigt im Sinne einer – im wörtlichen Sinne verstandenen – Vereinigung, Syn-ousie, Synthese (*visio facie ad faciem, visio facialis*, von der das Buch Numeri und Paulus sprechen)?

3. Oder ist es nur ein reines, von innen kommendes Durchdringen unseres primärreflexiven, trans-immanenten Wissens von Gott (als relations-los)? Und

führt dieses Durchdringen zu einer substantialen, einer konsubstantialen Einheit mit Gott, die nicht mehr syn-thetisch wäre? Dies wäre zugleich die höchste Stufe der transzendentalbegrifflichen Einheit mit Gott, der eine transzendentalbegriffliche, also eine nicht nur psychologische, sondern existentielle Abgehaltenheit der Seele (als Teilstandpunkt in dieser Einheit!) entsprechen müßte, um sie dann im Abstieg über die Epiphanien Gottes zum Zwecke einer nachträglichen synthetischen Vereinigung wieder zu erhalten. Ist die *visio facialis* (im Gegensatz zu 2.) in diesem ersteren, diesem letzteren oder (abgestuft) in beiderlei Sinn zu verstehen?

4. Und worin liegt ferner der Unterschied zwischen dem apriorischen Vorwissen von Gott (relationslos!) als Konstitutionswissen und diesem Durchdringungs- oder Raptus-Wissen, und mit welchem Recht ist dieser Unterschied hier in Gott noch einzutragen? – Die allerschwierigste Frage, deren Beantwortungsversuchen ich mich hier aus Platzgründen überhebe.

Die zentrale Frage ist also, ob die Aussage der Mystiker, in der höchsten Einsicht und Schau Gottes sei ich Gott, mit dem Gottsein eine konsubstantiale oder nur eine psychologische Einheit aussagt und ob diese Einheit rein thetisch oder ob sie synthetisch ist. Die Mystiker sind an diesem Punkte bezüglich der Deutung ihrer «Erfahrung» meist auch nicht weiter, bzw. sie machen ihre Aussagen undifferenziert, wenn sie sagen: «In dieser Einsicht bin ich Gott.»

Ich werde nun auf diese Fragen keine Antwort mehr versuchen, vor allem nicht wegen des hier noch zur Verfügung stehenden knappen Rahmens. Die Alternativen sind aufgestellt, es versuche also jeder selbst, weiterzudenken, – sofern er es noch wagt. Die gestellten Fragen können sich nur aus dem Urprinzip bei dessen Durchdringendwerden beantworten lassen, also nur aus der inneren Anschauung dieses Durchdringens, die ich nicht habe und die fast keiner von uns haben dürfte.

Dennoch sei wenigstens ein kurzer historischer Hinweis gegeben. In der christlichen Mystik findet sich ein Gedanke, der mir die Lösung der aufgeworfenen Fragen zu enthalten scheint. Sie lautet: Ich bin in der Einheitsschau, in der Gott durchdringend wird, jenseits meiner unteren Existenz Gott und «alles», was Gott ist, – nur bin ich Gott und was Gott ist *durch Gnade*, ich bin also, was Gott von Natur aus ist, nur geschenkt. Deshalb nur *ὁμοίωσις*, Wesensähnlichkeit und Wesensverwandtschaft (*συγγένεια*) mit Gott, wovon bereits Platon spricht, deshalb nur *participatio* (Teilhabe) an Gott, nicht ursprüngliches substantielles Gott-Sein. Abgesehen davon ist Identität, und zwar absolut ohne pantheistische Konsequenz (wer diese hier noch mitdächte, hätte wahrhaftig nicht mitgedacht). Die Gottwerdung, von der Klemens von Alexandrien spricht (*Strom.* IV,33,149.8), und der Satz des hl. Athanasius, «Gott sei Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde», wären dann im striktesten Sinne und nicht nur als theologische Hyperbel zu verstehen, also im Sinne einer Art nachträglicher substantieller Einheit, wie sie expressis verbis zum Beispiel von Origenes für die Ebene der göttlichen Personen und ihrer Liebesbeziehung zum geschöpflichen Menschen (und umgekehrt) ausgesagt ist: «Omnis qui *participat* alicuius cum eo, qui eiusdem rei *particeps* est, sine dubio *unius substantiae est uniusque naturae.*» (*De princ.* IV,4,9), – «so daß die Teilhabe an göttlichen

einer Art *summa mystica*, die noch aus dem 13. Jahrhundert stammt, darstellen. Dieser Mystik-Traktat ist eine literarische Einmaligkeit, da sein Verfasser aus über 40 Autoren die klassischen Texte christlicher Ascese und Mystik vom 2. bis 13. Jahrhundert zu einer Systematik über den Aufstieg des menschlichen Geistes zur *unio mystica* in Form einer deskriptiven Mystik kompilierte und dabei namentlich auf seine vielfältigen Quellen hinweist, welche die deutsche Mystik im allgemeinen verschweigt, von welchen sie aber genährt wird. Dieser inhaltsreiche und gedankentiefe Text war bis an die Schwelle des 18. Jahrhunderts bekannt und in zahlreichen handschriftlichen Abschriften über ganz Europa verbreitet. In der lebhaften Auseinandersetzung über Fragen der mystischen Theologie, wie sie vor allem das 15. Jahrhundert aufweist, greifen die Kontrahenten auf die gleichen Exzerpte aus der Schrift Rudolfs zurück, so daß Partei und Gegenpartei sie in ihrem Sinne für Pro und Contra interpretieren, wie zum Beispiel: Gerson und seine Gegner Vinzenz von Aggsbach und Jan von Schoonhoven, ebenso Bernhard von Waging und die flämischen Mystiker Hendrik Herp und Hendrik Mande. Im 16. Jahrhundert zeigt die lateinische Vorrede des Textes aus dem Frühdruck der Editio Vaticana von 1596, daß der mit mehreren Ämtern überhäufte vatikanische Würdenträger, der Augustiner-Eremit und Titularbischof am Vatikan, Augustinus Fivizianus (+ 1595 in Rom) für Papst Clemens VIII. (1592–1606) eine auf textkritischer Grundlage verbesserte und erweiterte Abschrift dieses Mystiktraktates angefertigt hat, was die ungebrochene Wertschätzung dieser *summa mystica* bis in höchste kirchliche Kreise bezeugt.⁴ Neben dieser nachhaltigen literarischen Wirkung in lateinischer Sprache erfuhr Rudolfs Text eine besondere Wirkweite durch eine fast vollständige anonyme Übersetzung ins Mittelhochdeutsche ca. Mitte des 14. Jahrhunderts unter dem Titel: *Die sibem strassen zu got* in der Hs. Einsiedeln 278.⁵

Diese Schrift Rudolfs beschreibt den Aufstieg der menschlichen Geistestätigkeiten auf sieben Stufen. Jede Stufe bildet einen Hauptabschnitt mit sieben Unterkapiteln, denen ein in sieben Kapitel gegliederter Prolog vorangestellt ist. Der nach den einzelnen Vermögen gegliederte Aufstieg geschieht über die *recta intentio*, die *studiosa meditatio*, die *limpida contemplatio*, die *affectio caritativa*, die *revelatio secreta*, die *experimentalis praegustatio* und als siebente und höchste Stufe die *deiformis operatio*.

Nachdem die ersten beiden Wege die Vervollkommnung der natürlichen geistigen Fähigkeiten über die richtige Absicht und das eifrige Betrachten in Abhebung vom bloßen Nachdenken behandeln, beginnt mit dem 3. Weg – wie auf jeder Stufe mit einem vielfältigen Aufgebot von *auctoritates* – die Darstellung der *contemplatio*, deren höchste Form die Schau als *gratia infusa* ist, also eine Gotteserfahrung,

⁴ Margot Schmidt, *Zwillingsformeln als plus ultra des mystischen Weges*, Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen und Literaturen, 223. Bd. (1986) 245–268, bes. S. 266 f.

⁵ Rudolf von Biberach, *Die sibem strassen zu got*. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Hs. Einsiedeln 278 mit hdt. Übersetzung. Synoptische Ausgabe, hrsg. und eingeleitet von Margot Schmidt (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2) Stuttgart 1985, XXIX + 367 S.

die jenseits jeder menschlichen Eigenbetätigung geschieht und den Intellekt, den Willen, das Gedächtnis übersteigt. Vertieft wird diese Gotteserfahrung der *contemplatio* auf dem 4. Weg in der Beschreibung der übernatürlichen Liebe. Dies ist der umfangreichste Abschnitt, sozusagen das Herzstück der *contemplatio*, in dem die eingegossene Liebe von der natürlichen und erworbenen Liebe aufgrund ihrer äußeren und inneren Zeichen unterschieden wird. Das höchste innere Zeichen der Liebe ist das Fortgerissenwerden des Geistes bis zur Ekstase in der seraphischen Liebe in ihren Bewegungen des *semper mobile*, dem *incessabile*, dem *calidum*, dem *acutum*, dem *super fervidum* mit der Begründung: die Liebe duldet es nicht, «daß der Liebende sich selbst in der Mäßigkeit des Geistes angehört.» Diese gewaltige Kraft des Liebesverlangens wird bei der Darstellung des 5. Weges über die «verborgene Offenbarung ewiger Dinge» weiterhin emporgerissen bis zur Überschreitung des Geistes in all seinen Kräften; der Mensch kann Gedächtnis, Intellekt und Willen nicht mehr selbsttätig steuern, und der Geist tritt «in die Dunkelheit des Nichtwissens unter Preisgabe jeglichen Wissens wie Moses ein». Nach einem Zitat von Robert Grosseteste ist diese Offenbarung «eine nackte Erscheinung des Göttlichen, unverhüllt und tatsächlich, ohne Symbol und ohne jedes Bild», so wie es Moses geschah, dessen Antlitz durch die Einwohnung Gottes erstrahlte, so daß die Juden ihn nicht ansehen konnten (Ex 3,1), oder wie Jesaias (58,11) sagte: «Gott wird deine Seele mit Glanz erfüllen, und du gleichst einem bewässerten Garten, dem die Wasser nie ermangeln noch versiegen.» Der *amor ecstaticus* ist das Prinzip der Erkenntnis und zugleich Ordnungsmacht, da er außerhalb jeder Ordnung steht und nicht die Spitze einer Leiter ist. Diese Überschreitung des Geistes im *excessus mentis* als höchste Stufe der ganz von der Liebe bestimmten *contemplatio* ist eine in zwei Sprüngen sich vollziehende Ekstase. Der erste Sprung geschieht durch innere Erleuchtung bis hin zum Orte Gottes. Hier werden die höchsten ewigen Urbilder geschaut und durch sie Gott als Verursacher von allem erkannt. Dies ist aber noch nicht Gott selbst in seinem Wesen. Zu ihm hin führt der zweite Sprung unter Aufgabe jeglichen Erleuchtungswissens durch das ekstatische Verlangen in das «Dunkel des göttlichen Nichtwissens». Hierfür muß der Mensch «wie Daniel ein Mensch der Sehnsucht werden». Rudolf folgt hier Bonaventura, der im Prolog seines *Itinerarium mentis in Deum* die gleiche Bedingung stellt. Die Einführung des Begriffs der Nacht, die Licht gibt, umschreibt einen transzendenten Vorgang, vor dem der Intellekt zusammenbricht. Dagegen kann das «ursprüngliche Verlangen», die *affectio principalis*, eine Radikalisierung des Terminus *affectus mentis* des Wilhelm von St. Thierry, noch tiefer in Gott eindringen und als Einheit von Erkenntnis und Wollen in der «geistlichen Dunkelheit» erkennen, wo der Intellekt blind ist. Mit dem pseudo-dionysischen Begriff der Dunkelheit, in der Gott aufleuchtet; hebt sich Rudolf von seinem Zeitgenossen Eckhart ab, dessen höchstem geistigen Vermögen: der *ratio superior*, bei Rudolf die *affectio principalis*, das ursprüngliche Verlangen, entspricht. Ferner führt Rudolf mit der Vorstellung der «geistlichen Dunkelheit» und «Nacht» als klarerer Gotteserkenntnis in die deutsche Mystik eine Ausdrucksweise ein, die später in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts bei Teresa von Avila und Johan-

nes vom Kreuz zu großer Bedeutung gelangte. Außerdem ist seine Darstellung der Lehre einer gestuften Ekstase des Geistes innerhalb der vom *amor ecstaticus* erfüllten *contemplatio* für die Geschichte und Theologie der Mystik höchst bedeutsam. Dieser Überstieg des Geistes ist ein Phänomen innerhalb der Darstellung der *visio superintellectualis*, eine über den Verstand hinausgehende verborgene göttliche Offenbarung. Neben dieser höchsten Form göttlicher Offenbarung als *visio superintellectualis* wurden zuvor im Anschluß an Richard von St. Viktor die niederen Grade göttlicher Offenbarung, die aber dennoch eine höhere Stufe der Liebe bedeuten, erörtert, «denn an der Größe der Liebe hängt die Art und Weise göttlicher Offenbarung». Es sind dies die zweifache Art der sinnlichen Offenbarung (*visio corporalis*) und die zweifache Art der *visio intellectualis*, der rein geistigen Schau, die nur vom Auge des Geistes wahrgenommen werden kann, ähnlich wie die innere Einsicht des Petrus, von der Christus sagte: «Nicht Fleisch und Blut haben es dir geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist» (Mt 16,7).

Der sechste Weg unterstreicht als ein noch tieferes Erfassen Gottes über alles theoretische Glaubenswissen hinaus die innere Gotteserfahrung über die fünf geistlichen Sinne, da in diesem Vollzug alle menschlichen Kräfte ergriffen werden. Hier wird dem *gustus*, dem Geschmackssinn, eine konstituierende Rolle zugewiesen, da ohne ihn alle anderen Sinne schwach und stumpf bleiben. Das Erfahrungswissen der geistlichen Sinne ist nicht ein durch endliche Bewußtseinsformen vermitteltes Wissen, sondern durch eine den Geist überschreitende Erkenntnis des Verlangens in Verbindung mit der *gratia infusa*. Hieraus ergeht der Appell, daß für die Erkenntnis oder Schau Gottes der Geist nach dem Wissen der inneren Erfahrung streben soll. Ein ausgezeichnetes Mittel zur Weckung und Schärfung der einzelnen geistlichen Sinne ist das Sakrament der Eucharistie, da Christus als «Schlüssel Davids» (Jes 22,22) und «Brot der Weisheit Gottes» die inneren Sinne aufzutut, so wie Christus zuletzt seinen Jüngern «die Sinne aufschloß, damit sie die Hl. Schrift verstehen können» (vgl. Lk 24,25). Die Betonung der sakramentalen Verwurzelung der mystischen Erfahrung in der Eucharistie nach Johannes ist der selbständigste Teil bei Rudolf und in ihrer Erklärung für die fünf inneren Sinne eine bemerkenswerte Fortentwicklung der von Origenes inaugurierten Lehre über die geistlichen Sinne. Hier liegt eine Anknüpfung an das von Ulrich Köpf in seinem Vortrag über das Hohelied Gesagte vor, nämlich, daß nicht allein das Hohelied die sprachliche Einkleidung für mystische Phänomene bietet, sondern es auch andere Mittel gibt, zum Beispiel die Nahrung, das Essen, wie hier durch den Empfang der Eucharistie als Brot des Lebens zur stufenweisen Öffnung der inneren Sinne. Die Öffnung der geistlichen Sinne über die Eucharistie kennzeichnet wiederum Stufen der erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis, wobei auch hier, wie bei allen anderen Stufen, festgehalten wird, daß das unterschiedliche Vermögen der Menschen und die Freiheit Gottes den Arten und Weisen der erfahrungsmäßigen Erkenntnis keine Grenzen setzen, denn «Gott schmeckt nicht einförmlich und auf gleiche Weise allen Menschen», so daß es viele Grade des Verkostens Gottes gibt.

Bis hier am Ende des 6. Weges wird die *contemplatio* in ihrer höchsten Vollen-

dung als unmittelbares Verkosten Gottes in der ekstatischen Liebe trotz aller Bildvergleiche als unbeschreibliches und unaussprechliches Ziel gepriesen. Die Erfahrung dieser Liebe bekommt den Vorrang vor jeder intellektuellen Belehrung, da sie das bessere, weiterführende Erkenntnisprinzip ist. Papias sagt: «Erfahren ist ein Erkennen»;⁶ Gregor der Große betont: «es ist eines, von Gott etwas wissen und erkennen, und ein anderes, wenn der Mensch durch Verkosten und Erfahrung erkennt».⁷ Hugo von St. Viktor lehrt: «Die Erfahrung ist eine Meisterin des Verstandes.» «Die brennender lieben, erkennen tiefer und unterscheiden feiner».⁸ Nach Richard von St. Viktor verleiht Gott «nach dem Maß der Liebe Erkenntnis».⁹ Dies nur Beispiele einiger Quellenzitate, die sich vermehren ließen. So sind jene Autoren, welche die Erfahrung der Gottesliebe als vollkommeneres Erkenntnis preisen, die bevorzugten Quellen Rudolfs, wie zum Beispiel: Origenes, Augustinus, Pseudo-Dionysius mit seinen verschiedenen Kommentaren, Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry und andere. Sie alle betonen, daß niemand von der Gotteserfahrung etwas versteht und darüber sprechen kann, allein jener, der etwas davon erfahren hat, und auch dann kann er sie nicht in entsprechende Worte fassen. Die in dieser breiten Tradition immer wieder ausgesagte Unfähigkeit oder absolute Kontingenz der Sprache gegenüber der Beschreibung der Gotteserfahrung, deren Andersartigkeit durch die zwei Sprünge gekennzeichnet wird, entspricht dem platonischen Denken, daß es im Grunde zwischen Bild und Sache keine Vermittlung gibt. Und doch geht es um die Evidenzfrage bei der vom *amor ecstaticus* bestimmten *contemplatio*, um sie vor einem inflationären, selbstzwecklichen Streben nach Gotteserfahrung zu bewahren. Der siebente Weg über die *Deiformis operatio* gibt hierauf eine Antwort.

Nach dem atemberaubenden Höhepunkt der *contemplatio* als einer Wissenschaft über das Eingießen der Gnade und über die inneren Wirkungen einer erfahrungsmäßigen Gottesliebe, die auf ihrer höchsten Stufe nicht mehr ein objektivierendes Hinblicken ist, sondern ein Erfahrungswissen jenseits der diskursiv erfassenden Vernunft, das sich im Verkosten Gottes – also im reinen Vollzug als *actus purus* – wie eine Nahrung der Seele und des Leibes als Lebensprinzip schlechthin erweist, scheint es zunächst, daß es über diese Höhe des Glückes, der Seligkeit, des Ausruhens und des Angekommen-Seins kein Darüberhinaus mehr gibt. Dennoch ist diese in der vom seligen Genuß erfüllten Höhe im Vereintsein mit Gott noch nicht die letzte menschliche Vollkommenheit.

Rudolf war sich der Problematik bewußt, daß jede wie auch immer geartete Gottesunmittelbarkeit in der mystischen Erfahrung als eine subjektive Aussage zu einer Evidenzfrage wird, um sie gegen reinen Gefühlsüberschwang, Halluzination

6 Ebd., VI d. 1, 283,15.

7 Ebd., VI d. 5, 293,22 f.; d. 7, 313,7 f.

8 Ebd., I d. 3, 49,25 f.; VI d. 1, 285,10 f.; V d. 1, 255,20–22; Hugo, *Commentaria in hierarchiam coelestem* VI (PL 175,1038 D).

9 Ebd., V d. 1, 255,24 f.

oder gegen die Häresie des Quietismus abzugrenzen. In Fortentwicklung seines Ordensgenerals Bonaventura,¹⁰ der hierin Gedanken Gregors des Großen aufgreift,¹¹ beantwortet er diese Frage durch den Rhythmus von *ascensio* und *descensio*¹², das heißt, dem Aufstieg zur Schau folgt zwangsläufig der Abstieg in die Rückkehr, nun zum gottförmigen Wirken (Abb. S. 192). Der Ausgangspunkt für beide Bewegungen ist die Gottesliebe, die sowohl den Aufstieg wie den Abstieg verursacht.

Der siebente Weg: *deiformis operatio*, erörtert daher die Forderung, das kontemplative Leben mit dem tätigen Leben als Vollendung der *contemplatio* zu verbinden. In der Beurteilung des Sinnes der mystischen Erfahrung orientiert sich Rudolf zunächst an der Hl. Schrift, aus der er zwei Zitate, gleichsam wie eine Begründung, an den Anfang stellt: «Einem jeden wird nach seinen Werken vergolten» (Mt 16,2), und «Ihre Werke nämlich werden ihnen folgen», wie Johannes sagt (Apok 14,13). Die Begründungen für die Werke als Sinn und Ziel der *contemplatio* lauten:

1. Wer geschaut hat, darf die Gnade nicht für sich behalten, sondern steht in der Pflicht der Verkündigung und soll wie ein zweiter Moses Zeugnis ablegen, «daß er in dem Lande des Lichts gewesen war».¹³ Er darf keinen Widerwillen gegen die Werke haben, da Gott selbst in der Menschwerdung sich unter die Engel erniedrigte, um den Menschen zu nützen, wie Gregor sagt.¹⁴ Er hat nicht das Recht, im Selbstgenuß für sich zu bleiben, sondern muß nach Hugo von St. Viktor als Widerschein im gottähnlichen Handeln und im vorbildlichen Wirken fruchtbar werden. Daher
2. die Frage: «Wozu nützt die Schau, wenn sie nicht zu gottähnlichen Werken führen würde? Denn die Erkenntnis allein macht nicht vollkommen, wenn nicht anschließend die Kraft des tugendhaften Handelns folgt.» Auch hierin folgt Rudolf seinem Ordensmeister Bonaventura.¹⁵ Ferner:
3. Aus zweierlei Gründen gehört es zur Natur des Menschen, daß er Werke wirkt:
 1. damit er seiner natürlichen Vollendung nicht verlustig geht, und 2. um seines ewigen Zieles willen. «Denn eine Liebe kann ohne die andere nicht sein.» Die Gottesliebe bedingt die Nächstenliebe. Daher ist nach Robert Grosseteste der Mensch nicht allein deswegen erschaffen, daß er Gott in gottähnlicher Weise anhängt, sondern, daß er gegenüber dem Nächsten und der Welt gottähnlich handelt. Das tätige und das schauende Leben sind dem Menschen in gleicher Weise als Anlage gegeben. Zwischen beiden besteht ein wechselseitiges Verhältnis. Als Nachahmer und «Mitwirker Gottes» soll der Mensch in gleicher Großmut und Schöpferkraft den empfangenen Reichtum an den Nächsten weiterge-

10 Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, Coll. 23 n. 31.

11 Gregorius, *In Ezechielem II*, homil. 2 n. 11 (CCL 142 [1971] 232,260–269).

12 Rudolf von Biberach, *Die siben strassen ...*, (s. Anm. 5) Prol. d. 5, 27,2 ff. und VII d. 1, 323,24 ff.

13 Ebd., Prol. d. 5, 27,5–7.

14 Gregorius, *Moralia XIX* c. 25 n. 45 (CCL 143A [1979] 991,74–992,92). *Registrum Epp.* I,24 (CCL 150 [1982] 27,192 ff.).

15 Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, Coll. 23 n. 31.

ben und in seine Werke hineinfließen lassen, damit er seinen «natürlichen Adel einsetze und nicht untätig bleibe».¹⁶ Denn:

4. Aus der doppelten Natur des Menschen: Leib und Geist, ergibt sich eine doppelte Weise des Wirkens, damit er als ganzer Mensch mit all seinen Kräften wohlgeordnet das Reich Gottes erfasse, denn beide menschlichen Naturen werden verklärt, so daß mit dieser Begründung eine Rangordnung für körperliche und geistige Tätigkeit unter dem Gesichtspunkt der Erlösung und Verklärung aufgehoben ist.

Zur Begründung für das *Wie* des Handelns wird argumentiert, daß der Mensch gehalten ist, sein göttliches Ebenbild auch im Handeln aufscheinen zu lassen, sonst hätte Christus nicht gesagt: «Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 5,38) und: «wenn wir seine Kinder sind, tun wir auch seine Werke» (Jo 8,38). Die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen soll sich also in Nachahmung der göttlichen Schöpferkraft im schöpferischen Werke ausdrücken. Auf diese Weise vermag der Mensch als «Mitarbeiter Gottes» über sein Wirken nach Pseudo-Dionysius nachdrücklicher als durch irgend etwas anderes allen Menschen das göttliche Gleichnis einzupflanzen; und das Tun veranlaßt, daß in ihm selbst das göttliche Wirken soviel wie möglich aufleuchtet (VII d.4), sich also ein doppelter Effekt einstellt.

Ebenfalls nach Pseudo-Dionysius werden die Ausstrahlungen der Tätigkeiten unterschieden, und zwar entsprechend den Diensten und Wirkeigentümlichkeiten der neun Engelchöre als göttliche Kräfte in dreimal drei Hierarchien als Verweis auf die Trinität. Die den Engeln zugesprochenen Eigenschaften dienen dem Menschen als Vorbild, und zwar in seiner Tätigkeit gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber Welt und Mensch. Der Mensch entspricht den drei obersten Engelchören, wenn er in der Liebe der Seraphim brennt und aufwallt, wenn er mit den Cherubim im Wissen leuchtet und mit den Thronen aus göttlicher Gerechtigkeit alles leitet und beurteilt, daß heißt, stets aus dem Prinzip der Gerechtigkeit handelt. Hier ist der Mensch in seinem Wirken zu Gott hin ausgerichtet und wohlgeordnet. Das besagt, daß für jedes Handeln die Liebe das grund- und formgebende Prinzip ist, aus der wahre Einsicht, also Erkenntnis und Gerechtigkeit in Sein und Tun, entspringt.

Mit den mittleren Engelchören soll der Mensch entsprechend den Herrschern regieren, mit den Kräften stark sein und mit den Gewalten wohlgeordnet handeln; in diesen Tätigkeiten ist der Mensch zu sich selbst hin wohlgeordnet. – Diese Verhaltensweisen des Menschen in seiner Ausrichtung zu Gott und zu sich selbst hin bilden die Grundlage für das Wirken des Menschen gemäß den Eigenschaften der untersten Chöre der Engel. Entsprechend diesen soll sich der Mensch mit den Fürstengeln durch jenen Vorzug auszeichnen, daß er alles zum ersten Ursprung zurückführt – hier könnte man an plotinischen Einfluß denken, wie es Werner Beierwaltes aufgezeigt hat, «daß der herausragendste Ausdruck des Denkens die

16 Rudolf von Biberach, *Die siben strassen ...*, (s. Anm. 5) VII d. 2, 325,18.

Rückführung als eine verwandelnde Rückführung in den Ursprung, in das Eine», ist. Mit den Erzengeln soll er die Wahrheit verkünden und mit den Engeln sich gegenüber den Armen barmherzig und freigebig erzeigen. In diesen Tätigkeiten ist der Mensch in seinen Werken zur Welt und zum Menschen in einer dreifachen Ordnung hin ausgerichtet: 1. als intellektuelle Tätigkeit: «das wir ein Fürst haben mit den Fürstengeln ...» und auf diese Weise Grundlagenforschung betreiben, so könnte man modern übersetzen, um über das Grundlagenwissen alles zum Ursprung, zu Gott, zurückzuführen; 2. als apostolische Tätigkeit: «offenen und predien die warheit mit den Ertzengeln»; 3. als Werke der Nächstenliebe. Mit all diesen Tätigkeiten wird der Mensch über das göttliche Wirken in den Schöpfungsprozeß mithineingenommen, der sich in allen Bereichen und auf allen Ebenen manifestiert. Nach den Eigenschaften und Kräften der Engel erscheint der Mensch befähigt, über sein inneres und äußeres Werk auch «andere Menschen zu reinigen, zu erleuchten und zu vollenden».

Die Richtschnur des Handelns für ein erfolgreiches Wirken bietet im Anschluß an Macrobius die Darstellung der vier Kardinaltugenden der Klugheit, der Stärke, des Maßes und der Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Stufen. In dem Maße, wie der Mensch diesen exemplarischen Tugenden intensiver nachfolgt, in dem Maße strahlen seine Werke aus,¹⁷ und zwar «nicht allein durch die guten Werke des inneren Menschen, sondern ebenfalls durch die guten Werke des äußeren Menschen»,¹⁸ denn auch diese sind nach Wilhelm von St. Thierry irgend ein Gleichnis und Bild des ewigen Lebens, «wenn wir in der Heiligkeit des Lebens bereits in diesem Leben etwas von der Seligkeit des Leibes erfahren, die uns im zukünftigen Leben vollkommen gegeben wird»; dies geschieht, wenn «die ganze Substanz und das Dasein des Leibes für uns nichts anderes mehr ist als ein Mittel und ein Antrieb zu guten Werken ..., dann wird auch dem körperlichen Sinn ein so wunderbarer, unbekannter Duft eingehaucht und eine so intensive Süße des Verkostens eingegossen ..., als ob er in sich selbst die Lust eines geistlichen Pardieses enthielte».¹⁹ Die empfangene Liebeskraft der *contemplatio* treibt zum äußeren Werk gemäß dem Gesetz der Liebe, da sie sich selbst übersteigt und wirken muß. Nach Pseudo-Origenes gehört es umgekehrt zur Natur des guten Werkes, «daß die Steigerung der guten Werke auch Lust und Liebe steigert; und die Freude über ein gutes Handeln ist eine gewisse Lebenswürze».²⁰ Nach Gregor dem Großen «bereitet ein gutes Werk dem Gaumen Süßigkeit und Freude im Herzen».²¹ Es wird geradezu zur Nahrung und damit Lebensnotwendigkeit der Seele, wenn Gregor weiterfährt: «Das Essen der Seele bedeutet, sich an guten Werken zu ersättigen». Es ist deswegen eine notwendige Nahrung und zugleich eine gottähnliche Zier, weil das Werk in der

17 Ebd., VII d. 5, 339,33–35.

18 Ebd., VII d. 6, 341,24–27.

19 Ebd., 341,29–343,15.

20 Ebd., VII d. 7, 345,31–34.

21 Ebd., 345,34 ff.

Liebe, im Wissen und im Wirken auf Gott hin als eine mögliche Verähnlichung Gottes diesen selbst berührt, da die Liebe zum Hl. Geist, das Wissen zum Sohn und das Wirken zum Vater gehören.²² In dieser trinitarischen Ausrichtung auch im äußeren Werk kann und soll jeder Mensch dem anderen zu Diensten stehen, so daß er nach gelungenem Werk sprechen kann: «Ich habe Frucht getragen wie eine Rebe mit lieblichem Duft» (Sir 24,23), oder mit den Worten des Hohenliedes (2,13): «Die blühenden Reben haben ihren Duft ausgestreut», um die Fruchtbarkeit und Wirkweite guter Werke zu umschreiben im Anschluß an das Wort des hl. Paulus: «Gott aber sei Dank gesagt, der den Duft seiner Erkenntnis durch uns allerorten verbreitet. Sind wir doch Christi Wohlgeruch bei denen, die gerettet werden», das heißt: aus dem guten Duft neu erschaffen werden.²³ – «Den einen sind wir Todesgeruch, der den Tod bringt; den anderen Lebensduft, der Leben verheißt» (2 Kor 2,14–16).

Das Bild vom Duft und Wohlgeruch steht in der Reihe der Verwendungsmöglichkeiten, Gott, göttliche Gegenwart oder das Heilige sinnlich faßbar zu machen und reicht bis in die vorchristliche, antike Kultur zurück.²⁴ Den einzelnen Sinnen kommen dabei verschiedene Möglichkeiten zu. Nach der Formulierung von B. Kötting ist der Geruchssinn, «was die Kategorie der Größe, der Gestalt und ihre Nähe oder Ferne angeht, der unbestimmteste, vielleicht der Geistigste, weil er die reale Gegenwart zwar aufzunehmen vermag, aber bei der Beschreibung der Realität der Unbestimmbarkeit unterliegt und damit der Unbeschreibbarkeit des Göttlichsten am meisten zugeordnet ist». Für eine spezifische Charakterisierung innerhalb der alten Religionen wagt Kötting die vorsichtige Abgrenzung:²⁵ Im alten Ägypten ist «die Vorstellung vom Wohlgeruch enger mit dem Opfer und dem Leben nach dem Tode verbunden, in Persien zeigt sich mehr eine Verbindung mit ethischen Kräften, während im griechischen Raum eher eine alles Göttliche umgreifende, sinnerfassende Anschauung vorherrscht.» Zu der Verwendung des Bildes vom Wohlgeruch bei Paulus an zwei Stellen seiner Briefe, auf die sich auch Rudolf stützt, meint Kötting,²⁶ daß er sich hier «einer anschaulichen Aussageweise bedient, die zu seiner Zeit so allgemein üblich und verständlich war, daß sie längst ihre besondere Zuordnung zu einer bestimmten Religion verloren hatte.» Die Begründungselemente, daß Christus in so herausragender Weise als Träger des göttlichen Wohlgeruches angesehen wurde, lagen schon vor den christologischen Auseinandersetzungen vor:

22 Ebd., 347,4–7.

23 Ebd., 349,15–351,14.

24 Diese Ausführungen stützen sich auf den Beitrag von B. Kötting, *Wohlgeruch der Heiligkeit*, in: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*, 168–175 (Jhrb. f. Antike und Christentum, Ergänzungsband 9,1982; Gedenkschrift für A. Stuiber). – Gregor von Nyssa, *In Canticum Cant.* I (Ed. H. Langerbeck, Leiden 1960, Bd. VI der Jaegerschen Gesamtausgabe) 34,15–18 = PG 44, 779D, erklärt das Duftbild als «ein gewisses geistig-unstoffliches Vermögen, das mit dem Ansaugen des Geistes zugleich den Wohlgeruch Christi einzieht.» Übersetzung nach H. U. v. Balthasar, *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohenliedes*, Einsiedeln³1984, 39.

25 B. Kötting, a.a.O., 169.

26 Ebd., 170.

Niemand war wie Christus mit göttlichem Pneuma ausgestattet; er ist in ausgezeichneter Weise Träger des Geistes, und er war das vollkommenste Opfer, das je Gott dargebracht wurde. Daß der Geistbesitz eine Quelle des Wohlgeruches ist, findet sich nach Kötting schon im Alten Testament bei Jesus Sirach (24,15), wo es von der personifizierten «Weisheit» Jahwes heißt: «Es war mein Duft wie Zimt und feiner Aspalath, und wie die beste Myrrhe gab ich Wohlgeruch wie Galbanum, wie Onyx und wie Stakte ...». In diesem Bild stattet die Weisheit den Menschen mit den ihr zukommenden Eigenschaften aus. In dieser Tradition ist nach Kötting die Meinung Philos angesiedelt: «Denn wie der Duft der Gewürze die sich in der Nähe Aufhaltenden mit Wohlgeruch erfüllt, ebenso werden die Nachbarn und die Anwohner eines Weisen, wenn sie das von ihm sich verbreitende Fluidum einatmen, in ihren Sitten gebessert».²⁷ Duft wird zum Bild für die ausstrahlende Vervollkommnung durch den Weisen oder durch den Hl. Geist oder durch Christus, dessen Wohlgeruch seine Gottheit mitteilt. Die wesentliche Quelle des Wohlgeruchs ist Gott selbst, deswegen braucht er auch keinen Opferduft zu seiner Huldigung, gegen den sich frühchristliche Apologeten wie zum Beispiel Irenäus und Tertullian wandten. Frühchristliche Märtyrer dagegen werden durch den Zeugnischarakter der Lebenshingabe für Christus zu «Geistträgern» und «Spendern des göttlichen Wohlgeruches», oder sie offenbaren den «Wohlgeruch Christi» durch ihren Opfertod. Von hier führt der Weg zu den Heiligenviten und Legenden, in denen das Duftausströmen ein Kennzeichen der Heiligkeit ist, ein Ereignis, das besonders im Augenblick des Todes oder nach dem Tode eintritt. Hieronymus berichtet zum Beispiel, daß der Körper des Hilarion 10 Monate nach seinem Tode bei der Translation einen solchen Wohlgeruch ausströmte, daß man versucht war anzunehmen, er sei einbalsamiert worden. Vor diesem Verständnishorizont sind die Verwendungen des Duftbildes in Verbindung mit den Bibelstellen vor allem aus dem Hohenlied zu sehen. Anders als in der aufgezeigten Tradition bezeichnen bei Rudolf die «ausströmenden Düfte» aus den «süßen Reben» die Heiligkeit der äußeren Werke wie eine Beglaubigung der vom *amor ecstaticus* erfüllten *contemplatio* nach dem Schriftwort: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen» (Mt 7,16). Nach Rudolf verbreiten sie «gegenüber dem Nächsten soviel süßen Wohlgeruch, wie Vorbilder guter Werke von ihnen ausströmen».²⁸ Die Werke bezeugen die Echtheit der mystischen Erfahrung. Denn

27 Ebd., 171.

28 Rudolf von Biberach, *Die siben strassen...*, (s. Anm. 5) VII d. 7,351,7–9. Vom Wohlgeruch der Werke als Verkündigung des Evangeliums spricht Gregor von Nyssa, *In Canticum Cant.* III, IX, a. a. O., 93, 1–9; 266, 4 ff. = PG 44, 826C; 955D–958B; Übersetzung: H. U. v. Balthasar, *Der versiegelte Quell...*, a. a. O., 51; 75. Diese Tradition ergänzt Gregor der Große in: *In Ezechielem* I, homil. 6 n. 3, 4 (CCL 142 [1971], 69, 64–81) im Anschluß an Gen 27, 7: «der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines vollen Ackers». Anders duftet nämlich die Blüte des Weinstocks, denn groß sind die Überzeugungskraft und der Ruf der Glaubensboten, die die Herzen der Hörenden berauschen; anders die Blüte des Ölbaumes, denn süß ist das Werk der Barmherzigkeit, das wie die Öllampe wärmt und leuchtet ... anders duftet die Kornähre, wenn sie reif wird, denn die Vollkommenheit der guten Werke

sie erhalten nach Rudolf ihre Kraft aus den «Einfließungen der wahren Weisheit des Vaters», nämlich Christus, «dessen Wohlgerüche zu gottähnlichen Einsichten führen, sie entzünden, trösten und fruchtbar werden lassen» bis hin zu den «Früchten guter Werke». Die Werke sind der sichtbare Ausfluß trinitarisch göttlicher Inspiration und Begnadung, da die «blühenden Reben» ein Bild für die drei fruchtbar gewordenen Kräfte des Geistes als Abbild der Trinität im Menschen sind, wenn Gedächtnis, Vernunft und Wille sich in wohlduftende Fähigkeiten im Wirken verwandelt haben. Die aus solchen Fähigkeiten entstandenen Werke sind trinitarischen Ursprungs: «Der Vater stachelt durch die heilige Inspiration die Tätigen im Geiste an, daß sie arbeiten. Der Sohn erleuchtet die Tätigen mit klaren Wahrheiten in ihrem inneren Verständnis, daß sie verständig arbeiten. Der Heilige Geist bewegt und entzündet dieselben mit heißen aufwallenden Zuneigungen im Willen, damit sie vorbildlich wirken.» Daraus der Schluß: «Darum wohnt die ganze Dreifaltigkeit in diesen Reben», nämlich im Gedächtnis, Intellekt und Willen. In dem anschließenden überaus starken Bild vom Weingarten aus dem Hohenlied wird die höchste Form der *contemplatio* als berauschte Seligkeit mit der Fruchtbarkeit in den Werken zu einer sich bedingenden Einheit nach einem Zitat von Pseudo-Origenes verschmolzen: «Von Gott, der in den Weinbergen von Engaddi ist, werde ich umso ferner sein, als ich der Unfruchtbarkeit (in den Werken) näher bin»,²⁹ das heißt, je weniger Werke, je weiter bin ich von Gott entfernt. Damit wird postuliert, daß die wohlverstandenen Werke mit Gott vereinigen. Die Werke sind als Frucht des Inneren wichtig. Es geht dabei nicht um ein Tun und Handeln um des Handelns willen rein triebhaft, denn durch eine triebhafte Arbeit gibt es weder wahre Erkenntnis noch echte Erfüllung. Durch ein triebhaftes Handeln wäre der Mensch nur ein *accidens* an der Natur und nicht mehr Ebenbild Gottes, dem er sich angleichen soll und aus dessen Kraft sein Handeln inspiriert wird. Aus einem rein naturhaften Verständnis von Tun und Handeln kommt es dann zu einer Aussage wie bei Karl Marx: Die Natur erarbeitet sich am Menschen, so daß sich der Mensch und sein Leib als «Arbeitsorgan am Gesamtarbeiter Natur» erweisen.³⁰ Auf diese Weise wird der Mensch zum Arbeitssklaven abgestempelt. Diese Art von Tun und Handeln ist hier nicht gemeint, sondern es geht um ein Tun als Ausfluß und Zeugnis eines Seins in Angleichung der Schöpferkraft Gottes, um eine innere Haltung, die einer trinitarischen Kraft der Ebenbildlichkeit Gottes entspringt. Das wünschenswerte Ziel vom Zusammenfall des inneren und äußeren Werkes wird aufgezeigt. Hierfür reichen der bloß gedachte oder erfahrene Gott für die Vervollkommnung nicht aus. Ihre

ist zur Sättigung jener bereitet, die nach Gerechtigkeit hungern.» Übersetzung nach: Gregor der Große, *Homilien des Ezechiel* von G. Bürke S. J. (Christliche Meister, Bd. 21) Einsiedeln 1983, 103. Ähnlich: *In Evangel.* II c. 33 n. 5 (PL 76, 1242 AB).

29 Ebd., 353, 18–20.

30 K. Marx, *Frühschriften*, 1971, 273, zitiert nach Alma von Stockhausen, *Mythos-Logos-Evolution. Dialektische Verknüpfung von Geist und Materie* (Wort und Wissen, Bd. 10) Neuhausen-Stuttgart 1981, 261, 266 ff.

Echtheit muß sich auch im äußeren Werk des Alltags in einem von Gott geformten und nach Gott ausgerichteten Handeln beglaubigen.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, daß zur Beurteilung des Wesens der Mystik bzw. der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit das Verhältnis von *actio-contemplatio* wichtig ist. Wir sind dabei auf die Ansicht von der grundsätzlichen Überlegenheit der *contemplatio* gestoßen, die D. Mieth als «Verfestigung eines Modells, das seit Augustinus und Cassian zum Traditionsgut der christlichen Spiritualität geworden war», bezeichnet hat. Nach den Aussagen dieses hochmittelalterlichen Textes, der sich auf eine deutliche breite und alte christliche Tradition stützt, ist dies nicht der Fall.

Vor allem lehrt auch die Geschichte der Mystik, daß begnadete Menschen sich durch eine Steigerung der schöpferischen Lebenskraft auch im äußeren Werk auszeichnen. Eine maßgebende Quelle für die Auffassung vom Zusammenwirken der *contemplatio* und *actio* sind die Schriften des hl. Gregors des Großen, auf den sich weitgehend auch Rudolf stützt und neben ihm viele mittelalterlichen Lehrer bis hin zur hl. Teresa von Avila, die dessen Werke noch im 16. Jahrhundert gelesen und mit Anmerkungen versehen hat.³¹ Eine wichtige Stelle von ihm heißt: «Je mehr eine Seele von erhabener Beschauung begnadigt wird, umso eifriger und hingebender ist sie in den Werken».³² Nur bei den Anfängern und Unvollkommenen kann die Beschauung diese schädigen. Bei den Vollkommenen besteht dieser Widerstreit nicht. Er selbst ist das beste Beispiel für diese Lehre. Seine für die Mystik bedeutsamen Werke hat er unter äußerlich unruhigen Bedingungen geschrieben, als Papst ging er als der große Organisator der Kirche und Initiator der Angelsachsenmission in die Geschichte ein; obwohl er in einer Zeit des Umbruchs, der Zerstörung und des Verfalls des römischen Reiches lebte, hat er doch stets in Schrift und Predigt das Ideal der Einheit von *contemplatio* und *actio* mit Nachdruck gelehrt. In dieser Nachfolge steht im 12. Jahrhundert zum Beispiel die hl. Hildegard von Bingen. In der ihr eigenen Nüchternheit stellt sie fest, «daß beide Lebeweisen, die aktive wie die kontemplative, Gott wohlgefällig sind, ist er doch der Begründer von beiden».³³ Beim Menschen allein liegt es, mit Hilfe der *discretio* selbst die Unterscheidung zu treffen, in welchem Maße er dem irdischen und dem göttlichen Anspruch Raum zu geben hat. «Dabei soll er so unterscheiden, daß der Mensch Göttliches und Irdisches nach dem ihm gesetzten Maße in rechter Weise nütze».³⁴ In der ihr eigenen Bildkraft kann sie auch recht drastisch formulieren und sagen: «Der gläubige Mensch ergreife den Pflug hinter dem Ochsen so, daß er gleichwohl zu Gott auf-

31 Vgl. Garrigou-Lagrangé O. P., *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 352.

32 Gregorius, *In I Reg.* I. IV n. 86 (CCL 164 [1963] 338, 1632 f.).

33 Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum* II 5 n. 27 (PL 197, 925B). H. Schipperges, *Hildegard von Bingen, Welt und Mensch*, Salzburg 1972, 214. Hierzu: Margot Schmidt, «*Discretio* bei Hildegard von Bingen als Bildungselement», in: *Spiritualität Heute und Gestern* (Analecta Cartusiana 35) Salzburg 1983, 73–94, bes. 87.

34 Ebd.

schaun kann ... Er pflege die Erde, ohne jedoch das Himmlische zu vernachlässigen».³⁵

Bei Mechthild von Magdeburg – der aussagenreichsten und tiefstinnigsten Ekstatikerin unter den Mystikerinnen des Mittelalters – ist der von ihr hochgepriesene Liebesgenuß nicht der letzte Höhepunkt in der Vollendung der Liebe in diesem Leben. In der «sinkenden Minne», der *descensio*, lehrt sie den Abstieg bis zur letzten Entäußerung im Fleische und im Werk, wenn nötig gegen alle Widerstände, jedoch aus der verwandelnden Kraft der Minne («aus Galle in Honig») mit der Sicherheit und Selbstverständlichkeit der sich hinschenkenden Liebe als ihrer höchsten Fruchtbarkeit: einmal in der Niederschrift ihres Buches, das sie gegenüber Anfeindungen und nicht wenig Widerspruch zum Ruhme Gottes verfaßt hat; ferner im Sühneleiden für andere bis zum «tiefsten Ort der Hölle» und schließlich im Alter in der Belehrung im Kloster Helfta.³⁶ All ihr Tun und Lassen (im Erleiden) ist Ausfluß ihrer Gottesschau und Gotteserfahrung, so daß bei ihr wie von selbst die geistliche Fruchtbarkeit im Werke aus der mystischen Vereinigung entspringt.

Die pointierten Aussagen von Meister Eckhart zu dieser Frage sind bekannt. Er steht hier in derselben Tradition wie Rudolf und lehrt in hyperbolischer Rede wohl gegen zeitgenössische verhängnisvolle Übersteigerungen, daß der Mensch auch aus tiefster Gottversunkenheit sich dem Armen zuwenden muß, wenn er nach Suppe schreit.³⁷ Oder in den «*Reden der Unterscheidung*»: «Nicht als ob man seinem Innern entfliehen sollte, sondern gerade in ihm und mit ihm soll man wirken lernen, so zwar, daß man seine Innigkeit ausbrechen lasse in die Werkstätigkeit und die Werkstätigkeit hineinziehe in die Innigkeit ... Könnten sie beide in einem geschehen, das wäre das Beste; so wäre es ein Mitwirken mit Gott».³⁸

Als letztes beispielhaftes Zeugnis für die lebendig gebliebene gleiche Tradition stehen Aussagen der hl. Teresa von Avila. Zur Bedeutung von Visionen und Ekstasen beruft sie sich auf Paulus und schreibt im 4. Kapitel Ihrer «*Seelenburg*»: «Woher nahm der hl. Paulus die Kraft, so große Trübsale zu ertragen. An ihm können wir deutlich die Wirkung von Visionen und Kontemplationen sehen, die in Wahrheit von Gott kommen und keine wahnwitzigen Phantasiegebilde noch Teufelsspek sind. Wenn ihm solche Gnaden zuteil wurden, verbarg er sich da etwa, um sich in Ruhe dem Genuß der Ekstase, die seine Seele überwältigte, hinzugeben, ohne sich

35 Hildegard von Bingen, *Liber vitae meritorum* IV n. 76. Übersetzung: H. Schipperges, *Hildegard v. Bingen. Der Mensch in der Verantwortung*. Das Buch der Lebensverdienste, übersetzt und erläutert von ..., Salzburg 1972, 216.

36 Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, II, 26: «Ich wart vor disem buche gewarnet». Die Seele will hinabsteigen «bis zur niedrigsten Stärke», «bis unter Luzifers Schwanz» (ebd. V, 4); ferner IV, 12: «dù galle ist honig worden in dem goume miner sele»; VII, 8: «Herre, was solte ich hie in disem closter tûn?» «Du solt sie erlûhten und leren.» Hierzu: Margot Schmidt, *Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn*, in: *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. von P. Dinzelsbacher u. D. R. Bauer, Ostfildern b. Stuttgart 1985, 123–151.

37 *Meister Eckhart*, DW, Bd. V, hrsg. von J. Quint, Stuttgart 1963, 221, 5 ff.

38 *Meister Eckhart*, ebd., 291, 10–12.

um andere Dinge zu kümmern? Ihr wißt, daß er im Gegenteil seine ganzen Tage mit apostolischer Arbeit verbrachte und in der Nacht arbeitete, um sein Brot zu verdienen ... nach Gottes Absicht hat die geistliche Hochzeit keinen anderen Zweck, als daß unaufhörlich Werk um Werk erzeugt werde. Und das ist, wie schon gesagt, der beste Beweis, daß die Gnaden, die wir empfangen, von Gott kommen».³⁹ Wie sehr sich Teresa selbst bei aller hohen Beschauung am Wirken gehindert fühlt, obgleich sie den Ihrigen zuruft: «Werke, meine Töchter, Werke!»⁴⁰ entnimmt man aus Kap. 4,1 ihres Buches: «*Der Weg zur Vollkommenheit*», eine etwas bittere Bemerkung: «Ich werfe unserer Zeit vor, daß sie starke und zu allem Guten begabte Geister zurückstößt, nur weil es sich um Frauen handelt.»⁴¹ Gleichsam als Trumpf hierauf heißt es in ihren «*Erfahrungsberichten*»: «Nun meinte ich aber, es sei Gottes Wille, was der Apostel Paulus sagt über die Zurückgezogenheit der Frauen ... Da sprach aber der Herr zu mir: «Sag ihnen, daß sie nicht eine einzelne Schriftstelle verabsolutieren, sondern weitere in Betracht ziehen sollen und daß sie nur nicht meinen, sie könnten mir die Hände binden»».⁴²

Selbst das Duftbild klingt bei ihr auf als Ausdruck für die Heiligkeit des Werkes, in dem Marta und Maria vereint sind in ihren Erklärungen zu Hl 2,6: «Stärkt mich mit Blüten und erquickt mich mit Äpfeln ...». Ihre Auslegung lautet: «Diese Blüten duften anders als irdische Blumen. Ich verstehe darunter Werke im Dienste Gottes und des Nächsten. Wenn die Seele hier auch um des aktiven Lebens willen weitgehend auf das kontemplative verzichtet, und darum die Erhörung ihrer Bitte einen Verlust für sie bedeutet, bleiben doch auf dieser Stufe in Wahrheit Marta und Maria immer beisammen. Denn im äußeren Werk wirkt das innere, und wenn das tätige Leben aus dieser kontemplativen Wurzel erwächst, sind seine Werke wie duftende Blüten ... ganz ohne Eigennutz nur um seinerwillen, und ihr Duft breitet sich zum Wohle vieler aus. Es ist ein starker Duft, der lange anhält und große Wirkungen tut.»⁴³ Der «starke Duft» und die «großen Wirkungen» versinnbildeten die Krönung der *contemplatio* im äußeren gottförmigen Werk.

39 Evelyn Underhill, *Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, aus dem Englischen übersetzt von Helene Meyer-Franck und H. Meyer-Benfey, unveränderter Nachdruck d. Ausgabe München 1928, o. J., 561.

40 Teresa von Avila. «*Ich bin ein Weib und obendrein kein gutes*», ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz, Freiburg i. Br. 1984, 19.

41 Manuskript Escorial, *Camino de Perfección* (Weg der Vollkommenheit, c. 4,1). Übersetzung nach Erika Lorenz, a.a.O., 34.

42 Erika Lorenz, a.a.O., 109 (*Erfahrungsberichte*).

43 Erika Lorenz, a.a.O., 91 (*Meditationen über das Hohelied*).

Gnadenerfahrung bei Teresa von Ávila

Leo Scheffczyk (München)

Die hier zu erörternde Frage nach der Gnadenerfahrung im Leben und in der geistlichen Lehre Teresas von Ávila¹ besitzt eine geschichtsbezogene Interessensrichtung, aber auch eine systematische Abzweckung. Der ersteren geht es um die Erkenntnis der spezifisch Teresianischen Mystik, der letzteren um die Hervorhebung des eigentümlich Katholischen an Gestalt und Ausdruck dieser Mystik. Diese Zielsetzung beruht auf der Überzeugung, daß Teresa als Klassikerin der katholischen Mystik, die nicht zuletzt wegen ihrer Schriften zur Mystik im Jahr 1970 zur Kirchenlehrerin erhoben wurde,² die Ausprägung katholischer Mystik authentisch wiedergibt, so, daß an ihr gewisse Wesenszüge dieses Phänomens gültig erschlossen werden können, im Unterschied zu anderen Ausprägungen mystischen Lebens und Erlebens in den Religionen. Diese sollen damit nicht als unbedeutend oder illegitim ausgegeben werden, auch wenn dem Kundigen Unterschiede sofort aufgehen, welche hier aber keine Erörterung erfahren können.

Eine solche systematische Abzweckung des Themas enthält in sich bereits auch eine gegenwartsbezogene Intention, der es um eine gewisse Applikation der an Teresa gewonnenen Erkenntnis auf die gegenwärtige Situation geht, in der geradezu ein «Schrei nach Gotteserfahrung» laut wird,³ der in seinem Ungestüm oft die sachbezogenen Grenzen überschreitet. Ihm gegenüber kann am Beispiel der Kirchenlehrerin das Anliegen echter Glaubenserfahrung und wahrer Mystik auch für unsere Zeit zur Geltung gebracht werden.

Obgleich es in den folgenden Darlegungen vor allem um eine Erhebung der Lehrauffassungen Teresas über die mystischen Erfahrungen aus ihren Schriften geht, darf am Anfang ihre Lehre auch mit ihrer Biographie zusammengehalten und

1 Die Zitation der Schriften erfolgt nach der deutschen Übersetzung der spanischen Ausgabe (von P. Silverio de S. Teresa) von P. Aloysius Alkofer: *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesus I-VI*, München 1933 ff. (SS). – Zur Literatur: E. Schering, *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes von Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, München/Basel 1959; P. B. Günther, *Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila*, Aschaffenburg 1971; Waltraut Herbstrith, *Teresa von Avila. Die erste Kirchenlehrerin*, Meditation – Mystik – Mitmenschlichkeit, München 1971, 1981, dies. (Hrsg.), *Gott allein. Teresa von Avila heute*, Freiburg 1982; Erika Lorenz, *Teresa von Avila. Licht und Schatten*, Freiburg 1982; dies., «*Nicht alle Nonnen dürfen das*». Teresa von Avila und Pater Gracian – die Geschichte einer großen Begegnung, Freiburg 1983.

2 Vgl. Waltraut Herbstrith, *Teresa von Avila*, a.a.O., 21–28.

3 Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 13.

von der Biographie her beleuchtet werden. Deshalb soll zunächst etwas über den biographischen Hintergrund der geistlichen Lehre Teresas vorangestellt werden.

1. DER BIOGRAPHISCHE HINTERGRUND

Es ist bekannt, daß Teresa ihre Erweckung zum Leben der Vollkommenheit erst verhältnismäßig spät mit 39 Jahren, etwa im 18. Jahre ihres Klosterlebens, erfuhr.⁴ In ihrer Lebensbeschreibung bezeichnet sie aber für ihren geistlichen Weg die schon in der Kindheit gemachte Erkenntnis als charakteristisch, «wie alles so nichtig und wie eitel die Welt sei und wie alles in kurzer Zeit ein Ende nehme».⁵ Man wird schon hier vermuten dürfen, daß es sich bei diesem Erleben nicht um eine theoretische Wahrheitserfassung handelte, die bei einem Kinde wenig tief gehen könnte, sondern um ein die Seele und das Gemüt erfassendes ganzheitliches Ergriffensein, das wir mit dem Erfahrungsbegriff verbinden. Darauf deutet auch die Erwähnung der Tatsache hin, daß Teresa zusammen mit ihrem Bruder von dem Wort «ewig» besonders beeindruckt war, das beide in ihren Gesprächen sich zu wiederholten Malen vorsagen konnten.⁶

Aber diese Anzeichen einer besonderen religiösen Begabung traten offenbar in den weiteren Jahren ihrer Jugend zurück und wurden eigentlich auch durch ihren mit 21 Jahren erfolgenden Eintritt ins Kloster (im Jahr 1536) nicht wieder zum Leben erweckt; denn abgesehen von den beglückenden geistigen Erlebnissen beim Eintritt in das Kloster der Menschwerdung in Ávila, verliefen die ersten Jahre ihres Klosterlebens nach ihrem eigenen Urteil so prosaisch und so wenig innerlich erfüllt, daß sie darüber in der Form eines Gebetes an Gott sagt: «Es hat den Anschein, als ob ich versprochen hätte, nichts von dem zu halten, was ich dir gelobte».⁷

Ogleich sich gelegentlich auch Ansätze zu innerlichem Gebet bemerkbar machten, betrachtete sie selbst diese Zeit als eine Phase der «großen Trockenheit»,⁸ die in Entsprechung stand zu den Umständen eines veräußerlichten Klosterlebens, für das Teresa in der Rückerinnerung sehr kritische Worte findet. So berichtet sie von dieser Zeit und ihrer persönlichen Situation unter anderem: «Ich fing an, mich von einem Zeitvertreib in den anderen, von einer Eitelkeit in die andere zu werfen. Zuletzt geriet ich in so gefährliche Gelegenheiten, und meine Seele war in eine Menge von Eitelkeiten so sehr verstrickt, daß ich mich scheute, fernerhin mit Gott so vertraulich zu verkehren, wie es beim innerlichen Beten geschieht».⁹

4 Erika Lorenz, *Teresa von Ávila*, a.a.O., 184; E. Schering, *Mystik und Tat*, a.a.O., 46 f.

5 SS I: *Das Leben der hl. Theresia*, 44.

6 SS I, 33: «Gar oft war dies der Gegenstand unserer Unterhaltung, wobei es uns ein Vergnügen machte, oft die Worte zu wiederholen: 'Ewig, ewig, ewig!' Durch das häufige Aussprechen dieser Worte gefiel es dem Herrn, daß mir in jenem kindlichen Alter der Weg der Wahrheit eingepreßt blieb.»

7 SS I, 48.

8 SS I, 52.

9 SS I, 70.

Vor allem beklagt sie an dieser seelisch und religiös unerfüllten und geistlich matten Zeit die Zerstreuung und Veräußerlichung durch wahllose Bekanntschaften und nichtssagende Gespräche. Aber gerade bei einem dieser nichtssagenden Gespräche, deren Unangemessenheit für das innere Leben sie intuitiv erfaßte, hatte sie die erste Christuserscheinung oder Christusvision. Sie berichtet darüber in ihrer Selbstbiographie: «Es erschien vor mir Christus mit sehr ernstem Antlitz und gab mir zu verstehen, daß ihn so etwas verdrieße. Ich sah ihn mit den Augen der Seele und zwar viel deutlicher, als ich ihn mit leiblichen Augen hätte sehen können. Seine Gestalt blieb mir so tief eingepreßt, daß es mir jetzt nach mehr als sechsundzwanzig Jahren noch immer ist, als sähe ich ihn gegenwärtig».¹⁰

Diese kurze biographische Notiz ist für die Frage nach dem Charakter mystischer Erfahrung wie nach der spezifisch Teresianischen Mystik von grundsätzlicher Bedeutung. Sie erlaubt eine Auswertung nach zwei Richtungen hin: in eine theologische Richtung und in die mehr psychologische Richtung, die auf den eigentümlichen Charakter der Visionen Teresas hinweist.

Theologisch läßt sich aus dem Zeitindex dieser Vision entnehmen, daß eine solche Erscheinung reinen Gnadencharakter hat, weil die Empfängerin damals, wie sie bekennt, einer solchen Gnadenerfahrung gar nicht würdig war. Psychologisch kommt an diesem Geschehnis zum Vorschein, daß Teresa ein visionäres Geschehen erlebte, das an eine typische Einbildungskraft gebunden war.¹¹

Diese Vision war nämlich keine körperliche, die von außen gekommen wäre und mit den sinnhaften Augen hätte erfaßt werden können. Es handelte sich vielmehr um eine sogenannte «einbildliche Vision», deren Charakter so beschaffen ist, daß die Seherin ohne Vermittlung der körperlichen Sinnesorgane innere Vorstellungen und Wahrnehmungen empfängt.

Teresa erklärt gelegentlich selbst, was eine einbildliche Vision ist: ein inneres Bild von dem verklärten Christus, welches aber so lebendig und anziehend ist, daß der Unterschied zwischen Bild und lebendiger Wirklichkeit, den der Mensch sonst beim Anblick eines Bildes selbstverständlich macht, dahinschwindet. Deshalb fallen in der Beschreibung dieser Christusvisionen immer wieder die Worte «lebendiges Bild», «lebendiger Christus»,¹² «strahlendes Licht», «majestätische Macht».

Bemerkenswert aber bleibt auch, daß Teresa trotz der inneren Gewißheit der Erscheinungen anfangs stark von Zweifeln geplagt und mit der Frage nach möglichen Täuschungen beständig beschäftigt war.¹³ Auch in der Folgezeit hatte sie

10 SS I, 75.

11 Die Frage, ob Teresa eine eidetische Veranlagung im eigentlichen Sinn besaß, wird verschieden beantwortet. B. Günther, *Weg und Gotteserfahrung*, a.a.O., 19 ff., ist geneigt, sie zu verneinen, um den reinen Gnadencharakter der Visionen zu erhalten; dagegen fällt die Antwort von E. Schering, *Mystik und Tat*, a.a.O., 46 ff., mit gutem Grund positiv aus, wie ja auch durch eine natürliche Veranlagung der Gnadencharakter des Geschehens nicht angetastet wird. Zur Psychologie der Mystik vgl. C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, Mainz 1976, und ders., *Das mystische Erkennen*, Mainz 1982.

12 SS I, 265.

13 E. Schering, a.a.O., 66 ff.; B. Günther, a.a.O., 26 f.; Erika Lorenz, a.a.O., 26.

zuweilen solche mystischen Erlebnisse, aber sie führten zunächst nicht zu einer wesentlichen Wandlung ihres religiösen Lebens, das nach ihrem späteren Urteil zwar am Gewinn der Vollkommenheit nicht uninteressiert war, aber dem die innere Konsequenz, die restlose, einfältige Hingabe an Gott fehlte.

So verlief ihr geistig-religiöses Leben in jenem Zustand der relativen Gespaltenheit zwischen Gott und Welt, zwischen innerem Streben und äußerer Zerstreuung, wie er für die Situation vieler religiöser Menschen kennzeichnend ist: in der Aktivität der weltlichen Geschäfte sehnen sie sich nach dem Gebet und dem innerlichen Leben, im Gebet aber werden sie vom Sog der irdischen Aufgaben und Sorgen abgelenkt und schwanken so immer zwischen zwei Gegensätzen hin und her.

Teresa gibt diese Erfahrung in einem nüchternen Urteil wieder, das auch Zeugnis ablegt von ihrer scharfen Selbstbeobachtung wie von ihrer klaren Verstandeskraft: «Gab ich mich weltlichen Vergnügungen hin, so peinigte mich die Erinnerung an das, was ich Gott schuldig wäre; beschäftigte ich mich mit Gott, so ließen mir meine weltlichen Neigungen keine Ruhe. Das ist ein (so) harter Kampf, daß ich nicht weiß, wie ich ihn einen Monat, geschweige denn so viele Jahre aushalten konnte».¹⁴

Aber sie hielt diesen Kampf tatsächlich aus und bereitete so die radikale Wendung in ihrem Leben vor. Diese Wendung erfolgte jedoch, was merkwürdig erscheinen mag, nicht in einer Vision oder durch sie, etwa durch eine Berufungsvision oder Erscheinung. Es ist für den Charakter der mystischen Erfahrungen Teresas bedeutsam, daß weder die erste Vision noch die späteren Erscheinungen sogenannte Bekehrungs- oder Berufungsvisionen waren; denn zumal nach der ersten Vision erfolgte ja keine Wendung in dem veräußerlichten Leben; die eigentliche Wandlung erfolgte nicht durch eine Vision, also nicht durch ein mystisches Geschehen, sondern ergab sich anlässlich der Betrachtung eines Bildnisses des gemarterten Christus.¹⁵

Das ist ein Vorgang, der zwar von einer starken seelisch-religiösen Empfänglichkeit zeugt, aber er hat nichts Mystisches an sich. Er wird ähnlich von vielen geistigen Menschen berichtet, etwa – auf ganz anderem Feld – von R. M. Rilke, der bei der Betrachtung einer klassischen Apollon-Statue von der Erkenntnis getroffen wurde: «Du mußt dein Leben ändern».

Diese Feststellung ist deshalb von Belang, weil sie zur Klärung der Frage beitra-

¹⁴ SS I, 86.

¹⁵ Teresa berichtet darüber in ihrer Lebensbeschreibung, SS I, 93: «Als ich nun eines Tages ins Oratorium ging, da geschah es, daß mein Blick auf ein Bild fiel, das für ein gewisses Fest des Klosters entlehnt und dorthin zur Aufbewahrung gebracht war. Dieses Bild stellte Christus mit vielen Wunden bedeckt dar und war so andachterweckend, daß ich bei dessen Betrachtung ganz darüber bestürzt wurde, den Heiland so zugerichtet zu erblicken; denn es war hier lebendig zum Ausdruck gebracht, was er für uns gelitten. Bei dem Gedanken an die Undankbarkeit, womit ich ihm diese Wunden vergolten, war mein Schmerz so groß, daß mir das Herz zu brechen schien. Ich warf mich vor ihm nieder, und indem ich einen Strom von Tränen vergoß, bat ich ihn, er möge mich doch endlich einmal stärken, damit ich ihn nicht mehr beleidige.» Vgl. dazu E. Schering, a.a.O., 47; Erika Lorenz, a.a.O., 183.

gen kann, welche genaue Stellung und Bedeutung die mystischen Erfahrungen im Leben Teresas hatten, das ja mit steigenden Jahren ein Leben der Tätigkeit, der Aktivität wurde, dessen eigentliche kirchengeschichtliche Leistung in der durch viele Klostergründungen bewirkten Reform des Karmeliterinnenordens bestand.

Im Anschluß an das Erlebnis des Schmerzmannes im Jahre 1554 erfolgte die bislang immer nur ersehnte Wandlung des Geistes und seine vollkommene Zentrierung auf die Gottesliebe, so daß jetzt erst die beiden Pole ihrer Existenz zusammentraten und ein einziges Zentrum des gotterfüllten Lebens bildeten. Ihren Ausdruck gewann diese neu erlangte seelische Einheit nach einer erschütternden Höllenvision¹⁶ in einem Gelübde Teresas, unter allen Möglichkeiten des Wirkens stets das Vollkommenere zu wählen.¹⁷ Diesen Geschehnissen folgten weitere Erlebnisse der Gotteinigung, die von Teresa als «geistliche Verlobung» bezeichnet wurden.¹⁸

Nach dem Ereignis des Jahres 1554 begannen auch die mystischen Erfahrungen in Visionen, Auditionen, Ekstasen (auch eine Elevation ist berichtet) in einer überströmenden Weise zu fließen,¹⁹ die Teresa in ihrer Biographie nicht nur aufgezeichnet hat, sondern die sie auch mit einer seltenen Urteilsgabe beschrieb und aus deren Material sie in ihren mystischen Schriften, vor allem im «Weg der Vollkommenheit» (Camino de perfección) und in der «Seelenburg»²⁰ (Las moradas del Castillo interior) eine «mystische Theologie» erstellte, die zwar als solche nicht ganz selbständig war,²¹ sondern unter anderem von Francisco de Osuna inspiriert wurde, die doch aber die Bedeutung Teresas als Lehrerin der Mystik bleibend begründete.

Aber Teresa ist in die Geschichte der Kirche eben auch als große Reformerin nicht nur der Karmelitinnen, sondern indirekt auch des ganzen katholischen Lebens eingegangen, indem sie von Spanien aus die Kräfte der Reform des Katholizismus weckte und förderte.

Es wäre deshalb nicht zutreffend, wenn man annehmen wollte, daß sich ihr Leben in den mystischen Gnadenerfahrungen erschöpft hätte und daß sie daraufhin ihr Dasein nur auf den Gewinn individueller Vollkommenheit und Heiligkeit ausgerichtet hätte; daß es sich gleichsam nur in der Einsamkeit eines inwendigen Lebens, das sie ihren Schwestern immer empfahl, erschöpft hätte. In ihrem Leben verband sich in eigentümlicher Weise «Mystik und Tat», wie das so betitelte Werk des evangelischen Theologen Ernst Schering kenntnisreich herausgestellt hat.

Es kann freilich nicht Aufgabe dieses Referates sein, das Ausmaß und die Intensität der aktiven Teresianischen Lebensführung in ihrem Reformwerk wiederzugeben, das sie etwa sechs Jahre nach ihrer inneren Bekehrung um das Jahr 1560 begann und bis zu ihrem Tod im Jahre 1582 über zwanzig Jahre fortführte.²²

¹⁶ SS I, 310–315.

¹⁷ SS I, 350.

¹⁸ Erika Lorenz, a.a.O., 184.

¹⁹ Vgl. dazu das Kapitel bei E. Schering: *Die großen Gnaden*, a.a.O., 89–123.

²⁰ SS V und SS VI, München 1937, 1941.

²¹ Zur Frage der literarischen Abhängigkeit Teresas vgl. E. Schering, a.a.O., 136 ff.; Erika Lorenz, a.a.O., 30 ff.

²² E. Schering, a.a.O., 190–239.

Was sie dabei an apostolischer Arbeit einsetzte und an organisatorischer Kraft entfaltete, was sie bei den vielen Klostergründungen an äußeren und inneren Widerständen zu überwinden hatte, und dies trotz immer mitgehender körperlicher Krankheit und höchster seelischer Beanspruchung auf Grund eines feinnervigen Naturells, ist hier nur insoweit von Interesse, als es ein Beweis für die Eigenart des mystischen Lebens und Erlebens Teresas ist und ein Argument für das Wesensverständnis mystischen Lebens überhaupt sein kann, das man sich fälschlicherweise oft als völlig inaktiv, als weltabgewandt und als für die Sozietät der Menschen unfruchtbar vorstellt.

Um diese Fehlinterpretation zu korrigieren, bedarf es freilich einer Betrachtung des Gehaltes der Teresianischen Mystik oder einer Freilegung der eigentümlichen Züge dieser Mystik, in der auch die Aktivität ihre Stelle hat.

2. INHALT UND GRUNDZÜGE DER MYSTISCHEN GNADENERFAHRUNG BEI TERESA VON ÁVILA

Die Gehalte der Teresianischen Gnadenerfahrung sind nicht mehr allein aus ihrem Leben, sondern vor allem aus ihren Schriften zu erschließen, aus denen wir auch eine Interpretation ihres mystisch erhöhten Lebens empfangen. Dabei ist vorzuschicken, daß Teresa keine vollständige Lehre und kein System des mystischen Lebens und Erlebens entwirft, obgleich sie manche Einzelheiten didaktisch zusammenordnet und einen gewissen Aufbau einer Erfahrungstheologie darbietet.

Der Grund dieses «mystischen Baues» einer Theologie der Gnadenerfahrungen ist aber, wenn man es so formulieren darf, ein unmystischer. Alle gnadenhaften Erfahrungen, selbst wenn sie in außergewöhnlichen Erscheinungsformen ergehen, beruhen nach Teresa auf einem gewöhnlichen, allgemeinen, allen Christen zugänglichen Grund, nämlich auf dem Grunde des Gebetes, auch des schlichten mündlichen Gebetes. Teresa versichert, daß sie schon vor ihrem Eintritt ins Kloster «viele mündliche Gebete verrichtete».²³

Doch war in ihr von früh an die Sehnsucht wach, vom mündlichen Gebet zum sogenannten «innerlichen» Gebet überzugehen, das im andächtigen Nachsinnen über Gott, seine Wahrheiten und seine Taten an der Menschheit erfolgt. Es ist dieses Beten ein aufmerksames Nachdenken über Gott und ein gedankliches Erwägen seiner Werke, eine Gebetsform, die nach heutigem Sprachgebrauch als betrachtendes oder meditatives Beten benannt wird. Dabei unterschätzte sie das mündliche Gebet keineswegs, wie sie überhaupt der Auffassung war, daß selbst auf den höchsten Höhen des mystischen Weges, welche die «Fortgeschrittenen» erreichen, immer auch die «Übungen der Anfänger vonnöten» seien.²⁴ So kann sie auch verständnisvoll vom Segen des mündlichen Gebetes bei den im geistlichen Leben Anfängen-

²³ SS I, 42.

²⁴ Erika Lorenz, a.a.O., 31.

den berichten: «So kenne ich eine Person, die nie anders als nur mündlich beten konnte. Bei diesem Gebet fand sie alles; betete sie nicht mündlich, dann verlor sich ihr Verstand derart, daß es ihr unerträglich war». Teresa fügt aber bezeichnenderweise die Bemerkung hinzu: «Ich wünschte mir, wir alle möchten das innerliche Gebet so verrichten, wie diese Seele das mündliche». Die folgende Erklärung beweist, daß das mündliche Gebet eine innere Dynamik besitzt, welche die strebsame Seele (sogar ohne ihr Wissen) zu Höherem führt: «Ich fragte sie, was sie denn mündlich bete und fand, daß sie, während sie ihre Vaterunser betete, in die reine Beschauung einging und vom Herrn zur Vereinigung mit ihm erhoben wurde. Da ihr Leben sehr musterhaft war, so kann man schon aus ihren Werken entnehmen, daß sie so großer Gnaden teilhaftig wurde. Ich pries den Herrn und beneidete sie um ihr mündliches Gebet».²⁵

Trotzdem wurde die Heilige nicht müde, das innere Gebet als wesentlich auf dem Weg zur Vollkommenheit zu empfehlen und zu fordern. Zur Erklärung dieser Gebetsart hat Teresa viel gedankliche Mühe verwandt, um ihre Erfahrungen mit solchem Beten für sich selbst abzuklären, sie aber auch ihren Schwestern zu vermitteln. So sagt sie einmal über das Wesen dieses Gebetes: «Meiner Ansicht nach ist nämlich das innerliche Gebet nichts anderes als ein Freundschaftsverkehr, bei dem wir uns oftmals im geheimen mit dem unterreden, von dem wir wissen, daß er uns liebt. Und sei es auch, daß ihr ihn noch nicht liebt».²⁶ Dieses Gebet des freundschaftlichen Zusammenklings zwischen Christus und der Seele im Gemüte ist dem Beter also auch dann schon möglich, wenn seine Liebe noch nicht den vollkommenen Grad der Hinneigung und Übereinstimmung mit dem Geliebten erreicht hat.

Dies bestätigt Teresa durch eine eingehendere Beschreibung der Stufungen und Entfaltungen dieses Gebetes, wofür sie Gedanken und Bilder aus dem Mystiklehrbuch des Franziskaners Osuna entnahm.²⁷ Es ist das Bild von den vier verschiedenen Arten der Bewässerung eines Gartens, an denen die Steigerung der Intensität dieses Betens veranschaulicht werden kann. Bei der Bewässerung eines Gartens schöpft man das Wasser entweder mühevoll aus dem Brunnen, oder man schöpft es in grösserer Menge und mit geringerem Aufwand mittels eines mechanischen Drehrades, oder man leitet das Wasser aus einem Fluße in den Garten, oder es geschieht die Bewässerung schließlich durch einen ergiebigen Regen, «wenn nämlich der Herr selbst ohne eine Bemühung von unserer Seite den Garten mit Wasser tränkt. Die letzte Art ist unvergleichlich besser als alle vorgenannten».²⁸

An diesen Bildern läßt die Heilige erkennen, daß das Leben des Gebetes zu Steigerungen an Innigkeit und Kraft fähig ist, die aber nicht aus der Eigentätigkeit des Menschen erwachsen, sondern die sich aus dem Zusammenspiel von Gott und der Seele ergeben, wobei allerdings der göttlichen Initiative, der die Seele sich emp-

²⁵ *Weg der Vollkommenheit*: SS VI, 155.

²⁶ SS I, 88.

²⁷ Vgl. Erika Lorenz, a.a.O., 30 ff.

²⁸ SS I, 109.

fänglich entgegenstreckt, eine immer stärker werdende Mächtigkeit zufällt. Auf Grund dieser göttlichen Dynamik erkennt Teresa schon in ihrer Lebensbeschreibung, die noch vor ihrem eigenen Eintreten in das eigentlich mystische Gebetsleben der «unio mystica» abgefaßt wurde, daß auch das innerliche Gebet noch der Steigerung fähig ist.

Das innerliche Gebet ist nämlich seinem Wesen nach der Meditation oder der Betrachtung zugeordnet. Es besteht darin, «daß wir bedenken und erkennen, was wir beten, wo der ist, mit dem wir reden, und wer wir sind, die wir mit einem so großen Herrn zu sprechen wagen».²⁹ Bei all dem vermag die Seele «mit Hilfe des Herrn selbst etwas (zu) tun».³⁰ Das aber ändert sich beim Gebet der Beschauung, das der anders gearteten kontemplativen Ordnung zugehört. Von diesem Gebet gilt: «Bei der Beschauung aber ... vermögen wir nichts. Hier tut alles die göttliche Majestät, denn die Beschauung ist Gottes Werk, da sie unsere Natur übersteigt».³¹

In ihrer Fähigkeit zur feinsinnigen Beurteilung seelischer Vorgänge erfaßt Teresa aber auch eine Stufe oder eine Phase des Übergangs zwischen dem innerlichen Gebet und dem Gebet der Beschauung, in der sich «die Sammlung» vollzieht. Die Seele beginnt, wie Teresa berichtet, sich in diesem Zustand zu sammeln,³² sich gleichsam auf sich selbst zurückzuziehen, so daß sie von ihren Kräften, von Verstand und Willen keinen Gebrauch mehr macht. Sie wird frei von allem schlußfolgernden Denken und vom Wechsel der Affekte und «begnügt sich mit einem friedvollen, ruhigen Denken an Gott, verbunden mit zarten, liebevollen Anmutungen».³³ Teresa sagt darüber: «Die Seele tritt in einen Zustand der Ruhe und der Entzückung ein».³⁴

Mit diesem Zustand, oder, in dynamischer Betrachtung, mit dieser Phase aber vollzieht sich der Übergang zur eigentlichen mystischen Gebetsart der Beschauung, die auch das mystische Gebet der Ruhe genannt wird.

Zwischen dem zuvor genannten innerlichen Gebet und dem Gebet der Beschauung oder der Ruhe besteht ein wesentlicher Unterschied, wie er eben zwischen eigenem menschlichen Tun und alleinigem göttlichen Gnadenwirken besteht. Es ist eine eigentlich übernatürliche Gebetsweise, zu der die Seele sich mit eigener Anstrengung nicht emporschwingen kann. Die Seele erfährt die vollkommene Ruhe ihrer Kräfte, gleichsam den Tod aller selbsteigenen Regungen, wofür sie die gänzliche Vereinigung des Willens mit Gott eintauscht.³⁵ Die Seele hat zur Zeit dieses Gebetes nichts anderes zu tun, als in stiller Hingabe das Licht Gottes aufzunehmen, das sich in ihr ausbreitet. Es ist mit einer tief inneren Glückserfahrung verbunden, für die Teresa die Worte «Entzücken», «Wonne», «Jubel» bereithält.³⁶

29 SS VI, 131.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 SS I, 427.

33 SS I, 132.

34 SS I, 427.

35 SS I, 140.

36 SS I, 142.

Es handelt sich, soweit das in Begriffe zu fassen ist (und Teresa spricht hier häufig mehr in Bildern als in Begriffen), um eine erste Berührung mit dem Göttlichen, um «einen Funken der wahren Liebe Gottes», welcher die Seele mit zwei Erfahrungen oder Eindrücken erfüllt: mit dem Eindruck von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen und mit dem Gefühl für die Erhabenheit und Majestät Gottes, welchen Titel Teresa mit Vorliebe für Gott verwendet.

Aber bevor Teresa diese Gebetstiefe erreichte, hatte sie Zeiten großen Unbefriedigtseins und großer Unerfülltheit im Beten zu durchstehen, in denen sie jedoch in den Gebetsübungen Beharrlichkeit bewies.

Sie war der Überzeugung, daß sich durch die Beharrlichkeit selbst im unvollkommenen Beten und Meditieren der Weg zum beschaulichen Gebet ebne und anbahne. Das erinnert an die Aussage eines anderen großen Beters und Geistesmannes, nämlich Newmans, der den Ausspruch tat: «Um auf Dauer gut zu beten, müssen wir beginnen, schlecht zu beten».³⁷ Aber es ist sicher, daß der Beter die mystische Stufe des Gebetes nicht mit eigener Kraft erreichen kann.

Obleich das Gebet der Beschauung, das Teresa im «Weg der Vollkommenheit» ihren Schwestern als Weg der Seele unter Ausschaltung von deren eigenen Kräften zur geistigen Versunkenheit in Gott erklärt,³⁸ ein hohes übernatürliches Geschehen ist, bildet es noch nicht den Gipfel der mystischen Gebetserfahrungen. Dieser ergibt sich erst in einem weiteren Anstieg über eine Reihe von neuerlichen Erhebungen, die begrifflich nicht leicht auseinanderzuhalten sind, die aber für Teresa erfahrungsbelegte Realitäten sind, auch wenn sie nur in Bildworten ausgedrückt werden können.

Darüber hat sie ausführlicher in ihrem reifsten Werk, der «Seelenburg», gehandelt, in welchem sie das höhere Gnadenleben als stufenweise erfolgenden Anstieg durch verschiedene Wohnungen hindurch zum innersten Gemach verfolgt, in dem Christus selbst thronet.³⁹ Es sind die sieben Stufen des Gebetes, welche der Seele zugedacht sind, von denen die vier letzten Stufen das passive oder beschauliche Gebet bedeuten. Es erhebt sich vom Gebet der Sammlung zu dem der Vereinigung und findet sein Ziel schließlich im Gebet der Verzückung und der sogenannten mystischen Vermählung.

Im Gebet der Vereinigung stirbt die Seele der Welt gänzlich ab, um den Frieden

37 J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, Westminster Md. 1966, I, 264.

38 SS VI, 130 f.

39 «Die Wohnungen der inneren Burg» (*Die Seelenburg der hl. Theresia von Jesus: SS V, 7-232*) gelten allgemein als das reifste Werk der Heiligen, in dem sie den mystischen Weg der Seele zum Gipfel der bildlosen Schau Jesu Christi und der Allerheiligsten Dreifaltigkeit in einer Abfolge von sieben «Wohnungen» beschreibt, die sich in der «Burg», das ist die Seele selbst, aufbauen. Teresa schreibt das Werk im Jahr 1577 auf Wunsch des Paters Jerónimo Gracián zu einer Zeit, da sie selbst schon in der «unio mystica» lebte. Hier beschreibt sie die ansteigenden Phasen des Gebetes in Verbindung mit der stets wachsenden Gottinnigkeit der Seele und der Erfahrung der Gnade noch differenzierter und anschaulicher als in ihrer Biographie; vgl. dazu Erika Lorenz, a.a.O., 31-48.

Gottes zu genießen.⁴⁰ Das Gebet der Verzückung erfaßt sie, soweit sich dies überhaupt beschreiben läßt, wie ein Liebesfeuer, das vom nahenden Bräutigam Christus ausgeht, das aber die Seele doch nicht verzehrt, obgleich es in der Beseligung auch Schmerz bereitet und, wie Teresa sagt, ein Zustand «wonnevollen Schmerzes» ist.⁴¹

Es ist bereits ein ekstatischer Zustand des Seelenlebens, gekennzeichnet durch den Eindruck, als ob die Seele vom Leibe gelöst sei, um sich auf eine intensive geistige Weise mit Christus zu vereinen.⁴² Indessen nennt Teresa diese ekstatische Vereinigung noch immer nur eine «Verlobung» mit Christus.

Die auf der höchsten Stufe der «mystischen Vermählung» erfolgende Einigung mit dem Bräutigam ist gekennzeichnet durch ein Einswerden «im tiefsten Seelen-grunde»,⁴³ so daß das Licht des Geistes und das Licht Gottes «eines werden». Es ist dies nach Teresas Aussage ein Vorschein der himmlischen Glorie, ein Vorentwurf der «himmlischen Schau».⁴⁴

Obgleich es auf dieser höchsten Stufe der vom Geist gewirkten Vereinigung zu einem Vorverkosten der himmlischen Seligkeit kommt, ist doch bei ihrer theologischen Beurteilung und bei ihrer theologischen Verifizierung zu sagen, daß damit nicht ein wirkliches Schauen des Wesens Gottes gemeint sein kann, sondern nur das intensive Erfassen einer Wirkung seiner Nähe und seiner Präsenz. Das ist freilich eine Erfahrung, die das irdische Leben des Menschen verwandelt, wofür Teresa den Vergleich zwischen Raupe und Schmetterling bereithält.

Aber trotz dieser einschneidenden Wirkung auf das irdische Leben verlor dieses Leben nicht seinen natürlich-menschlichen Charakter und zumal nicht seinen Weltkontakt. Hier ist am Ende der inhaltlichen Bestimmung und Charakterisierung der Teresianischen Mystik die schon genannte Aktivität ihres apostolisch eingestellten Lebens wiederum aufzunehmen und zu bekräftigen, daß das Eigentümliche der Teresianischen Mystik in deren Einheit mit der Weltwirkung liegt.

Sie erfuhr ihren Weltauftrag nicht aus einer mystischen Vision; aber das mystische Erleben vermittelte ihr die unabweisbare Forderung, für Christus etwas Besonderes zu tun und aus dem inneren Erleben radikale Folgerungen für das Leben in dieser Welt zu ziehen.

Dieses Zusammengehen von Mystik und äußerer Aktion oder von Maria und Martha, wie Teresa im Anschluß an die Erzählung Lk 10, 38–42 sagt, erweckt den Eindruck von Spannungen im Leben dieser begnadeten Frauengestalt, die sich auch an anderen Punkten ihrer Erscheinung finden lassen, zum Beispiel in ihrem Naturell, in dem sich Charme und Härte, seelische Empfindsamkeit und intellektuelle Scharfsicht, Liebe und Demut und eine nicht zu übersehende herrscherliche Macht vereinen.

Diese scheinbaren Gegensätze lassen eine theologische Zusammenschau der

40 SS V, 99.

41 SS V, 127.

42 SS V, 147.

43 SS V, 207.

44 SS V, 208.

geistlichen Wirkungen des Lebens Teresas angeraten erscheinen, die hier in Richtung auf das bleibende Wesensverständnis der Mystik andeutungsweise vorgenommen werden soll.

3. THEOLOGISCHE ZUSAMMENSCHAU DER GEISTLICHEN WIRKUNGEN DES LEBENS TERESAS

Teresa gibt nirgends eine Wesensdefinition von Mystik, wie eine solche ja auch heute noch Schwierigkeiten bereitet. Aber aus der Zusammenschau ihres Erlebens und ihrer Reflexionen darüber ist doch zunächst ein Wesensbefund zu erkennen, der darin besteht, daß mystische Gnadenerfahrung eine Form intensivierten, gesteigerten Glaubenslebens ist. Sie wurzelt in einem ungebrochenen Glauben und gipfelt in einer erleuchteten Form dieses Glaubens, die aber niemals den Glauben verläßt und etwa zur himmlischen *visio Dei* führt, in der Gott selbst erkannt wird, «wie er ist» (1 Jo 3,2). Darum ist etwa die Schau des Dreifaltigkeitsgeheimnisses, der Menschheit Jesu, seiner Gegenwart im Altarsakrament bei Teresa nur als lebendiges Lichtwerden dieses Glaubens zu erklären, der sogar im Sinne des schlichten und bestimmten Kirchenglaubens zu verstehen ist. Weil sie diese visionären Geschehnisse nur als Verinnerlichung und Überhöhung der Glaubenswahrheiten verstand, beanspruchte sie niemals, dabei neue Offenbarungen zu empfangen, die diesen Glauben als Privatoffenbarungen irgendwie inhaltlich ergänzen oder bereichern könnten. Deshalb gebraucht sie für ihre Gesichte den Begriff der Offenbarung selten und nur für den Fall, in dem sie eine Wahrheit der Heiligen Schrift in der Schau erlebt.⁴⁵ Das ist, beiläufig gesagt, auch der Grund, warum sie die Inquisition nicht fürchtete, der ihre Schriften vorlagen.

Wenn man aber nach der Verursachung und der innerlichen Kraft dieser Erfahrungen fragt, so stößt man auf den göttlichen Gnadencharakter dieser inneren Ereignisse, die aus dem Glauben emporwachsen, der selbst schon Gnade ist. Teresa spricht vor allem von den Erfahrungen, die von der vierten Stufe an erfolgen, dem Gebet der Sammlung, und die danach von Visionen, Auditionen und Entzückungen begleitet sind, als von besonderen Gnaden und Gnadenerweisen von einer solchen Ausschließlichkeit, daß sie vom Menschen nicht herbeigewünscht, ersehnt und erbetet werden können. Hier hat die seelische Disposition für das Gebet der Beschauung ihren Platz, die Teresa unablässig fordert, aber nicht in der Form eines Vielerlei von einzelnen asketischen Übungen, sondern in der Form der Nachfolge des Herrn und der Übung der Tugenden, von denen die größte die Demut ist als Verfügengelassen Gottes über das Selbst. Das Kriterium der Echtheit der Visionen ist das Wachsen in Demut und Leidensnachfolge. In diesem Zusammenhang weiß sie auch um die Verschiedenheit dieser Gnadenbegabungen und um ihre Steigerung, ohne diese in Begriffe fassen zu können. Sie weiß um die Steigerungen dieser Gnadenwirkungen

45 SS I, 320.

bis hin zu den «außerordentlichen Gnadenerweisen» der höchsten Stufen der Beschauung. Dabei denkt sie, die nicht theologisch geschult war, über das Verhältnis dieser Gnadengaben zu der grundlegenden heiligmachenden, für das Heil notwendigen Gnade nicht weiter nach. Sie unterscheidet nicht lehrhaft zwischen der seinshaft heiligmachenden Gnade und den zusätzlichen mystischen Gaben, die der Seele vom Hl. Geist in der Weise neuer Anregungen, Bewegungen und Anstöße zur Bestärkung des Heiles gegeben werden. Teresa benennt diesen Unterschied nicht, aber sie kennt ihn.

Dieser Umstand führt nun zu noch feinerer Unterscheidung des Phänomens der Mystik, aber merkwürdiger- und geradezu unerwarteterweise auch zu seiner Begrenzung. Weil Teresa in zutreffender Weise von der grundlegenden Heilsbedeutung des Glaubens und der entitativ Heilhaftigkeit der übernatürlichen Gnade überzeugt ist, kann sie erstaunlicherweise sagen, daß die mystischen Gnadengaben für das Heil des Menschen nicht notwendig sind. Deshalb tröstet sie jene Schwestern, welche diese höchsten Gebetsgnaden nicht empfangen, mit dem Hinweis darauf, daß man von dem Fehlen solcher Gaben kein Aufheben machen solle; denn «nicht im Vergießen von Tränen, nicht in jenen Innigkeiten und zärtlichen Andachtsgefühlen besteht die Liebe Gottes, sondern darin, daß wir ihm dienen in Gerechtigkeit, mit Seelenstärke und in Demut».⁴⁶

Eine solche Grenzziehung zeigt sich auch in der Anweisung, daß man diese höchsten Gnaden nicht einmal erbitten und erleben dürfe; denn das stünde gegen die Tugend der Demut, die die Grundtugend des Geisteslebens ist, und eine solche Bitte oder gar Forderung würde sich auch in unrealistischer Weise das Bestehen der Leiderfahrung zumuten, die mit jedem mystischen Erleben verbunden ist. Hier berührt die Darstellung einen Punkt, der einer eingehenderen Behandlung würdig wäre, nämlich den der Überzeugung, daß die mystische Gnadenerfahrung auf den höchsten Stufen für die Seele auch zur immensen Leiderfahrung wird, die aus der Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit und aus der immer noch verbleibenden Distanz zu Gott kommt. An dieser Distanz wird erkennbar, daß christliche Mystik keine Identifikationsmystik mit dem Göttlichen ist, sondern eine Begegnungsmystik, die auch bei der höchsten Verinnerung und Angleichung an Gott um die Distanz weiß. Aus dieser Distanz erwächst zugleich auch das Leid, das während der Schau sich in der Entleerung des Eigenwillens abspielt und nach der Schau in der «Wüste» der nun aufkommenden Verlassenheit und Trostlosigkeit aufbricht. Zu einer so gearteten Erfahrung der beseligenden, aber auch der leidvollen Nähe Gottes darf sich der Mensch nicht drängen, aber er darf sich wohl, wenn er die erste Begnadung spürt, dafür bereithalten und dafür disponieren; denn schließlich dient die Beschauung in ihrem letzten Ziel der Verherrlichung Gottes und der Durchsetzung seines Willens. Diesem Willen darf sich aber der berufene Mensch nicht widersetzen.

⁴⁶ SS I, 113.

Diese ambivalente Haltung Teresas zur mystischen Gnadenerfahrung führt zuletzt die zweiflerische Frage herauf, ob sie am Ende mit dieser ihrer Einstellung, die die exzeptionellen Phänomene von Verzückung und Entrückung nicht als das Wesentliche versteht, sondern als Begleiterscheinung für die wesentliche Unterwerfung des Willens unter Gott, ob sie so das mystische Erleben nicht wieder gänzlich relativiert. Das geschieht grundsätzlich zwar nicht, aber die Frage ist der Erwägung wert. Die Antwort, welche diese Begrenzungen des Mystischen ernst nimmt, kann am besten gegeben werden im Zusammenhang mit einem letzten Gedanken, dem der

4. ANWENDUNG DER GEISTLICHEN LEHRE TERESAS AUF DAS MODERNE STREBEN NACH GNADENERFAHRUNG

Wenn man das Wesen des Mystischen unter Absehen von den außergewöhnlichen psychischen Begleiterscheinungen als das geistige Innwerden der Anwesenheit und der Gegenwart Gottes versteht, wird man es in eine gewisse Reichweite mit jedem gläubigen Menschen bringen können. Man wird es dann – ganz in Richtung des Teresianischen Verständnisses – als eine höhere Weise des Betens begreifen können, die im Gebet der Beschauung eine gewisse Gottinnigkeit gewinnt. So betrachtet, wird man es als Möglichkeit des mit den Gaben des Geistes, vor allem mit der Gabe der Weisheit, ausgestatteten Christen nicht auf ganz wenige Einzelne beschränken müssen, sondern es als Möglichkeit vielen offenhalten. Es gehört das Mystische (nach manchen) als Schlußstein zum Bau des christlichen Gnadenlebens. Es ist Vollendungsform des Christenlebens, auch wenn nicht alle diese Bekrönung erreichen. Von diesem Grundsatz her ergibt sich auch die Möglichkeit einer Verbindung zu der heute vielfach geforderten und den Menschen in Aussicht gestellten Gnaden- oder Gotteserfahrung. An der Legitimität der Erschließung und der Hinführung zu einer solchen Erfahrung braucht nicht gezweifelt zu werden, wenn man ihr Wesen recht trifft und auch ihre Bedingungen beachtet.

Man darf dann freilich nicht vergessen, daß Gnadenerfahrung an das Leben des Glaubens und des Gebetes gebunden ist und nur auf der ansteigenden Bahn des Betens zu gewinnen ist. Für dieses Gebet und seine Steigerung zur Gottinnigkeit sind aber als Bedingungen erforderlich: geistige Sammlung, Freiwerden von sich selbst im asketischen Bemühen und Tugendstreben wie auch eine Distanz zur Verhaftung an die naturhaften Tendenzen des irdischen Lebens wie Erfolg, Genuß, Selbstbestätigung und Aufgehen in der Arbeit. Wer Gott in sich wirken lassen will, muß vom Eigenen und von der einseitigen Weltverhaftung frei werden. Deshalb wird man gegenüber den Verheißungen und Programmen Vorsicht walten lassen müssen, die da den Gewinn von Gotteserfahrung versprechen mitten in der Welt oder in der Arbeit oder in der Begegnung mit dem Nächsten. Es könnte sich auch hier um Fehlformen oder Irrwege handeln, wie sie in der Geschichte der Mystik wegen der Subtilität und der Gefährdetheit des Anliegens immer wieder vorkamen. Die Zu-

wendung zur Welt allein kann keine Gnadenerfahrung erbringen. Wohl aber können aus der faktischen Distanz zur Welt im Medium des Gebetes Kräfte freigesetzt werden, die dann, wie am Beispiel Teresas zu erkennen, auch zur Aktion an der Welt führen und zu welthaftem Tun, in dem sich die Gnadenerfahrung auswirkt.

Teresa von Ávila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung

Erika Lorenz (Hamburg)

Es soll hier nicht von Visionen als solchen die Rede sein, denn sie fallen in die Zuständigkeit anderer Fächer, nicht der Romanistik, die mein Gebiet ist. Aber durch meine jahrelange Beschäftigung mit spanischer Mystik, vor allem mit Teresa von Ávila, kann ich es wagen, ganz konkret von der Auseinandersetzung dieser großen Mystikerin mit visionärer Erfahrung zu berichten, die zu ihrer Zeit ebenso verbreitet wie verrufen war. Denn es gab im 16. Jahrhundert große und sehr rege sektiererische Bewegungen, die das Visionäre zur Legitimierung hervorkehrten. Setzte man doch damals in weiten Kreisen das sogenannte «Übernatürliche» mit dem Religiösen gleich. «Übernatürlich» sagt auch Teresa, wenn sie von Visionen berichtet, wobei sie die Herkunft aus der rein natürlichen Subjektivität ausklammert, da sie diese als «Einbildung» und nicht weiter wirksam betrachtet. Übernatürlich meint als Urheber Gott oder den Teufel.

GOTT ODER DER TEUFEL?

Die Frage, welcher von beiden ihr die Visionen sendet, überschattet den größten Teil ihres Lebens – erst im letzten Jahrzehnt kommt sie in dieser Hinsicht wirklich zur Ruhe. Die ganze berühmte Autobiographie ist so entstanden: aus Berichten, die beweisen sollten, daß ein guter Geist in ihr wirkte, daß ihre vielen Visionen und Ekstasen gottgewirkt und nicht Teufelstrug oder typisch «weibliche Einbildungen» (CC 53) waren. Aber auch Teresas großes Reifewerk, die *«Innere Burg»*, ist durchzogen von Hinweisen auf den Wert der Visionen, manchmal in Parallele zu den Berichten an ihre Beichtväter und an die Inquisition von Sevilla, den *«Cuentas de Conciencia»*. Ihr langjähriger Beichtvater, der berühmte thomistische Theologe und Dominikaner Domingo Báñez, verfaßt zur Autobiographie ein Gutachten, in dem es heißt, Visions- und Offenbarungsberichten gegenüber sei «Distanz zu wahren, denn sie sind immer zu fürchten, besonders bei Frauen». Und er fügt hinzu: Aber «selbst dann, wenn sie (Teresa) betrogen wurde, war sie doch niemals eine Betrügerin».¹

¹ *Sante Teresa de Jesús, Obras completas, Edición manual*. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios O.C.D. y Otger Stegging O. Carm. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 212) Madrid 1979, im Anschluß an *Vida*. Ein Teil der Übersetzungen wurde entnommen aus: Erika Lorenz, *Teresa von Ávila – «Ich bin ein Weib und obendrein kein gutes»*, Freiburg i. Br. 1983, 1985, und *«Der nahe Gott»*, Freiburg i. Br. 1985.



Santa Teresa de Jesús.
Velázquez
Marquesa Casa Riera. Madrid.

Tatsächlich war ja die heilige Teresa bekannt für ihren kritischen Verstand, ihre maßvolle Vernunft und ihre absolute Verwurzelung im christlichen Glauben, wie die Kirche ihn lehrte.

Dennoch konnte es geschehen, daß ein angesehenener Edelmann aus Ávila sie aufsuchte und ihr im Kloster mit drohender Stimme sagte: «Denken sie an Magdalena de la Cruz!» Teresa schlug die Augen nieder und antwortete leise: «Ich denke an sie nie, ohne zu zittern.» Der Hidalgo verließ sie als ein Verwandelter. Er sagte: «Eine solche Demut zeigt keine Teufelskreatur!»² Magdalena de la Cruz war die Sensation des Jahrhunderts; Könige und Kirchenfürsten einer wundersüchtigen Zeit lagen dieser Klarissin aus Córdoba zu Füßen. Der Skandal war dann gewaltig, als ihr die Inquisition endlich 1545 auf die Schliche kam und sie den Betrug gestand, wobei sie die Namen der beiden Teufel, mit denen sie ein Bündnis geschlossen hatte, zu Protokoll gab: Balbán und Pitonio.

Die Unterscheidung der Geister, vom heiligen Ignatius mit anderer Zielsetzung zu einem System ausgearbeitet, war ein Grundanliegen der Zeit. Kannte doch auch schon das Alte Testament die Unterscheidung zwischen Geschichten, die Gott eingegeben hat, und den Trugbildern des eigenen Herzens (Jer 23,16). Die gotterfüllten Propheten des Alten Bundes erfahren oft Schau und Audition zusammen, was wir auch bei Teresa wieder erleben.

Die Unterscheidung der Geister war so schwierig, daß manche Seelenführer von vornherein alle Visionen ablehnten, eine Haltung, wie sie etwa auch dem Zen-Buddhismus eigen ist.³ Aber Teresa hatte nun einmal ihre Visionen und man mußte sehen, wie man damit fertig wurde. Noch nach ihrem Tode schreibt ihr junger Freund und letzter Beichtvater, Pater Jerónimo Gracián: «die Mutter Teresa und die Hunes ließen mich nicht schlafen», wobei «Hunes» eine leicht zu durchschauende Chiffre für Visionen ist. Er läßt auch eine seiner erfundenen Gestalten, die in seinen klugen Schriften sein Denken und Fühlen verkörpern, sagen, daß so manche Vision nur von unseren «inneren Dämpfen» komme. Diese Erkenntnis aber fehle den «Weiblein von kurzem Verstand, die alles Ungewöhnliche Gott zuschreiben und sich so mit ihrem eigenen geistigen Unvermögen verheiraten. Und eine bessere Tür für den Teufel kann es nicht geben». Auf der anderen Seite sieht Gracián aber auch, daß in der Vision «die Erkenntnis hoher und höchster Dinge vermittelt wird» – er muß das zugeben, weil er die Erfahrungen Teresas aus ihrem eigenen Munde vernahm.⁴

2 Vgl. Marcelle Auclair, *La Vie de Sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1950, 110 mit Hinweis auf Ribera.

3 Vgl. H. M. Enomiya Lassalle, *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, Mainz 1980, 1980.

4 Vgl. Erika Lorenz, *Die Hunes der heiligen Teresa*, Geist und Leben 56 (1983) 337–346.

DIE ERFAHRUNG

Teresa erfährt ihre stärksten und häufigsten Visionen zu der Zeit, als in Spanien die Inquisition mit Ketzerprozessen, Indices und anderen Verboten ihren Höhepunkt erreicht. Ihre Beichtväter zittern, sie findet keinen Rückhalt. Vor allem die Unerfahrenen sagen ihr ins Gesicht: es ist der Teufel. Sie schreibt später von sich in dritter Person in ihrem Bericht für einen Inquisitor aus der Gesellschaft Jesu, Pater Rodrigo Álvarez: «Sie wurde von großer Furcht ergriffen, so sehr, daß sie manchmal bei hellichem Tage nicht allein zu sein wagte, aber das bewahrte sie doch nicht vor diesen Erfahrungen» (CC 53).

Andererseits weiß sie, daß die Erfahrung ihre Stärke ist. Sie stellt sie der Gelehrsamkeit der Männer gegenüber – sie, die kein Latein gelernt hatte (das Bildungssystem ihrer Zeit sah es für Frauen nicht vor) und der 1559 durch das Verbot volkssprachlicher Bibeln die Lektüre der Heiligen Schrift für den Rest ihres Lebens, also noch 23 Jahre, verwehrt wurde. Das Empirische gleicht den Mangel an Studien aus, Teresa hat die Schwelle zur Neuzeit überschritten. Immer wieder finden wir bei ihr Aussagen wie diese: «Wer darin keine Erfahrung hat, wird es nicht verstehen» –, und sie stößt gerade bei einem Teil ihrer studierten Beichtväter auf völliges Unverständnis in spirituellen Dingen. Andererseits ist ihre innere Christusverbindung so lebendig, daß ihr in der Frage der Bibellektüre eine Vision zu Hilfe kommt. Christus erscheint ihr und sagt: «Betrübe dich nicht, ich selbst will dir ein lebendiges Buch sein» (V 26,5).

Eine solche kompensatorische Visionserfahrung zeigt sich bei Teresa häufig. Ich sehe darin jedoch kein Zeichen bloßer Subjektivität, sondern Hinweis auf die Tatsache, daß in der echten Vision, auch in der gottgewirktesten, eine doppelte Aktivität am Werke ist: das Ankommen Gottes, oder, um es mit Carl Albrecht zu sagen, dessen «*Psychologie des mystischen Bewußtseins*» ich hier heranziehe, das «Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein»,⁵ und die Umsetzung dieser Erfahrung in Bilder oder Worte, wie es der Persönlichkeit des Empfangenden entspricht. Weshalb die Vision des christlichen Mystikers stets auch ein «Ergreifen im Glauben» ist, also ein Geschehen, das aus dem Glaubensvollzug gespeist wird.⁶

Terasas Visionen stehen in engem Zusammenhang mit der Art ihres Betens. Sie hat die erste, als sie im Jahre 1539, vier Jahre nach ihrem Klostereintritt, das Gebet des Francisco de Osuna erlernt. Es ist jenes Beten, für das man in Teresas Zeit die Formulierung des «Nichtdenkens» gebrauchte, die jedoch irreführen kann. Osuna wußte das und sagte: «Die Kontemplativen sehen die Vollkommenheit nicht darin, daß man nichts denkt, denn dann wären die Schlafenden – sofern sie nicht träumen – und die Ohnmächtigen vollkommen. Ich möchte dir sogar sagen, daß dieses Nichtsdenken ein Allesdenken ist, denn wir denken so ohne Gedankenablauf an

⁵ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, Nachdruck Mainz 1976, 245.
⁶ Ders., *Das mystische Erkennen*, Nachdruck Mainz 1982, 326.

den, der alles ist durch seine wundersame Herrlichkeit.»⁷ Teresa erlernte mit dem «*Dritten geistlichen Abecedarium*» des Franziskaners sehr schnell die Erreichung des Zustandes der «Versunkenheit», das heißt jener losgelösten Überklarheit, die das «Ankommen» im schon genannten Sinne begünstigt.

Aber, und das war der große Kummer ihres geistlichen Lebens, die Gegebenheiten der ersten zwanzig Klosterjahre in einem Konvent (Santa María de la Encarnación), der aus wirtschaftlichen Gründen die Klausur aufgegeben hatte und unter der Betriebsamkeit von 150 Halbnonnen mit ihren Verwandten und Freunden litt, waren kein günstiges Klima für das kontemplative Gebet. So mußte erst das Jahr 1554 kommen, bis Teresa innerlich reif war für jene große Erschütterung, die ihr vor einer Christusbüste, einem Ecce homo, zuteil wurde: eine visionsartige Erschütterung, die in den Teresabiographien meist als «die Bekehrung» bezeichnet wird, wenn sich auch langsam die Erkenntnis durchsetzte, daß Teresas innere Erweckung, gefördert durch die von einem jesuitischen Beichtvater auferlegten Exerzitien, ein längerer Prozeß mit mehreren Stationen war. Stationen der Annäherung an Jesus Christus, die sich aus dem visionären Geschehen ablesen lassen.

Diese Annäherung war nicht selbstverständlich, sie wurde vielmehr von drei Lebensrealitäten behindert: von dem im Kloster gepflegten und methodisch überreglementierten meditativen Beten, das den Anfänger auf Sünde, Töd, Gericht und Hölle gedanklich und erlebnismäßig nahezu beschränkte – für Teresa eine krankmachende Erfahrung. Von der Schwierigkeit, im Nichtdenken des an Osuna ausgerichteten kontemplativen Betens den Bezug zur Menschheit Christi nicht zu verlieren, und von der erwähnten unruhigen und oberflächlichen Atmosphäre im Kloster, die Teresa immer wieder zu einem in ihrem Wesen angelegten Aufgehen in Freundschaften und Geselligkeit verführte. Ihre halbjüdische Abstammung, die sie vor einer feindseligen Haltung ihrer Zeit verbergen mußte – anders hätte sie auch nicht Karmelitin werden können –, ließ sie zudem den Mut nicht finden, Verbindungen aufzugeben, die ihr scheinbar den altchristlichen Adel bestätigten. Aber sie litt unter der langsam unerträglich werdenden Halbheit, die sie immer wieder von ihrer «Sünde» und «Schlechtigkeit» sprechen läßt, bis ihr endlich 1556 eine innere Ansprache, eine Audition, zu Hilfe kommt, begleitet von ihrer ersten Ekstase.

Teresa vernimmt die Worte: «Ich wünsche, daß du nicht weiter mit Menschen, sondern mit Engeln Umgang pflegst» (V 24,7) und zieht daraus die Konsequenz, von nun an Freundschaft nur mit Menschen zu pflegen, denen Gott Mittelpunkt des Lebens ist. Sie löst sich von dem, was ihr «Unwert» bedeutet, Hemmnis der inneren Bereitschaft für Gottes Auftrag. Die innere Umkehr ist radikal, sie schenkt ihr solche Freiheit zur wesentlichen Bindung, daß sie in der begleitenden Ekstase, in der sie sich für kurze Zeit Gott geeint fühlt, die «mystische Verlobung» erkennt. Von nun an ist sie eine andere, das heißt, wirklich sie selbst. Schon keimt der Gedanke einer Ordensreform und entstehen die ersten Schriften.

⁷ Aus dem *Tercer Abecedarium espiritual*, 1557, übersetzt von Erika Lorenz, *Francisco de Osuna, Versenkung*, Freiburg 1984.

CHRISTUSVISIONEN

Es ist, als habe ein Quell sich Bahn gebrochen. Die Visionen fluten und strömen in nicht mehr aufzuhaltender Folge. Es sind vor allem Christusvisionen. Gleich die erste ist grundlegender Art, denn es ist eine bildlose geistige Vision (*visión intelectual*), die nach theologischer Auffassung die höchste und sicherste Visionsart darstellt, sicher, weil sie in einer Seelentiefe erfolgt, die dem Einfluß des Teufels entzogen ist. Auch Carl Albrecht sagt von dieser Art: «Es gibt ein vorstellungsloses, unanschauliches, unmittelbares Wissen von dem Gegenwärtigsein des personalen Umfassenden», von einer Anwesenheit, die «sogar tragender Grund für metaphorische Ausformungen ist».⁸ Mir scheint, daß Albrecht bei dieser Angabe die heilige Teresa im Sinne hatte, denn er gibt an, daß ein Merkmal der metaphorischen Ausformung Lokalisierungen sind, die gewissermaßen die Unanschaulichkeit konkretisierend ausgleichen, so daß der eine solche Vision Erfahrende angeben kann, daß der personhafte Vertreter des Umfassenden «an meiner rechten Seite dahinschreitet».⁹

So berichtet es Teresa: «Christus schien mir immer zur Seite zu gehen; da es aber keine bildhafte Vision war, sah ich nicht, in welcher Gestalt. Aber ich nahm ihn ganz deutlich zu meiner rechten Seite wahr, und er war Zeuge allen meines Tuns» (V 27,2). Da sie damals diese Art von Vision zum ersten Male erfuhr, fürchtete sie sich und weinte. Als aber Christus, der sie tagelang begleitete, ein Wort an sie richtete, wich die Furcht und eine tiefe Ruhe erfüllte sie. Künftig sind ihr Ruhe und Frieden Zeichen Gottes, während der Teufel Unruhe und Aufgeregtheit erzeugt (V 30,9). Mit dieser Vision, so erklärt sie später ihrem verständnislosen Beichtvater Álvarez, der sie einem diffamierenden Verhör unterzieht, geht es wie mit zwei Liebenden, die sich wortlos verstehen (V 27,10). Auch das vernommene Wort wird von dieser Art gewesen sein.

Auf diese Grundlegung folgen bildhafte Visionen – *visiones imaginarias* –, in denen sich die zunehmende Annäherung an Jesus Christus spiegelt: Teresa sieht in erster Schau und in nie gekannter Schönheit nur die Hände Jesu Christi, in zweiter sein Antlitz, in dritter zuletzt die ganze Gestalt in der Glorie des weißen Auferstehungslichtes (V 28,1). Wieder folgt der anfänglichen Bestürzung die innere Gewißheit von der Einwirkung Gottes, begleitet vom Gefühl der Ruhe. Später mißt Teresa den Wahrheitsgehalt der Vision an der Erfahrung eines so tiefen inneren Friedens, wie ihn «nur der Heilige Geist zu geben vermag» (CC 29). Die Reihe von Visionen, in denen ihr 1575 der junge Pater Gracián als Seelenführer und sakramentaler Stellvertreter Christi gegeben wird, dem unbedingt Gehorsam zu leisten ist, kann so von ihr als authentisch anerkannt werden. Damit beginnt für sie die letzte Lebensphase der Läuterung in schmerzlicher Liebe und schwer zu leistender Unterwerfung.

Schwierig besonders, wenn man bedenkt, daß Teresa 1572 in die «*unio mystica*»

⁸ C. Albrecht, *Psychologie*, a.a.O., 245.

⁹ Vgl. J. Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 57 ff. J. Lhermitte sieht ähnliche Visionen auch bei Kranken.

aufgenommen wurde. Das sagte ihr eine Vision, die wieder kompensatorisch dem enttäuschend kleinen Hostienstück folgte, das ihr der erzieherische Johannes vom Kreuz gereicht hatte. Christus gibt ihr einen Nagel und sagt, von nun an sei sie würdig, seine Gemahlin zu sein (CC 25, 18. X. 1572). Würdig heißt, das zeigen weitere Visionen, fähig, in Liebe das erlösende Leiden Christi zu teilen. So ist denn, wie er betont, seine Ehre ihre Ehre – ein Begriff, den man in Spanien einer «*Conversa*» nicht zuerkannte.

Schon eine frühere Vision hatte ihr den Wert seines und ihres Leidens gezeigt: das Kreuz in ihrer Hand verwandelte sich in einen überirdischen Edelstein (vgl. V 29,7). Sie litt ungeheuer, als sie es hielt. Denn man hatte ihr befohlen, sich bei Christuserscheinungen zu bekreuzigen und in vulgärer Weise ihre Verachtung zu zeigen, als sähe sie den Satan. Darum entschuldigte sie sich ständig unter Tränen bei Christus und behielt das Kreuz in der Hand, um es nicht schlagen zu müssen. Ihr Inneres war tief verletzt, und sie kam zu dem Schluß: «Ohne Zweifel fürchte ich jene, die den Teufel fürchten, mehr als den Teufel!» (V 25,22).

Drei Jahre nach der Nagelvision gibt ihr Christus einen Amethystring mit der Zusicherung, sie werde als seine Gemahlin alles erhalten, was sie von ihm erbitte. Und nach einem weiteren Jahr kommt die erläuternde innere Ansprache: «So gebe Ich dir alle Leiden und Schmerzen Meines Lebens, mit diesem Geschenk kannst du Meinen Vater bitten, als habest du selbst es errungen» (CC 50,1576).

Die auf den ersten Blick naiven Bilder entstehen aus einem tiefen Verstehen der Heiligen Schrift und ihrer Glaubensgeheimnisse, oder richtiger, Teresas latentes Bewußtsein bringt sie zugleich mit der Erfahrung eines «Ankommens» Gottes in diesen Bezug. Sie betont selbst in einem ihrer Berichte für die Beichtväter: «Es gab keine einzige solcher Erfahrungen, die nicht in Übereinstimmung gewesen wäre mit der Heiligen Schrift» (CC 4). Folgendes Beispiel zeigt besonders deutlich das Miteinander von bildhafter Präsenz Christi und persönlicher Interpretation des Geschauten nicht im nachhinein, sondern als wesentlichem Bestandteil der Vision. Der Bericht ist vom 9. Februar 1570, Teresa war 54 Jahre alt und auf einer ihrer Gründungsreisen:

«Am zweiten Tage der Fastenzeit, gleich nach dem Empfang der heiligen Kommunion im Sankt-Josefskloster von Malagón, erschien unser Herr Jesus Christus meinem Innern in der gewohnten bildhaften Vision. Als ich ihn anschaute, sah ich, daß er auf seinem Haupte anstelle des Dornenkranzes eine ganz strahlende Krone trug. Da ich die Leidensstation der Dornenkrönung sehr verehere, begann ich an die großen Qualen zu denken, die er durch so viele Wunden erlitten haben mußte, und das schmerzte mich.» Teresa interpretiert also die geschaute Krone als Wert der Leiden durch den Dornenkranz; dann zieht sie die Konsequenz: «Der Herr aber sagte mir, ich solle nicht die Wunden von einst bedauern, sondern die neuen, die man ihm heute schlage. Da fragte ich ihn, was ich dagegen tun könne, ich sei zu allem entschlossen.»

Also wieder die tiefe Bewegung, wie einst vor der Christusbüste, die zum Tun veranlaßt. Das wird nun in der Vision ganz im Sinne der Lebenssituation Teresas

konkretisiert: «Er antwortete, jetzt sei keine Zeit für Ruhe, ich solle mich beeilen und diese Dinge (die Klostergründungen) ins Werk setzen, denn in den Seelen dieser Klöster finde er Erholung von seinen Leiden. Und ich solle alle aufnehmen, die kommen würden, denn es gäbe viele, die keinen Ort finden könnten, um ihm zu dienen.» Diese Rede Christi hat einen ganz brisanten sozialhistorischen Hintergrund. Im Gegensatz zu anderen Klöstern, auch zum alten Karmelitenorden, nahm Teresa «conversos» auf, konvertierte Juden; die Namen der ersten Nonnen beweisen es. Waren es doch sozusagen «ihre Leute», deren unglückliche Situation im inquisitionsgeplagten Spanien sie aus eigener Erfahrung kannte. Christus gibt nun genaue Anweisungen für das Leben in den neuen Klöstern und fügt hinzu, Teresa solle über ihre Gründungen einen Bericht schreiben. Sie hat Einwände, wie auch später immer, wenn man ihr befiehlt, das großartige Buch der Klostergründungen fortzusetzen. Sie hält Christus entgegen, «daß es von der Gründung in Medina nichts zu schreiben gebe.» Da antwortet ihr Christus: «Was willst du denn, diese Gründung war doch ein Wunder! – Damit wollte er mir sagen», erläutert Teresa, «daß er allein der Gründer war, denn obwohl kein Weg sich zeigte, ging alles voran. So entschloß ich mich denn zur Niederschrift» (CC 6).

Bis sie diesen Entschluß ausführt, vergehen freilich noch drei Jahre und bedarf es noch einmal des Befehls des energischen jesuitischen Beichtvaters Ripalda.

Diese Verzögerung bezeugt jedoch keinen Ungehorsam. Teresa betont in ihren Berichten immer wieder: während der Vision war sie ganz sicher, daß sie von Gott kam. Hinterher aber stellte sich oft Unsicherheit ein, sie befragte ihre Beichtväter und gehorchte lieber diesen als der Vision (vgl. CC 53 und 54), zumal wenn sie imaginärer Art gewesen war, also nach Auffassung der Theologen eher dem Einfluß des Teufels ausgesetzt als die geistige, bildlose. Teresa bezog ihre Kenntnis der Terminologie und Bewertung aus dem *Dritten Abecedarium* Osunas, in dessen 12. Kapitel sie die entsprechenden Zeilen unterstrichen hatte. «Christus spricht in ihren Visionen wie Osuna», sagt ein französischer Teresaforscher.¹⁰ Als Ripalda S. J. ihr 1573 die Niederschrift befiehlt, fragt sie bei Gott noch einmal zurück: «Muß ich das?» Und die Antwort lautet: «Kind, der Gehorsam gibt Kraft» (F Prol.)!

Die Visionen bezeugen also ein dynamisches Miteinander von innerer Schau, Glaubensüberzeugung, Vorsicht und Gottvertrauen. Mut und Kraft zu ihrem reformerischen und mystagogischen Werk wuchsen ihr daraus zu. Gott wirkt im Menschen gemäß dessen individuellen Gegebenheiten.

WANDLUNGEN

Alles innere Geschehen ist bei Teresa von einer ungestümen Liebe getragen. Diese Liebe – sie nennt sie «Impetus» – übersteigt ihre natürlichen Fähigkeiten und wird darum wiederum visionär empfangen. Es ist die auch von anderen Mystikern

¹⁰ G. Etchegoyen, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Paris 1923, 196.

bekannte archetypische Herzdurchbohrung, einerseits ein ganz unmittelbares heftiges Erleben, andererseits theologisch Anschluß an die Seitendurchbohrung Christi mit ihrer Symbolik sich verströmender Liebe. Teresa sieht einen Engel mit einem goldenen, feuerflamenden Pfeil, der ihr das Herz durchbohrt – nicht nur einmal, die Vision wiederholt sich. Sie drückt das schmerzhaftes Paradoxon aus, daß Gott der ganz Nahe ist, von dem man zugleich, so lange man lebt, schmerzlich getrennt bleibt: Die Wunde ist ein Brennen, ein beseligender Schmerz von unaussprechlicher Lebendigkeit, da die Seele sich gehindert sieht, «Gott so nah zu kommen, wie sie es möchte.» Die Wirkung dieser Wunde aber ist «ein Geschenk des Herrn, das man von sich aus weder erlangen noch verweigern kann» (CC 54, vgl. V 29,13). Teresa erinnert sich bei dieser Vision des Psalmverses «Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir» (Ps 42,2), und sie erinnert sich dieses Verses sogar fast richtig in Latein. Wie die meisten ihrer Visionen, ist auch diese undatiert, wir müssen uns mit einem Ungefähr der sechziger Jahre zufrieden geben, also der Zeit des entschlossenen Anpackens der Ordensreform.

Später, in der «unio mystica», gehen die Visionen zurück, verschwinden fast ganz mit Ausnahme jener, die nach Teresas Bericht als bildlose unmittelbare Erkenntnisvision «der heiligen Dreifaltigkeit mit der Menschheit Christi zum Dauerzustand geworden» ist (CC 66). Der Herr ist nicht mehr *bei* ihr, sondern *in* ihr. Die kurzen und heftigen Einungsektasen sind dem ruhigen, gelassenen Bewußtsein gewichen, Gottes Willen als den eigenen zu erfahren, denn so definiert Teresa die «unio mystica»: «Mit Gott eines Geistes und Willens zu sein» (CC 65), und sie sagt ihren Töchtern: «Unio mystica ist Einswerden mit dem Willen Gottes. Das ist die Vereinigung, die ich euch allen wünsche, nicht die hingerissenen Verzückungen, die man auch «unio» genannt hat» (F 5,13).

In der realen, visionär erfahrenen Präsenz Gottes, die «keine Einbildungskraft hervorbringen kann» (CC 53), wird der Mensch verwandelt. Früher suchte Teresa das Gespräch und die Bestätigung durch «Gelehrte». Gerade die skeptischsten waren ihr die liebsten, so daß Domingo Báñez O. P. nach ihrem Tode erzählt:

«Je strenger und unfreundlicher ich zu ihr war, je mehr ich sie demütigte und Verachtung zeigte, um so begeisterter suchte sie Rat bei mir, da sie meinte, je mehr Angst sie vor ihrem Beichtvater habe, um so sicherer werde sie geleitet.»¹¹ Am Ende ihres Lebens, in dem letzten Erfahrungsbericht vom Mai 1581, schreibt jedoch die Heilige:

«O könnte ich doch Euer Gnaden die innere Stille und Ruhe meiner Seele erklären! Selbst wenn sie mehr leidet, scheint das nur in der äußeren Hülle vor sich zu gehen, gewissermaßen in den Kleidern. Denn die Seele selbst befindet sich wie im Innern einer Ritterburg, und so verliert sie nie ihren Frieden. Mir ist, als lebte ich nur noch, um zu essen, zu schlafen und mir um nichts Sorgen zu machen. Darum empfinde ich auch keine Notwendigkeit mehr, mit Gelehrten umzugehen, noch

¹¹ Brief zur Seligsprechung aus dem Jahre 1591, in: Carlos Fuentes, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Biblioteca Mística Carmelitana VI, Burgos 1919.

überhaupt irgend etwas mit irgend jemandem zu besprechen. Ich brauche keine Betrachtungen anzustellen, um zu wissen, daß der dreifaltige Gott in mir wohnt» (CC 66, Mai 1581).

Mit ihm lebt sie aus letzter Seelentiefe die Zuwendung zum Mitmenschen, die «vita activa». In ihren neuen Klöstern betet sie: «Herr, ich bitte Dich für die, die Dich nicht bitten wollen» (E 10).

DIE WIRKUNG ENTSCHIEDET

Teresa befragt zur Unterscheidung der Geister nicht die visionären Phänomene, obwohl sie wegen der neuplatonischen Theologie ihrer Zeit stets das Unkörperliche hervorhebt, als vielmehr die Wirkungen, die mit der Vision verbunden sind. Sie verweist somit auf den mystischen Verwandlungsprozeß, der sie am Leitfaden der inneren Erfahrung zu einem Menschen macht, in dem Christus lebt, so wie sie es gern mit dem Pauluswort bekräftigt (vgl. CC 42). Und sie erläutert: «Es ist, als ob nicht ich lebte, spräche, strebte, sondern jemand, der mich von innen lenkt und mir Kraft verleiht» (CC 3).

Diese Kraft wird ihr vor allem in den Visionen verliehen. «Gestärkt durch eine Vision», sagt sie von sich (CC 53), und nach diesen Erfahrungen war «eine ganz deutliche Besserung festzustellen in allem, was den Dienst für Gott betrifft» (CC 53).

Je tiefer ihre kontemplative Erfahrung, um so leidenschaftlicher setzt sie sich um in aktives Tun. Die *vita activa* ist eine ganz klare Folge der *vita contemplativa*, wie denn auch Teresa Martha und Maria verbindet, indem sie begründet: «Denn im äußeren Leben wirkt das innere, und wenn das tätige Leben aus dieser kontemplativen Wurzel erwächst, sind seine Werke wie wundervolle duftende Blüten» (MC 7,3).

Teresa gibt im Laufe ihres bewegten Lebens verschiedene Kennzeichen für die gottgewirkte Echtheit ihrer Vision an, so die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, die Annahme des jeweiligen Lebenskreuzes und vor allem das Wachsen in Demut und Liebe. Ihr Gottvertrauen findet in den inneren Ansprachen immer neuen Ausdruck, Gott redet sie sogar zärtlich-humorvoll an: «Pecadorcilla, Yo no soy tu Dios?» «Kleine Sünderin, bin ich nicht dein Gott?» (CC 61).

Dieses Vertrauen und die Geborgenheit des letzten Lebensjahrzehnts im trinitarischen Leben Gottes lassen sie, die schon im «Weg der Vollkommenheit» sagte: «Wir müssen uns alle bemühen, durch Werke zu predigen» (CV 15,16), ihr eigentliches Ideal im Apostel Paulus erblicken. «Was meint ihr», fragt sie ihre Töchter, «gab dem Paulus Kraft, so große Leiden auf sich zu nehmen? An ihm können wir die wahren Wirkungen der Kontemplation und der Visionen erkennen» (7M 4,5). Paulus arbeitete für Gott Tag und Nacht, wie auch Teresa, der das mögliche Tun nie genug ist – das Kreuz der «unio mystica», wie sie sagt, das Kreuz der Liebe (7M 2 u. CV 32). Aber dafür erhält sie immer neue Kraft, denn «eine Vision genügt, um Leib und Seele mit Ruhe zu erfüllen und den Verstand mit gesunder Klarheit» (CC 1, 1560).

Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius

Franz-Josef Schweitzer (Eichstätt)

Johannes oder – nach seiner Konversion zur katholischen Kirche (1653) – «Johannes Angelus» Scheffler, auch «Angelus Silesius», (1624–1677) nennt die 1657 erschienenen fünf Bücher seines Hauptwerkes, bezogen auf dessen knappe, weitgehend antithetische Epigramm-Form, «Geistreiche Sinn- und Schlussreime». In der Vorrede zur zweiten, um ein sechstes Buch ergänzten Auflage von 1675, die erst den bekannten Titel «Cherubinischer Wandersmann» trägt, begründet er die Knappheit der gewählten Form mit einem zeitlichen Aspekt. Die Zeit des Lesers sei zu kostbar, um sich in weitschweifigen «Auslegungen» der Sinnsprüche zu ergehen, und diese Form entspreche auch genau der Kürze der Zeit ihrer «Eingebung»:

«Denn eine ganzte und lautere Auslegung über alle und jede Worte zumachen / würde eine grosse weitläufigkeit erfordern / und nur dem Leser verdrießlich seyn. Es ist deß Bücherschreibens ohne diß keine maß / daß anjetzo fast mehr geschrieben als gelesen wird. Dise Reimen / gleich wie sie dem Urheber meisten theils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurtzer Zeit von dem Ursprung alles gutten einig und allein gegeben worden aufzusetzen; also daß er auch daß erste Buch in vier Tagen verfertigt hat; sollen auch so bleiben / und dem Leser eine auffmunterung seyn / den in sich verborgenen GOTT / und dessen Weißheit selbst zuzuchen ...»¹

Das Alexandriner-Epigramm, das Angelus Silesius seit seiner Schulzeit vertraut ist, so daß die rasche Niederschrift des I. Buches in formaler Hinsicht kaum verwundert, bedeutet nicht nur eine Form, die der Inspiration des Augenblicks angemessen ist und lange Erklärungen überflüssig macht. Es steht auch für Stationen, für Augenblicke auf dem Weg des *Cherubinschen Wandersmannes* – am markantesten dort, wo es, wie vor allem im III. Buch, in seinem ursprünglichen Sinn als «In-schrift», speziell «Grabinschrift», verwendet wird.²

III, 47 «Auf den Grabstein S. Francisci.

Hier liegt ein Seraphin / mich wundert wie der Stein /
Bey solchem Flammen-Feur noch gantz kan blicben seyn!»³

1 Ich zitiere den *Cherubinschen Wandersmann* (Ch.W.) nach der Ausgabe von Louise Gnädinger: Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinscher Wandersmann* – Kritische Ausgabe, hrsg. v. Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, 22, 350 ff.

2 Zum Epigramm als Inschrift, speziell Grabinschrift im 17. Jahrhundert: G. Pfohl, *Das Epigramm – Zur Geschichte einer inschriftlichen und literarischen Gattung*, Darmstadt 1969, 292.

3 Diese «Grabinschrift» steht inmitten von «Grabinschriften», unter anderem «auf das Grab Jesu» (III, 44), auf mystische «Heilige» wie Mechthild (III, 45 und III, 46; III, 45 ist

Die Schärfe des Epigramms aber, die von Opitz geforderte «Spitzfindigkeit»⁴ und damit das eigentlich «Cherubinische» des «Wandersmannes» kommt in jenen Schlußreimen zum Ausdruck, die «auszuharmonisieren»⁵ Scheffler in der besagten Vorrede selbst Schwierigkeiten hat:⁶

I, 8 «Ich weiß, daß ohne mich GOtt nicht ein Nun kan leben /
Werd' ich zu nicht, Er muß von Noch den Geist aufgeben.»

Oder:

nach Louise Gnädinger, a.a.O., 340, eher Mechthild von Hackeborn als Mechthild von Magdeburg gemeint) und Gertrud von Helfta (III, 52), aber auch auf einen nicht mit Namen genannten «Gerechten» (III, 49).

4 Martin Opitz, *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624), nach der Edition von W. Braune neu herausgegeben von R. Alewyn, Tübingen 1966, 21: «Das Epigramma setze ich ... zue der Satyra / weil die Satyra ein lang Epigramma / vnd das Epigramma eine kurtze Satyra ist: denn die kurtze ist seine eigenschafft / vnd die spitzfindigkeit gleichsam seine seele vnd gestalt; die sonderlich an dem ende erscheinet / das allezeit anders als wir verhoffet hetten gefallen soll...» Vgl. Jutta Weisz, *Das deutsche Epigramm des 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1979, 129 f.: das mystische Epigramm wird hier zu den «gnomisch-concettistischen» Epigrammformen gezählt.

5 Louise Gnädinger, a.a.O., 413.

6 Scheffler zieht in dieser Vorrede zur 2. Auflage (1675) zur Versicherung der Gnadenhaftigkeit der Vereinigung mit Gott vor allem Johannes Tauler heran. Sein Freund Abraham von Franckenberg hatte ihm, wie Louise Gnädinger (a.a.O., 319) anmerkt, «Das buch geistlicher gnaden ... Mechthildis und Gertrudis», erschienen zu Leipzig 1503, und damit zusammengebunden, «Sermon des groß gelarten in gnaden erlauchten doctoris Johannis Thauleri predigerr ordens...», als Inkunabel zu Leipzig 1498 erschienen, zum Geschenk gemacht. Weil Silesius Tauler in der Vorrede nicht nur aus den Predigten, sondern auch aus den ihm nur zugeschriebenen «Geistlichen Unterrichten» (erschieden Köln 1543) zitiert, die Inkunabel aber nur Predigten enthält, muß Scheffler nach Louise Gnädinger noch eine andere Taulerausgabe vorgelegen haben (Louise Gnädinger, a.a.O., 319). Da erst die deutschen Taulerausgaben nach der lateinischen Surius-Ausgabe (Köln 1548) die «Geistlichen Unterrichten» zusammen mit anderen «Pseudothauleriana» aufnehmen, denkt Louise Gnädinger an einen dieser späten Drucke.

«Pseudothauleriana» enthält in hohem Maße auch der Kölner Taulerdruck von 1543 («Des erleuchten D. Johannis Tauleri / von eym waren Euangelischen leben / Götliche Predig / Lernen / Epistolen / Cantilenen / Prophetien / ... Gedruckt zu Cöllen im jar Vnsers Herren M.D.xliij. den vierten tag Junij»): unter anderem Taulers Bekehrung (F. 1 ff.), Merswins Neunfetsenbuch (F. 333 ff.) und Eckhartlegenden (Meister Eckharts Wirtschaft: F. 337; vgl. Pf. II, 625, 31 – Meister Eckhart und der arme Mensch I und II: F. 338; vgl. Pf. II, 623 f., K. Ruh in VL 2, Sp. 350 ff.).

Die in der Vorrede zum «Ch.W.» unter anderen zitierte «3. Predigt» Taulers «am 3. Sonntag Trinit.» (Louise Gnädinger, a.a.O., 14, 69 ff.), das heißt, die dritte Predigt am dritten Sonntag nach Dreifaltigkeit, ist die Predigt «Que mulier habens dragmas decem» (Kölner Taulerdruck von 1543, F. 150; F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin 1910, Nr. 37). F. 151b/c heißt es im Kölner Taulerdruck von 1543: «... In disem so wirt die seel alzumal gotuar vnd götlich. Sie würt alles von gnaden / das gott ist von natur. In der vereynung mit got vnd in dem versincken in got / vnd würt getzogen vber sich in got...»

Dieser Text weicht in den Lesarten von Schefflers Zitat erheblich ab (vgl. Louise Gnädinger, a.a.O., 14, 70 ff.).

I, 10 «Ich bin so groß als GOtt / Er ist als ich so klein:
Er kan nicht über mich / ich unter Jhm nicht seyn.»

Schon 1928 zeigt Benno von Wiese, wie das Epigramm, formal unterstützt durch die Zäsur des Alexandriners, durch Aussage und Negation, oft auch durch eine «übrationale» Synthese,⁷ Gott und Mensch, Größtes und Kleinstes, Ewigkeit und Zeit paradox gegenüberstellt. Für unser Thema «Zeit und Ewigkeit» ist es nun wichtig, daß Scheffler nicht nur Widersprüche miteinander verkettet, sondern auch das «ausgeschlossene Dritte» miteinbezieht:

I

II, 153 «Die Ewigkeit.

Was ist die Ewigkeit? Sie ist nicht diß / nicht das /
Nicht Nun / nicht Jchts / nicht Nichts / sie ist / ich weiß nicht was.»

Auf den ersten Blick steht dieses Epigramm in der dionysischen Tradition der negativen Theologie und könnte Scheffler aus dem «Sammelbecken» der verschiedensten mystischen Ströme, aus der «Theologiae mysticae clavis» des Sandäus, zugeflossen sein.⁸ Der Hinweis auf die theologische Quelle, den Haas einmal «archivierend» nennt,⁹ befriedigt allerdings ebensowenig wie jener, daß es sich hier um geistreiche barocke «Litteratur» handele.¹⁰ Selbst mit einer «übrationalen» Synthese im Wieseschen Sinne ist dem Spruch nicht beizukommen! Das Wesen der Ewigkeit ist hier ganz im Gegensatz zur Definition des Boethius bestimmt, die nach Kolakowski zu «monnaie courante» der europäischen Philosophie geworden ist:¹¹

«Æternitas igitur est, interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.»^{11a}
(«Ewigkeit ist des unendlichen Lebens ganzer, gleichzeitiger und vollendeter Besitz.»)

7 B. von Wiese, *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*, in: Euphorion 29 (1928; Nachdr. 1967) 503–522; 510: v. Wiese spricht hier von «übrationaler Einheit».

8 M. Hildburgis Gies, *Eine lateinische Quelle zum «Cherubinischen Wandersmann» des Angelus Silesius – Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der «Clavis pro theologia mystica» des Maximilian Sandäus*, Breslau 1929, 105 ff.

9 A. M. Haas, *Sermo mysticus – Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1979, 378–391; 387.

10 H. Althaus, *Johann Schefflers «Cherubinischer Wandersmann»: Mystik und Dichtung*, Gießen 1956, 54: Die mittelalterliche Mystik sei «alle Widerstände überströmendes Bekennen... ohne das formale Interesse der «Litteratur», die im Unterschied dazu der «Cherub. Wandersmann» darstelle.

11 L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Paris 1969, 583. Die gleiche Boethius-Stelle zitiert Rudolf von Biberach, *De septem itineribus aeternitatis*, Prol.d. 7, und ist in die alemannische Übersetzung eingegangen, vgl. Rudolf v. Biberach, *Die sibem strassen zu got*. Revidierte hochalemann. Übertragung... mit hochdeutscher Übersetzung, Synoptische Ausgabe hrsg. und eingeleitet von Margot Schmidt, Stuttgart 1985, 30–31.

11a *Consolatio philosophiae* V, 6 (CC 94 [1957] 101, 8 f.).

Ewigkeit ist im Epigramm statt dessen ein «Drittes» zwischen «Etwas» («Jchts») und «Nichts», zwischen der räumlichen Gegenwart von «diß» und «das» und der zeitlichen des «Nun» – in nächster Nähe, und doch ungreifbar. Die Gegenwart, in der Boethius das «unendliche Leben» versammelt, wird in ihrer Beziehung zur Ewigkeit negiert. Die Ewigkeit entzieht sich der allzu raschen Definition als «stehendes Jetzt». Selbst ihre Bezeichnung als ein «Drittes», die Angabe ihres Ortes «zwischen» zwei Sphären ist irreführend. Denn die Kunst dieses Epigramms besteht im Offenlassen, Aussparen des Wesentlichen. Das Ausgesparte kann in seinem Verhältnis zum Ausgesagten vielleicht mit dem Meer verglichen werden, das nach legendarischer Überlieferung ein Kind in ein Grübchen am Strand zu sammeln sucht: «Halt an mein Augustin: Eh du wirst Gott ergründen / Wird man das gantze Meer in einem Grüblein finden.» (IV, 22).¹²

In der Kunst des Aussparens berührt sich zumindest dieses Epigramm mit dem japanischen «Haiku», nur daß sich dieses meist auf winzige, verschwindende Vorgänge der Natur bezieht.¹³ Bei alledem wird, gerade weil die Beziehung des «Nun» zur Ewigkeit im Dunkeln bleibt und das Epigramm eigentlich in Resignation endet («... sie ist / ich weiß nicht was»), die Flüchtigkeit des Augenblicks um so spürbarer. Das Wesen der Ewigkeit entzieht sich so, wie sich Gottes Wesen in einem 300 Jahre älteren Ausspruch entzieht, der auch im Strom dionysischer Mystik steht, zu seiner Zeit aber noch als häretisch angesehen wurde. Es handelt sich um einen Artikel, den Heymericus de Campo aus den zwei Büchern zog, die man bei einem «begardischen Einsiedler» gefunden hatte:

«Deus est nihil et deus est aliquid, et tamen deus nec est aliquid nec nihil.»¹⁴
(«Gott ist nichts und Gott ist etwas, aber dennoch ist Gott weder etwas noch nichts.»)

Scheffler grenzt nicht nur den Begriff der Ewigkeit auf dem Wege negativer Theologie aus. Er verbietet in derselben Tradition konsequenterweise auch, überhaupt von ihr zu «reden». Wer von der Ewigkeit «sprechen» will, muß es jedenfalls tun, ohne zu «reden»:

12 Vgl. dazu die Anmerkung bei Louise Gnädinger, a.a.O., 346 f.

13 J. L. Sammons, *Angelus Silesius*, New York 1967, 37 f.: «The haiku is the characteristic verse form of the mystical Zen sect of Japanese Buddhism ... Mysticism, like poetry, attempts to escape from the conceptual rationalism enforced by the ordinary use of language and to expand the ability of language to direct attention beyond its boundaries into the realm of the inexpressible. This last point connects the haiku with the verses of Angelus Silesius.»

14 W. Preger, *Sätze aus einer Schrift der Brüder des freien Geistes* (nach der Hs. Brüssel, Bibl. Royale, Cod. 11 572, um 1450, fol. 75), in: *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hist. Klasse*, Bd. 21, 1894, 62 f. – Vgl. zu Heymericus de Campo (Heymeric van den Velde) den Artikel v. P. Ladner in der Neuauflage des VL 3, Sp. 1210 ff.: der *Tractatus quidam continens determinationes magistri H. de C. contra quosdam articulos erroneos contentos in duabus libellis comparatis per quendam Bogardum circa Rhenum* schließt sich unmittelbar an das *Centilogicon* des Heymericus an.

II, 68 «Mit Schweigen wirds gesprochen.

Mensch so du wilt das seyn der Ewigkeit außsprechen /
So mustu dich zuvor deß Redens gantz entbrechen.»

Dies mag zunächst genügen, um zu zeigen, daß Scheffler der Begriff «Ewigkeit» grundsätzlich keineswegs unproblematisch ist, wie es die Lektüre vor allem der ersten beiden Bücher nahelegen könnte.

II

Denn der *Cherubinische Wandersmann* hat offenbar nirgends das Ziel seines Weges näher vor Augen als zu Beginn seines Weges. Nichts scheint leichter zu sein, als sich im «Überschwang» über Raum und Zeit noch in diesem Augenblick in die Ewigkeit zu versetzen:

I, 12 «Man muß sich überschwenken.

Mensch wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit /
So kanstu jeden blik seyn in der Ewigkeit.»

Noch in dem-ansonsten düsteren, fast eschatologischen VI. Buch heißt es von der Vereinigung mit Gott, sie könne «leichter» geschehen, «als man ein äug' auffthut» (VI, 175). Die Zeit wird nur beiläufig im Gegensatz zu Gottes Ewigkeit als ein Vor- und Nacheinander bestimmt (II, 182). Sie ist so von Ewigkeit durchtränkt, daß sie in ihrer Endlichkeit kaum bewußt wird. Es ist der Augenblick, das «Nun», das den Zugang zur Ewigkeit eröffnet – der Augenblick, in dem sich der Mensch seiner selbst als Ewigkeit bewußt wird und damit jenes «unendliche Leben», von dem Boethius spricht, «ergreift»:¹⁵

I, 13 «Jch selbst bin Ewigkeit / wann ich die Zeit Verlasse /
Und mich in GOtt / und GOtt in mich zusammen fasse.»

Die Zeit läuft nicht ab, «bewegt sich» nicht, sondern der Mensch ist selbst «das Rad», das unruhig wie ein «perpetuum mobile» «auß sich selbst laufft» (I, 37). Wie nach Meister Eckhart der Mensch «niemals seine Augen öffnet noch schließt», ohne «Ruhe» zu suchen,¹⁶ oder wie sich in einer Eckhartlegende eine junge Frau am Ende nur noch als «ein Ding» zu bezeichnen weiß, das «wie ein anderes Ding dahinfläuft»,¹⁷ so ist auch bei Angelus Silesius der Mensch wesentlich durch «Unru-

15 Vgl. L. Kolakowski, a.a.O., 584.

16 DW 3, Predigt 60, 14, 9 ff.

17 Pf. II, 625, 25 f. (vgl. VL 2, Sp. 350 ff.: Artikel von K. Ruh).

In seinem Aufsatz *Das Ereignis des Wortes – Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus* (Deutsche Vierteljahresschrift 58 [1984] 527–569) zitiert A. Haas diese Eckhartlegende zusammen mit dem Spruch I, 5 des Angelus Silesius: «Jch weiß nicht was ich bin / Jch bin nicht was ich weiß: Ein ding und nit ein ding: Ein stüpfchin und ein kreiß.» «Beide Texte» besitzen nach Haas eine «Sprachstruktur, die eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Zen-Köans oder Mondôs hat» (A. Haas, a.a.O., 529 f.).

III

Aber schon im II. Buch treten Zeit und Ewigkeit in ein näheres Verhältnis zueinander, indem auf beide zeitliche, räumliche und geometrische Kategorien und Maßeinheiten angewendet werden. Schefflers Warnung vor der «diskursiven» Breite möglicher Interpretationen verdient besonders hier Beachtung, weil sich nur allzu leicht abstruse Irrwege des Denkens auftun, die kaum noch vom «Blitz» des jeweiligen Epigramms erleuchtet sind.²⁴ Es sei darum erlaubt, nur jeweils die angesprochenen Motive einzuordnen und gelegentlich zur Erhellung auch wiederum auf die mittelalterliche Mystik zurückzugreifen.

So kurz die Zeit auch ist, in der man Ewigkeit erlebt, so entzieht sich diese Erfahrung doch jeder zeitlichen Einordnung. Wer nur kurz in die Ewigkeit schaut, wird mit dieser Erfahrung unendlich «alt»:

II, 33 «Wer älter ist als GOtt.

Wer in der Ewigkeit mehr lebt als einen Tag /
Derselbe wird so Alt / als GOtt nicht werden mag.»

Zeiteinheiten werden für die Ewigkeit grundsätzlich negiert, aber dennoch wird als Hilfskonstruktion für ihr Verständnis im Sinne des uralten Kreissymbols der geometrische «Mittelpunkt» eingeführt. Je näher der Mensch seinem «Mittelpunkt» kommt, desto absurder erscheinen ihm die gewöhnlichen Zeiteinteilungen:

II, 65 «Die Ewigkeit wird nicht gemessen.

Die Ewigkeit weiß nichts von Jahren / Tagen / Stunden:
Ach daß ich doch noch nicht den Mittelpunkt gefunden!»

Wie Gott schon nach der Definition des Boethius das «unendliche Leben» «zugleich» und, räumlich ausgedrückt, nebeneinander «besitzt», so ist aus dem «Mittelpunkt» das Nacheinander der «Stunden», «Tage», «Jahre» mit einem Blick als Nebeneinander auf der Peripherie zu erkennen:

II, 183 «In der mitten sieht man alles.

Setz dich in Mittelpunct / so sihstu alls zugleich /
Was jetzt und dann geschicht / hier und im Himmelreich.»

So aus dem «Mittelpunkt» betrachtet, wird verständlich, warum «Orth...», Zeit, Nacht, Tag und auch «Freud und Pein» «gleich» sind (vgl. o.). Alle Vorgänge sind

24 Die ausgezeichnete Studie von J. L. Sammons versucht zum Beispiel den Spruch

«Wer in der Ewigkeit mehr lebt als einen Tag /

Derselbe wird so Alt / als GOtt nicht werden mag.» (II, 33)

zu verstehen (a.a.O., 87): Scheffler habe «Tag» nur aus Reimzwang verwendet. Er hätte auch «einen Augenblick» sagen können. Es werde hier etwas von der Ewigkeit «verlangt»: «To demand from eternity more than one day... is to demand more than God himself may have. It is a way of saying that he who tries to make eternity into days following days destroys the unified Godhead which eternity reflects.» So sehr man hier auch die Mühe des Nachdenkens erkennt, diese Interpretation ist doch etwas weit hergeholt.

gleich wichtig, unabhängig von ihrer Dauer. Die Stunde, die ein Kind auf Erden lebt, ist so wichtig wie das Leben eines «Methusalem». Beide sind aus dieser Perspektive gleich «alt»:

II, 168 «Eins ist so Alt als das andre.

Ein Kind / das auf der Welt nur eine Stunde bleibt /
Das wird so Alt / als man Matusalem beschreibt.»

In einem längeren Epigramm, das sich im III. Buch inmitten von «Grabinschriften», unter anderem auf Franziskus (vgl. o.), «Mechthild» und «Gertrud»²⁵ findet, drückt Silesius die Gegenwart des Vergangenen und des Künftigen im «Heute» auf vollkommene Weise aus. Vielleicht kann auch dieses Epigramm in einem umfassenderen Sinn als «Grabinschrift» verstanden werden:

III, 48 «Der einige Tag.

Drey Tage weiß ich nur; als gestern / heut / und morgen:
Wenn aber gestern wird ins heut und Nun verborgen /
Und morgen ausgelöscht: so leb ich jenen Tag /
Den ich / noch eh ich ward / in GOtt zu leben pflag.»

Die Ewigkeit im strengen Sinn, den Scheffler nicht immer durchhält (III, 192: «... Jmmer / Allzeit / und Ewig / seyn Verlohrn»), hat nichts mit zeitlicher Länge zu tun, die als «Peyn» bezeichnet wird. So heißt es im letzten Epigramm des II. Buches:

II, 258 «Im fall dich länger dünkt die Ewigkeit als Zeit:
So redestu von Peyn und nicht von Seeligkeit.»

Lange Zeit ist «Peyn», und diese lange Zeit macht in der konkreten Bedeutung von «Langeweile» das Wesen der weltlichen, von der Ewigkeit getrennten Zeit aus:

IV, 200 «Wie man die Zeit verkürzt.

Mensch wenn dir auf der Welt zu lang wird weil und zeit;
So kehr dich nur zu GOtt ins Nun der Ewigkeit.»

So leicht auch hier die Wendung zu Gott fällt, die Zeit ist doch nicht mehr nur Substrat der Ewigkeit, sondern eine unabhängig von ihr, innerweltlich, betrachtbare Größe. Ohne das «Nun» der Ewigkeit dehnt sich die Zeit. Sie wird «länger» wie ein sich vom Mittelpunkt entfernender Umfang. Die äußerste Peripherie wird von Scheffler mit dem Zustand der Verdammnis gleichgesetzt. Hier sind «tausend Jahre» nicht mehr, wie bei Gott, «wie ein vergangner Tag» (V, 63), sondern umgekehrt:

V, 341 «Wo die Zeit am längsten.

Je weiter man von GOtt / je tieffer in der Zeit:
Drumb ist den Höllischen ein Tag ein' Ewigkeit.»

Wie oben die menschliche «Unruhe» in jenem feinen Doppelsinn eigentlich die Zeit «machte», so ist seine innere «Peyn» – die Qual, ewig sein zu müssen, ohne es

25 Vgl. in der Ausgabe von Louise Gnädinger, a.a.O., 341.

zu wollen (V, 235) – der Grund für diese unendliche «Langeweile». Auch im Zustand der Verdammnis ist in dem Sinn, den wir heute mit dem Ausdruck verbinden, alles «gleich» – und dieser Punkt von Übereinstimmung zwischen seliger und verdammter Indifferenz macht vielleicht die oben erwähnte Melancholie aus:

V, 15 «Verdammuß ist im wesen.

Könt' ein Verdambter gleich im höchsten Himmel seyn:
So fühlet' er doch stâts die Höll / und jhre Peyn.»

Wenn Epigramme dieser Art ein Thema anrühren, das erst im 19. Jahrhundert im breiten Umfang wiederaufgenommen wird (vgl. Kierkegaards Definition des Bösen als das «Langweilige»),²⁶ so findet sich der entgegengesetzte Begriff bereits in der mittelalterlichen Mystik. Denn, abgesehen vom «Nun», ist das Wesen der Ewigkeit, zeitlich ausgedrückt, «kurzwile». Scheffler verwendet den Begriff «Kurzwile», nach meinem Wissen, im *Cherubinischen Wandersmann* nicht. Es gibt aber ein Epigramm des III. Buches, das von einer Dehnung des «Nun» spricht, die rein qualitativ aufzufassen ist. «Dieser Punkt der Zeit» dehnt sich für den Gottessucher noch über die Ewigkeit in ihrem ganzen Reichtum hinaus:

I, 56 «Dem GOTTsbegierigen wird dieser Punct der Zeit
Viel länger als das seyn der gantzen Ewigkeit.»

Der Begriff «kurzwile» kann im 14. Jahrhundert sehr konkret als «Nutzen» und «Genießen» äußerer Kreaturen verstanden werden.²⁷ In einem Text «Vom Glauben» heißt es:

«...das Rind nutzt das Gras, der Fisch das Wasser, der Vogel die Luft, das Tier den Wald. Ebenso kommen alle Geschöpfe dem guten Menschen zunutze. Ein guter Mensch trägt eine Kreatur in der anderen zu Gott.»²⁸

Genau diese Stelle zitiert schon Arthur Schopenhauer zusammen mit einem Spruch des Angelus Silesius:²⁹

26 S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 4. Kapitel (Ausg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, Bd. 1, 315 ff.: «Das Dämonische als das Inhaltsleere, das Langweilige»; zum Zeitbegriff: 266 ff.). Man vergleiche auch einmal Schefflers Epigramm V, 74: «Betracht' es eigentlich: bey GOTT ist Ewigkeit / Beym Teuffel in der Höll da ist ein' ewge Zeit» (nach der Textvariante der ersten Ausgabe: Louise Gnädinger, a.a.O., 305) mit dem Gedicht des gebürtigen Schlesiens Georg Heym (1887–1912) über die «Hölle» (Ausg. v. Karl Ludwig Schneider, Bd. 1, 1964, 327 ff.):

«Ich dachte viel der Schrecken zu erfahren, / Als ich an ihren hohen Toren stand, ...
Und sah ein Land voll ausgespannter Ödel ...».

27 *Schwester Katrei*, 345, 12 ff.; vgl. Pf. II, 473, 29 ff. Fragmente aus diesem Traktat könnten Silesius aus einem der Taulerdrucke bekannt gewesen sein. Der Kölner Taulerdruck enthält jedenfalls die «Zehn Punkte» (F. 306d; vgl. *Schwester Katrei*, 371 f.; vgl. Pf. II, 467, 31–468, 15) und in Anschluß daran eben jene Aufforderung zum Genießen (F. 307a): «Sye sprach herre leer mich wie ich leben sol / Er sprach / Jr solt vren licham zů lassen ein sanfft leben / vff das der geist vngehindert sey».

28 Pf. II, 459, 19 ff.

29 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher, Bd. II: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Wiesbaden 1966 (Neudruck) 450. Schopenhauer zitiert zuerst das

I, 275 «Der Mensch bringt alles in Gott.

Mensch alles liebet dich; umb dich ists sehr gedränge:
Es lauffet alls zu dir / daß es zu Gott gelange.»

Wie «alles» zu Gott «gelangt», sagt Angelus Silesius nicht. Der ältere Text zeigt aber einen möglichen Weg: Der gute Mensch «nützt» und «genießt» alle Dinge, um sie Gott damit darzubringen, dankbar zurückzugeben. Dies ist jedenfalls der mittelalterlich-mystische Sinn von «kurzwile».

IV

Wenn letzteres zugegebenermaßen nur auf einem Umweg erschlossen wird, da sich der Begriff «Kurzwile» nirgends findet und ein «Nutzen» dieser Art höchstens impliziert werden kann, so spricht Silesius dagegen vom III. Buch an immer häufiger ausdrücklich vom «Nutzen» der Zeit. Damit tritt nun erst das Eigentliche der Zeit in den Vordergrund: ihre Endlichkeit. Diese Endlichkeit ergibt sich aus einer neuen, nicht mehr ontologischen, sondern ethischen Sicht der Dinge. Nach H. Kunisch wiederholt sich mit dem Gang des *Cherubinischen Wandersmannes* im Kleinen die Entwicklung der spätmittelalterlichen Mystik von der Seinsspekulation zu einer «Lebens-» und «Tugendlehre».³⁰ Dieses Modell trifft zumindest auf Zeit und Ewigkeit zu. Denn vom III. Buch an geht es immer mehr um das Ewige im Tun statt im Erkennen des Menschen. Der Unterschied läßt sich aus dem durch Gottfried Keller berühmt gewordenen Epigramm vom «gefrorenen Christ» herausheben, wenn noch das eng mit ihm verbundene anschließende Gedicht mitzitiert wird:

III, 90 Blüh auf gefrorner Christ / der Máy ist für der Thür:

Du bleibest ewig Todt / blüstu nicht jetzt und hier. ...

III, 91 Die Ros' ist meine Seel / der Dorn deß Fleischeslust /

Der Frühling Gottes gunst / sein Zorn ist Kält und Frost:

Jhr blühn ist guttes thun / den Dorn jhr Fleisch nicht achten /

Mit Tugenden sich ziehrn / und nach dem Himmel trachten:

Nimmt sie die Zeit wol wahr / und blüht weils Frühling ist /

So wird sie ewiglich für GOTTes Ros' erkiest.»

Scheffler hört nicht auf, wie oben die Möglichkeit, schon «jetzt» die Ewigkeit zu gewinnen, nun die unaufschiebbare Verpflichtung zu betonen, die sich aus dem Augenblick ergibt. Aus Johannes Taulers Predigt vom Himmelfahrtstag, die Scheffler in einem der Taulerdrucke vorlag (Anm. 6), übernimmt er zwar den Gedanken, daß der Mensch erst 40 Jahre alt werden muß, um Frieden zu finden:

(Tauler) «Der mensch thů waz er thů / und leges an wie er wöll / er kompt nymmer zů
warem fryd noch wirt nimmer eyn wesentlich hymelisch mensch / es sey dann
daz er komme an seyne . xl . iar.»³¹

Epigramm I, 275 des Silesius und dann unter Eckharts Namen die Stelle Pf. II, 459, 14–22.
30 H. Kunisch, *Kleine Schriften*, Berlin 1968, 165–175 (*Angelus Silesius 1624–1677*); 171.
31 Kölner Taulerdruck (1543) F. 111d (Mitte); vgl. F. Vetter, Pr. 19, S. 79, 21 ff.

III, 210 «Freund habe doch geduld: wer für dem HErrn sol stehn /
Der muß vor Viertzig Jahr in der Versuchung gehn.»

Aber noch im VI. Buch wird die falsche Geduld – die Einstellung, man komme ja sowieso noch «an» – verworfen: Wer Gott «heute» nicht sehe, der sehe ihn «nie» (VI, 115). Auf seinem Wege wird dem *Cherubinischen Wandersmann* immer mehr das Kostbare der Zeit bewußt. Der Mensch soll, wie es im IV. Buch heißt, «wirken», solange Zeit ist. Danach kann er nichts mehr ausrichten:

IV, 208 «Nach der zeit ist keine würckung.

Mensch würcke weil du kanst dein Heil und Seeligkeit:
Das würcken höret auf mit endung diser zeit.»

Der Mensch ist aber gerade nicht zu großen Taten aufgerufen. Dies zeigen schon im 14. Jahrhundert die – übrigens stark antithetisch formulierten – *Sprüche Bischof Albrechts*, deren volkstümliche Wirkung bis ins 18. Jahrhundert in den sogenannten Alberti-Tafeln deutlich wird. So heißt es auf einer Tafel (Mühlberg b. Traunstein) zum Beispiel: «Wenn du in der Nacht aufstehst, deine Andacht im Geiste verrichtest, so ist es mir lieber, sagt Gott, als wenn du 10 000 bewaffnete Männer für den christlichen Glauben zu streiten ausschicken würdest.» Die entsprechende Illustration zeigt nach Albert Auer «einen am Bett Knienden und Soldaten, die mit Türken streiten».³²

Auch nach Silesius kommt es nicht auf das «Was», sondern auf das «Wie», nicht auf den Erfolg, die «Früchte», sondern auf die «Wurtzel», einer Handlung an (V, 37). Eckharts «sunder warumbe» erscheint bei Silesius bekanntlich als «ohn warumb» der Rose:³³

I, 289 «Die Ros' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet /
Sie acht nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet.»

«Sunder warumbe» leben bedeutet bei Eckhart auch «gerne» leben. Der «gute Mensch» antwortet auf die Frage «warumbe lebest du»: «triuwen, ich enweiz! ich lebe gerne» (DW 2, Pr. 26, 26,8–27,10). Ja, diese Freude wird in einem anderen Text sogar theoretisch begründet: Der gute Mensch nimmt, solange er lebt, an Ewigkeit zu. Er hat in einem verborgenen Prozeß, sozusagen parallel zu seiner Lebenszeit, ein «Vorangehen» in der Ewigkeit. Dieses «Vorangehen» wird ihm nur als Freude am Leben bewußt, und Gott läßt sein Leben, um die Ewigkeit zu vermehren, lange währen.³⁴

Silesius betont am «ohn warumb» stärker die fehlende Rücksicht auf das «Gese-

32 A. Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, St. Ottilien 1952, 107; die Sprüche Alberts wurden von F. Pfeiffer in: ZfdA 8 (1851) 215 ff. abgedruckt.

33 Louise Gnädinger betrachtet in ihrem Aufsatz (vgl. Anm. 22) die Motivgeschichte des «Ohne Warum» von Beatrijs van Nazareth an (174 ff.).

34 *Schwester Katrei*, 339, 16–28 (Pf. II, 469, 40–470, 7). Meister Eckhart spricht sogar von einem täglichen «Jüngerwerden» der Seele im Gegensatz zum Älterwerden des Leibes (DW 2, 306, 6 f.).

henwerden», auf äußere Gründe des Handelns. Im III. Buch «sagen» die «stummen Blumen», daß die Unschuld darin besteht, «sich nicht» zu «verstellen».³⁵ Ganz wie in einer unedierte Predigt Eckharts aber³⁶ findet sich im V. Buch an mehreren Stellen der Gedanke, daß der «Heilige» bzw. der «Gerechte» alle seine Werke und gerade auch sein Nichtwirken heilige. So will Silesius einen Spruch, der für uns eine humorige Redensart ist, sicherlich ernstgenommen wissen:

V, 334 «Mensch deß Gerechten Schlaf ist mehr bey Gott geacht /
Als was der Sünder Beth und singt die gantze Nacht.»

«Was der Heilige thut / thut GOTT in jhm» (V, 174):

«Gott thut im Heiligen selbst alls was der Heilige thut:
Gott geht / steht / liegt / schläfft / wacht / ißt / trinkt / hat gutten Muth.»

Die Zeit, in der selbst die alltäglichsten Werke – wenn auch des «Heiligen» – göttlich sind, ist zuletzt, während sie oben noch ganz von der Ewigkeit absorbiert wurde, kostbarer, «edeler» als «tausend Ewigkeiten» geworden:³⁷

V, 125 «Die Zeit ist edeler alß tausend Ewigkeiten:
Jch kan mich hier dem Herrn / dort aber nicht bereiten.»

Wie dies im Kleinsten geschieht, drückt wohl kaum ein Text besser aus als *Die zwölf Meister von Paris* (14. Jhd.): «Gingen zwei Menschen einen Weg miteinander, und fänden sie eine Blume am Wege stehen, und würde der eine denken: «Bricht die Blume, sie ist so schön», dann aber wieder: «Laß sie stehn um Gottes willen», der andere ihm aber nachginge und die Blume bräche, so würde dieser keine Sünde tun. Der aber, der sie um Gottes willen stehen läßt, der verdient gegenüber dem, der sie bricht, einen so hohen Lohn, wie der Himmel über der Erde ist.»³⁸

V

Einige Epigramme des VI. Buches, das erst 1675 erscheint, klingen für unsere Ohren befremdlich (VI, 193: «Alls muß geschlachtet seyn. Schlachstu dich nicht für Gott / So schlachtet dich zu letzt fürn Feind der ewge Tod.» VI, 194: «Durch tödtung deiner selbst wirstu Gotts Lamb darstellen / Mit Leben bleibestu ein todter Hund der Höllen.»). Der Konvertit Johannes Angelus, der inzwischen viele erbitterte

35 III, 98: «Sich nicht verstellen ist nicht sündigen.
Was ist nicht sündigen? du darfst nicht lange fragen:
Geh hin / es werdens dir die stummen Blumen sagen.»

I, 288 «Jhr Menschen lernet doch vonn Wissenblümelein /
Wie jhr könt Gott gefallen / und gleichwol schöne seyn.»

36 Pf. II, 30, 12 ff.

37 B. v. Wiese (vgl. Anm. 7) 522: «Der Mensch wird in die Transzendenz der Ewigkeit nur dann aufgenommen, wenn er sie schon in der Zeit zu verwirklichen beginnt».

38 W. Wackernagel, *Altdeutsches Lesebuch*, Basel 1873, Sp. 1112 (als Ausspruch des 12. Meisters, d. i. Meister Eckhart).

Kampfschriften gegen den Protestantismus verfaßt hat, bezieht eindeutig und einseitig Stellung:

VI, 253 «Miß dir nicht Weißheit zue / wie klug du dir auch bist:
Niemand ist Weiß in Gott als ein Catholischer Christ.»

Zeit ist im VI. Buch vor allem Vergänglichkeit, bloßer «Rauch» (VI, 20). Die Ewigkeit durchdringt nicht mehr die Zeit. Ewigkeit und Jenseits sind weitgehend gleichbedeutend: «Thorheit», etwas wegen der Zeit zu riskieren und der Ewigkeit zu spotten (VI, 18), und ein «Narr», der wegen des «Zeitlichen» das Ewige «in den Wind schlägt» (VI, 19). Andere Epigramme knüpfen an Früheres an: Die Vereinigung mit Gott sei so «leicht», wie ein «Auge» zu öffnen (VI, 175; vgl. o.); und ähnlich wie früher, nur abgeklärter, wird vom «Weisen» gesagt:

«Sein alter rechnet er nicht nach der Jahre zahl /
In Gott vollkommen seyn / das heist er Alt zumahl.» (VI, 11, Vers 17 f.).

Wie aber «die schönste Weißheit ist nicht gar zu weise seyn» (V, 49), so ergreift Scheffler in der Praxis leidenschaftlich und bewußt einseitig Partei. Er nimmt 1660 bei einer Prozession, in der er das Kreuz trägt, bewußt in Kauf, daß man ihn «einen Narren schelten, oder für Ehrsuchtig halten» werde.³⁹ Die «Cherubinische Wanderschaft» schließt für ihn Auseinandersetzung mit ein. Sie ist mehr als ein Buch. Das letzte Epigramm des Angelus Silesius lautet:

VI, 263 «Beschluß.

Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen /
So geh und werde selbst die Schriftt und selbst das Wesen.»

³⁹ Siehe Louise Gnädinger (s. Anm. 22) hier nach S. 37 zitiert.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

1. Allgemein

- ABBA Abhandlungen der bayerischen Benediktiner-Akademie, München 1, 1936 ff.
 AFP Archivum Fratrum Praedicatorum, Roma 1, 1930 ff.
 AHS Annales d'histoire sociale, Paris 1, 1939 – 3, 1941; 10, 1945.
 ASOC Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, Roma 1, 1945 ff.
 BGPhMA Beiträge zur Geschichte der Philosophie (27, 1928/30 ff.) und Theologie des Mittelalters, Münster 1, 1891 ff.
 BHTh Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen 1, 1929 – 11, 1936; 12, 1950 ff.
 BKV Bibliothek der Kirchenväter, Kempten u. a. 1, 1869 ff.; ²1, 1911 ff.; 2. Reihe 1, 1932 ff.
 BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart u. a. 33 (= 3. Ser. 1) 1926 ff.
 CBQ Catholic biblical quarterly, Washington, D. C. 1, 1939 ff.
 CChr Corpus Christianorum, Turnholt 1953 ff.
 CCist Collectanea Cisterciensa, Scourmont 27, 1965 ff.
 CCL Corpus Christianorum Series Latina, Turnholt 1954 ff.
 COCR Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem, Westmalle u. a. 1, 1934 ff.
 DSAM Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, doctrine et histoire, hrsg. von M. Viller, Paris 1932 ff.
 FZPhTh Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg/Schweiz 1954 ff.
 GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff.
 HNT Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1907 ff.
 Irén Irénikon, Chevetogne u. a. 1 (1926) – 17 (1940); 18 (1945) ff.
 KEK Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. v. H. A. W. Meyer, Göttingen 1832 ff.
 LThK Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1957² ff.
 LTR J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, S. Bernardi Opera Omnia, Romae 1957 ff.
 MF Des Minnesangs Frühling, bearb. von H. Moser und H. Tervooren, Stuttgart ³⁷1982.
 MGH Monumenta Germaniae historica ab a. C. 500 usque ad a. 1500, Hannover u. a.
 NHTH Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von P. Eicher, 4 Bde., München 1984/85.
 NTD Das Neue Testament Deutsch ...; Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen 1932 ff.
 ÖTK Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar, hrsg. von E. Gräßer und E. Kertelge, Gütersloh/Würzburg 1979 ff.

- PhilJb Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Fulda u. a. 1,1888 ff.
 PhN Philosophia naturalis. Archiv für Naturphilosophie ..., Meisenheim, Glan 1,1950/52 ff.
 PG J. P. Migne, Patrologia cursus completus, series graeca, Paris 1857 ff.
 PL J. P. Migne, Patrologia cursus completus, series latina, Paris 1844 f.
 RAC Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Theodor Klausner, Stuttgart 1950 ff.
 RAM Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1920 ff.
 RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen ³1957–1965.
 Saec Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, München u. a. 1,1950 ff.
 SC Sources chrétiennes, Paris, 1,1941 ff.
 Sel Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, Roma 1,1943 ff.
 SG(e) Strofische Gedichten. Middelnederlandse tekst en moderne bewerking met een inleiding door E. Rombauts en N. de Paepe, Zwolle 1961.
 SpicFrib Spicilegium Friburgenses. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, Freiburg/Schweiz 1,1957 ff.
 StANT Studien zum Alten und Neuen Testament, München 1,1960 ff.
 StMiss Studia missionalia, Rom 1,1943 ff.
 Sup. Cant. S. Bernardi Opera 1–2, rec. J. Leclercq–C. H. Talbot–H. M. Rochais, Rom 1957–58.
 THAT Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hrsg. v. Ernst Jenni und Claus Westermann, München u. a. 1,1971 ff.
 ThPh Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Freiburg/Br. 41,1966 ff.
 ThWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. v. Gerhard Johannes Bötterweck und Helmer Ringgren, Stuttgart u. a. 1,1970 ff.
 ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. Gerhard Kittel u. a., Stuttgart 1,1933 ff.
 TRE Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1974 ff.
 TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin u. a., 1,1882 ff.
 VL Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, begr. von Wolfgang Stammler, hrsg. von Kurt Ruh. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bde. 1–5, Berlin–New York 1978–1985.
 ZfdA Zeitschrift für deutsches Altertum, Berlin 1841 ff.
 ZfdPh Zeitschrift für deutsche Philologie, Halle 1869 ff.
 ZHTh Zeitschrift für historische Theologie, Leipzig 1,1832 ff.
 ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Leipzig 1,1840 ff.

2. Abkürzungen zu Eckhart

- DW Meister Eckhart, Die deutschen Werke, hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Stuttgart–Berlin 1936 ff.

- LW Meister Eckhart, 1. Reihe, Die lateinischen Werke, 6 Bde., hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Koch, Konrad Weiß, Bruno Dekker, Stuttgart 1937 ff.
 Pf Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1845, II Bde. (Neudruck Aalen 1962).
 RdU Die rede der unterscheidung, in: DW Bd. 5 (1963) 137–375; 505–538.
 RS Rechtfertigungsschrift, hrsg. von A. Daniels O. S. B., (Beiträge zur Geschichte des Mittelalters XXIII,5) 1923, und von G. Théry O. P., Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926/27) 129–268.

3. Abkürzungen zu Teresa von Ávila

Teresa de Cepeda y Ahumada wird zitiert aus: *Santa Teresa de Jesús, Obras completas*, Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios O. C. D. y Otger Steggink O. Carm. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 212) Madrid ⁶1979. Darin:

- CC Cuentas de conciencia.
 CV Camino de perfección, Manuskript Valladolid
 E Exclamaciones del alma a Dios
 F Libro de las fundaciones
 M Las Moradas del Castillo interior
 MC Meditaciones sobre el Cantar de Cantares
 SS Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesus I–VI, München 1933 ff., deutsche Übersetzung der spanischen Ausgabe (von P. Silverio de S. Teresa) von P. A. Alkofer.
 V Vida

ABBILDUNGSNACHWEISE

- S. 57 Initiale O aus der Bibel von St. Berin: Christus umarmt die Braut (ekkleziologische Deutung), aus: Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 4/1, 1976, Abb. 238.
 Initiale O aus der Bibel von Clairvaux: Christus umarmt die Braut (mystische Deutung), aus: Jean Leclercq, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, 1966 (²1984) 179.
 vor S. 73 Farbtafel aus dem Luccaer Kodex des *Liber divinorum operum* nach Anna Rosa Calderoni Masetti – Gigetta dalli Regoli, *Sanctae Hildegardis Revelationes. Manoscritto* 1942, Lucca 1973.
 S. 80–100 Abb. 1, 3–7 aus dem verschollenen Rupertsberger *Scivias*-Kodex (Wiesbaden, Hess. Landesbibliothek, Hs. 1) nach Photographien der Originalhandschrift von 1925, jetzt neu zugänglich in Hildegard Schönfeld – W. Pödehl (Hgg.), *Hildegard von Bingen, Scivias. Die Miniaturen vom Rupertsberg*, Bingen 1979.
 S. 84 Abb. 2 aus dem Pariser Kodex Bibl. Nat. Lat. 6734 nach Honofius, *Clavis physicae*, hrsg. von P. Lucentini, Rom 1974, Abb. III.
 S. 192 Rudolf von Biberach, *Die sibem strassen zu got*, 7. strasse: vom gotformigen wirken. Handschrift Einsiedeln 277 (14. Jh.), f. 129, Stiftsbibliothek.
 S. 250 Santa Teresa de Jesus, Velázquez, Marquesa Casa Riera. Madrid.

PERSONENVERZEICHNIS

- Abba Isaac 21
 Abraham v. Franckenberg 260⁶
 Adam 95
 Adam von St. Viktor 108, 108¹⁴
 Adrian, M. 94⁶⁹, 94⁷⁰
 Aelian 63⁴⁸
 Aland, B. 8¹⁶
 Aland, K. 4⁵
 Alan von Lille 94, 94⁷¹
 Alaydis (Begine) 118
 Albert von Köln (der Große) 157, 157²,
 157⁴, 158⁵, 159²⁰
 Albrecht (Bischof) 270
 Albrecht, C. 237¹¹, 252, 252⁵, 252⁶, 254,
 254⁸
 Alkofer, A. 235¹
 Allemann, B. 120⁶²
 Allo, E. B. 9²¹
 Altauer, B. 23³⁰
 Althans, H. 261¹⁰
 Alvarez, Rodrigo 252
 Ambrosius 26, 66
 Amos 2
 Andresen, C. 8¹⁸
 Angelus Silesius 208, 220, 259, 259¹, 261⁷,
 261⁸, 262, 262¹³, 263–265, 263¹⁷, 265²²,
 267–272, 268²⁷, 269²⁹, 269³⁰
 Anselm von Canterbury 201, 205, 207
 Antonius von Ägypten 217
 Apollo 238
 Aristoteles 34, 41, 41¹, 63⁵¹, 163, 165, 169,
 170, 172, 175, 176, 179, 180, 194–197,
 199, 200, 210
 Arsenius 163, 169
 Athanasius 26, 219
 Auclair, Marcelle 251²
 Auer, A. 270, 270³²
 Augustinus 48⁴, 66, 74², 94, 94⁶⁸, 96, 101⁹³,
 109, 115, 127, 152, 165, 172, 198, 200,
 201, 208, 217, 221, 225, 232
 Augustinus Fivizianus 222
 Averroes 166, 167, 168, 168⁷⁵, 168⁷⁷, 169,
 172
 Avicenna 175, 178
- Bächthold-Staubli, H. 108¹¹
 Baehrens, W. A. 55⁸
 Balban 251
 Balthasar, H. U. v. 25², 30²³, 30²⁵, 31²⁸,
 35⁴⁸, 37^{56–58}, 38, 38⁶¹, 229²⁴, 230²⁸, 235³
 Balz, H. 151³⁴
 Bartels, M. 173³
 Barth, Pudentiana 87⁴⁵
 Basilius 26
 Bauer, D. R. 69⁸⁴, 118⁵⁵, 233³⁶
 Beatrijs van Nazareth 109 ff., 110²², 116,
 116⁴⁶, 270³³
 Beda 64
 Beierwaltes, W. 43³, 73^{*}, 73¹, 167, 167⁷³
 Bergmann-Botterweck 2¹
 Bernhard von Clairvaux 54, 58¹⁸, 65–71,
 65⁶⁰, 65⁶¹, 66⁶⁷, 66⁶⁹, 66⁷⁰, 67^{72–74}, 68⁷⁶,
 69⁸³, 69⁸⁴, 71⁹⁵, 73¹, 136, 152, 161,
 161³⁰, 225
 Bernhard v. Waging 222
 Bernhart, J. 2², 74²
 Berthold von Moosburg 159, 168–172,
 168⁷⁸, 169⁸⁰
 Beumer, J. 155⁴²
 Beutler, R. 39^{*}
 Bischoff, B. 64⁵⁸
 Bizet, J.-A. 159, 159¹⁸
 Blank, J. 10²², 23²⁹
 Bloch, Ernst 6
 Bloch, M. 67⁷³
 Blum, M. 30¹⁹, 33³⁴, 35⁴⁶, 35⁴⁷, 36⁵², 37⁵³
 Böckeler, Maura 73¹
 Boethius 261¹¹, 262, 266
 Bonaventura 139¹, 140–156, 140², 140³,
 141⁴, 155⁴², 174, 198, 223, 226, 226¹⁰,
 226¹⁵
 Bonwetsch, G. N. 56¹²
 Botte, B. 18¹⁶
 Bousset, W. 11, 11²⁵
 Bouyer, L. 152³⁵
 Braudel, F. 67⁷³
 Braune, W. 260⁴
 Brecht, Bert 119
 Bresard, L. 66⁶⁷, 66⁶⁹, 68⁷⁹

- Breuer, W. 108¹⁵
 Brinkmann, H. 108¹³
 Bruin, C. C. de 124³, 125, 125⁶, 128¹³, 128¹⁴
 Bürke, G. 231²⁸
 Bultmann, R. 2¹, 7, 8¹⁷, 181, 181¹³
- Canevet, Mariette 25¹, 27⁹, 36⁴⁹, 36⁵⁰, 38⁶⁰
 Carlevaris, Angela 77¹⁰
 Cassian 221, 232
 Cassiodor 94, 94⁶⁹
 Celan, Paul 119 f., 119⁵⁹, 120⁶²
 Cerfaux, L. 13²⁸
 Cicero 197
 Clemens VIII. 222
 Clemens (Klemens) von Alexandrien 9, 9²⁰,
 17, 17¹⁴, 18¹⁵, 25, 152, 198, 219
 Courcelle, P. 58¹⁸
 Crauford, F. S. 168⁷⁵
 Creytens, R. 164⁵⁰
 Crouzel, H. 56¹¹
 Cyprian 19–21, 20²¹, 20²³, 20²⁴, 20²⁵
- Dagila 18¹⁷
 d'Alverny, Marie-Therese 83³⁸
 Damasus 65
 Danielou, J. 25², 26⁶, 33³⁷, 66⁶⁷
 Dautzenberg, G. 11²⁴, 12, 12²⁶, 12²⁷
 David 224
 Dekkers, E. 94⁶⁸
 Descartes 193, 196, 198–201, 206, 213
 Deschamps, J. 137³⁶
 Deutero-Jesaia 56
 Dietrich von Freiberg 159 f., 164–169,
 164⁵¹, 167⁷⁴, 168⁷⁵, 168⁷⁷, 169⁸², 171 f.,
 187
 Dinzelbacher, P. 67⁷², 118⁵⁵, 233³⁶
 Dionysius Areopagita 26⁴, 100⁹⁰, 101⁹³, 169
 Dirlmeier, F. 197
 Doods, E. R. 20²²
 Dörrie, H. 25¹, 26⁵, 27⁸, 27¹⁰, 27¹¹, 33³⁵,
 33³⁶
 Domingo Bañez 249, 257
 Doresse, J. 8¹⁶
 Dronke, P. 70⁸⁸, 87⁴⁵, 91⁵⁴, 91⁵⁶
 Durandus von St. Pourçain 159
- Eckhart (Meister Eckhart) 53, 74², 101⁹³,
 120⁶⁴, 157, 157^{4a}, 159 f., 172–190, 175⁶,
 177⁷, 180¹¹, 180¹², 186¹⁶, 186¹⁷, 186¹⁸,
 188²², 189²³, 26–218, 221, 223, 233,
 233³⁷, 233³⁸, 260⁶, 263 f., 263¹⁷, 264¹⁸,
 269²⁹, 270 f., 270³⁴, 271³⁸
- Eckhart von Gründig 159
 Eichstaedt, A. 63⁵¹
 Enzensberger, Hans Magnus 119
 Epikur 198
 Erdmann, G. 63⁵¹
 Eusebius von Cäsarea 19, 19¹⁹
 Etchegoyen, G. 256¹⁰
 Ezechiel 7, 56, 151, 226¹¹, 230²⁸, 231²⁸
- Febore, L. 67⁷³
 Felizitas 18, 18¹⁸
 Fichte, J. G. 193, 196, 200, 202, 212, 218,
 220
 Flasch, K. 157, 157^{4a}, 159, 164⁵¹, 168⁷⁸
 Flüeler, Ch. 157²
 Fracheboud, A. 101⁹³
 Fraipont, J. 94⁶⁸
 Francisco de Osuna 239, 241, 252 f., 253⁷,
 256
 Franziskus 140, 267
 Franz von Sales 50³
 Freud, Sigmund 173, 173³
 Fries, H. 71⁹⁵
 Fromm, H. 119⁵⁶
 Führkötter, Adelgundis 75⁴, 77¹⁰
 Fuentes, C. 257¹¹
- Garrigou – Lagrange 232³¹
 Gaunilo 213
 Geiserich 18¹⁷
 Gerdes, H. 268²⁶
 Gertrud von Helfta 260³, 260⁶, 267
 Gies, Hildburgis 261⁸
 Gilbert von Doornik 125
 Gilson, E. 67⁷³, 168, 174⁴
 Giovanni Fidanza (Bonaventura) 140
 Gnädinger, Louise 259¹, 260³, 260⁵, 260⁶,
 262¹², 265²², 267²⁵, 268²⁶, 270³³, 272³⁹
 Goetz, W. 64⁵⁸
 Götz, W. 109¹⁹
 Gottfried von Admont 127
 Grabmann, M. 157 f., 157³, 158⁵

- Gregor der Große 65⁵⁹, 66, 73¹, 74², 88⁴⁸,
 127, 152, 217, 225 f., 226¹¹, 226¹⁴, 228,
 230²⁸, 231²⁸, 232, 232³²
 Gregor von Nazianz 26
 Gregor von Nyssa 25–38, 25¹, 25², 26⁶, 27⁹,
 27¹³, 29¹⁷, 29¹⁸, 30^{19–22}, 31^{26–29}, 32^{30–32},
 33^{34–37}, 36⁴⁹, 36⁵⁰, 38⁶⁰, 216, 229²⁴,
 230²⁸
 Gründer, K. 152³⁵
 Günther, B. 235¹, 237¹¹
 Guest, T. M. 112²⁹, 114³⁹, 115⁴³
- Haacke, R. 95⁷²
 Haardt, R. 8¹⁸
 Haas, A. M. 101⁹³, 189²³, 261⁹, 263¹⁷, 265,
 265²¹
 Hadewijk 103, 103¹, 103², 106–112, 107⁴,
 107⁶, 107⁷, 108¹⁵, 109²¹, 110²³, 112²⁹,
 114–121, 115⁴², 118⁵⁴, 118⁵⁵, 120⁶⁴,
 123–136, 123¹, 123², 124⁴, 126⁸, 127¹¹,
 128¹², 129¹⁹, 130²¹, 134³⁰, 137³⁶
- Harder, R. 39^{*}
 Harnack, A. 20, 20²¹, 20²⁴
 Haunschild, W.-D. 64⁵⁸
 Hegel 216
 Heidegger, Martin 173³
 Heidrich, P. 152³⁵
 Heinrich von Gent 125 ff., 125⁷, 132, 137
 Heinrich von Veldeke 107, 107³, 107⁵
 Heinze, R. 63⁵⁰
 Hendrik Herp 222
 Hendrik Mandé 222
 Henry, P. 39^{*}, 40, 48⁴
 Heraklit 215
 Herbrith, Waltraud 235¹, 235²
 Hermas 16, 16¹⁰, 17¹¹, 17¹², 79, 88
 Heszler, Esther 118⁵⁵
 Heyde, J. E. 63⁵¹
 Heym, Georg 268²⁶
 Heymans, J. G. 124³
 Heymericus de Campo 262, 262¹⁴
 Heymeric van den Velde 262¹⁴
 Hieronymus 55⁸, 65, 94, 94⁷⁰, 136, 136³⁴,
 230
 Hilarion 230
 Hildegard v. Bingen 69⁸⁴, 73–76, 73^{*}, 73¹,
 74³, 74⁴, 75⁴, 76⁷, 76⁸, 76⁹, 77 ff., 77^{10–16},
 78¹⁷, 79²¹, 79²³, 79²⁴, 81 ff., 81²⁵, 82³¹,
 82³², 82³⁴, 83^{35–37}, 86–92, 86^{39–41},
 87^{42–45}, 88⁴⁶, 88⁴⁷, 88⁴⁹, 90⁵¹, 91^{52–57},
 92^{59–63}, 94 ff., 94^{64–66}, 95^{74–79}, 96^{80–82},
 96⁸⁴, 96⁸⁵, 98, 98⁸⁶, 98⁸⁷, 100⁹², 101,
 101⁹³, 102, 232, 232³³, 232³⁴, 233³⁵
- Hiob 127, 129
 Hippolyt von Rom 18¹⁶, 56, 56¹², 63⁴⁵
 Hirsch, E. 51⁵, 268²⁶
 Hirschberger, J. 201
 Honegger, C. 67⁷³
 Honorius Augustodunensis 77¹⁴, 78, 83,
 83³⁸, 84, 100, 100⁸⁹, 102
 Hosea 56
 Hozeski, B. W. 91⁵⁴
 Hübner, R. 25²
 Hübscher, A. 268²⁹
 Hugo von St. Viktor 81, 100, 100⁹⁰, 134,
 152, 225, 225⁸, 226
- Imbach, R. 157¹, 157², 159²⁰, 167⁷⁴
 Irenäus von Lyon 9, 230
 Isaak von Stella 100, 101, 101⁹³, 101⁹⁴,
 101⁹⁵, 209
 Isis 63⁵²
 Ivanka, E. v. 25², 26⁴, 27¹², 34⁴³
- Jacob van Maerlant 125
 Jaeger, W. 19⁷, 30¹⁹
 Jakob 126, 134
 Jakobus 17
 Jamblichos 197
 Jan van Leeuwen 118
 Jan van Schoonhoven 222
 Javelet, J. 101⁹³, 101⁹⁵
 Jenni-Westermann 2¹
 Jeremias 56, 136, 136³⁴
 Jeronimo Gracian 235¹, 243³⁹, 251, 254
 Jesaia 60³⁵, 94⁷⁰, 218, 223
 Jesus Sirach 230
 Johannes 12, 17, 70⁸⁹, 126, 129, 132 f.,
 134³⁰, 182, 189, 190, 224, 226
 Johannes Cassian (Kassian) 21, 21²⁶, 22²⁷,
 66
 Johannes Gerson 222
 Johannes Moschos 22, 22²⁸
 Johannes Scotus Eriugena 73^{*}, 75⁶, 78 f.,

- 78¹⁸, 78¹⁹, 78²⁰, 79²², 81 f., 81²⁸⁻³⁰, 82³³,
96⁸⁵, 100⁹¹, 209
Johannes vom Kreuz 223 f., 235¹
Johannes von Lichtenberg 159
Johannes von Mantua 64⁵⁸
Johann Jakob Herzog 71⁹⁶
Johann Salomo Semler 51, 51⁵
John Henry Newman 243, 243³⁷
Jonas H. 7¹⁶, 8¹⁶, 9¹⁹
Justin 17, 18, 18¹⁵
- Kallen, v. d. 114
Kant 193, 200, 205, 207, 213
Kazemier 114
Keller, Gottfried 269
Kellner, K. A. H. 19²⁰
Kern, U. 101⁹³
Kierkegaard, S. 268, 268²⁶
Kirchhoff 48⁴
Kluxen, W. 184¹⁵
Koch, J. 73¹, 216
Köpf, U. 51⁴, 54⁶, 61³⁹, 64⁵⁸, 68⁷⁶, 69⁸³⁻⁸⁵,
71⁹⁵, 224
Kötting, B. 229 f., 229²⁴⁻²⁶, 230²⁷
Kolakowski, L. 261, 261¹¹, 263¹⁵
Krämer, H. J. 151³⁴, 197
Kremer, K. 188²²
Kretschmar, G. 64⁵⁸, 71⁹⁵
Künzle, P. 158⁶, 159, 175⁵
Kunisch, H. 269, 269³⁰
- Ladner, P. 262¹⁴
Langerbeck, H. 27¹³, 229²⁴
Lasalle, H. M. Enomiya 251³
Lausberg, H. 113³⁵
Lauth, R. 193, 196, 199
Leanza, S. 63⁴⁹
Leclercq, J. 57, 65⁶⁰, 65⁶¹, 65⁶³, 65⁶⁶, 66⁶⁷,
67⁷², 136, 136³⁵, 137, 164⁴⁹
Leibniz 198
Leoncadiä 18¹⁷
Lessing, H. U. 152³⁵
Lhermitte, J. 254⁹
Libera, A. de 168, 168⁷⁹
Liebeschütz, J. 74, 74³, 88⁵⁰, 94⁶⁷
Lieblang, F. 88⁴⁸
Liebruck, B. 157^{4a}
- Lieske, A. 220
Lietzmann, H. 9²¹, 11²⁵
Löser, W. 30²³, 30²⁵, 38⁶¹
Lohmeier, E. 3²
Lorenz, Erika 234⁴⁰⁻⁴³, 235¹, 236⁴, 237¹¹,
238¹⁵, 239¹⁸, 239²¹, 240²⁴, 241²⁷, 243³⁹,
249, 251⁴, 253⁷
Lubac, H. de 26⁷, 65⁶²⁻⁶⁴, 66⁶⁷
Lucentini, P. 83³⁸, 100⁸⁴, 102
Lüers, Grete 109, 109²⁰, 111²⁵
Luther, Martin 4, 4⁵, 5, 5⁶
Lukian 63⁴⁸
Luzifer 92, 96
- Macrobius 228
Madre de Dios, E. de la 249¹
Magdalena de la Cruz 251
Maier, J. 3², 7¹³
Maria 64⁵⁸, 128, 221
Maria (Schwester Marthas) 75, 234, 244,
258
Markwardt, B. 63⁵¹
Martha 75, 234, 244, 258
Marx, Karl 6, 231, 231³⁰
Masetti, Anna Rosa Calderoni 102
Mathilde (Markgräfin) 64⁵⁸
Maurmann, Barbara 77¹⁴
Maximus Confessor 25
Mechthild von Hackeborn 233³⁶, 259³,
260³, 260⁶
Mechthild von Magdeburg 109²⁰, 233,
233³⁶, 260³, 267
Meier, Christel 73^a, 75⁶, 78¹⁹, 82³², 92⁵⁸,
94⁶⁴, 96⁸⁵, 98⁸⁸, 100⁹¹
Mercker, H. 155⁴²
Merki, H. 29, 29¹⁷, 29¹⁸, 30²³
Methodius von Olymp 26
Meyer-Benfey, H. 234³⁹
Meyer-Franck, Helene 234³⁹
Mierlo, J. van 111, 114, 124⁴, 129¹⁹
Mieth, D. 2², 74², 75⁵, 78¹⁸, 88⁴⁸, 175⁶, 183,
183¹⁴, 221, 221¹, 221², 232
Migne 65⁵⁹, 77¹³
Miltiades 19
Mohr, W. 119⁵⁶
Mojsisch, B. 157, 157^a, 159, 164⁵¹, 168⁷⁶,
186-188, 186¹⁸, 187¹⁹, 188²⁰

- Mommaers, P. 103², 118⁵⁴
Moses 26, 26⁶, 30¹⁹, 32 f., 33³⁴, 35 f., 35⁴⁶,
36⁵², 37⁵³, 130 f., 133, 223
Mouroux, J. 3²
Mühlenberg, E. 25², 27¹⁴, 28, 28¹⁵, 28¹⁶, 31,
34, 34³⁸, 34⁴⁰⁻⁴², 35⁴⁴
- Nauck 197
Nautin, P. 55⁷, 55⁹
Nicolaisen, C. 64⁵⁸
Nikolaus von Kues 216
Nikolaus von Sraßburg 159, 159²⁰
- Odysseus 48
Öchslein, R.-L. 101⁹³
Ohly, F. 54⁶
Oltmanns, Käte 264, 264¹⁸
Opitz, Martin 260, 260⁴
Origenes 9, 17, 17¹³, 25 f., 26⁷, 30²³, 54-71,
55⁷, 55⁸, 55¹⁰, 56¹¹, 58¹⁸⁻²⁴, 59²⁵⁻³²,
60³³⁻³⁸, 61⁴⁰, 61⁴¹, 62⁴²⁻⁴⁴, 63⁴⁵⁻⁴⁹,
64⁵³⁻⁵⁶, 65⁶³, 67⁶⁷, 67⁶⁹, 67⁷⁵, 68⁷⁷, 68⁷⁸,
69⁸⁶, 70⁸⁹, 70⁹⁰, 71⁹², 152, 219 ff., 224 f.,
228
Osiris 63⁵²
- Paepe, N. de 103¹, 111, 114
Pagnoni-Sturlese, M. R. 168⁷⁸
Paphnutius 21
Papias 225
Parente, P. P. 50²
Parmenides 215
Pater, W. de 116⁴⁸, 117, 117⁴⁹, 117⁵³, 119⁵⁷,
119⁵⁸
Paulus 1-3, 5, 9-13, 10²², 17, 53, 56, 129,
132, 152, 198, 208, 218, 229, 233 f., 258
Perpetua 18, 18¹⁸
Pesch, O. H. 4⁵
Petrus 17, 224
Petrus Abaelard 65
Petrus Canisius 135, 135³²
Pfeiffer, F. 270³²
Pfohl, G. 259²
Philon von Alexandrien 26, 28, 30, 230
Photinus 21
Pichery, E. 21²⁶, 22²⁷
Pitonis 251
- Pitra, J. B. 76⁹
Plassmanns, J. O. 130²¹
Platon 3, 3³, 25², 63, 169, 171, 176, 179,
194-201, 204, 206 f., 209, 212, 214 f.,
219
Plinius 63⁴⁸
Plotin 28, 39-42, 44-49, 48⁴, 200, 212
Plutarch 63⁵²
Podehl, W. 102
Polykarp 18, 18¹⁸
Porion, J. B. 111
Porphyrios 40
Preger, W. 262¹⁴
Proklos 168⁷⁸, 169 ff., 169⁸⁰, 212
Pseudo-Dionysius 25, 28, 66, 78¹⁸, 79,
151 f., 212, 216, 225, 227
Pseudo-Origenes 228, 231
Puech, C. H. 3²
- Quint, J. 186¹⁶, 233³⁶
- Rabbi Aqiba 54
Rahner, H. 73¹
Rahner, K. 25², 30²⁵, 37⁵⁶, 67⁷⁵, 140³, 155⁴²
Ramsey 117
Regoli, Gigetta dalli 102
Reichert, St. 120⁶²
Reist, Th. 155⁴²
Reynaert, J. 109²¹, 111²⁶, 111²⁷, 115⁴⁵,
123², 126⁸, 126¹¹
Reypens, L. 116⁴⁶
Richard von St. Viktor 111, 131, 131²², 134,
134²⁹, 152, 224 f.
Riedlinger, H. 54⁶, 139¹
Rilke, Rainer Maria 238
Ripalda 256
Ritscher, Immaculata 87⁴⁵
Ritter, J. 152³⁵, 184¹⁵
Robert Grosseteste 223, 226
Robert le Bougre 118
Robert von Tombelaine 64⁵⁸, 65⁵⁹
Robinson, J. M. 8¹⁸
Rombauts, E. 103¹
Rordorf, W. 15¹
Rozumek, Angela 74⁴, 94⁶⁷
Rudolf von Biberach 109, 109²⁰, 221 ff.,
222⁵, 225 f., 225⁶⁻⁹, 226¹², 226¹³, 227¹⁶,

- 228¹⁷⁻²¹, 229²², 229²³, 230 f., 230²⁸, 261¹¹
 Rudolph, K. 8¹⁶, 8¹⁸
 Rufin 64⁵³, 65
 Ruh, K. 103², 168⁷⁸, 186, 186¹⁷, 263¹⁷
 Rubbach, G. 25¹
 Rupert von Deutz 73¹, 94, 95⁷²

 Salomo 59³¹, 64, 66⁷⁰
 Sammons, J. L. 262¹³, 264, 264¹⁹, 266²⁴
 Sandäus, Maximilian 261, 261⁸
 Scheffler, Johannes Angelus 259–262, 260⁶, 261⁸, 261¹⁰, 265–269, 265²², 268²⁶
 Schering, E. 235¹, 236⁴, 237¹¹, 238¹⁵, 239, 239¹⁹, 239²¹, 239²²
 Schiller, Gertrud 57
 Schipperges, H. 75⁴, 76⁷, 94⁶⁷, 232³³, 233³⁵
 Schmid, J. 56¹¹
 Schmidt-Görg, J. 87⁴⁵
 Schmidt, Margot 69⁸⁴, 75⁴, 109²⁰, 131²², 137³⁶, 222, 225⁶⁻⁹, 226¹², 226¹³, 227¹⁶, 232³³, 232³⁴, 233³⁶, 261¹¹
 Schmoldt, B. 177, 177⁷, 178⁸
 Schnackenburg, R. 4, 4⁴
 Schneider, G. 151³⁴
 Schneider, K. L. 268²⁶
 Schoemann, J. B. 32³²
 Schönfeld, Hildegard 102
 Scholem, G. 3², 6, 6⁷⁻¹⁰, 7¹², 7¹³, 7¹⁵, 11, 11²³
 Scholz, M. 128, 128¹⁵, 132²⁶
 Schopenhauer, Arthur 268, 268²⁹
 Schottmann, H. 107⁷
 Schottroff, W. 2¹
 Schulze, J. 119⁵⁹
 Schweitzer, A. 3², 5, 13, 13²⁸, 13²⁹, 13³⁰
 Schweitzer, F. J. 265²⁰
 Schwester Katrei 268²⁷, 270³⁴
 Schwyzer, H.-R. 39^{*}, 48⁴
 Segulina 18¹⁷
 Semler, J. S. 51
 Seuse, Heinrich 53, 158–164, 158⁶⁻¹³, 159¹⁴⁻¹⁹, 160²³⁻²⁶, 161²⁷⁻³¹, 162³²⁻⁴¹, 163⁴²⁻⁴⁸, 168 f., 171 f.
 Sextus Empiricus 63
 Siegmund, A. 65⁶²
 Simon 127
 Simon, P. 63⁴⁵
 Skinner, B. F. 173, 173¹, 173²
 Stählin, O. 9²⁰
 Stegging, O. 249¹
 Stemberger, G. 3², 6⁷, 7, 7¹¹⁻¹⁴
 S. Teresa, P. S. de 235¹
 Stockhausen, Alma v. 231³⁰
 Stoll, Brigitta 101⁹³
 Stolz, A. 11
 Stritzky, Maria-Barbara v. 25², 27¹², 32³³, 34⁴³, 35⁴⁵, 36⁵¹, 37⁵⁴, 37⁵⁶
 Strolz, W. 101⁹³
 Stuißer, A. 23³⁰, 229²⁴
 Sturlese, L. 157, 157⁴, 168⁷⁸, 169, 169⁸⁰
 Sudbrack, J. 25¹, 152³⁵
 Tauler, Johannes 4, 53, 74², 175⁶, 221, 260⁶, 269²⁷, 269, 268³¹
 Teresa von Avila 223, 232–247, 235¹, 235², 236⁴, 236⁵, 237¹¹, 238¹⁵, 239²¹, 243³⁹, 249–258, 249¹, 252², 252⁴
 Tersteeg, J. J. Th. M. 110²²
 Tertullian 19, 19²⁰, 20, 58¹⁵, 230
 Theiler, W. 39^{*}, 48⁴
 Theodor von Mopsuestia 54
 Theophilus von Alexandrien 21
 Thomas 8
 Thomas von Aquin 146¹³, 157, 159, 164 f., 172, 174 f., 180, 182, 184 f., 190, 194 f., 199 f., 203, 205, 213
 Thouzellier, C. 125⁵
 Timotheus 126
 Topitsch, E. 173¹
 Traeger, B. 64⁵⁸
 Tuilier, A. 15¹
 Ulrich von Straßburg 157, 157³
 Underhill, Evelyn 234³⁹
 Vekeman, H. W. J. 110²², 118⁵⁴, 128¹²
 Velleius 198
 Vetter, F. 260⁶, 269³¹
 Victor de Vita 18¹⁷
 Viller, M. 25², 30²⁵, 37⁵⁶
 Vincentius von Beauvais 132
 Vinzenz von Aggsbach 222
 Völker, W. 17¹³, 25², 25³, 27¹⁰, 37⁵⁴, 37⁵⁵, 38⁵⁹, 38⁶¹, 63⁴⁵

- Wackernagel, W. 271³⁸
 Waterschoot, W. 137³⁶
 Weiser, A. 11²⁴
 Weisz, Jutta 260⁴
 Welte, B. 180¹¹, 180¹²
 Wendebourg, D. 64⁵⁸
 Wendland, H. D. 9²⁰
 Widmer, Bertha 76⁷, 76⁸
 Wieland, W. 179⁹, 179¹⁰
 Wiese, B. v. 261⁷, 271³⁷
 Wilhelm von Ockham 159
 Wilhelm von St. Thierry 65, 133, 134, 134²⁸, 223, 225, 228
 Willaert, F. 107, 107⁶, 109¹⁸, 114³⁷, 114³⁸, 114⁴⁰, 115⁴³, 117⁵¹, 117⁵², 123, 123¹
 Wilmart, A. 65⁶⁵
 Windisch, H. 9²¹, 11²⁵
 Witte, B. 120⁶⁰

 Xenokrates 63, 63⁵⁰

 Zeller, E. 63⁵⁰
 Zeller, F. 16¹⁰, 17¹¹, 17¹²
 Zellinger, J. 20²³
 Zeyde, v. d. 114

Mystik in Geschichte und Gegenwart (Stand April 1987)

Die neue Buchreihe «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen» öffnet sich, nach dem Plan des Verlegers, der Mystik in allen ihren Erscheinungsformen. In ihrer ersten Abteilung «Christliche Mystik», für die die Herausgeber verantwortlich zeichnen, hat die Reihe einen ihrer Schwerpunkte.

Abteilung I: Christliche Mystik

- Band 1: Rudolf von Biberach: *De septem itineribus aeternitatis*. Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text von Margot Schmidt. 1985. XLVI, 93 S. Ln. DM 28,-.
- Band 2: Rudolf von Biberach: *Die sibem strassen zu got*. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe herausgegeben und eingeleitet von Margot Schmidt. 1985. XXIX, 367 S. 1 Abb. Ln. DM 48,-.
- Band 3: Margot Schmidt: *Die Stufen der geistlichen Erfahrung nach Rudolf von Biberach*. Ca. 250 Seiten. Ln. ca. DM 48,-.
In Vorbereitung
- Band 4: Margot Schmidt/Dieter R. Bauer (Hrsg.): «*Eine Höhe, über die nichts geht. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*» Herausgegeben von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer. 1986. VIII, 248 S. 4 Abb. Ln. DM 48,-.
- Band 5: Margot Schmidt (Hrsg.): *Grundfragen christlicher Mystik*. Wissenschaftliche Studientagung *Theologia mystica* in Weingarten, 7.-10. November 1985. Herausgegeben von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. 1986. VII, 283 S. 11 Abb. Ln. DM 68,-.