



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die drei Stufen:
Plotin, Dionysius und Meister Eckhart“

These: Der Neuplatonismus der Wegbereiter der christlichen Mystik

Verfasserin

Signe Schneider

angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium der Deutschen Philologie

Betreuer:

Dr. Johannes Keller

Danksagung:

Die Liebe beginnt da, wo das Denken aufhört. Wir brauchen aber die Liebe von Gott nicht zu erbitten, sondern wir müssen uns für sie nur bereithalten. (Meister Eckhart)

Ein spezieller Dank gilt meinem Betreuer Prof. Dr. Johannes Keller, der mit seiner Geduld und seinem Gespür für die Thematik wie mit seinem fachkundigen Wissen mich immer wieder begeistern konnte an der Arbeit zu schreiben.

Diese Arbeit widme ich allen lieben Menschen, die mir während meines gesamten Studiums und im Besonderen in der Zeit des Verfassens der Diplomarbeit eine große Stütze und Hilfe waren, in welcher Hinsicht auch immer. Hätte ich nicht die Liebe dieser Menschen erfahren, um mich in schwierigen Zeiten neu zu motivieren, wäre diese Arbeit womöglich ein unvollständiges Werk geblieben.

Einen besonderen Dank möchte ich an meine Familie aussprechen, meinem Vater Franz Andreas Schneider, meiner Mutter Renate Schneider und meiner Schwester Sarina Schneider, die mich sowohl finanziell als auch durch ihre unterstützenden Worte immer wieder vorangetrieben haben.

Ebenso möchte ich an meine lieben Kolleginnen einen ganz großen Dank aussprechen, die mir bei der Korrektur dieser Arbeit unterstützend zur Seite standen und sich die Zeit genommen haben, alles im Detail zu überprüfen.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| 1. Einleitung | 1 |
| 2. Der Neuplatonismus | 5 |
| 2.1. Exkurs: Allgemeines zur Geschichte des Neuplatonismus..... | 5 |
| 2.2. Plotin und sein Leben | 7 |
| 2.3. Plotins Schriften..... | 10 |
| 2.4. Metaphysik des Einen..... | 12 |
| 2.4.1. Das Eine..... | 12 |
| 2.4.2. Negative Theologie und Absolute Transzendenz..... | 19 |
| 2.5. Metaphysik des Geistes..... | 28 |
| 2.6. Der Begriff der Seele im Neuplatonismus nach Plotin | 36 |
| 2.7. Der christliche Neuplatonismus von seinen Anfängen bis heute..... | 39 |
| 3. Christlicher Neuplatonismus | 43 |
| 3.1. Pseudo Dionysius Areopagita | 43 |
| 3.2. Die positive und die negative Theologie bei Dionysius unter genauer Betrachtung der Schrift „De divinis nominibus“ | 48 |
| 3.3. Dionysius „De mystica theologia“ | 52 |
| 3.4. Die Hierarchien bei Dionysius | 60 |
| 3.5. In welchen Bereichen hat Dionysius in seinen Werken neuplatonisches Denken übernommen?..... | 65 |
| 4. Christliche Mystik | 72 |
| 4.1. Eckhart von Hochheim Leben..... | 72 |
| 4.2. Exkurs „Prozess Eckharts“ | 75 |
| 4.3. „Die Rede der Unterscheidung“ von Meister Eckhart..... | 82 |
| 4.4. „Das Buch der göttlichen Tröstung“ von Meister Eckhart | 90 |
| 4.5. „Vom edlen Menschen“ | 98 |

| | |
|---|------------|
| 4.6. In welchen Bereichen können bei Meister Eckhart Vergleiche zu Dionysius aber auch zum Neuplatonismus gezogen werden? | 102 |
| 5. Resümee und Ausblick | 106 |
| Literaturverzeichnis | 110 |
| Internet Quellen | 115 |
| Abbildungen..... | 116 |

Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Abbildung 1: Plotin | 7 |
| Abbildung 2: Pseudo Dionysius Areopagita | 43 |
| Abbildung 3: Himmelsleiter nach Herrad von Landsberg..... | 47 |
| Abbildung 4: Hierarchien nach Dionysius | 60 |
| Abbildung 5: Meister Eckhart | 72 |
| Abbildung 6: Päpstliche Bulle..... | 81 |

1. Einleitung

Im Folgenden soll es um ein Hineinführen in den Neuplatonismus, dessen Geschichte, die als Exkurs behandelt wird, und dessen Lehren gehen. Diese gilt es möglichst aufschlussreich, aber dennoch die prägnantesten Punkte so zusammenzufassen, dass sie als eine Einführung in die Philosophie Plotins dienen. Daher wird im Anschluss Plotins Leben näher erläutert, zumindest jene Bereiche, die historisch überliefert und folglich rekonstruierbar sind.

Einen weitaus wichtigen Anteil haben hierbei seine Lehren und Schriften sowie deren Rezensionen, die nicht nur einen großen Einfluss auf das frühe Christentum ausübten, sondern bis heute eine elementare Quelle für die Philosophie, aber auch für das Religionsverständnis im Allgemeinen darstellen.

Plotin, der als der Begründer des Neuplatonismus gilt und mit seinen Werken und Lehren seine Schüler, wie Porphyrios, der seine Schriften aufzeichnete, faszinierte, soll den Ausgangspunkt dieser vorliegenden Arbeit bilden, da er die Metaphysik des Einen und die Metaphysik des Geistes revolutionierte und somit einen besonderen Einfluss auf alle folgenden Philosophen, Theologen und Mystiker, aber mit Sicherheit auch auf die Gesellschaft ausübte. Folglich erscheint es mir als selbstverständlich, mit den Schriften Plotins zu beginnen und dann auf das erste essentielle Thema dieser Arbeit, die Metaphysik des Einen, einzugehen.

Da die Metaphysik des Einen sich aus mehreren Kernbereichen zusammensetzt, wird vor allem das „Eine“ und die daraus resultierende „Negative Theologie“ näher behandelt und erläutert. Wichtige Fragen sind hierbei, was ist das „Eine“ und wie gelangt man zur „negativen Theologie“? Ich bin bemüht, vorangegangene Fragen zu beantworten, um anschließend eine Verständlichkeit für die Metaphysik des Geistes zu schaffen.

Die Metaphysik des Geistes befasst sich mit dem neuplatonischen Verständnis über den Geist, dessen Ursprung und dessen Zugehörigkeit. Er stellt eine zentrale Rolle für die Beurteilung des Trinitätsgedankens bei Plotin dar, findet aber auch in der Lehre von Meister Eckhart einen nicht zu unterschätzenden Platz. Mit der Interpretation der Metaphysik des Einen und der Metaphysik des Geistes kann man die Ansätze der drei Vertreter mit dem Gedankengut dieser

ineinander fließenden Lehren begreifen und besser analysieren.

Ein ebenso wichtiges Kapitel, für die Begründung meiner These, ist jenes, welches zeigt, wie Plotin den Begriff Seele verwendet und welchen Stellenwert diese bei ihm einnimmt, da die Seele gerade in der christlichen Tradition die Verbindung zu Gott verkörpert. In der christlichen Auslegung wird bekannter Weise davon ausgegangen, dass jeder Mensch eine Seele besitzt, die nach seinem Tod entweder den Platz bei Gott, dem Vater aller Seelen, einnimmt oder aber, wenn der Mensch ein unrechtes Leben geführt hat, ins Fegefeuer oder gar in die Hölle kommt. Daher erscheint es logisch, den Begriff der Seele im Zusammenhang mit dem Neuplatonismus oder besser gesagt nach der Lehre Plotins zu erläutern, um in späterer Folge klar die Unterschiede erkennen zu können, die bei Dionysius und Meister Eckhart deutlich werden.

Da Plotin nicht nur auf Dionysius und Meister Eckhart, was es zu beweisen gilt, Einfluss genommen hat, erscheint es mir relevant, einen kurzen Ausblick auf den Neuplatonismus im Christentum zu geben, um bei Interesse auch andere Vertreter „unter die Lupe“ nehmen zu können.

Dionysius, der meiner Meinung nach eine sehr geheimnisvolle Person gewesen sein muss, da er vermutlich unter einem Pseudonym geschrieben haben soll, stellt die zweite der drei Stufen dar. Daher habe ich versucht, so ausführlich es mir auch nur irgendwie möglich war, seine Lebensgeschichte zu erzählen, um dann zu seinen wunderbaren Werken zu kommen.

Die bekanntesten Werke von Dionysius, die zumindest mit der höchsten Wahrscheinlichkeit nur einem Autor angehören und ihm zurechenbar sind, sollen in dieser Arbeit ebenfalls besprochen werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf den Werken „De mystica theologia“ und „De divinis nominibus“ liegt. Diese Entscheidung ist mir nicht leicht gefallen, da auch die anderen Werke sehr interessant und in keiner Weise zu vernachlässigen sind. Dennoch erschien es mir wichtiger, diese beiden Schriften zu nehmen, da sie die Metaphysik besser veranschaulichen und die negative Theologie einen einzigartigen Stellenwert in den Werken des Dionysius einnimmt. Auch kann Dionysius als der Begründer der Mystik bezeichnet werden, da er sein Werk als erster Autor mit dem Wort „mystisch“ verbunden hat. Die Erklärung zu dieser Benennung folgt im Kapitel 3.3. über die negative Theologie.

Im letzten Kapitel über Dionysius soll gezeigt werden, inwiefern der Neuplatonismus für Dionysius eine Rolle gespielt hat, wird er doch von manchen Wissenschaftlern als ein Schüler Proklos bezeichnet. Ob er es war, wird für uns nicht zu klären sein, jedoch können wir die Nähe zur Antike nicht von der Hand weisen.

Die mystische Lehre von Meister Eckhart soll im darauf folgenden Abschnitt behandelt werden. Er stellt die dritte und letzte Stufe dieser Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus und der mittelalterlichen Mystik dar. Sein unbeschreiblich faszinierendes Leben und seine Bildung machen Eckhart zu einem einzigartigen Gelehrten seiner Zeit. Daher habe ich nach einigen einleitenden Worten zu seinem Leben einen inhaltlich thematischen Exkurs über seine letzten Jahre geschrieben, während derer er sich gegen den Vorwurf der Häresie verteidigen musste. Dieser außernatürliche Teil soll seine Einzigartigkeit verkörpern, aber auch verdeutlichen, welchen Einfluss Eckhart trotz alledem hatte.

Eine Auswahl seiner Schriften zu treffen war definitiv nicht einfach, da sich bei einer genaueren Auseinandersetzung mit den Texten zeigte, dass er auch eine Vielzahl an Predigten in deutscher wie auch in lateinischer Sprache verfasst hatte sowie einige Traktate und Schriften. Nach langem Überlegen und in Rücksprache mit meinem Betreuer, habe ich mich schlussendlich für sein „Erstwerk“ und sein „Letztwerk“ entschieden. Das Traktat „Die Reden der Unterscheidung“ (Die Rede der Unterscheidungen)¹ war für mich vor allem eine Bearbeitung des frühen, noch sehr lehrhaft wirkenden Meister Eckharts, dessen Werk vor allem als eine Hilfestellung für das Leben als Gläubiger im Kloster oder aber auch als Angehöriger eines Bettelordens zu verstehen ist. Der Kern dieser Schrift zeigt schon in frühen Jahren den Umgang mit der Philosophie in Verbindung mit der Heiligen Schrift.

„Das Buch der göttlichen Tröstung“, welches mit Sicherheit zu seiner Zeit wohl eines der umstrittensten Werke war, findet gleichfalls seinen Platz in dieser Arbeit, wobei auch das Traktat „Vom edlen Menschen“ (Über den edlen Menschen)² behandelt wird. Da beide Werke so eng miteinander verbunden scheinen, werde ich auch beide besprechen. Gleich vorweg soll gesagt sein, dass ich nicht beide Texte bis ins kleinste Detail hier analysiert habe, sondern für diese Auseinandersetzung nur ein Ausschnitt herangezogen werden konnte, da

¹ Es handelt sich hierbei um die Neuhochdeutsche Schreibweise. Es kam jedoch vor, dass je nach Herausgeber die ein oder andere Titelsezung verwendet wurde.

² Wie bereits bei Fußnote 1 erwähnt.

diese beiden Schriften eine derartig umfassende Aussage beinhalten. Somit wäre es sinnvoll, diese als eine gesonderte Analyse getrennt von hier zu betrachten.

Das abschließende Kapitel soll verdeutlichen, welche Wirkungslinie sich vom Neuplatonismus zu Meister Eckhart vollzogen hat. Folglich soll meine These, dass der Neuplatonismus der Wegbereiter der Mystik war, im Zentrum der Betrachtung stehen.

2. Der Neuplatonismus

2.1. Exkurs: Allgemeines zur Geschichte des Neuplatonismus

Der Neuplatonismus bezeichnet grundsätzlich die systematische Philosophie, die auf Platon zurückzuführen ist, dennoch ist das neuplatonische Wissen wesentlich weitgreifender, da es unter anderem eine Vereinigung der aristotelischen, stoischen, neupythagoreischen, orientalisch- religiösen³ und mystischen Motive darstellt. Das Hauptaugenmerk richtet sich auf die Spätwerke Platons „Parmenides“ und den „Timaios“⁴. Der Neuplatonismus ist die letzte Form des antiken Denkens, bei der versucht wurde eine Synthese der vielen unterschiedlichen Strömungen herzustellen. Ebenso sind Einflüsse der Pythagoreer gegeben. Als einer seiner Begründer gilt Ammonios Sakkas (175-242), der aus Alexandria stammte. Ammonios wurde als Christ erzogen, wandte sich aber der heidnischen Religiosität und dem philosophischen Denken zu. Sein Standpunkt ist allerdings zum Großteil unbekannt. Aufgrund seiner fachlichen Nähe zu Plotin (ca. 203-269) gilt er als Stammvater des Neuplatonismus. Von Plotin stammte die für uns noch heute sichtbare Prägung der neuplatonischen Philosophie. Jede darauf folgende Philosophie ist eine Systematisierung, Ergänzung oder Abwandlung von Plotins Lehren.

Die zeitliche Eingrenzung des Neuplatonismus erstreckt sich vom 3. Jahrhundert bis zum 6. Jahrhundert nach Christus. Als Begründer dieser philosophischen Lehren gilt Plotin, ein spekulativer Denker seiner Zeit. Das wichtigste und auch bekannteste Werk, das den Neuplatonismus prägte, ist die „Enneaden“, ein in sechs Abschnitte mit je neun Kapiteln gegliedertes Werk. Dieses beinhaltet eine umfassende Darstellung der neuplatonischen Metaphysik. Die Grundzüge stellen die metaphysische Stufung in psychē, nus und hen⁵ dar. Allerdings wurde die „Enneaden“ nicht von Plotin, sondern von seinem Schüler Porphyrios (232 oder 233 geboren) herausgegeben, der die Einteilung der Kapitel und Abschnitte gestaltete. Vor allem die Einführung in die Eisagoge, darunter ist die Logik zu verstehen, besitzt eine weitreichende Wirkungsgeschichte, die auch auf mittelalterliche Lehren Einfluss nahm. Zu wichtigen Anregungen für Augustinus wurden die Begriffe des Seins und des Lebens, die Spekulationen über die Trinität und die Lehren über das Göttliche. Im Grunde

³ Vgl. <http://www.phillex.de/neuplato.htm>, letzter Zugriff: 23.9.2010.

⁴ Vgl. wie Anm. 1.

⁵ Vgl. Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus. München: C.H. Beck 2004, S. 9ff. psychē entspricht der Seele, nus entspricht der Intelligenz und hen entspricht dem All- Einem.

kann man sagen, dass Plotin aufgrund der Verschmelzungen von sämtlichen anderen philosophischen Denkformen die Philosophie komplett neu gestaltet und daher auch eine solch weitreichende Ausdehnung erfährt, wodurch er, trotz seiner Kritiker, eine entscheidende Rolle in der Philosophie einnimmt.

Plotins Lehre prägte die gesamte Philosophie bis zur Schließung der Akademie in Athen, die durch den Kaiser Justinian 529 nach Christus in Auftrag gegeben wurde. Trotzdem wurde dem Neuplatonismus damit kein Ende gesetzt, denn die gesamte metaphysische Tradition des Mittelalters, wie auch der Renaissance und der Neuzeit, gehen auf die Lehren und Werke Plotins zurück. Besonders die Metaphysik wird im Mittelalter immer wieder aufgegriffen.

Als Metaphysik im Sinne Plotins läßt [sic!] sich ein Denken verstehen, das nach dem Ganzen dessen fragt, was überhaupt ist und gedacht werden kann. Nach dem Ganzen des Seienden und Denkbaren kann aber nur fragen, wer dieses Ganze als Einheit in den Blick nimmt. Und die Thematisierung des Ganzen in seiner Einheit ist selber nur dadurch möglich, daß [sic!] man nach einem letzten Grund und Ursprung fragt, von dem aus sich das Ganze als Einheit in den Blick bringen läßt [sic!], also nach einem Grund der Einheit des Ganzen.⁶

Ein weiterer nicht zu vernachlässigender Vertreter des Neuplatonismus ist Proklos (410-485), der vor allem als ein Schüler Plotins bekannt war und auf die Werke von Dionysius von Areopagita großen Einfluss hatte. Die Besonderheit bei Proklos liegt darin, dass er die antiken Götter in seine Überlegungen mit aufnimmt. Durch diese Aufnahme werden die alten Mythen in den neuplatonischen Denkformen eingegliedert und gesichert.

Der letzte bedeutende Neuplatoniker ist Simplicios, der fast in sämtlichen Punkten die Ansichten Platons und Aristoteles vertrat.

⁶ Halfwassen: Plotin, S. 11.
Hier ist auch gleichzeitig sichtbar, wie Plotin die Metaphysik verstand.

2.2. Plotin und sein Leben

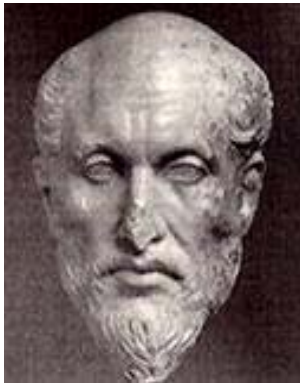


Abbildung 1: Plotin

7

Im Gegensatz zu vielen anderen antiken Denkern ist über das Leben und Wirken von Plotin verhältnismäßig viel bekannt. Porphyrios (~233 bis 304) schrieb eine Biographie Plotins zirka 30 Jahre nach dessen Tod. Er erstellte zuerst seine Biographie, um im Anschluss daran Schriften über Plotin zu verfassen, wie es zu dieser Zeit üblich war. In diesem Fall wurden dann nicht die Glaubwürdigkeit des Autors und die Zuverlässigkeit der Quelle, was zu dieser Zeit der Norm entsprach, angezweifelt. Trotzdem verfolgt das Werk eine Absicht und idealisiert Plotin als vollkommenen Philosophen. Deshalb sind auch, der antiken Vorstellung von einem makellosen Menschen entsprechend, gewisse wundersame Geschichten und Taten in den Aufzeichnungen enthalten.

Der vollkommene, das normale Menschenmaß überragende Mensch ist nach der antiken Vorstellung ein <<göttlicher Mensch>> (theios anêr). Das entspricht der Auffassung Platons, daß [sic!] das Ziel des menschlichen Lebens darin besteht, sich Gott anzugleichen. Diese <<Angleichung an Gott>> (homoiôsis theô) besteht bei Platon in der Geistwerdung des Menschen durch intellektuelle und moralische Vervollkommnung, d.h. durch umfassende Ausbildung der Tugend (aretê). Da der Geist als Inbegriff der Ideen und der Seinsfülle Gott ist, bedeutet ein solches Geistwerden zugleich ein Göttlichwerden.⁸

Bis zum 28. Lebensjahr Plotins erfahren wir allerdings nur wenig über ihn, doch als er sich dann der Philosophie zuwendet, wird die Überlieferung lückenloser. Daher weiß man, dass er in Alexandrina die Vorlesungen berühmter Lehrer besuchte. Er fand in Ammonios (~175 bis 242) einen guten Lehrer, bei dem er elf Jahre blieb. Ammonios war auch der Grund, weshalb Plotin sich dem Platonismus hinwandte. Plotins Lehrer war Platoniker und verlangte von seinem Schüler eine Bekehrung zum Platonismus. Angenommen wird, dass Plotin kurz nach dem Tod seines Mentors 243 Alexandria verließ und sich dem Perserfeldzug von Kaiser

⁷ Abbildung 1: <http://hartwigschmidt.name/2008/11/03/eine-plotinische-figur.html>, letzter Zugriff: 16.9.2010.

⁸ Halfwassen: Plotin, S. 19.

Gordian III anschloss. Angeblich soll Plotin die Philosophie der Inder und Perser interessiert haben. Der Neuplatoniker zog mit in den Feldzug, um diese besser kennen zu lernen. In Folge dessen wurde immer wieder gemutmaßt, dass Plotins Interesse an der Weisheit des Orients seine Lehren beeinflusste.

Das ist aber ganz unberechtigt, denn die Bildungsreise in den Orient gehörte seit Pythagoras und Platon zum Standardrepertoire einer Philosophenbiographie. In Plotins Schriften lassen sich anders als in denen des Porphyrios keine spezifischen Kenntnisse orientalischer Philosophie oder Religion nachweisen, dafür aber ein deutliches griechisches Überlegenheitsbewusstsein, das sich speziell in Plotins Kritik an der Gnosis ausspricht.⁹

Selbstverständlich nahm Plotin nicht als Soldat am Feldzug teil, sondern als Reisebegleiter im Gefolge des Kaisers. Die Beziehungen zur höfischen Aristokratie lassen sich durch seine Herkunft erklären. Im Jahr 244 wurde der Kaiser von seinen eigenen Soldaten ermordet, weshalb Plotin fliehen musste und nach Antiochia ging. Nachdem sich die Lage beruhigt hatte, ließ er sich in Rom nieder. In dieser Metropole eröffnete Plotin seine eigene Philosophenschule und lehrte zuerst nur mündlich. Erst nach zehn Jahren begann er mit dem Verfassen seiner Schriften. Es könnte auch an der langsamen Stabilisierung gelegen haben, warum er damit nicht eher begonnen hatte.

Die Schule von Plotin war keine besoldete, sondern öffentlich zugänglich, trotzdem nimmt man an, dass der Unterricht im Privathaus von Plotin stattfand. Sein Hauptaugenmerk richtete Plotin auf die Exegese der Klassiker Platons und Aristoteles' sowie die Lösung sämtlicher philosophischer Probleme. Seine vertrautesten Schüler waren Amelios¹⁰ und Porphyrios¹¹, die auch bei ihm lebten.

Plotin war Vegetarier und lebte sexuell enthaltsam, ebenso schlief er nachts möglichst wenig und vermied es, in öffentliche Bäder zu gehen, was damals an sich durchaus üblich war. Plotin war in der römischen Oberschicht zuhause, wodurch er ein großes Haus und zahlreiche Diener sein Eigen nennen konnte. Da sein Ansehen in Rom sehr groß war, wurde er sogar als

⁹ Halfwassen: Plotin, S. 22.

¹⁰ Vgl. Ebd, S. 22. Amelios lebte mit Plotin 24 Jahre zusammen und gilt als Vertrauter von Plotin. Amelios verfasste eine Abhandlung „Über den Unterschied der Lehren zwischen Plotin und Numenius“.

¹¹ Vgl. [http://lexikon.meyers.de/wissen/Neuplatonismus+\(Sachartikel\)](http://lexikon.meyers.de/wissen/Neuplatonismus+(Sachartikel)) letzter Zugriff: 2.1.2009. Porphyrios lebte sechs Jahre mit Plotin zusammen, wie bereits erwähnt gab er die Werke von Plotin heraus.

Schlichter von Streitereien herangezogen. Sein Gönner war Kaiser Gallienus, der 268 durch ein Mordkomplott starb, wodurch der Plotinkreis politisch gefährdet war und zerbrach. Plotin erkrankte zu dieser Zeit schwer und zog sich auf den Sitz eines verstorbenen Schülers¹² in Minturnae zurück, wo er schließlich auch starb. In jener Villa verfasste Plotin seine Schriften bis zum Sommer 270. Er wurde 66 Jahre alt. Plotin wurde vom Orakel in Delphi für göttlich erklärt, jene Ehrung bedeutet soviel, dass er unter die Götter aufgenommen wurde.

¹² Zethos. Vgl.: <http://www.phillex.de/neuplato.htm> letzter Zugriff: 23.9.2010.

2.3. Plotins Schriften

Die uns heute erhaltenen Handschriften von Plotin gehen alle auf die Ausgabe von Porphyrios zurück, der diese 31 Jahre nach dem Tod von Plotin herausbrachte. Uns sind aufgrund seiner Sorgfalt alle Schriften vollständig erhalten geblieben und es besteht kein Grund, an der Echtheit dieser zu zweifeln. Der Großteil der Wissenschaftler ist davon überzeugt, dass es keine Einschübe oder Änderungen durch andere gibt. Porphyrios überliefert uns auch die Reihenfolge, in der Plotin die Schriften verfasste.

Erst im Alter von 49 Jahren begann Plotin seine Schriften zu verfassen. Er hatte sich zu diesem Zeitpunkt seit über zwanzig Jahren mit der Philosophie beschäftigt. Daraus lässt sich schließen, dass Plotin sich seiner philosophischen Ansichten sicher war und es sich zugestand, diese auch zu Papier zu bringen. Die meisten seiner Schriften verfasste Plotin in der Zeit, in der Porphyrios¹³ bei ihm lebte, der ihm vermutlich auch dabei zur Seite stand.

Plotins Gesamtwerk ist gänzlich unsystematisch. Alle Schriften sind aus seinem mündlichen Unterricht hervorgegangen. Sie behandeln ohne festliegende Ordnung Themen und Probleme, wie sie im Unterricht gerade zur Sprache kamen. Teilweise handelt es sich um Vorlesungs- oder Vortragsmanuskripte, bis hin zu umfangreichen und sorgfältig ausgearbeiteten Vortragsreihen, teilweise um intensive Meditationen, in denen ein bestimmtes Problem facettenreich entfaltet und durchdacht wird, teils auch um ganz knappe, den Gedankengang eher andeutende als ausführende Notizen und Skizzen. Manche Schriften lassen einen dialogischen Stil durchscheinen und sprechen den Leser direkt an.¹⁴

In seinen sehr unterschiedlichen Schriften kann man trotzdem ein zusammenhängendes Gedankenkonstrukt erkennen, das wir nur durch das Lesen mehrerer Aufzeichnungen herausfiltern können. Seine Schriften sind esoterischer Natur und lassen eine Innenschau in seine Unterrichtsart und -weise zu. Eigentlich sollten die Schriftreihen nicht für das öffentliche

¹³ Dieser behauptet in seinen Aufzeichnungen, dass Plotin besonders viel hervorbrachte in der Zeit in der er bei ihm gelebt hat, allerdings kann man das als eine gewisse Angeberei von Porphyrios ansehen, denn Plotin hat auch vor ihm und nach ihm etliche Schriften verfasst. Darunter ist zum Beispiel „Über das Gute und das Eine“ (VI9).

¹⁴ Halfwassen: Plotin, S. 28.

Publikum bestimmt sein, sondern für den interessierten und versierten Schüler oder Hörer. Die Werke sind nicht immer leicht zu verstehen, wenn man sich nicht ausreichend damit beschäftigt hat, da immer wieder auf Platon oder Aristoteles verwiesen wird, dies allerdings nicht ausgeführt, sondern zu meist nur in angedeuteter Form, denn Plotin setzt dieses Wissen voraus. Es scheint eine seiner ganz besonderen Vorlieben gewesen zu sein, seine Lösungen nicht jedermann am Silbertablett zu präsentieren, da er sie in einen dialektischen und erörternden Mantel verpackt.

Im arabischen Sprachraum wurde Plotin in zahlreichen Paraphrasen überliefert. Al-Kindi hat 840 in seinem Werk „Theologie des Aristoteles“¹⁵ Auszüge der „Enneaden“ IV, V und VI eingeflochten. Im Gegensatz zu den „Enneaden“ sind die arabischen Überlieferungen wesentlich ausführlicher und stilistisch ausgeschmückter vom Sprachstil.

¹⁵ Das Werk wurde 1883 von Dieterici ins Deutsche übersetzt.

2.4. Metaphysik des Einen

2.4.1. Das Eine

Alles was ist, *ist* durch das Eine: das, was im primären Sinne *ist*, ebenso wie alles, was sonst irgendwie unter das gerechnet wird, was *ist*. Was wäre es denn schon, wenn es nicht eins wäre? Jedenfalls ist es, wenn von ihm jeweils weggenommen wird, was als >>ein... << von ihm ausgegangen wird, *das* dann nicht: Ein Heer ist nicht, wenn es nicht eins ist; ein Chor, eine Herde *ist* nicht, ohne eins zu sein.¹⁶

So fängt die „Enneade“ VI 9 [9] an, sie trägt die Überschrift „Über das Gute und das Eine“. Die intelligible Welt, wie Plotin sie begreift, setzt sich aus drei Personen zusammen, dem Einen, dem Geist und der Seele. Diese Trinität lässt an den Katholizismus denken, dessen Lehre ebenfalls auf eine Dreifaltigkeit aufgebaut ist, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, allerdings ist die Wertigkeit eine andere.

[...] die erste Person, das Eine hat durch Emanation, also durch Ausströmung, die zweite hervorgebracht und die zweite, der Geist hat durch Emanation die dritte hervorgebracht, ebenso wie die dritte, die Seele die sensible Welt geschaffen hat. Außerdem umfasst das Eine auch den Geist, der seinerseits die Seele und die sensible Welt umfasst.¹⁷

Zu Beginn ist es erforderlich, sich auf das Eine zu konzentrieren und dieses näher zu erläutern, um ein Verständnis für das Denken von Plotin zu schaffen. Das Eine ist zu verstehen als die Grundlage des Seins und des Denkens. Dies bedeutet, dass egal woran wir Denken, die Existenz des Gedachten vorliegt, somit ist alles Seiende auch seine eigene Einheit. Jeder noch so kleine Gedanke ist, da wir ihn denken, in logischer und nachvollziehbarer Weise real, denn er ist in dem Moment des Gedankens seiend. Bei Plotin ist die Einheit die grundlegendste Bedingung für das was *ist* und somit auch von allem Denkbaren.

¹⁶ Tornau, Christian (Hg.): Plotin. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau. Stuttgart: Reclam 2001, S. 61.

¹⁷ De Crescenzo, Luciano: Geschichte der griechischen Philosophie. Von Sokrates bis Plotin. Aus dem Italienischen von Bike Linde. Zürich: Diogenes 1988. 226.

Das Eine Plotins hat etwas Vorsokratisches: es ähnelt sehr dem Einem des Parmenides und ist in jedem Aspekt der Natur zu finden, genau wie die Luft des Anaximenes und das apeiron Anaximanders: es ist alles und umfasst alles, da es Alles ist, es kennt keinerlei Grenzen. Sein Hauptmerkmal ist, unendlich zu sein.¹⁸

Das bedeutet, dass es kein wissbares Ganzes gibt, das wir erfassen können. Wir sind lediglich in der Lage, das Eine zu begreifen, denn nur was wir als Einheit wahrnehmen, ist existent, alles andere ist Nichts, da dieses dann geringer, also weniger Eins wäre. Das Nichts ist wie auch bereits bei Platon für Plotin all jenes, dass nicht einmal Eins ist. Dem zur Folge hat das Eine generell einen mehrfachen Sinn, da es folgerichtig die Einheit des Denkbaren ist. Das Eine ist in allem vorhanden, ob in der Physis oder Historie, es ist die *Einheit des Wirklichen*¹⁹, wodurch wir die Existenz, das Eine im Seienden verstehen, weil es alles ist. Wobei zu beachten ist, dass es, da es bestimmt ist, durch das, dass es Eins ist, man das Eine als eine Einheit verstehen und begreifen kann. Wäre es nicht Eins, wäre es nicht bestimmt. Das Unbestimmte kann weder sein, noch ist es überhaupt möglich, an dieses zu denken.

In der Metaphysik wird das Eine gesucht, sei es im Transzendieren über die Einheit, wie sie als Denkbarkeit ist, sei es im Ergreifen der Einheit in der Welt, sei es im Transzendieren aus der Einheit, wie sie als das existentiell Eine die Unbedingtheit des geschichtlichen Selbstseins ist.²⁰

Daraus ergibt sich, dass die Bestimmtheit nur durch die Einheit denkbar ist und somit auch den Grund für die Denkbarkeit an sich darstellt. John Bussanich spricht von der höchsten Form des Denkens, die es einem ermöglicht, sich und seine Umwelt wahrzunehmen und zu reflektieren.²¹ Wenn man wie Plotin davon ausgeht, dass die Einheit, weil sie die Bedingung des Denkens ist, gleichzeitig auch der Ursprung des Seienden ist und alles Vorhandene, welches wir wahrnehmen können, also unsere Umwelt und jedes Wesen ist, dann muss man voraussetzen, dass alles, woran wir denken mit den Strukturen des Seienden grundlegend übereingestimmt ist und sich in sich selber schließt. Diese Ausführung Plotins stammt bereits von Parmenides mit dem Unterschied der Definition des Nichtseienden, da dieser meint,

¹⁸ De Crescenzo: Geschichte der griechischen Philosophie, S. 227.

¹⁹ Jaspers, Karl: Philosophie III. Metaphysik. München: R. Piper 1994 S. 116.

²⁰ Ebd. S. 116.

²¹ Bussanich, John: The Cambridge Companion to Plotinus. In: Gerson, Lloyd P. (Hg.): The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge: University Press 1996, S. 38.

dieses sei Existenz, aber nicht erkennbar. Mit dieser Behauptung zwingt sich die Frage auf, wie das Nichtseiende erstens erkennbar gemacht werden kann, weil, wenn ich es erkennbar mache, ist es dann nicht bereits „seiend“? Und zweitens ist das Nichtseiende nicht die Negation des Seienden, folglich nicht einmal Eins und somit für uns unbestimmt und nicht mehr wahrnehmbar?

Man könnte, etwa von Kant her, argumentieren, Einheit sei zwar das oberste Prinzip unseres Verstandesgebrauchs, durch dass wir die Wirklichkeit nach einheitlichen Gesichtspunkten ordnen, weil wir sie anders nicht erfassen können. Aus diesem subjektiven Einheitsbedürfnis unseres Denkens folge aber noch nicht zwingend, daß [sic!] die Wirklichkeit auch an sich, unabhängig von unserem Denken, eine Einheit und Einheitshinsichten geordnet sein müsse.²²

Ein anderer Ansatz, um die Einheit verstehen zu können, wäre nach dem existentiellen Ursprung des Einen zu fragen. Man käme laut Jaspers zu drei zusammenhängenden Faktoren, durch die man die Einheit als solches zu begreifen in der Lage sein kann. Jedoch ist sie immer unbegründbar und unaussprechbar für den Menschen mit seiner Vorstellungsgabe. Daher kommt er zu der Aussage, dass die Einheit, die geschichtliche Bestimmtheit, ideelle Totalität und Entschiedenheit ist. Ich hingegen möchte mich lieber der Erklärung von Susanne Möbuß anschließen, die besagt, dass die Einheit auf der Ganzheit der Wirklichkeit, der Einheit des Seins zu verstehen ist und diese das Eine und das Viel zugleich sein kann. Auch Plotin hat sich mit der Festlegung, ob nicht [...] *das Denken die Einheit ist, ohne die nichts gedacht werden kann*, und sich folglich somit *selbst erst hervorbringt*²³.

Folglich kommt Plotin zu folgender Aussage:

[...] obgleich es Vielheit ist, doch nichts Vielheit sein läßt [sic!], so macht es irgendwie auch hier die Einheit offenbar, entweder indem es selbst die Einheit verleiht, welche die Vielheit nicht hat, oder es führt, indem es mit seinem Scharfblick die in der Ordnung liegende Einheit erkennt, die Wirklichkeit des Vielen zur Einheit zusammen.(VI 6, 13, 19-23)²⁴

²² Halfwassen: Plotin, S. 34.

²³ Ebd. S 34.

²⁴ Halfwassen: Plotin, S. 34.

Deshalb sei zusammenfassend gesagt, dass das Denken in jeglicher Hinsicht unseren Einheitssinn der Gesetzlichkeit nicht von unserer Subjektivität zu trennen ist. Daraus folgert Plotin, dass das Eine nicht aus dem subjektiven Denken entsteht, sondern bereits davor existiert und deshalb der Einheit voraus zusetzen ist. Wenn man darüber nachdenkt, hat der Mensch in seinem Denken bereits ein angeborenes Bedürfnis nach der Einheit, das zeigt im Grunde, dass das Eine, bereits ohne uns darüber Gedanken zu machen, für uns präsent ist. Wir sind somit nur zu Gedanken fähig, die das Eine schon voraussetzen. Aus diesem Grund kann man das Eine als den Ursprung des Seins betrachten, aus dem alles uns Erdenkliche hervorkommt.

Die Priorität des Einen vor dem Einheit immer schon voraussetzenden Vollzug des Denkens sichert Plotin die ontologische Gültigkeit unseres denkenden Einheitsvorgriffs. Weil das Eine auch von jedem denkbaren Seinsgehalt immer schon vorausgesetzt wird, ergibt sich damit zugleich die ontologische Priorität des Einen vor dem Sein, die das Eine als das Prinzip des Seins erweist.²⁵

Allerdings könnte man kritisch betrachtend davon ausgehen, dass Plotin die Einheit des Denkens und die Einheit des Seienden nicht erklärt und beweist, da er immer von diesen bereits ausgeht. Es sind seine Ausgangspunkte, die er in sich, durch das Eine erklärt und beweist. Dann muss man allerdings davon ausgehen, dass die Realität nicht mit unserem Denken verbunden ist, und somit auch aus einer unbestimmten Vielfalt von Einzelexistenzen bestehen kann. Bei genauerem Hinsehen kann man aber schon bei dieser Aussage erkennen, dass es nicht möglich ist, das Eine nicht voranzusetzen, hiermit ergibt sich ein Widerspruch in sich, wodurch ersichtlich wird, welche Gültigkeit Plotins Überlegungen haben.

Folglich können wir auch davon ausgehen, dass wir das Seiende und das Sein nur als Einheit begreifen können, dennoch sagt es nichts von einer Verbindung des Seins mit dem Einen. Der Grund, weshalb das Sein nicht Zwangsläufig mit dem Einem verbunden sein muss, liegt daran, dass wir in der Lage sind, dieses zu negieren. Eine Negation des Seins ergebe das Nichtsein, das heißt wir sind dazu fähig, uns das Gegenteil bewusst vorzustellen. Daher ergibt sich auch, dass der Kontrakt des Einen das Viele ist. Trotzdem denken wir das Nichtsein als

²⁵ Ebd. S. 35.

eine Einheit, eine einheitliche Bestimmung, weil nichts denken, können wir nur, wenn wir gleichzeitig an eine Einheit denken. Somit ist das Eine vor Allem uns auch nur Erdenklichen vorhanden und in Allem, was wir denken ist das Absolute beinhaltet, ohne welches das Dasein unmöglich ist. Das Absolute ist auch der Ursprung jeglicher metaphysischen bedeutenden Verflechtung, welche die Hierarchien der neuplatonischen Philosophie konstruieren. Anhand dessen lassen sich drei grundlegende Definitionen der Einheit erläutern.

1. Die Einheit ist die uns gegebene Möglichkeit das Sein und das Nichtsein von einander zu unterscheiden. Ist das Sein für uns immer positiv konjugiert, so ist doch das Nichtsein die Negation dessen und folglich das negative Sein. *Sein hat etwas folglich, wenn es auf irgendeine Weise Eines ist. (VI 6, I, 20)*²⁶ Hier ist keineswegs das Sein in einem Vorhandensein von etwas zu verstehen, sondern als eine Bestimmtheit des Was-Seins²⁷. Folge dessen ist das Nichtsein das Unbestimmte. Die Ursache allen Bestimmtheits ist das Eine, welches die Doktrin des Seins ist. Das Eine übergibt dem Sein seine Bestimmtheit, wodurch es existent wird. *Alles Nicht- Eine wird nämlich durch das Eine erhalten und ist das, was es ist durch das Eine.*²⁸

2. Die Einheit ist der Kanon der unterschiedlichen Möglichkeiten der Wahrnehmung des Seins. Somit ist jede nur erdenkliche Ursache einer Einheit die Bestimmung dessen Seins in einem Maße, dass es etwas ist, das auch im Einen existiert. Folglich kann man davon ausgehen, dass Einheit zu Sein sich immer gleich verhält. Ein höheres Ausmaß an Sein erfordert auch ein höheres Ausmaß an Einheit.

Je einheitlicher etwas ist, desto seiender ist es auch, z.B. ist die Seele das Einheitsprinzip des von ihr belebten Organismus, nicht nur einheitlicher, sondern eben damit seiender als der von ihr zur Einheit gebrachte körperliche Organismus; im Unterschied zum Organismus, der entsteht, wenn sie ihm Einheit verleiht, und vergeht wenn er seine Einheit verliert, existiert sie immer und unvergänglich.²⁹

²⁶ Halfwassen: Plotin, S. 23.

²⁷ Das Was- Sein ist nicht immer materiell zu verstehen, sondern es ist das was etwas zu dem macht was es ist. Daher ist nicht immer ein Körper vorauszusetzen: ein Beispiel für ein Was- Sein ohne Materie wäre jegliches Gefühl. Diese können, aber müssen nicht, körperlich vorhanden sein. Man kann ein Glücksgefühl nicht immer auch mit einer Äußerlichkeit erleben.

²⁸ Harder, Richard (Hg.): Plotins Schriften. Übers. von Richard Harder. Neubearb. mit griech. Lesetext u. Anm. Fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. 1. Bd. . Hamburg: Meiner 1960, S. 67.

²⁹ Halfwassen: Plotin, S. 37.

Die Überlegung des All- Einem (hen) bringt Plotin zu der Klassifikation von Sein und zur Entwicklung des Stufenmodells des Seins. Das ontologische Komparativ entsteht aus der Einheit als Grund des Seins, der auch die Grundlage der Ideenlehre festlegt.

3. Da die Einheit unserem Verständnis nach als Gegenstück die Vielheit hat, ist der Kern all unsers Denkens auf der Bestimmtheit dieses Verhältnisses passierend. Daher ist es auch das Fundament des Seins. Dennoch kann man nicht sagen, dass ihre Wertigkeit gleich ist, denn ohne dem Einen wäre Nichts, aber ohne der Vielheit kann immer noch Eins sein, da die Vielheit aus der Einheit heraus entsteht. Deshalb verhält sich die Einheit zur Vielheit asymmetrisch, was Plotin zu der Erkenntnis des Aufstiegs der Gedanken und der Transzendenz des All-Einen, dem Absoluten bringt.

Alles Seiende, ob vergänglich oder bestehend, bestimmt die ontologische Struktur, da es nur in der Einheit sein kann.

Aber schon dadurch, daß [**sic!**] es zugleich seinen und Eines ist, ist es eine Zweiheit, also Vielheit (vgl. Platon, Parm.142Bff). Da Vielheit aber selber nur als geeinte Vielheit möglich ist, das Einheit- verleihende Eine also immer schon voraussetzt, darum sind das Eine und die Vielheit als Prinzipien des Seienden nicht gleichursprünglich und gleichmächtig, sondern das Eine ist der Grund aller Vielheit das einzige absolute Prinzip, der Urgrund von allem. (archê pantôn, VI 9, 5, 24)³⁰

Das Eine transzendiert die Vielheit, das heißt sie begründet diese, somit ist das Eine immer mit der Vielheit verbunden, denn ohne des Einen kann die Vielheit nicht existieren. Darunter ist zu verstehen, dass das Eine nicht absent sein kann. Das Eine muss immer als Einheit im Vielen bestehen bleiben, da es das Seiende im Vielen begründet. Wird das Viel jedoch aufgeben, muss das Eine weiterhin als Einheit existieren. Wäre dem nicht so, so wäre das Viel nicht bestimmt und das Eine durch seine Immanenz in der Vielheit selber Vieles. Daraus würde folgen, dass die Vielheit nicht mehr durch das Eine zu einer Einheit zusammen gehalten würde. Plotin begründet es wie auch bereits Platon vor ihm, *vor dem Vielen muß*

³⁰ Ebd. S. 38.

[sic!] das Eine sein, von dem her auch Viele ist. (V 3, 12, 9f)³¹

Mittels der Einheit kann jede erdenkliche Vielheit auf das Eine zurückgeführt werden, dessen Ursprung der Vielheit vorausgeht. Man kann dann diese erhaltene Einheit wieder auf das Eine zurückführen, bis man den Ursprung des Einen, das All- Eine, das Absolute erhält. Halfwassen bezeichnet dieses Gedankenverfahren als henologische Reduktion.

Die henologische Reduktion vollzieht sich also in drei Stufen: 1. Von den Einzelercheinungen zu den Ideen. 2. Von der Welt als Einheit aller Erscheinungen zum seienden Einen als Einheit aller Ideen. 3. Von dem Einen zum absoluten Einem, das absolut vielheitslos und darum keiner weiteren Rückführung mehr fähig ist. Die Aufstiegsbewegung, ihre Stationen und ihre Methode folgen Platons Prinzipienphilosophie.³²

Diese drei Stufen kann man auf alles uns auch nur auf irgendeine Art und Weise Denkbare zurückführen. Ein für unsere Zeit immer wiederkehrender Gedankengang ist die Frage nach dem Ei: Was war vorher da, die Henne oder das Ei? Wenn ich es nach den drei Stufen betrachte, ist das Ei das Eine und die Henne das Seiende. Da die Henne aus einem Ei geschlüpft ist und es schon Eier gab, bevor es eine Henne gab, ist sie das Seiende. Das Eine, das Ei, kann ich immer weiter zurückführen bis ich an einen Punkt gelange, von dem alles Leben hervorgeht. Das heißt, wenn ich die Vielheit betrachte und sie als Einheit begreifen möchte, muss ich einen Schritt zurückgehen und erhalte eine Einheit, diese wiederum ist Teil des Einen, das Teil des All-Einen ist, dem Punkt, der für alles andere auch verantwortlich ist. Man kann dieses Verhalten mathematisch betrachten und würde sofort eine Reduktion mit einem Abstieg gleichsetzen, aber Plotin sowie viele nach ihm verstehen dieses Stufensystem als Aufstiegsbewegung.

Das Eine entläßt **[sic!]** alles aus sich. Es strömt in eine Entfernung von sich weg, ohne jedoch aus sich herauszufallen. Diesem Abstieg korrespondiert ein Aufstieg oder besser Rückstieg zum Einen. Der Mensch ist der Wendepunkt, an dem sich die Richtung umkehrt. Er kann sich in der Vielheit der Welt verlieren und in ihrer Materialität für das Eine

³¹ Halfwassen, Jens: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Hamburg: Meiner² 2005, S. 236.

³² Halfwassen: Plotin, S. 40.

erblinden, sich durch Reinigung und Einsicht aber auch auf den Rückweg des Aufstiegs begeben, welcher in der Rückkehr zum Einen, der mystischen Vereinigung endet.³³

An dieser Stelle soll angemerkt sein, dass nicht außer acht gelassen werden darf, dass der Aufstieg über eine Abstraktionsbewegung vollzogen wird, bei dem man, wenn wir zurückgehen auf unser Denken, nicht von einer Leerung des gesamten Gedankeninhaltes, das zu einer „Verblödung“ des Geistes führt, sprechen kann, sondern von einer Steigerung des Wesens an sich. Die Abstraktion kann im Grunde als eine Offenbarung der Vielheit verstanden werden, die dadurch das Eine verschleiert und die Sicht auf die Einheit versperrt. Folglich gilt, wenn man zum Einen kommen möchte, dass man Schicht für Schicht abträgt bis das Eine zum Vorschein gelangt. Ist man im Stande immer mehr von der Vielheit zu absorbieren, so erhält man eine stetig wachsende, immer größer werdende Vollkommenheit, die sich gerade durch die Vereinfachung steigert. Daraus resultiert, dass der Ursprung allen Seins das Eine ist und der Ursprung aller Einheit die Absolutheit, das All- Eine. Genauer betrachtet bedeutet es, dass in der Einheit die Fülle liegt, die durch die Vielheit verschleiert nicht wahrgenommen werden kann. Dementsprechend ist man nur in der Lage zum Absoluten zu kommen, wenn man abstrahiert bis es einem nicht mehr möglich ist, auch nur einen Funken an Positivem vorzufinden. Somit ist der Weg zum All-Einen die absolute Negation, die besagt, dass kein positiver Inhalt mehr vorhanden sein kann. Es scheint geradezu paradox, da die unendliche Fülle gerade im Nichts basiert. Das Absolute begründet sich im Nichts. Dieser Ansatz führt zur Negativen Theologie.

2.4.2.Negative Theologie und Absolute Transzendenz

Die Negative Theologie ist bemüht, das All- Eine als eine Absolutheit der Transzendenz zu verstehen, in dem sie davon ausgeht, dass das Absolute die „*reine Einheit*“³⁴ ist. Die reine Einheit ist bestimmungslos, denn wäre sie es nicht, dann würde man sie als einen Teil der Vielheit wahrnehmen. Das All- Eine ist die vollkommene Transzendenz, die ohne jegliche Bestimmung aus der Vielheit abgelöst und jenseits von Allem ist.

Das absolut Erste nämlich muß [**sic!**] ein schlechthin Einfaches sein, das vor und über

³³ Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart, Weimar: Metzler 1993, S.23.

³⁴ Halfwassen: Plotin, S. 43.

allem ist, verschieden von allem, was nach Ihm ist, das rein für sich selbst ist, nicht vermischt mit dem, was von Ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig, allem anderen beizuwohnen, das wahrhaft und absolut Eines ist und nicht zunächst etwas anderes und dann erst Eines von dem schon die Aussage falsch ist, daß [sic!] Es Eines ist, von dem es <keine Aussage und keine Erkenntnis> [Platon, *Parm.*142A] gibt und dem deshalb auch gesagt wird, das ES <jenseits des Seins>[Platon, *Rep.*509B]ist. Denn wenn Es nicht absolut einfach wäre, jenseits aller Bestimmtheit und aller Zusammengesetztheit, und wahrhaft und absolut Eines, wäre Es nicht der Urgrund (archê); erst dadurch, daß [sic!] Es absolut einfach ist, ist Es das von Allem absolut Unabhängige (autarkestaton hapantôn) und so das absolute Erste. (V 4, I, 5-13)³⁵

Hiermit ist gemeint, das All- Eine, das Absolute, kann man, obwohl es der Ursprung, der Urgrund allen Seins ist, als das Einfachste verstehen. Damit sei keinesfalls gesagt, dass die absolute Einfachheit simpel ist. Sondern es ist das All- Eine, das keineswegs in irgendeiner Weise als Vielheit fungiert. Darunter ist zu verstehen, dass die absolute Einfachheit selbst jeglicher ontologischen Struktur enthoben ist, weil auch jede vorstellbare Vielheit eine Zusammensetzung beinhaltet. Deswegen ist die Einfachheit auch jedweder Bestimmtheit entzogen, denn die Bestimmtheit setzt voraus oder impliziert, einerseits „*dem sie zukommt und dessen sie Bestimmung ist*“³⁶ Deshalb aber auch gerade von diesem Etwas als dessen Was- Sein begrifflich evident. Folglich kann man durch das Etwas eine Bestimmtheit und ein Bestimmtes unterscheiden. Jedoch führt dies zu einer Zusammensetzung von zumindest theoretisch differenzierbaren Kriterien. Das heißt unter anderem auch, dass die absolute Einfachheit vom Einen alle Bestimmtheit und alle Strukturen von sich weist. Da die Bestimmtheit das Bestimmte zu sich und zu anderen in Bezug setzt, kann man davon sprechen, dass die absolute Einfachheit, das All- Eine absolut undefinierbar ist, also für uns nicht bestimmt werden kann. Damit ist es allerdings auch jenseits von allen Bestimmungen. In Folge dessen ist das Absolute nicht durch die reine Einfachheit bestimmt, denn es ist nur durch die absolute Negation aller Bestimmungen richtig zu verstehen. Daraus folgt, dass die absolute Einfachheit die reine Bezeichnung des Absoluten ist, welches nur noch Negation gedacht werden kann.

In der als Negation aller Bestimmtheit richtig verstandenen absoluten Einfachheit aber

³⁵ Halfwassen: Plotin, S. 43.

³⁶ Ebd. S. 44.

liegt die reine Transzendenz des Absoluten: Durch seine reine Einfachheit ist das Absolute herausgenommen aus Allem schlechthin, also <<jenseits von Allem>> (epekeina platôn, VI , 6, 13) und damit auch <<vor Allem>> (pro platôn, V 4, 1, 5), <<über Allem>> (hyperpanta, V 5, 13, 33) und <<verschieden Allem>> (pantôn heteron, V 4, 1, 6).³⁷

Dadurch kann man ableiten, dass das Eine, wenn man es in sich selbst betrachtet, nichts anderes ist als das Eine selbst. Da es unter dieser Anschauung gelöst von jeder Vielheit ist, kann man keinerlei Bestimmtheit mehr darin erkennen, geschweige den denken. Es besitzt keine Grenzen, daher auch keinen Anfangs- sowie Endpunkt, aber auch keine Mitte, von dem alles ausgeht. *Alles ist das Eine und Alles ist Eins*³⁸. Durch diese Aussage wird auch verdeutlicht, dass das Eine immer nur im Selbstbezug zu sich selbst gesehen werden kann, *das Subjekt ist das Subjekt und nichts Anderes*³⁹. Folglich kann man dem Einem keine Identität oder Unterscheidbarkeit zuordnen. Da es weder ruhend noch sich bewegend ist, ist es nicht in Bezug zu stellen mit dem Anderem; es ist enthoben jeglichen ontologischen Verhältnisses. Selbst chronologisch betrachtet kann man das Eine nicht erfassen. Es ist selbst das Absolute, das in seiner reinen Transzendenz nicht existierende, nicht Seiende, da das Eine- Seiende durch sein Seien eine Vielheit darstellen würde. Dadurch kann man sagen, dass das Eine vielmehr bedeutet als die reine Einheit, welche wiederum mehr ist als die Negation allen Bestimmten und Seienden. Diese Negierung allen Seines ist die so genannte „Negative Theologie“. Unter dieser Bezeichnung versteht man die Ausschließung der Absolutheit als die Doktrin des Ursprungs durch die Negation aller positiven Bestimmtheit. Jedoch ist hiermit nicht mit eingeschlossen, dass das Absolute als Gott oder eine Gottheit zu verstehen ist. Denn schenkt man Plotin Glauben, so ist es weitaus mehr als Gott, da in der negativen Theologie überdies hinaus auch der Gottesgedanke transzendiert wird. An dieser Auslegung ist Pseudo-Dionysius Areopagita maßgeblich beteiligt, denn in seinem Sinne wurde sie für die Mystik und Philosophie des Mittelalters entscheidend, durch seine Verbreitung.

Das Absolute ist das Eine nicht in irgendeinem positiv bestimmbareren Sinne von Einheit, sondern nur in dem negativen Sinne, daß **[sic!]** es jenseits aller Vielheit ist (V 5, 6, 24-34). So führt der Name des Einen, der dem Absoluten in seinem negativen Gehalt noch am ehesten

³⁷ Ebd. S. 45.

³⁸ Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main: Klostermann 1985, S.39.

³⁹ Ebd. S.40.

angemessen ist, zu der Einsicht, daß **[sic!]** das Absolute in Wahrheit unsagbar (arrhêton) ist. (V 3, 13, I; vgl. Platon, 7. Brief 341C). Es gibt darum keine Bezeichnung, die dem Absoluten angemessen wäre; man kann überhaupt nichts von ihm aussagen, weil die duale Struktur der Prädikation, die immer etwas über etwas aussagt, die reine Einfachheit des Absoluten prinzipiell verfehlt.⁴⁰

Der Grund für Halfwassens Annahme ist der, weil das Absolute nur durch das Nichtseiende definiert werden kann. Fazit: mit der Negation des Seins, welches für uns als solches nur durch sein Was-Sein begreifbar ist. Die negative Theologie bietet uns somit die Möglichkeit, das Absolute als die absolute Transzendenz zu verstehen. Der Ursprung dieser Überlegung ist der Gedanke, dass das Absolute nur gedacht werden kann, wenn man es als die reine Einheit exemplifiziert. Die reine Transzendenz ist die Grundlage jeder Bestimmung und stellt den Inbegriff aller Bestimmtheit dar. Es ist jenseits von Allem, weil alles was ist nur sein muss und daher ist das Sein die Grundlage von allem. Dabei geht es nicht nur um die reine Existenz, sondern auch um die Fülle des Existierenden, in dem etwas vollkommen ist. Folglich ist die angestrebte Erfüllung des Seins nicht eine einzelne Wesenheit, jedoch ist es das seiende Eine, das den Urgrund der Seinsfülle darstellt. Alles Seiende ist daher totalitär zu verstehen, weil es die totale Bestimmtheit, ohne jeglichen Fehlens eines denkbaren und auch undenkbaren Seins, in seiner Fülle beinhaltet. Trotzdem ist die Seinsfülle nicht das Absolute, sondern nur das seiende Eine, das nicht als das Erste, sondern nur als das Zweite nach dem Einem zu verstehen ist. Die Transzendenz über das Sein bedeutet daher die Transzendenz über die Totalität, weil dies so festgelegt ist, zitiert Plotin immer das Platonische „epekeina tês ousia“⁴¹. Darum kann man sagen, dass alles, was keine Bestimmtheit des Wesens besitzt, auch nicht ist. Da das Eine allerdings der Urgrund von Allem ist, hat es auch nichts Bestimmtes, darum kann man davon ausgehen, dass es komplett befreit ist von jeglichem Seinscharakter. Genau weil es wegen seiner Transzendenz über alle Seinsformen steht, schafft es Bestimmtheit, und durch diese Bestimmtheit entsteht das Sein als Ganzes über alles Bestimmtes.

⁴⁰ Halfwassen: Plotin, S. 46.

⁴¹ Halfwassen: Plotin, S. 47.

Das Sein ist der Inbegriff aller Bestimmtheit und hängt mit dem EIDOS, dessen Bestimmung zusammen. Das Eidos, bedeutet Ansehen, Gestalt, die Bestimmtheit des Seins und wurde von Platon entwickelt, dessen bekanntesten Schüler Speusipp, Xenokrates und Aristoteles führten in unterschiedlichen Wegen eine Weiterentwicklung durch.

Nach Plotin kann die Absolute Transzendenz nicht so verstanden werden, dass das Sein auf der einen Seite steht und das Eine auf der anderen und dann dessen Urgrund ist, die dann zusammen das Ganze ergeben, sondern es ist als das Ganze zu begreifen, was aus jeder Ganzheit herausgenommen ist und sie transzendiert.

Das Absolute läßt [sic!] sich nicht mehr mit dem Sein in die gemeinsame Sphäre einer beide, das Sein und das Absolute, umfassenden Totalität zusammenfassen, sondern es transzendiert prinzipiell jeden solchen Totalitätshorizont. Das Sein ist schon die Totalität dessen, was als bestimmt gedacht werden kann. Die Transzendenz des Absoluten über das Sein ist darum keine Bestimmung dessen, was das Absolute ist oder nicht ist, sondern gerade die Verneinung aller Bestimmtheit⁴².

Die Transzendenz ist die Verneinung aller Inbegriffe, weil sie nicht mehr die positive Behauptung von etwas ist. Daraus folgt, dass die Negation das letzte für uns noch Vorstellbare ist, denn es gibt nichts, das über den begrifflichen Gehalt der Negation hinausgeht. Die Verneinung, die die Transzendenz durchführt, ist jene über die das Absolute vollkommen erhaben ist, die ihm nicht etwa fehlt. Daher kann man sagen, dass die Transzendenz der geringste Teil ist, der eine Aussage über das Absolute trifft, die noch denkbar und aussprechbar ist, obwohl es auch kein Etwas mehr ist, da, wenn man es von der Semantik betrachtet, die transzendente Behauptung über die Negation hinausgeht, ist sie das „Unsagbare“, welches wir zum Ausdruck bringen. Mittels der Verneinung von allem ist es uns möglich, das Absolute auszudrücken, denn in diesem Kontext ist das Absolute das Nichts. Das Absolute ist das Nichts, es ist über alles erhaben, sogar über das Sein und auch über jede Existenz. Dazu ist es erforderlich, das Denken über das Sein ebenso zu transzendieren. Dies ist aber nur in sich selbst möglich, denn nur dadurch gelangt man an jenes, was eigentlich damit angestrebt werden möchte, die Ekstasis. Die Ekstasis ist das Heraustreten des Denkens in sich selbst. Genau dieser Begriff der Ekstasis wird als der mystische Ansatz von Plotin betrachtet, da es ein Selbstüberstieg des Denkens ist. Jedoch geht Plotin von einer Innenschau aus, die nicht viel mit späteren Mystikern oder Mystikerinnen zu tun hat. Es ist jene Sehkraft über die jeder Mensch verfügt, so Plotin, aber sie nicht bewusst einsetzen kann. Es ist eine

⁴² Halfwassen: Plotin, S. 48.

nicht-diskursive rein geistige⁴³ Sehkraft gemeint. Diese rein in einem einzigen Moment erfasste des Geistes ist jene Innenschau, die Plotin darunter versteht. Es ist die intuitive Betrachtung des Ganzen, des Absoluten, in einem kurzen Moment, in dem Objekt und Subjekt miteinander verschmelzen und folglich eine Einheit bilden.

Diese intuitive höchste Erkenntnisform ist die Weise, in der der absolute Geist sich als die Fülle des Seins selbst erkennt und denkt. Wer sie aktualisiert, wird darum Eins mit dem absolutem Geist, dem Grund unserer Seele⁴⁴ und unseres denkenden Bewußtseins [**sic!**], in den das Bewußtsein [**sic!**] zurückkehrt, wenn es sich vollkommen auf sich selbst konzentriert. Der Vollzug der intellektuellen Anschauung ist darum die Transformation des Bewußtseins [**sic!**] in den Geist als unser wahres oder eigentliches Selbst.⁴⁵

Gerade diese intellektuelle Anschauung ist es, die uns vom Tier unterscheidet, wenn man davon ausgeht, dass wir durch den Verstand die Möglichkeit der Reflektion haben, somit einen Geist besitzen, der uns diese Fähigkeit ermöglicht. Demnach kann man von der Geistwerdung sprechen, wie Beierwalters⁴⁶ es bezeichnet, die die höchste Steigerung unseres Bewusstseins ist, das komplett auch jeglichen Grenzen enthoben ist. Dadurch lässt es sich nicht mehr von anderem unterscheiden. Da diese nach Innenschau ein Erkennen des Seins ist, lösen sich in dem Moment für den Menschen, der dies vollzieht, die Grenzen des inwendigen Sehen und des auswärtigen Sehen auf. Er wird Eins mit dem Gesehenen und dem Sehenden. Plotin versteht diesen Augenblick als das Erwachen des Geistes zu sich selbst.⁴⁷ Die intellektuelle Anschauung kann daher als eine mystische Erfahrung verstanden werden, bei der die allumfassende Einheit, bei der sich das Selbst mit dem All- Einen des Geistes gleichsetzt. Sie ist die spürbare Fülle des Seins und die unaufhörliche Verbindung mit ihr. Dennoch ist es nicht als eine Erfahrung mit dem Absoluten zu verstehen. Dies wäre nur möglich, wenn man aus sich Selbst herausgehen könnte und alles transzendiert, was denkbar ist. Folglich ist die absolute Transzendenz des Einen nur möglich, wenn es zu einer

⁴³ Fichte, Hödelin und Schelling sprechen von einer intellektuellen Anschauung.

⁴⁴ Meister Eckhart spricht vom Seelenfunken, der die Verbindung zu Gott ist für jeden Menschen. Nähere Erklärungen folgen im Kapitel Meister Eckhart.

⁴⁵ Halfwassen, Plotin, S. 51.

⁴⁶ Beierwalters, Werner: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen. Frankfurt: Klostermann 2001, S. 97.

⁴⁷ „Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache zu mir selbst, lasse ich das Andere hinter mir und werde mir selbst innerlich, schaue eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue, in solchen Augenblick ganz eigentlich zum Höheren zu gehören, verwirkliche höchstes Leben, bin in Identität mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet, denn ich bin zur transzendenten Wirklichkeit gelangt und habe meinen Stand errichtet hoch über allem was sonst noch geistig ist; [...]“ Plotin (IV 8, I; I-9).

Aufhebung von aller Denkbarkeit des Denkens kommt. Dies geschieht in der Negativen Theologie und gerade darin liegt eine Paradoxie. Diese abnorme Aussage bedeutet nämlich, dass das Denken alles Denkbare aufhebt, Allerdings wie kann das sein, ohne das Denken an sich auszuschalten? Die Lösung dieses Problems findet Plotin genau in der zuvor erwähnten Ekstasis. Denn das Absolute bleibt trotzdem übrig, auch wenn man das Denken transzendiert. Es steigt somit das Denken über sich hinaus, durch die eine Transzendenz.

<<Über-Denken>>, <<Ekstasis>> meint diesen Selbstüberstieg des Denkens. Plotin Ekstasis ist so die Konsequenz aus der reinen Transzendenz des Absoluten. Plotin betont immer wieder, daß die absolute Transzendenz des Einen nicht nur Seinstranszendenz, sondern in einem damit auch Geiststranszendenz und Erkenntnistranszendenz ist.⁴⁸

Jedoch ergibt sich aus der gesamten Überlegung die Frage nach dem Aufstieg zum Absoluten, denn durch die Transzendenz des Einen über den Geist, wo man sich der Denkbarkeit entledigt, ist das Absolute das zu Erreichende. Als Mensch sind wir in der Lage, uns den Urgrund aller Einheiten zu denken, in dem man mittels des Geistes zum reinen Grund allen Denkens und Seins gelangt, dennoch ist dies nicht das All- Eine, das Absolute. Folglich ist es uns nicht möglich, alleine durch unsere Gedanken zum Absoluten zu finden, es ist uns förmlich unerreichbar daran zu kommen. Deshalb ist das Absolute auch nicht durch den Geist zu verstehen, sondern kann nur durch die Seele verstanden werden. Da der Geist nur in der Lage ist den Geist zu erkennen, benötigt man etwas, was das Wesen des Geistes transzendiert, und dies kann nur durch die Seele erfolgen, denn die Seele, so Plotin [...] *also muß [sic!] man sich über das Wissen hinausbewegen und in keiner Hinsicht aus dem Einsein heraustreten; vielmehr muß [sic!] man sich entfernen vom Wissen, vom Wißbaren [sic!] und von jedem anderen Gegenstand der Schau.*⁴⁹ Die Schau des Einen ist das Angestrebte, welches die Voraussetzung jedes Denkens und auch jedes Wissens ist. Dies kann jedoch nur erreicht werden, wenn jede Form von Einheit transzendiert wird. Das Denken an sich ist stets ein Vorwegnehmen der Einheit, da jeder Denkprozess bereits immer auf etwas abzielt und thematisch erfassen will. Gleichzeitig besitzt das Denken eine Struktur von Einheit, die für unser bewusstes Denken unumgänglich ist. Denn jede Erfassung von einer Thematik nehmen wir als eine Einheit von etwas wahr. Zugleich ist es auch immer eine Abgrenzung zu einem anderen Bestimmten, wodurch durch das Denken des Einen alles andere ausgeschlossen wird.

⁴⁸ Halfwassen: Plotin, S. 53.

⁴⁹ Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 67.

Dies wird als die Intentionalität des Denkens bezeichnet. Diese führt zu Entzweiung des Geistes, einerseits in das im Moment Gedachte und andererseits in das Denken an sich. Dennoch ist diese Entzweiung nicht konstant, somit auch nicht absolut zu betrachten, da ich nur an Dinge denken kann, an die ich auch in der Lage bin, zu denken. Kein Mensch kann an Dinge denken, die über seinen Horizont hinaus führen, folglich bleibt das Gedachte stets in einer Einheit gefangen.

Die durch Intentionalität bestimmte Struktur unseres Gegenstandsbewußtseins **[sic!]** erfüllt sich im Wissen. In ihm ist das Gewußte **[sic!]** in seiner Bestimmtheit vollständig so erfaßt **[sic!]**, daß **[sic!]** es zugleich mit dem Wissenden eine in sich unterschiedene Einheit bildet. Diese Struktur bestimmt in veränderter Akzentuierung auch die intellektuelle Anschauung, die Noêsis als höchste Form des Wissens.⁵⁰

Folge dessen ist die reine Einheit weder unterscheidbar noch eine Vielheit, die wir wissentlich erfassen können. Die reine Einheit setzt das Eine bereits voraus, dies ist immer schon vor allem anderen existent. Es ist der Ursprung allen Wissens, denn der ist bereits bevor wir es wahrnehmen in uns wirksam. Die Intentionalität des Bewusstseins muss man zurücknehmen, wenn man das im Moment existierende Eine erfassen möchte. Da dies der Augenblick ist, in dem die Einheit der Bereich ist, in dem der Geist entzweit ist, der alles Denken erst möglich macht, ist es das „Erste im Geist“⁵¹. Es ist der Bereich, in welchem das Absolute allgegenwärtig ist. Das Absolute kann nicht als ein bewusster Akt wahrgenommen werden, denn es geschieht immer in jedem Moment, ist immer existierend und kann nicht weiter als das Wissen, das es existent ist, einem bewusst sein. Somit ist die Rücknahme aller Intentionalität des bewussten Erfassens, sprich des Denkens und des Sehens, der Ursprung aller Denkformen, obwohl dabei kein Denken, das man bewusst steuert, mehr existiert. Transzendiert man die Intentionalität des Denkens, so erhält man den nous erôn⁵², durch den bekommt man die ununterscheidbare einfache Einheit. Der Mensch ist zwar nicht in der Lage, das Absolute bewusst zu erfassen, allerdings fließt das Wissen in die Selbsterfassung der Einheit des Denkens in die intellektuelle Auffassung. Das heißt, der Mensch ist in der Lage, sich in sich selbst hinein zu versetzen, daher besitzt er die Fähigkeit, sich seinem Ursprung,

⁵⁰ Halfwassen: Plotin, S. 54f.

⁵¹ Vgl. Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 65.

⁵² „liebenden Geist“.

seinem Urgrund hin zu wenden. Dadurch kehrt der Geist zurück zu seinem Ursprung und wird zur reinen Einheit. Das vermag der menschliche Geist jedoch nicht mehr vom Absoluten zu unterscheiden, da die reine Einheit alles ausschließt, was anders ist. Diese Wahrnehmung des Absoluten, in diesem Verständnis, ist eigentlich nur eine Andeutung der für den Menschen unbegreiflichen und unsagbaren absoluten Einheit. Unsagbar ist es daher, da die menschliche Sprache nicht in der Lage ist, unterscheidungslos zu agieren, weil sie von ihrer Struktur von Unterscheidungen genährt wird. Die Verbindung mit dem Absoluten ist die Erfahrung mit der Transzendenz.

2.5. Metaphysik des Geistes

Plotin versteht den absoluten Geist als die Übereinstimmung von Denken und Sein, diesen Ansatz vertritt bereits Parmenides. Im Grunde meint Plotin, dass der Geist durch die Fähigkeit zu denken in der Lage ist, das Sein zu erfassen, sein persönliches Sein als Individuum und alles andere Existierende. Es ist das Erfassen seines vollkommenen Wesens.

Der Geist weiß sich darin auch nicht als ein Seiendes unter anderem Seienden, sondern er weiß sich selbst als die gesamte Fülle des Seins, außer der nichts seiend im eigentlichem Sinne ist. Es gibt darum auch nichts, das der Geist nicht wüßte **[sic!]**, wenn er sich selbst weiß. Sein Sich- Wissen ist das vollkommene Sich- Selbst- Durchsichtigsein des Seins als Totalität aller Ideen.⁵³

Daher kann man davon ausgehen, dass Plotin den Geist als den Ort versteht, wo kein Zweifel existiert, sondern nur Wissen und zwar in dem Sinne, des bewusst Gewussten. *Folglich muß [sic!] es so sein, daß [sic!] er immer weiß und keinerlei Möglichkeit des Vergessens hat; und sein Wissen darf ihm nicht durch Vermutung zukommen, es darf nicht zweifelhaft sein[...]*⁵⁴. Das Wesen des Geistes ist das Wissen, welches er weder verlieren kann, noch Täuschungen unterlegen ist. Das Wissen hat den Ursprung im Geist, es ist autonom und intuitiv. Es kann daher kein beigebrachtes Wissen sein, da dieses stets von der Gültigkeit der ermittelten Beweise abhängig ist. Somit ist das Wissen des Geistes sich selbst gebende Evidenz. Im Gegensatz zu Wahrnehmung ist das intuitive Wissen nicht der Täuschung äußerer Umstände, wie Halluzinationen oder Sinnestäuschungen, unterlegen. Dazu kommt auch, dass das Wahrgenommene immer nur ein Abbild und nie der Gegenstand selber sein kann. Folglich hat die Wahrnehmung, auch wenn sie eine intuitive Klarheit besitzt, ein Gewissheitsdefizit. Deshalb kommt Plotin zu seinem Schluss, der besagt, dass das gewisse Wissen das Selbstbewusstsein ist. Die Erklärung Plotins weist auf das Gewissheitsdefizit der

⁵³ Halfwassen: Plotin, S. 59.

Die Geistmetaphysik von Plotin gleicht der Metaphysik, die im Deutschen Idealismus nach Kant, mit Fichte, Hegel und Schelling entstanden ist. Die Grundlegende Frage ist die Gewissheit unserer Erkenntnis und der Suche nach dem Grund der Gewissheit.

⁵⁴ Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 186.

Wahrnehmung hin, denn wenn unser Selbstbewusstsein dies ebenso hätte, wäre es nicht konstant vorhanden. Dabei darf der Geist nicht nach dem Prinzip der Sinneswahrnehmung festgelegt werden, welches ein erkennendes Subjekt auf ein ihm gegenüberstehendes, nach außen gerichtetes Objekt in Verbindung setzt. Sonst würde der Geist bei Betrachtung der extramentalen Wahrheit der Objekte immer nur ihre Abbilder erfassen und dies wäre widersinnig, weil außer der Wahrheit kein Wissen existieren würde. Folge dessen hat die Wahrnehmung keine Gewissheit und die einzige Möglichkeit zur Unterscheidung von Sein und Nichtsein ist das Denken. Der Geist selbst ist somit der Ursprung der Wahrheit und der Inbegriff des Seins, den wir mittels des denkenden Geistes auch in der Lage sind, zu erfassen. Das Wissen, das der Geist erkennt, ist unfehlbar, somit ist alles was gedacht oder erkannt werden kann Maßstab des Denkens. Deshalb ist der Geist der Initiator von Denken und Sein. Folglich ist er die Totalität des Seins und der Ursprung jeglicher Idee. Somit ist die Wahrheit das absolute Erkannte des Seienden, wodurch sie die Selbsterkenntnis des absoluten Geistes ist. *Der Geist, alles, was ist, die Wahrheit: das hat sich für uns als einzige Natur erwiesen. [...] Diese Natur ist Gott.*⁵⁵ Zusammenfassend schreibt Lawugger:

Plotin will die Wirklichkeit von oben her erklären und das Eine ist für ihn Realität. Der Geist ist das Erste, das aus dem Einen fließt, denn er kann nicht Ursprung sein, weil in ihm sowohl Erkennen als auch Erkanntes ist, gleichsam die Differenz von Subjekt und Objekt. Der Geist als Abbild des Einen, dem Guten schlechthin.⁵⁶

Daher ist Gott der Ursprung unsere Intuition. Die Geistmetaphysik ist somit die Grundlage unserer Ideen und unseres intuitiven Wissens. Der Geist ist folglich die Verkörperung der Wahrheit und des Seins. Er ist das gewisse Wissen, somit das absolute Wissen, das jegliche wahre Realität umfasst und frei von jedem Zweifel ist. Deshalb giert Plotin die These der Immanenz der Ideen im Geist, die besagt, dass die Ideen nicht außerhalb des Geistes stattfinden können, sondern nur im wissenden Geist selbst, der alles erkennt. Somit muss es sich um die Gedanken Gottes handeln. Damit ist Gott als der ewigen Gedanken und der vollkommene Geist dargelegt. Daher ist *[...] der göttliche Geist das Höchste und Vollkommenste und kann darum auch ausschließlich das Höchste und Vollkommenste denken, also denkt er sich selbst.*⁵⁷ Plotin versteht diese in Sich- Selbst- Denken, sodass der göttliche

⁵⁵ Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 190.

⁵⁶ Lawugger, Werner: Der Weg zum Absoluten (F. W. J. Schelling). Dissertation. Univ. Wien 2007, S. 39.

⁵⁷ Halfwassen: Plotin, S. 65.

Geist im Denken seiner selbst in Ideen denkt, wodurch eine reine Selbstreflexion ausgeschlossen ist. Das Sein geht dem Denkakt voraus, denn alles muss vom Sein heraus gedeutet werden. Das Denken und das Sein haben nicht die gleiche Identität, folglich verlangen ihre Unterschiede ein Aufeinander -Folgen. Das Denken stellt eine Vollzugshandlung dar, wobei das Sein aber vorangegangen sein muss, um die Tätigkeit⁵⁸ des Denkens überhaupt erst möglich zu machen. Dennoch muss auch das Sein eine Tätigkeit haben, diese ist der Geist. Folge dessen ist das Sein dem Denken vorrangig und das Sein ist das Erste. Das Sein ist die reine, absolute Tätigkeit, die in der Lage ist, sich selbst zu vermitteln. Das Sein ist daher der gedachte Geist, aber auch der Geist selbst. Das Denken ist dabei der tätige Selbstvollzug des Seins.

Das Sein ist Geist, weil es Tätigkeit ist, und zwar die Tätigkeit der Selbstentfaltung und Selbstvermittlung. Dabei legt Plotin den Akzent darauf, daß **[sic!]** das Sein durch seine Selbstentfaltung in die Ideen zu sich selbst als Einheit zurückkehrt. Die Einheit des Seins, daß **[sic!]** das seiende Eine ist, darum nicht bloß der Grund aller anderen Ideen, die es durch seine Entfaltung hervorbringt, sondern es enthält die anderen Ideen als seine eigenen Bestimmungsmomente in sich, die in ihm untrennbar zusammengehören.⁵⁹

Das Denken ist die geistige Selbstanschauung, die durch die Selbstvermittlung des Seins hervorgerufen wird. Daher ist das Denken die Selbstgegenwart des Vollzugs, der Einheit des Gesamten. Somit ist auch akzentuiert, dass das Denken nur vom Sein begreiflich sein kann. Das seiende Eine ist in sich selber das Denken und der Geist, weil es zu sich selbst zurückkehrt und dabei die Einheit des Ganzen aller Vorstellungen bewusst wahrnimmt. Plotin nennt es *wesenhaftes* oder *seinshaftes*⁶⁰ Denken, wenn der Einheitsvollzug der Seinsgesamtheit vorliegt. *Das Sein ist in sich Einheit des Denken, weil es die sich tätig zu sich selbst vermittelnde Einheit der Ideen ist.*⁶¹ Das ist der Grund der Effektivität des Denkens, weil nicht nur der Denkakt die Idee hervorbringt. Dabei ist die Selbstentfaltung der Einheit des Seins der Grundstock des Denkens an sich, der jegliche Tätigkeit des Denkens erst ermöglicht. Somit ist jede Vorstellung durch jede andere Idee in sich begründet, in dem jede

⁵⁸ Vgl. Volkmann- Schluck, Karl-Heinz: Plotin als Interpret der Ontologie Platos. 3. erw. Aufl.. Frankfurt am Main: Klostermann 1966, S. 93-112.

Der Begriff der Tätigkeit bei Plotin stammt von Aristoteles, der es als *Energiea* bezeichnet.

⁵⁹ Halfwassen: Plotin, S. 71.

⁶⁰ Halfwassen, Jens: Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios. Mainz [u.a.]: Akad. [u.a.] 1994, S. 29.

⁶¹ Halfwassen: Plotin, S. 73.

alle anderen in sich trägt.

Die Einheit des Ganzen in der Alldurchdringung der Ideen ist darum ein denkendes << In-Eins-Sehen>>, in dem nicht nur der Geist als das Ganze aller Ideen seine Inhalte ineins sieht, sondern so daß [sic!] jede einzelne Idee selber << In-Eins-Sehen>>, also Denken und Geist ist und den Geist als Einheit des Ganzen denkend vollzieht.⁶²

Mit dem In-Eins-Sehen kann man eine Selbstwahrnehmung verstehen, weil jedes wahrnehmende Selbst unmittelbar Eins im wahrgenommenen Ganzen ist. Dieses wiederum ist die Tätigkeit, in der sich die Vorstellungen gegenseitig zusammen in der Einheit des Ganzen sehen und sich daher bestimmen. Diese Wahrnehmung ist Einheitsvollzug des ganzen Seins, somit auch des Denkens an sich selbst. Das Absolute aller Ideen ist der Geist, in dem die Antagonismen zusammenfallen und Eins werden. Der Geist ist alles gleichermaßen, er ist die Vielheit wie die Einheit zugleich, da er immer bei sich bleibt als vollkommene Einheit. Plotin nennt diesen Zustand des Geistes All-Einheit⁶³. Diesen Begriff findet man später auch bei Dionysius von Areopagita, auf den in später folgenden Kapiteln noch eingegangen wird.

Die einfachste und zugleich allgemeinste und umfassendste Charakterisierung der Struktur des Geistes bestimmt sie als Einheit von Einheit und Vielheit. Der Gegensatz von Einheit und Vielheit ist seit Platon der prinzipiellste aller Gegensätze, weil das Eine und die Vielheit die Prinzipien von Allem sind, weshalb ihr Gegensatz der Ursprung aller Gegensätze ist. Die Einheit von Einheit und Vielheit ist darum zugleich der Inbegriff der Einheit aller Gegensätze überhaupt.⁶⁴

Deshalb ist der Geist die konkrete Totalität, deren gegenseitige Beseelung in die Vielheit in der Einheit aufgelöst ist. Plotin nennt es „Eines- Vieles“⁶⁵, diese ist für ihn auch der Garant des Sich- Wissens, somit des Selbstbewusstseins. Aufgrund der konkreten Totalität der Inhalte erkennt der Geist sich selbst. Der Geist ist daher im Stande, während er denkt zu erkennen, dass er denkt. Folglich liegt sein Selbstbewusstsein in ihm selbst, da sein Denken an eine Idee nicht bloßer Denkakt ist, sondern das Denken des Denkens an sich schon

⁶² Ebd. S. 76.

⁶³ Wichtige Mystiker und Philosophen, wie Johannes Eriugena, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Georg Wilhelm Friedrich Hegel führen diese Koinzidenz der Antagonismen weiter.

⁶⁴ Halfwassen: Plotin, S. 79.

⁶⁵ Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 94.

beinhaltet. Plotin geht ebenfalls davon aus, dass das Selbstbewusstsein des Menschen unmittelbar und unbewusst ist und es daher keinerlei Selbstreflexion ist, um sich selbst in sich zu sein. Der Grund, weshalb keine Reflektion benötigt wird, liegt für Plotin daran, dass der Geist seine Wirkung in unserer Seele hat. Der Geist hilft uns einen Teil unseres Innenlebens durch die Innenschau wahrzunehmen. Daher ist unser Selbstbewusstsein eine intellektuelle Anschauung, bei der wir in der Lage sind, an unserem Geist teilzuhaben. Woher kommt aber der Geist? Plotin geht davon aus, dass der Geist nicht den Ursprung in der Einheit, sondern in der Absolutheit hat. Die Begründung für diesen Ansatz findet er durch das darüber Hinausgehen des Geistes und der Einbeziehung des Selbst- Seins des Denkens und der daraus resultierenden Einheit.

Die spezifische Form der Einheit, die dem Geist und nur ihm zukommt, ist die konkrete Totalität, die Einheit mit sich im Unterschied, also die Einheit von Identität und Andersheit. Diese Einheitsform eignet dem Geist notwendig aufgrund der Selbstbeziehung des Denkens. Denn Selbstbeziehung kann gar nicht anders als gedacht werden als durch eine *Unterscheidung* des sich beziehenden Selbst von sich, die Identität mit sich nicht aufhebt, sondern gerade konstruiert⁶⁶.

Daher kann kein Denken stattfinden, wenn keine Selbstunterscheidung vorherrscht, da es sonst nicht es selber wäre, was es denkt. Folglich entsteht das Denken durch die Unterscheidungen und diese lassen es zur wesentlichen Kraft werden, weil es dadurch in seiner eigenen Einheit in sich Eins wird. Dadurch ist das Gedachte ein Teil der Vielheit, weil dieses stets nach dem Denkenden entstehen kann. Das Denken benötigt ebenso etwas, das ihm vorausgeht, dem reinen Einen. Da es aus dem Einen erwächst, bildet es eine auf sich selbst beziehende Einheit. Somit muss sich das Denken erst transzendieren, um einen Selbstbezug herstellen zu können. Durch diesen Akt der Transzendierung entsteht eine Zweiheit. Aus der Zweiheit und dem Einem, zu dem das Denken führt, muss folglich etwas vorangegangen sein, das ist der Geist. Daher resultiert der Geist aus einem Gefüge und ist somit Vielheit. Diese Zusammengehörigkeit ist in ihrer Form intelligibel, deshalb ist der Geist sowohl Gedachtes wie auch das Denkende, und wieder eine Zweiheit, deren Vielheit er bereits erkennt. Der Geist ist die Beziehung von Einem und Zweiheit.

⁶⁶ Halfwassen: Plotin, S. 84f.

Die Bestimmung der von sich her unbestimmten Zweiheit, aus der der Geist hervorgeht, gründet in der Übermacht des Einen, das die Zweiheit zur Einheit erhebt. Doch auch die unbestimmte Zweiheit als solche hängt schon von dem Einen ab. Als reine Entzweiung, die alle Unterschiede und damit alle entwickelte Vielheit erst ermöglicht, ist sie nämlich selber noch nicht Vielheit, sondern Einheit, nämlich das ursprüngliche Sich- Entzweien, aus dem Zweiheit und Vielheit erst hervorgehen. Als Entzweiung setzt sie die Einheit schon voraus, an der sich die Entzweiung vollzieht⁶⁷.

Die Zweiheit geht aus dem Einen hervor, sie ist darin entstanden. Durch dieses Eine enthält sie ihre Bestimmtheit, ist aber durch sich selbst unbestimmt. Das Zweite ist aus dem Absoluten als zweites hervorgegangen, es ist eine zweite Einheit, die als Entzweiung definiert ist. Dies wiederum entspricht dem Geist, der durch das in Sich- Selbst- Denkende bestimmt ist, dieses ist die verbundene Zweiheit des Einen. Krämer nennt es den „Urakt des Denkens“⁶⁸

Damit kann man sagen, dass Plotin das Heraustreten des Zweiten aus dem absoluten Einen als ein zweistufiges Prinzip versteht. Dabei ist die erste Stufe jene, des der zweiten Einheit, die aus dem Absoluten hervorgeht und die zweite Stufe, die der Vielheit, die aufgrund der nicht Bestimmbarkeit der Zweiheit entsteht. Solche Stufenmodelle werden wir auch bei Dionysius finden.

Alles was ist entspringt dem absoluten Einen, dem Ursprung des Seins und aus dieser Übermacht ergibt sich die Fülle der Vielheit. Plotin erläutert nicht, weshalb es geschieht, für ihn ist es jedoch logisch, dass es so ist, da alles aus der absoluten Transzendenz des Einen in die Denkbarkeit übergeht. Sowohl alles Seiende wie alles Denkbare entsteht durch die Überfülle des Einen. Dennoch kann man das Heraustreten des Zweiten aus dem Einen nicht zeitlich festlegen, auch wenn das eine gedanklich vor dem anderen existiert haben muss. Das bedeutet, dass das Absolute in seinem Heraustreten gleichzeitig auch ein in sich selbst Hineintreten ist, somit ist es im Hinwenden an das Absolute eine Umformung der Überfülle, sprich der Intentionalität.

Weil das der Überfülle des Absoluten entspringende Zweite, die unbestimmte Zweiheit,

⁶⁷ Ebd. S. 87.

⁶⁸ Vgl. Krämer, Hans: Ursprung der Metaphysik. Untersuchungen zur Geschichte von Platon und Plotin. Amsterdam: Grüner 1964, S. 312ff.

reine Intentionalität ist, darum bestimmt sie die Einheit des Denkens enthält die Zweiheit der Intentionalität in sich. In der Zuwendung der zum Absoluten bestimmt sich das Zweite zur bestimmten Einheit und damit zum Sein. Seine Bestimmung zum Sein enthält aber zugleich die Zweiheit in sich und ist darum die bestimmte Zwei-Einheit des Geistes. Der Geist, das Denken seiner selbst, ist so die Erfüllung der Bestimmung des Seins.⁶⁹

Daraus folgt, dass der Geist durch die Hinwendung auf den Ursprung begründet ist und in diesem Moment wird das Zweite als „Denkintention“⁷⁰ aus dem absoluten Einen erschaffen. Die dadurch entstandene Möglichkeit des an Sich- Selbst- Denkens ist jedoch schon vor der Zweiheit vorhanden, somit ist es bereits das Eine selbst. Folglich kann man sagen, dass in der Transzendenz des undenkbaren Einen, das an Sich- Selbst- Denken erzeugt wird. Der Ursprung kommt daher aus dem Einen selbst und ist in sich begründet. Weil das Eine das Zweite hervorbringt, wird für den Geist eine Vielheit geschaffen. Der Geist ist deshalb nicht Ursprung des Einen, sondern konstituiert in sich selbst. Man kann es so verstehen, dass der Geist sich am Beginn auf die Denkintention richtet und indem er sich dem entzieht zugleich eine Vielheit von Denkinhalten schafft, dies kann er durch die Absolutheit, die damit das Ziel des Ursprungs des Zweiten hat.

Der Geist ist an und für sich selbst gut, weil er sich im Anschauen seiner selbst erfüllt und sich darin selbst genügt, also in sich vollkommen ist. In sich selbst vollkommen oder gut ist der Geist als erfüllte, sich auf sich selbst beziehende Einheit. Die Ideen, die Inhalte seines Denkens, empfängt der Geist durch seine ursprüngliche Zuwendung zum Absoluten. Er empfängt aber nicht in der Weise, daß **[sic!]** er sie selbst schon im Absoluten wären und vom Geist im Absoluten erkannt würden. Die ursprüngliche Denkintention richtet sich zwar auf das Eine selbst, dieses aber bleibt in seiner absoluten Transzendenz das dem Denken Unerreichbare.⁷¹

Dass der Geist sich auf das Absolute hinwendet, befähigt diesen zur Unterscheidung von Einheiten, damit wird das Denken mit den Inhalten gefüllt, wodurch dieses in der Lage ist, diese zu kommunizieren. Durch diese Abfolge wird Denken erst sinnvoll. Durch die Unerreichbarkeit des Einen wird das auf sich zurückführende Denken erst sinnvoll, da durch

⁶⁹ Halfwassen: Plotin, S. 92.

⁷⁰ Ebd. S. 93.

⁷¹ Halfwassen: Plotin, S 94f.

den Transzendenzbezug das Denken die Fähigkeit besitzt, die Einheiten zu unterscheiden und diese wiederum erfüllt. Das heißt, dass die Fertigkeit des Denkens an die Einheit des Einen dazu führt, immer wieder neue verschiedene Einheiten entstehen zu lassen. Genau das Unterscheiden von einer Einheit mit einer anderen ruft bereits eine dritte Einheit hervor. Damit ist man befähigt, einen Selbstbezug des Denkens zu konstruieren.

Die Selbsterschaffung des Geistes in seinem Transzendenzbezug zum absolut jenseitigen Einen ist der Grund für die spezifische Einheit des Geistes. Der Geist ist genau darin das <<Bild des Absoluten>> (eikôn ekeinou, V I,7,I), daß **[sic!]** seine Einheit alle Vielheit und Unterschiedenheit in ihm aufhebt, zwar nicht die reine Einheit des Absoluten, aber die All-Einheit der konkreten Totalität, in der es zu keiner Selbstständigkeit des Vielen kommt. Die Emanzipation des Vielen vollzieht erst die aus dem Geist hervorgehende Seele in welcher der Geist sich selbst verläßt **[sic!]**, um zur Welt zu werden.⁷²

Somit kann man sagen, dass der Geist die Mutter der Seele ist; wie Plotin den Begriff der Seele versteht möchte ich im folgenden Kapitel behandeln.

⁷² Ebd. S. 97.

2.6. Der Begriff der Seele im Neuplatonismus nach Plotin

Die Seele entspringt der Vielheit des Geistes, so wie dieser der Vielheit des Einen entspringt, das heißt, dass die Seele die Selbstentfaltung des Geistes nach außen ist. Sie ist die selbstständige Gegenüberstellung des Geistes, die aus diesem hervorgegangen ist. Plotin nennt die Seele den Bodensatz des Geistes, womit die reale Existenz der Seele gemeint ist⁷³.

Da die Seele also vom Geist her ist, ist sie geistig erkennend (ihr Geist besteht rationalen Denkvorgängen), und ihre Vervollkommnung kommt wiederum von ihm- so wie der Vater den Sohn großzieht, der bei der Erzeugung im Vergleich zu ihm selbst noch nicht vollkommen war. Sie hat also sowohl ihre Existenz vom Geist als auch ihre voll aktivierte rationale Struktur, die dadurch zustandekommt [sic!], daß [sic!] sie den Geist sieht. [...] somit macht der Geist die Seele in höherem Maße göttlich, sowohl dadurch, daß [sic!] er ihr Vater ist, als auch dadurch, daß [sic!] er ihr gegenwärtig ist.⁷⁴

Folglich kann man davon ausgehen, dass die Aufgabe der Seele jene ist, den Geist zu erkennen und zu schauen. Bei Meister Eckhart ist der Seelenfunke die Verbindung zum Göttlichen, bei Plotin ist die Seele selbstständig und daher von sich aus Teil des Göttlichen. Für Plotin liegt es in der Natur der Seele zu Denken, wodurch er auch die Begründung findet, dass sie ihren Ursprung aus dem Geiste hat. Im Gegensatz zum Denken des Geistes ist das Denken der Seele ein besinnendes Denken mit logischem Fortgang und einem Auseinanderdividieren von Gedanken. Halfwassen geht davon aus, dass das Denken nur das In- Eins- Sehen der Ideen ist und deshalb die intellektuelle Selbstanschauung des Geistes der Suchenden Denkbewegung der Seele ist, die diesen vollendet. Folglich sieht er darin die Ursache des Hervortretens der Seele aus dem Geist. Was beim Geist die Selbstentfaltung hervorbringt, lässt bei der seelischen Selbstentfaltung die Welt, die wahrnehmbaren Erscheinungen entstehen.

So wie die innere Seinsfülle des Geistes nach außen erscheint in der Seele, welche die

⁷³ Vgl. Hammerstaedt, Jürgen: Hypostasis. In: Dasmann, Ernst (Hg) [u.a.]: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. 16. Stuttgart: Hiersemann 1994, S. 986ff.

⁷⁴ Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 86.

Viel- Einheit der Ideen in die Vielheit ihrer Gedanken auseinanderlegt, so erscheint die Formenfülle der Seele nach außen in der Welt der sinnlichen Erscheinungen, als Natur, die sich in getrennte Einzeldingen verkörpert, die außereinander und nacheinander existieren.⁷⁵

Diese weitere Stufe der Realität nennt Plotin die Manifestation der inneren Vollkommenheit von Geist und Seele. Die Seele schafft den Kosmos des Einzeldinges und der Geist die Vielheit aus der Einheit, somit ergibt sich die Offenbarung der Einheit und das Seien des Einen. Die Seele bleibt dabei immer immanent, jedoch die Erscheinungen sind nur durch den Ursprung in der Seele noch eine Einheit, die sie zusammenhält. Folge dessen sind alle Formen vergänglich und an ihre Zeit gebunden, währenddessen die Seele unsterblich ist. Plotin geht aber noch weiter, in dem er davon ausgeht, dass die Seele dafür verantwortlich ist, dass jedem Lebewesen das Leben eingehaucht wird⁷⁶.

Plotin geht aber noch weiter in seinen Ausführungen und versteht die Seele als das Wesen, welches in jeder Kreatur steckt, es damit lebendig macht und die Fähigkeit des bewussten Denkens verleiht. Sie ist es, die uns zu Subjekten macht und uns unser Innerstes und damit auch unser Selbst erfassen lässt.

Neben den Menschen, die eine Seele besitzen, gibt es noch eine übergeordnete Seele, die der Gesamtheit, eine Weltseele sozusagen. Alle Seelen der Menschen hängen mit der Weltseele zusammen und werden durch sie gespießt, dennoch ist jede Seele für sich frei und ein Einzelwesen. Die einzelne Seele benötigt einen Körper, der durch sie lebendig ist und in dem sie verweilt, verlässt sie diesen, so stirbt der Organismus, die Seele jedoch ist unsterblich.

Da die Seele also eine wertvoll, ja göttliche Angelegenheit ist, verlaß **[sic!]** dich nunmehr auch darauf, daß **[sic!]** etwas Derartiges seinen Weg zu Gott machen wird, und steige gemeinsam mit einer solchen Ursache zu ihm empor! Auf jeden Fall dürftest du ihn nicht weit verfehlen; es ist nicht viel dazwischen.⁷⁷

⁷⁵ Halfwassen: Plotin, S. 100.

⁷⁶ Vgl. Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 83.

⁷⁷ Tornau: Plotin. Ausgewählte Schriften, S. 85.

Mit diesem Zitat von Plotin möchte ich dieses Kapitel beenden, denn treffender könnte man es nicht erklären. In den nächsten Kapiteln wird uns immer wieder diese Aussage dienlich sein, um die Nähe der Seele zu Gott verständlich zu machen.

2.7. Der christliche Neuplatonismus von seinen Anfängen bis heute

Durch die christliche Rezeption des Neuplatonismus übte die neuplatonische Philosophie nachhaltigen Einfluss auf die gesamte Spätantike bis zur Neuzeit aus. Am Übergang der Antike in das Mittelalter fand der Neuplatonismus, trotz des Heidentums, starken Zuspruch, der sich vor allem im Christentum auf die Auslegungen der Transzendenz des All- Einen richtete. Darüber hinaus wurde die Überzeugung vom Primat des Geistes, als die eigentliche Wirklichkeit und einer geistesbezogenen Anschauung vom Mensch und vom Universum, in die „neue“ schnell wachsende Weltreligion eingegliedert.

Im 4. Jahrhundert konzentrierten sich die Christen auf den Trinitätsgedanken des Neuplatonismus, wodurch es zu einer Spaltung kam, die heute noch Relevanz hat. Die Orthodoxe Kirche übernahm den Trinitätsbegriff von Porphyrios, bei dem der Geist als Selbstentfaltung des absoluten Einen zu verstehen ist. Die Arianer hingegen gingen davon aus, dass die Transzendenz des Einen über dem Sein steht und Gott folglich nicht wesensgleich sein kann.

Trotzdem übten zunehmend immer mehr neuplatonische Schriften, vor allem durch die lateinische Übersetzung durch Victorinus, einen steigenden Einfluss auf das Christentum aus. Einer der wichtigsten Vertreter des neuplatonischen Denkens ist Augustinus, der maßgeblich die Denkensstruktur des Mittelalters prägt. Ebenso bedeutend und einflussreich war Anicius Manlius Severinus Boethius (~480-524)⁷⁸, dessen Abhandlungen in der mittelalterlichen Philosophie eine entscheidende Rolle spielten. Die bekannteste seiner Schriften ist jedoch die „*Vom Trost der Philosophie*“⁷⁹. Einige wichtige Punkte, welche auch Augustinus aufgreift, sind jene der Negativen Theologie.

Eine für die kommenden Kapitel weitaus interessantere Ansichtswiese, die näher an Plotins Schriften festgemacht ist, vertritt „Pseudo Dionysius von Areopagita“. Bei beiden kann man eine klare Trennung zwischen Denkbarekeit und dem Einem erkennen. Dionysius ist der erste bekannte christliche Autor, der uns überliefert ist.

⁷⁸ Vgl. http://www.kirchenlexikon.de/b/boethius_a_m_t.shtml letzter Zugriff: 23.9.2010.

⁷⁹ Diese verfasste er in Gefangenschaft, als ihn der Ostgotenkönig Theoderich zum Tode verurteilt hatte.

Es sind uns vier große Schriften überliefert, die eindeutig von ihm stammen, so Beierwaltes, der auch der Ansicht ist, dass das „Pseudo“⁸⁰ weggelassen werden kann, weil die hundertprozentige Zuordnung nicht getroffen werden kann; ich werde mich dem ebenfalls anschließen. Die Werke tragen die Titel „Über die göttlichen Namen“; „Über die Himmlische Hierarchie“, „Über die Kirchliche Hierarchie“; „Über die Mystische Theologie“, und alle sind durch einen einzigartigen Ausdruck charakterisiert, wodurch es nur schwer fällt zu glauben, es gäbe mehrere Autoren. Neben den bedeutenden Schriften gibt es auch noch einige Briefe.

Erstmals werden die dionysischen Schriften im Glaubensgespräch von Konstantinopel 533⁸¹ genannt, und zwar, wie es scheint als Schützenhilfe der gemäßigten Verfechter der Einnaturenlehre (Monophysitismus) im Sinne der Severus von Antiochien, vielleicht von diesem selbst ins Gespräch gebracht.⁸²

Durch diese Kontroverse gewannen die Schriften im Christentum, vor allem aber im Osten, an immer größerer Bedeutung. In den Westen gelangten die Schriften erst, als sie durch ein Geschenk Kaiser Michaels den Stammler von Ost-Rom an den Nachfolger und Sohn Karls den Großen, Ludwig den Frommen kamen⁸³.

In allen diesen Schriften von Dionysius sind zahlreiche wörtliche oder sinngemäße Entlehnungen des Neuplatonismus enthalten. Dionysius Areopagita wendet Proklos Theorie des jenseitigen Einen und seine Manifestation des Seienden auf die christlichen Glaubensinhalte an.

Im nächsten Punkt werde ich noch ausführlicher auf Dionysius zu sprechen kommen, aber davor wende ich mich der weiteren Wirkungsgeschichte des Neuplatonismus zu.

Einer der kompromisslosesten christlichen Neuplatoniker war Johannes von Eriugena (~810-

⁸⁰ Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum. Frankfurt am Main: Klostermann² 2001, S. 45f.

⁸¹ Dieses Datum wird durch einen Brief des Severus von Antiochien an Johannes Higooumenos belegt, dort werden auch die Schriften von Dionysius erwähnt. Der Brief selbst wird auf 510 oder 532 datiert.

⁸² Ruh, Kurt: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita. München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften 1987, S. 7.

⁸³ Vgl. Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters: Stuttgart, Weimar: Metzler 1993, S. 33.

877), dessen wichtigste Schrift die „De divisione naturea“ war, deutsch mit dem Titel „Über die Einteilung der Natur“. Er wurde in Irland geboren, lehrte allerdings dann in Paris und gilt für viele als einer der Begründer der Scholastik. Seine Arbeiten wurden durch Kaiser Karl den Kahlen, den Enkel von Karl dem Großen, gefördert. Dieser erteilte ihm auch den Auftrag, die Schriften von Dionysius ins Lateinische zu übersetzen. Aus mehreren Gründen wurden seine Schriften von der Kirche nicht gebilligt, einer der interessantesten ist jedoch der, dass er ohne päpstliche Erlaubnis die Schriften von Dionysius übersetzte⁸⁴. Eriugena trat für die Willensfreiheit des Menschen ein, die für unsere heutige gesellschaftliche Vorstellung nicht mehr wegzudenken wäre.

Trotz dem Zerfall der griechischen Kultur wirkte der Neuplatonismus weiter, nicht zuletzt durch die beiden bereits erwähnten Vertreter, sondern auch durch die im 9. Jahrhundert beginnenden Übersetzungen ins Arabische und durch Michael von Psellos, der im 11. Jahrhundert dem Neuplatonismus zu einer Renaissance verhalf. Durch die Eroberung von Süditalien der Normannen im 12. Jahrhundert kamen vermehrt griechische Texte in den Westen und wurden übersetzt.

Mitte des 13. Jahrhunderts begann der Kleriker Moerbeke⁸⁵, neben den Hauptwerken von Aristoteles auch die „Grundlagen der Theologie“ und Proklos' „Parmenideskommentar“ ins Lateinische zu übertragen. Durch das Bekanntwerden dieser Texte wurden in späterer Folge Dietrich von Freiberg (~1320†) und Meister Eckhart (1328†) sowie Nikolaus von Kues (1464†) beeinflusst.⁸⁶

Mit dem Ende der Renaissance kommt es nochmals zu einem verstärkten Interesse am Neuplatonismus. Einer der bekanntesten Vertreter jener Zeit ist Georgios Gemistos Plethon (1452†), der in Mistra eine neue Platonische Akademie gründet. Plethon arbeitet nicht nur an den Schriften von Dionysius, sondern auch an den originalen Texten von Plotin, Platon und Proklos, die ihm sein bedeutendster Schüler Bessarion 1437 oder 1438 mitbrachte. Cosimo de Medici veranlasste Marsilio Ficino (1499†) dazu, Platon ins damalige Humanistenlatein zu

⁸⁴ Vgl.: <http://www.philolex.de/universa.htm> letzter Zugriff: 23.9.2010.

⁸⁵ Moerbeke ist der Übersetzer der „Stoicheiosis“, die er ins Lateinische übertrug, mit dem Titel „Elementatio theologica“, welche als das Grundwerk für Thomas von Aquin dient, der die „Liber de causis“, welche Eckhart oftmals zitiert, verfasst hat.

⁸⁶ Vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. 4 Bände. München: Beck 1996, S. 22ff.

übersetzten. Ficino übersetzte ebenfalls Plotin und verfasste dazu Kommentare, um es einem breiteren Publikum zu ermöglichen, die Texte zu erfassen. Durch Ficinós Arbeit wurden die Schriften Plotins wieder Teil der Philosophie. Neben den Übersetzungen von Platon und Plotin übertrug Ficino auch Dionysius Areopagita und die bekannte Schrift von „*Hermes Trismegistos*“⁸⁷.

Wie so oft wurde durch die Erfindung des Buchdrucks die Möglichkeit geschaffen, zu einer besseren Verbreitung der Werke beizutragen, auch in diesem Fall verhalf er dazu, Plotins Werke in Europa bekannt zu machen.

Im 16. Jahrhundert wurde der Neuplatonismus verworfen, da man ihn als Schwärmerei und Mystizismus abtat. Ein weiterer Grund war das neue Verständnis für den Platonismus, welcher der damaligen Meinung nach durch das neuplatonische Gedankengut verdorben worden sei und von diesem befreit werden müsste.

Bis zum 18. Jahrhundert blieb der Neuplatonismus in seiner Verbannung, erst durch Johann Jakob Bruckner (1696-1770) und Dieterich Tiedemann (1748-1803) wurde er wieder ein zentraler Punkt der Philosophie. 1805 wurde durch den Graezist Friedrich Creuzer (1771-1858) ins Deutsche übersetzt, mit dem Titel „Über die Natur, die Betrachtung und das Eine“⁸⁸, das eine große Auswirkung auf die Romantiker und den Deutschen Idealismus hatte. Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) führte den Neuplatonismus als dritte klassische Gestalt der antiken Philosophie wieder ein.

Im Umfeld von Hegel und Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775-1854) begannen die ersten Forschungen am Neuplatonismus. Heute gilt als wichtigste Übersetzung die von Hans-Rudolf Schwyzer (1908-1993) und Paul Henry.

⁸⁷ Diese empfand er als besonders wichtig, da sie für ihn den Ursprung der Weiheitsüberlieferungen darstellte. Was aus heutiger Sicht nicht logisch ist, außer man betrachtet es so wie er, denn er dachte sie stammen aus dem ersten Jahrhundert. Erst später wurde bewiesen, dass die Schriften zu einem weitaus späteren Zeitpunkt entstanden sind und ein geläufiges Produkt der Spätantike war.

⁸⁸ Vgl.: Halfwassen: Plotin, S. 175.

3. Christlicher Neuplatonismus

3.1. Pseudo Dionysius Areopagita⁸⁹



Abbildung 2: Pseudo Dionysius Areopagita.

Athen. Dieser jedoch bezeichnete sich stets als Dionysius der Ältere, folglich ist diese Annahme unglaubwürdig. Eine ebenso verbreitete Behauptung ist, jene des Abt Hilduin von St. Denis (~ 830), der den Autor der Schriften als den Dionysius sieht, der als Apostel Frankreichs gilt und der erste Bischof von Paris war. Dieser lebte jedoch schon im 3 Jahrhundert nach Christi und wurde unter Kaiser Decius (249-251) verurteilt und starb einen Märtyrertod. Zusätzlich bekam Dionysius die Rolle des Weingottes Dionysos, dies wird allerdings nur mehr sehr selten in Betracht gezogen. Abt Hilduin sah es jedoch als Qualität an,

Anzunehmender Weise war Dionysius ein Schüler Proklos, der unter dem Pseudonym Dionysius von Areopagita neben den bereits erwähnten auch weitere Schriften verfasste. Daher kommt die Forschung zu drei möglichen Identifikationsansätzen seiner Person, wobei mit höherer Wahrscheinlichkeit gesagt werden kann, dass es sich bei den Werken nur um einen Autor handelt⁹⁰. Die erste mögliche Annahme beschäftigt sich mit Paulus, welcher ein Schüler von Dionysius Areopagita war und der, adäquat zur Apostelgeschichte, Paulus nachfolgte nach Areopag in

⁸⁹ Abbildung 2: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/galerie/patristik/dionysiu.html> letzter Zugriff 18.10.2010.

⁹⁰ Vgl. Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum, S.45. Wie bereits erwähnt, vertritt Beierwaltes und auch ich die Meinung, dass es sich aufgrund der Ähnlichkeit des sachlichen Inhaltes nur um einen Autor handeln kann, zumindest die vier großen Schriften betreffend.

dass sein Dionysius ein Nachfahre des großen Dionysius war, der den Weinstock aufgebracht hatte. Folglich wird Dionysius auf manchen Bildern dieser Zeit mit einer Weinrebe abgebildet.

Der jüngste Identifikationsversuch stammt von Rudolf Riedinger aus dem 18. Jahrhundert, in der Dionysius jener Petrus Fullo ist, der als Erneuerer der Liturgie bekannt ist. Er war Patriarch von Antiochien, allerdings mit einigen Unterbrechungen, da er vertrieben wurde; er kehrte jedoch jedes Mal zurück. Sein Todesjahr wird auf 488 datiert, dies trifft auch auf die Schriften des Dionysius von Areopagita zu. Daher kann man auch annehmen, dass ein Nachfolger seine Texte bekannt machte.

Der Verfasser kann allerdings nicht der erwähnte Ratsherr von Athen sein, der von Paulus am Areopag bekehrt worden war. Kurt Flasch meint, dass der Rezensent durch die Wahl dieses Namens darauf spekulierte ein höheres Prestige zu erlangen. Ebenso sieht es Kurt Ruh, wenn er schreibt, *es verdient auch vermerkt zu werden, daß [sic!] Dionysius kaum etwas getan hat, um nicht als Theologe seiner Zeit erkannt zu werden. Allenfalls ist es das Nichtnennen von Kirchenvätern, in deren Tradition er steht*⁹¹. Man kann folglich nicht mit absoluter Gewissheit sagen, wer der Verfasser dieser Werke war.

Im 9. Jahrhundert wurden von Johannes Eriugena (ca. 810-877) Dionysius Werke übersetzt, wodurch das europäische Denken intensiv beeinflusst wurde. Vor allem im 12. Jahrhundert erlangten seine Werke einen hohen Bekanntheitsgrad und durch Nikolaus von Kues bildeten sie einen zentralen Kern der Mystik. Seine Schriften wurden zu den wichtigsten Quellen für die spätere negative Theologie und Mystik.

Nichts desto Trotz wird Dionysius als der Begründer der Mystik des Mittelalters stilisiert, die sehr oft als eine Gegenbewegung zur Scholastik verstanden wird.

Aber der Ausdruck „Scholastik“ ist unglücklich. Er ist nicht geeignet, die Gesamtheit der mittelalterlichen Philosophie zu bezeichnen, auch nicht für die Zeit nach dem 12. Jahrhundert. Wenn man von „Mystik“ spricht, riskiert man überdies Mißverständnisse [sic!]. Die wichtigeren Denker der sogenannten [sic!] „mystischen“ Richtung im

⁹¹ Ruh, Kurt: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita. München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, 2.Heft 1987, S. 13.

Mittelalter, also besonders Meister Eckhart, haben nicht im Bewußtsein [sic!] gelebt, eine zweite, andere Richtung neben der „Scholastik“ zu vertreten; sie waren Philosophen wie andere auch.⁹²

Im Mittelpunkt von Dionysius Schriften steht nicht Gott, denn dieser wirkt hier im Verborgenen, sondern der Aufstieg des Menschen in das dunkle Licht der Gottheit. Folglich hängt damit auch die Fähigkeit des Menschen über Gott zu sprechen davon ab⁹³. Für Dionysius ist es aufgrund der Unbegrenztheit von Gott logisch, dass Gott alle Wesen, die in sich begrenzt sind, übersteigt. Deshalb ist Gott das unaussprechliche, über allen Dingen stehende Eine, das jedes Wesen versucht zu erreichen. Gott übersteigt alle anderen Wesensformen und ist die überwesentliche Ursache alles Seienden. Er kann auch geistiges Licht und Liebe genannt werden, weil er die absolute Einheit des Guten und Schönen ist. Aufgrund seiner Überfülle bringt Gott alles hervor und lässt den Strahl des Lichtes auf allem ruhen.

In Dionysius Werken wird darüber hinaus die Transzendenz des „übergöttlichen“ Einen, welches in seiner Absolutheit jenseits aller vielheitlichen Bestimmungen und jenseits des Seins und jenseits des Geistes steht, umschrieben. Nach Dionysius haben wir nur deshalb Zugang zum Absolutem, weil alles Seiende Manifestation seiner Übermacht und Überfülle ist. Dieselben Begriffe wendet bereits Plotin in seinen Schriften an, wenn wir uns zurück erinnern an das Kapitel 5.

Die Wirklichkeit mit allen ihren Stufen vom reinen Geist bis zur Theophanie ist die Erscheinung des verborgenen, göttlichen Einen. Die Gottes- Erscheinungen verweisen in ihrer hierarchischen Ordnung über sich hinaus auf ihren überseienden Grund. Deshalb kann man zu ihm (Gott) hinaufsteigen.

Bei Dionysius gibt es drei hierarchisch gestaffelte Stufen⁹⁴, durch die man sich dem transzendenten Absoluten nähern kann. In der ersten Stufe muss man dem göttlichen Einen

⁹² Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli. 2. rev. und erw. Aufl. . Ditzingen: Reclam 2000, S. 86.

⁹³ Vgl. Pestalozzi, Karl: Maeterlinck als Schlüssel zu Musils „Törless“. In: Abel, Günther (Hg.) [u. a.]: Krisis der Metaphysik. Berlin [u. a.]: de Gruyter 1989, S.502f.

Wenn man davon ausgeht, dass Gott namenlos ist, so ist die Gottheit auch nur schwer fassbar für die Begrenztheit des Menschen. Die bekannte Aussage „Gott ist tot“ impliziert eben diese.

⁹⁴ In einen späteren Kapitel wir der Stufenweg anhand der Schrift „De mystica theologia“ genauer behandelt.

alle positiven Bestimmungen seiner Erscheinung zusprechen, weil es dessen Ursprung ist. Diese Ebene ist der Weg der kataphatischen, der affirmativen Theologie. Hier tritt Dionysius Philosophie an die Stelle von Proklos analogischer Dialektik. Die zweite Stufe ist dazu da, dem Einen alles abzusprechen, weil dieses Eine in seiner Absolutheit nicht vollkommen ist. Dieser Weg wird als apophatische, die negative Theologie verstanden. In der letzten Stufe müssen Affirmation und Negation verbunden werden, in der formal bejahenden, inhaltlichen aber verneinenden, Transzendenzbehauptung. Diese übersteigt den Gegensatz von Bejahung und Verneinung, weil dem Absoluten die Bestimmungen seiner Prinzipate nicht fehlen. Diesen Weg nennt Dionysius die Theologie der Erhabenheit oder der Übersteigung.

3.2. Die positive und die negative Theologie bei Dionysius unter genauer Betrachtung der Schrift „De divinis nominibus“

In der bejahenden Theologie wird Gott mit den Attributen schön, gut, weise, seiend und dergleichen beschrieben, in der negativen Theologie aber mit nicht- schön, nicht- gut, nicht- seiend, etc. . Der Grund dafür ist, dass wir in der affirmativen Theologie Gott in seiner Vollkommenheit und den Grund des Seienden anrufen. In der verneinenden Theologie ist die Sprechweise anders, weil die positiven Attribute Gott in seiner Absolutheit nicht zukommen. In der letzten Stufe wird die Sprechweise zu überseiend, übergut und dergleichen.

Alle positiven Aussagen über Gott benennen für Dionysius eigentlich immer nur „Theophanien“, Erscheinungsweisen des göttlichen Einen, nie diesen selbst; das gilt für die Bilderrede der Bibel, aber genauso auch für alle theologischen Aussagen über die Trinität, Schöpfung und Menschwerdung Gottes. Es handelt sich dabei immer nur um Metaphern und ungleiche Analogien, in denen wir die Theophanien auf ihren jenseitigen Urgrund gleichsam zurückprojizieren, der als reine Einheit an sich selbst alle Bestimmungen abweist, weshalb der „Über-Gottheit“, die „überunerkenbar“ ist, zuletzt nur die allumfassende Verneinung angemessen sein kann.⁹⁶

Folge dessen wird das Eine zugleich die Setzung von allem und die Aufhebung von allem, und über alle Setzungen und Aufhebungen zugleich übergeordnet.

Der positive Weg, sprich die erste Stufe, kann nicht als der mystische Weg zur Erkenntnis genannt werden, aber er ist jener Teil der uns zur negativen Theologie führt. Wir können alle Schriften von Mystikern und Mystikerinnen lesen und wir werden keine finden, die ohne die bejahende Theologie auskommt, jeder wird Gott als Licht; Liebe, das Gute bezeichnen oder ihm eine andere Lobpreisung geben. Wenn wir uns Dionysius Schrift „Über die göttlichen Namen“ ansehen so erkennen wir bereits zu Beginn, dass er die Bibel als Wegweiser der Offenbarung heranzieht.

Nunmehr will ich, seliger Freund, nach den „Theologischen Grundlinien“ dazu übergehen, die göttlichen Namen nach meinem besten Können zu erklären. Auch jetzt soll uns von

⁹⁶ Halfwassen: Plotin, S. 169.

vornherein die Satzung der heiligen Schriften als feste Richtschnur gelten, daß [sic!] wir die Wahrheit des über Gott Gesagten nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit dartun, sondern in Erweisung der pneumatisch erweckten Kraft der inspirierten Schriftensteller, jener Kraft, durch die wir mit dem Unaussprechlichen und Unerkennbaren vereinigt werden gemäß jener Einigung, welche unsere logische und intellektuelle Begabung und Betätigung übersteigt.⁹⁷

Die bejahende Theologie zeichnet sich durch eine besondere Symbolik aus, die auch als die Benennungen Gottes bei Dionysius vorkommen. Der Gelehrte verwendete oft auch Gegensatzpaare, sprich die affirmative und die negative Bezeichnung in einer Abfolge, die die Unbeschreiblichkeit und die Größe Gottes unterstreichen soll.

Besonders die Bezeichnungen das Gute oder das Licht und das Eine sind im Okzident Begriffe der mystischen Schriften, welche die Bedeutung Gott haben. Gott ist bei Dionysius vom Wesen her gut, folglich ist die göttliche Wesenheit das Gute. Der Neuplatonismus sagt aus, dass das Unaussprechliche und das Unerreichbare im Nichtwissen, im Nichtwort, im Nichtnamen zu finden sind, also im Einen, das für das Gute steht und bei Dionysius auch als das Schöne angesprochen wird. Diese ist die Möglichkeit der Mitteilung des über allen Wesen stehenden Seienden, folglich dessen Ursprung.

Als die absolute Einheit des Guten und des Schönen kann er auch geistiges Licht und Liebe genannt werden. Aus seiner Überfülle bringt das Gute alles hervor und läßt [sic!] den Strahl des Lichtes, das selbst er ist auf allem ruhen. Diese Lichthaftigkeit wirkt in den geistigen Wesen, je nach dem Maß ihrer Teilhabe an dem Licht, Erkenntnis begründend sowie Irrtum und Unwissenheit vertreibend. Der Hervorgang der Welt aus dem Guten wird ebenfalls als ein Erleuchtungsgeschehen gedeutet. Zum Sein kommen heißt erleuchtet werden.⁹⁸

Damit kann man sagen, dass in der positiven Theologie die Symbolik auf jeden Fall einen affirmativen Bedeutungskern haben muss. Dabei muss vor allem das Bildnis des Lichtes genauer in Betracht gezogen werden. Es kann nur interpretiert werden, in dem man die

⁹⁷ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“. München: Kösel & Pustet 1933, S.19.

⁹⁸ Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, S. 35.

Mehrdeutigkeit bei Dionysius begreift, die in seinen Worten liegt. Zum Einem gibt es das intelligible Licht und zum Zweiten das sinnliche Licht. Das Sinnliche Licht bringt die Welterschöpfung zum Vorschein, es ist die Schönheit der Schöpfung. Das intelligible Licht ist jenes der Erleuchtung, welches alle Irrtümer und Unwissenheiten vertreibt. Diese Lichtmetapher weist auch auf die Verbundenheit mit der Heiligen Schrift hin, denn auch Jakob bezeichnet Gott als den „Vater der Lichte“ (Jak.1.17). Dennoch bleibt es bei Dionysius eine Einzigartigkeit, weil er das Licht auch als das Mittel zur Erleuchtung sieht.

Das Licht hat bei Dionysius eine bedeutende Funktion, es war Gottes erste welterschöpfende Tat, daher ist für Dionysius das Licht in seiner Auffassung für Gott elementar und zeigt am deutlichsten die Schönheit und Liebe Gottes. Der Mensch ist im Verhältnis zum Licht immer derjenige, der am Ende der Empfangskette steht. Das Licht sendet und wird von Gott ausgesendet, darunter kann man den Informationsfluss unter anderem verstehen. Es hat die Eigenschaft über sich hinweg zu fließen und strömt über sich hinaus ohne sich dabei von sich oder einen seiner Strahlen zu entfernen. Das Licht bringt wie Gott Dinge in Form und steht ihm daher, so denkt Dionysius, am nächsten. Ebenso ist Licht etwas Mitteilendes, das sich dem Menschen zeigt, um ihm etwas von Gottes Güte zu veranschaulichen. Das Licht dringt durch alles hindurch, *und es gibt nichts in der sichtbaren Welt, wohin er [der Lichtstrahl] nicht, entsprechend der übergroßen Stärke des eigenen Ganzen, dringen könnte*⁹⁹. Das Licht ist es auch, das Gott als Mittel zur Verbindung der Seelen dient, in dem das Licht die Liebe erweckt. Es hat die Fähigkeit zu verändern und ist stets wie Gott in der Nähe. Durch das Licht können wir den unsichtbaren Gott sehen und durch seine Schöpfung, die wir so erkennen.

Licht ist nicht der Grund dafür, daß [sic!] Lichthaftes schön ist. Licht ist schön, weil Gottes Schönheit im sichtbaren Licht derart transparent wird, daß [sic!] in der natürlichen Hinneigung des Menschen zu lichtvoll Schönem die Schönheit Gottes ahnungsvoll geliebt werden kann. Wie das schöne Licht alles worauf es auf- und worin es hineinblitzt, zu sich ruft, so zieht Gottes Schönheit die Kreatur so weit zu sich, als diese für die wunderbaren Charaktere des Lichtes empfänglich ist. Weil das sichtbare Licht das Gottesähnlichste unter allen Unähnlichkeiten im Bereich der Kreatur ist – darum ist es wie Gott das Schönste.¹⁰⁰

⁹⁹ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“, S.62.

¹⁰⁰ Perpeet, Wilhelm: Ästhetik im Mittelalter. Freiburg (Breisgau) [u. a.]: Alber, 1. Aufl. 1977, S.80.

Im letzten Teil der Schrift „Über die göttlichen Namen“ verwendet er für Gott die Begriffe des Vollkommenen, des Einen.

Das „Eine“ aber wird Gott genannt, weil er gemäß des überragenden Vorzugs der einen Einheit auf einzigartige Weise ist und weil er, ohne aus dem Einen herauszutreten, die Ursache von allem ist. Denn nichts von allen Dingen ist ohne Anteil an dem Einen, sondern gleichwie jede Zahl an der Einheit Anteil und von einer Zweizahl und einer Zehnzahl und von Halben, einem Drittel, einem Zehntel gesprochen wird, so hat das Weltganze und jedes Teilchen desselben Anteil an dem Einen, und alles ist nur dadurch im Sein, daß [sic!] das Eine ist.¹⁰¹

Um zu dem Sein zu kommen, muss man erleuchtet sein. Dies führt uns wieder zu den Stufen zurück. Doch wie gelangt man von der positiven Theologie auf die nächste Stufe, wenn diese als die Erste gilt. Durch den Begriff des Seins ist zum gleichen Anteil auch der Begriff des Nicht-Seins verankert, das heißt die Umkehrung, sprich die Negation. Diese Negierung ermöglicht den nächsten Schritt, denn alles was ist, kann auch negiert werden. Dionysius verwendet in seinen Schriften die negative Theologie, um noch näher an Gott heranzukommen. Ist er doch der „Unaussprechliche“, der „Überwesenliche“, der über aller Vernunft Seiende und so weiter. Gott hat keinen und alle Namen, er ist nicht Licht, nicht Seele, nicht Geist. Er lebt nicht, noch ist er Leben, er kann in Worte nicht gefasst werden, da er es doch ist, der alles was ist vereint. Er ist das Eine, der Ursprung allen Seins, der Ursprung jeglicher Einheit.

Dionysius schaffte mit seiner negativen Theologie die Möglichkeit die sprachliche Hürde zu überwinden, weil er durch die Gegensätze eine Freiheit schuf, die die Sprache, wenn wir an das Eine denken und versuchen es zu erfassen, nicht zulässt. Dadurch bekam die mystische Theologie die Aufgabe über alles Existierende und Nicht- Existierende zum nicht bestimmten Einen hinaufzusteigen. Die Negation schafft die Loslösung von allen Abhängigkeiten, von allem Sinnlichen, denn nur wenn man es schafft sich zu lösen kann man auch Erleuchtung erfahren.

¹⁰¹ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“, S.153.

3.3. Dionysius „De mystica theologia“

Mit dem Werk „De mystica theologia“ schuf Dionysius Areopagita nicht nur ein außerordentliches Werk, dessen Lehre viele nach ihm folgende Gelehrte beeinflusste, sondern auch den Begriff der Mystik. Daher möchte ich kurz, bevor ich fortfahre, die Definition der „Mystik“ kurz erläutern. Da es bereits im 19. Jahrhundert 26 verschiedene Definitionen gegeben hat, werde ich nur 3 heranziehen. Das Wort „Mystik“ stammt von dem griechischen Wort „mystikos“ ab, dies bedeutet geheimnisvoll, zu den Geheimlehren gehörend.

Die Mystik ist religiöses Bestreben, das nicht erst auf ein Jenseits nach dem Tod gerichtet ist, sondern bereits die diesseitige Vereinigung mit einer Gottheit oder das Erlangen der Erleuchtung zum Ziel hat. Sie ist eine in vielen Religionen mögliche Haltung innerer spiritueller Erfahrung. Höchstes Ziel bei einigen Religionen ist es die unio mystica, die Vereinigung der Seele mit höheren Wesen (z.B. Gott) zu erlangen¹⁰².

Eine weitere Definition für Mystik lautet *religiöses Erleben, bei der durch Versenkung schon im jetzigen Dasein die Vereinigung mit dem Göttlichen gesucht wird.*¹⁰³

Mystik ist das Streben nach der Vereinigung mit Gott. *Mystik ist „cognitio Die experimentalis“, auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis. Gott wird also nicht nur geglaubt, nicht nur philosophisch erschlossen, sondern seine Erfahrensexistenz wird durch Erlebnisse der Gottesschau u. -einung schon während des Erdenlebens.*¹⁰⁴

Daher kann man sagen, dass sich die Mystik nur an Eingeweihte richtet und nur jene eingeweiht werden, die dazu bestimmt sind. Die Mystik dient als Organ der Verbindung, sie verknüpft Gott mit dem Menschen. Um genau zu sein die Seele des Menschen wird mit Gott verflochten und das Höchste, zu dem jedes irdische Lebewesen in der Lage ist, ist die *unio mystica*, die Verschmelzung mit Gott, die nicht als ein Dauerzustand verstanden werden kann, solange der Mensch auf Erden verweilt.

¹⁰² <http://www.calsky.com/lexikon/de/txt/m/my/mystik.php> letzter Zugriff: 25.9.2010.

¹⁰³ <http://www.kersti.de/VA297.HTM> letzter Zugriff: 25.9.2010.

¹⁰⁴ Meid, Volker (Hg.): Sachlexikon Literatur. Hamburg: Bertelsmann 1993, S.618.

Damit möchte ich wieder zum eigentlichen Thema zurückkehren, dem Werk „De mystica theologia“. Dieses Werk zeichnet sich nicht nur durch die Schaffung der christlichen Mystik aus, sondern vor allem durch das Stufenmodell, das uns Sterblichen den Weg zu Gott geleitet, wie ich es in Kapitel 8 kurz erwähnt habe. „Über die mystische Theologie“ beschreibt den Weg und die einzelnen Stufen, um zum dunklen Licht zu gelangen. Dieser Pfad soll den Gläubigen, den man somit auch als den Eingeweihten betrachten kann, zur „Gottesschau“ führen und ihm helfen, diesen auch zu bewältigen. Er richtet diese Schrift an Timotheus und fängt mit einem Gebet an, in dem die Dreieinigkeit um Hilfe gebeten wird.

Dreieinigkeit, über alles Wesenhafte hinaus, mehr als göttliche und mehr als gut: Du, die Du alle christliche Gottesweisheit wachest, führe uns nicht nur jenseits von Licht und Dunkel, sondern auch über das Unkennbare hinaus bis nahe an die höchsten Gipfel des mystisch deutenden Wortes, bis dorthin, wo die einfachen absoluten, unversehrbaren Mysterien des Gotteswissens offenbar werden und wo die Dunkelheit des Schweigens über alles Licht hinaus die Wahrheit erhellt: denn – tatsächlich! – in diesem Schweigen enthüllen sich die Geheimnisse des Dunkels.¹⁰⁵

Hier spricht Dionysius von den Gottesnamen, die wir noch erfassen können, wenn wir uns auf der ersten Stufe befinden, da wir sie aus der Bibel kennen. Dazu gehören die Weisheit Gottes, das Gute und so weiter, das mystische Wort steht hier für die Heiligen Schriften. Auf dieser Stufe können wir noch über Gott sprechen und das „normale“ Licht ist jenes, das uns noch begleitet bis es zum „dunklen“ Licht wird, das uns zur nächsten Stufe führt.

Bereits in den ersten Zeilen spricht Dionysius vom Schweigen und dem Geheimnis des Dunkels. Ritter schreibt an diesen Stellen vom „*verhüllten Schweigen*“¹⁰⁶ und vom „*überlichten Dunkel*“¹⁰⁷. Beide meinen damit jenes, das es gilt zu erreichen, das Höchste, das jeder Mensch anstreben sollte, aber zugleich ist es auch das Oberste, welches der Mensch jemals im Diesseits vermag zu erreichen.

¹⁰⁵ Tritsch, Walther (Hg.): Einführung in die Mystik. In Quellen und Zeugnissen. Augsburg: Pattloch 1990. S.49.

¹⁰⁶ Ritter, Adolf Martin[Hg.]: Dionysius, Areopagita. Über die mystischen Briefe. Pseudo- Dionysius Areopagita. Eingeleitet, übers. und mit anm. vers. von Adolf Martin Ritter. Stuttgart: Hiersemann, 1994.S.74.

¹⁰⁷ Ebd. S.74.

Nach dem Gebet, das mit dem Satz „dies ist mein Gebet“¹⁰⁸ endet, geht es in eine Anweisung über, die sich an Timotheus persönlich richtet. Dionysius verdeutlicht ihm damit welchen Weg er einschlagen soll und wie er sich von allem Irdischen verabschieden kann, welches lediglich mit dem Verstand und den Sinnen zusammenhängt und ein Hindernis darstellt, um Gott zu erfassen oder zu begreifen in seiner Wahrheit.

[...] entsage den Künsten des Verstandes, tue ab von dir, was immer noch den Sinnen oder der Klugheit verhaftet ist, befreie dich vollkommen von allem Sein oder Nichtsein und erhebe dich, wenn du es kannst, bis zur Höhe des Nicht-mehr- Unterscheidens, über das All hinaus, bis dicht an die Schwelle des Verschmelzens mit Dem, Der über jedem Wesen und über jedes Wissen ist. Denn erst wenn du dich allem ganz entäußert hast, vornehmlich aber von dir selbst, unaufhaltsam und absolut, und ohne jeden Rest leer bist, erst dann wirst du dich in reiner Ekstase bis zu jenem dunkelsten Strahl erheben können, der aus der Urgottheit vor aller Erschaffung kam, jenseits von aller Welt und jenseits von allem Sein, entblößt auch noch von dem, was jedes und dich selbst erst zum Wesen macht.¹⁰⁹

Bevor der Mensch annähernd in der Lage ist in die Theophanie einzutreten, muss er sich von Allem befreien und erst wenn der Verstand ausgeschaltet und von allen Gedanken befreit ist, somit alles losgelassen ist, was den Geist blockiert, kann man den ersten Schritt vollbringen. Doch ist dies nur durch eine schrittweise Vorgehensweise zu erreichen und es bedarf einer gewissen Übung.

Dionysius erklärt ihm nicht nur den Weg, den er zu gehen hat, um das unbeschreiblich Schöne zu berühren, sondern erläutert ihm auch welche Ereignisse auf ihn warten, sollte er sich für den Pfad entscheiden, falls er sich allem Irdischem entsagen zu vermag. Aufgrund der genauen Beschreibung dieses Weges kann man daraus schließen, dass Dionysius Areopagita selbst bereits diesen Pfad gegangen ist und über seine eigenen Erfahrungen Bericht erstattet. Daher lässt sich daraus auch folgern, dass die Verbindung mit Gott im Diesseits nicht von Dauer ist.

¹⁰⁸ In der christlichen Tradition war es üblich seine Schriften mit einem Gebet zu beginnen und mit diesen Worten

kennzeichnet Dionysius es doppelt.

¹⁰⁹ Tritsch (Hg.): Einführung in die Mystik, S.50.

Anschließend spricht Dionysius die Warnung aus, keine Ungläubigen in diese Lehre einzuführen, dies lässt auch auf den Titel schließen, „mystica“ „geheimnisvoll. Es ist nur jenen gestattet sich mit Gott zu verbinden, die die Fähigkeit besitzen allen materiellen Dingen, aber auch allen materiellen Welten, sogar allem Seienden selbst zu entsagen. Dann kann ihnen die Gnade Gottes zu teil werden und sie bekommen die Möglichkeit sich im Diesseitigem, aber doch außerhalb dessen, mit Gott zu verbinden, anders hätte der Mensch nicht die Voraussetzungen es zu begreifen. Abgesehen davon kann nur jener, der frei ist von allen Benennungen, dessen Verstand frei ist, Gottes Werk verstehen und einen Teil der Größe spüren.

Dionysius erläutert den Übertritt der bejahenden Stufe zur verneinenden Stufe mit folgenden Worten:

„Man muß **[sic!]** ihm (im Gegenteil) sowohl alle Eigenschaften der Dinge zuschreiben und (positiv) von ihm aussagen – ist er doch ihrer aller Ursache-, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen- ist doch allem Sein gegenüber jenseitig. Man muß **[sic!]** sich dabei (allerdings) vor irrigen Annahmen hüten, diese Verneinungen seien (einfachhin) das Gegenteil jener Bejahungen. Vielmehr muß **[sic!]** man ihn (den göttlichen Urgrund) dem allen weit vorausliegend denken, jenseits all dessen, was ihm etwa entzogen werden möchte, der doch sowohl jede Verneinung wie Bejahung übersteigt.“¹¹⁰

In diesem Abschnitt gibt Dionysius auch den Grund dafür an, weshalb man sich nur durch die beiden Stufen, der bejahenden und der verneinenden Theologie, Gott nähern kann, da nämlich der „Unbeschreibliche“ alles Vorstellbare übersteigt. Ebenso warnt er davor die Affirmationen einfach umzukehren, da dann keine Negation entsteht würde, die allerdings benötigt wird, um einen weiteren Stufenanstieg zu bekommen. Gott ist der Urgrund, die Allursache, die vor allem liegt, auch vor der Verneinung und vor der Bejahung, schlichtweg vor allem uns Vorstellbaren. Er ist vor und nach allem was unser Verstand uns ermöglicht zu denken. Der Mensch ist nämlich nicht im Stande, die Allursache auch nur zu denken. Er kann sie nicht einmal aussagen, da sie sich allem für den Menschen Begreiflichen entzieht. Es kann also immer nur ein Herantasten an Gott stattfinden, nie jedoch eine andauernde Verbindung oder gar ein absolutes Erkennen entstehen.

¹¹⁰ Ritter (Hg.): Dionysius Areopagita, S.75.

[...] das Tor der Grenze von heilig oder verrucht, die Täler von Eingebung, Trieb oder Läuterung, und die höchsten Gipfel der Heiligkeit muß [sic!] er unter sich gelassen haben, weit hinaus über alles, was nur Schöpfung und Licht ist und göttliche Klarheit und zeugendes Wort und Glanz Grenzen und Gründe des Himmels. Dann erst kann er die Schwelle Dessen erlangen, der nach den Worten der Schrift im Dunkel des Ungeschaffenen wohnt und alles Sein übersteigt, weil Er alles Seiende zum Sein erhebt.¹¹¹

Dieses Dunkel wie auch das Licht sind beides Metaphern, die in der Heiligen Schrift ebenfalls des Öfteren gebraucht werden. Dionysius macht damit auch die Verbindung zu Moses, der am Berg von Sinai die zehn Gebote verkündet. Er beschreibt diese Szene, wie sie auch in der Bibel dargestellt wird, mit dem Lichtstrahl, der von Gott hernieder kommt, und die Tafeln in der Hand des Dieners Gottes erleuchtet und die Klänge¹¹² des Himmels den Ort erhellen, wodurch Reinigung und Erleuchtung einhergeht. Dadurch zeigt sich die Bildhaftigkeit mit der Dionysius arbeitet. Sie gleicht der der Heiligen Schrift. Man könnte vermuten um seine eigene Gläubigkeit nochmals zu unterstreichen. Selbst wenn der Lichtstrahl, der ein Zeichen Gottes ist und auch durch diesen gesandt ist, darf man sich nicht erwarten Gott zu schauen. Denn der Eine ist über die menschlichen Sinne nicht wahrnehmbar, da es nur ein Wahrnehmen des Ortes ist, an dem Gott in diesem kurzen Moment der Offenbarung verweilt. Ebenso besitzt kein Mensch die Erkenntnis wo Gott wohnt, geschweige denn ist er in der Lage den Ort zu betreten. Das Geschöpf wird immer unter seinem Schöpfer wandeln und wünscht es auch noch so sehr den Zutritt, so wird es ihm trotz jeglicher Bemühungen verwehrt bleiben. Wenn man sich noch einmal das Bild der Himmelsleiter vergegenwärtigt, so kann der Mensch, selbst wenn er es durch seine Frömmigkeit schaffen sollte die letzte der drei Stufe zu erklimmen, Gott dennoch nicht berühren, da dieser immer eine Sprosse über ihm stehen wird. Der Gläubige kann Gott zwar erkennen, trotzdem bleibt seine letzte Sprosse, das vorletzte Trittbrett der Leiter. Die „Fußspitze Gottes“, so meint Dionysius, sei allenfalls das Einzige das der Geist zu erlangen vermag.

If someone sees God and understands what he seen, then he has not seen him, but one of the beings which are from him and which may be known. He himself is established beyond both knowledges and being. Wholly unknowable, he is not, but is in a manner beyond

¹¹¹ Tritsch (Hg.): Einführung in die Mystik, S.51-52.

¹¹² Ist eine Metapher für die Engel Gottes, die an einem heiligen Instrument, der Posaune, spielen.

Being and is known beyond intellect¹¹³.

Dionysius schreibt in seiner Schrift auch, dass jene die behaupten Gott gesehen zu haben ihn nicht gesehen haben können, denn er ist der „Unsichtbare“. Auch wenn es unseren Verstand übersteigt, so bleibt er doch existent. Jene deren Gläubigkeit so groß ist, dass sie die oberste Sprosse erreichen, werden in das „*Dunkel des Nichtwissen*¹¹⁴“ eintauchen und eingehüllt vom „*Unfassbaren, Unsichtbaren*¹¹⁵“, dem dunkeln Licht. Nur dann kann er mit Gott eine Vereinigung eingehen, diese jedoch ist die einzige Form der *unio mystica*, die ein Mensch zu Lebzeiten zu erfahren in der Lage ist. Das Göttliche übersteigt alles für den menschlichen Verstand Fassbare, für den Geist Erkennbare beziehungsweise das zuvor Erlebte und steigt ein in das Dunkle Licht.

Im zweiten Kapitel der „*De mystica theologia*“ geht Dionysius darauf ein, wie der Gläubige seinen Schöpfer preisen soll, aber auch wie man sich mit ihm vereinen soll, da er die Ursache allen Erdenklichen und allen Undenklichen ist; er ist es der alles transzendiert. Mit dem Eintritt in das „überlichte“ Dunkel ist man nicht mehr fähig zu sehen, zu erkennen. Alle uns weltlich bekannten Sinne sind ausgeschaltet. Dennoch bietet oder gibt eben dieses Nichtsehen und Nichterkennen die Möglichkeit der Wahrnehmbarkeit Gottes, denn, so meint Dionysius, er ist das wahre Sehen und Erkennen. (Man kann davon ausgehen, dass) Dionysius Areopagita versucht mit dieser Annahme Folgendes verständlich zu machen, dass es nur durch die Befreiung der Sinne möglich ist mit dem Herzen zu sehen und zu erkennen, oder es ist der Geist beziehungsweise die Seele, die damit befreit wird. Geist, Seele und Herz nehmen über alle uns weltlichen Sinne wahr, denn diese gehen über die Vernunft hinaus. Ebenso spricht er von der „erhabenen“ Theologie, die die Dritte und letzte für den Menschen erreichbare Stufe darstellt. So schreibt er davon, dass die bejahende Theologie die einfachste Form der Gottesanbetung darstellt. Denn sie zu übersteigen bedarf es nur der höchsten allgemeinsten Attribute, die wir Gott zusprechen, diese werden über die Darlegung der mittleren bis hin zum niedrigsten Schritt für Schritt konkretisiert. Bei der Verneinung ist dies weitaus schwieriger. Denn bei dieser bedarf es nicht nur der bloßen Verneinung, sondern es müssen auch alle nicht zutreffenden heraus gelöst werden, die die Endlichkeit verhindern und der Unbegreiflichkeit zu nahe kommen. *Denn die Lichter des Seienden verdecken das dunkle*

¹¹³ O'Rourke, Fran: Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas. Leiden [u. a.]: Brill 1992, S.19.

¹¹⁴ Ritter (Hg.): Dionysius Areopagita, S.76.

¹¹⁵ Ebd. S.76.

*Urlicht des Schöpferischen, das doch das unvergleichlich hellere ist.*¹¹⁶

Im folgenden Kapitel fasst Dionysius Areopagita die kataphatische Theologie noch einmal zusammen und geht kurz auf sein Buch „Über die göttlichen Namen“ -, „De divinis nominibus“- ein, indem er sagt, dass diese Gottesbenennungen dem geistigen Bereich zugeordnet sind. *In der Abhandlung über die göttlichen Namen ist gezeigt worden, warum Gott als das allumfassende Gute bezeichnet wurde, als All-Sein, das All-Schaffen, das All-Leben, als die All-Wesenheit und All-Kraft, und so weiter*¹¹⁷. Er geht nicht bloß auf seine eigene Schrift ein, sondern erläutert diese auch im Kontext zu diesem Werk und erklärt die Bildrede mit der Gott ausgedrückt werden kann. Dionysius spricht an dieser Stelle auch von seiner symbolischen Theologie, die als Werkzeug dient um zu veranschaulichen welche Gestalten, Formen dem Göttlichen angedacht werden können. Ohne dabei außer acht zu lassen, dass das unfassbare Göttliche nur im übertragenen Sinn als jene Attribute bezeichnet werden kann. Er erklärt und weist darauf hin, dass man in diesem Bereich sehr viele Wörter benötigt, um das Unfassbare, das Unvorstellbare auch nur in einem Entwurf zu erfassen.

Im Gegensatz dazu verhält es sich mit dem Einem je höher man es erhebt, denn dort werden die Bezeichnungen reiner und klarer und wahrheitsgetreuer bestimmt. [...] *denn alles eben noch Verständliche schmilzt und strömt in diesem Einem zusammen. [...] jetzt handelt es sich nicht mehr um die Bestimmtheit, sondern um das Aufhören der Gültigkeit von Worten und Gedanken überhaupt.*¹¹⁸ Damit meint Dionysius Areopagita das Schweigen, von dem er bereits zu Beginn des Gebetes gesprochen hat. Mit dieser Aussage zu Beginn erläutert er, sei es, das es zu erreichen gilt, denn in diesem Schweigen erfüllt sich Gott. Ebenfalls sagt er, dass wir es nur geistig erfassen können, und dann in das Dunkel eintauchen, wo wir in eine völlige Wortlosigkeit und in ein Nichtwissen fallen. Denn nur wer sich in der absoluten Transzendenz befindet, dem wird auch die Gnade zuteil eins zu werden mit dem Unausprechlichen.

Danach erklärt er, warum die kataphatische Theologie vor der apophatischen Theologie erfolgen muss. Der Grund ist der, dass ihm die positiven Aussagen am nächsten kommen und wir so zu einer Aussage gelangen, die uns als Sprungbrett dient.

¹¹⁶ Tritsch: Einführung in die Mystik, S.53f.

¹¹⁷ Ebd. S. 54.

¹¹⁸ Tritsch (Hg.): Einführung in die Mystik, S.55.

Das vierte Kapitel beginnt er mit der Erklärung über den „Urgrund des Alls“, der Allursache, was sie aus macht und was sie nicht ist. So beginnt Dionysius mit den Worten, *der Urgrund des Alls über alles hinaus, was Schöpfung heißt kann nicht Stoff sein, nicht Geist, nicht Wesen, nicht Leben, nicht Bewußtsein [sic!], nicht Körper; Figur, Form, Bild, Idee, Qualität oder Quantität oder Masse.*¹¹⁹ Was möchte Dionysius uns damit sagen? Zum einen verdeutlicht er nochmals wie unvorstellbar die Allursache ist und zum anderen zeigt er auch den Schritt der negativen Theologie. Da uns doch nur die Negation die Gottesschau ermöglicht; durch ihre Abstraktion sind wir überhaupt erst befähigt, sie wahrzunehmen. Der Urheber aller Wahrnehmung kann, so meint Dionysius, nicht gleichzeitig alles selbst wahrnehmen.

Im letzten Kapitel der „De mystica theologia“ fasst Dionysius nicht nur zusammen, sondern er erläutert auch die Allursache.

Noch höher aufsteigend sagen wir von ihr (der Allursache) aus, daß [sic!] sie weder Seele ist noch Geist; ihr ist auch weder Einbildungskraft, Meinung, Vernunft oder Denken zuzuschreiben, noch ist sie mit Vernunft und Denken gleichzusetzen, noch wird sie ausgesagt, noch gedacht. Sie ist weder Zahl noch Ordnung, weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit. Sie hat weder einen festen Stand noch bewegt sie sich, noch rastet sie. Ihr ist auch weder Kraft zuzuschreiben, noch ist sie mit Kraft identisch, noch mit Licht.¹²⁰

Faszinierend dabei ist, dass die Allursache, die doch das Größte repräsentiert, nur durch Negationen dargestellt wird. Folglich kann man davon ausgehen, dass die Allursache der Urgrund allen Seins ist. Somit ist sie vor allem und übersteigt in ihrer Mächtigkeit alles, sie IST. Sie ist das immer existierende, in sich wohnende Eine. Daraus folgt, dass sie weder bejaht noch verneint werden kann. Die Allursache ist das Ultimativste, das ohne Raum und Zeit immer Währende.

¹¹⁹ Ebd. S.56.

¹²⁰ Ritter (Hg.): Dionysius Areopagita, S.76.

3.4. Die Hierarchien bei Dionysius

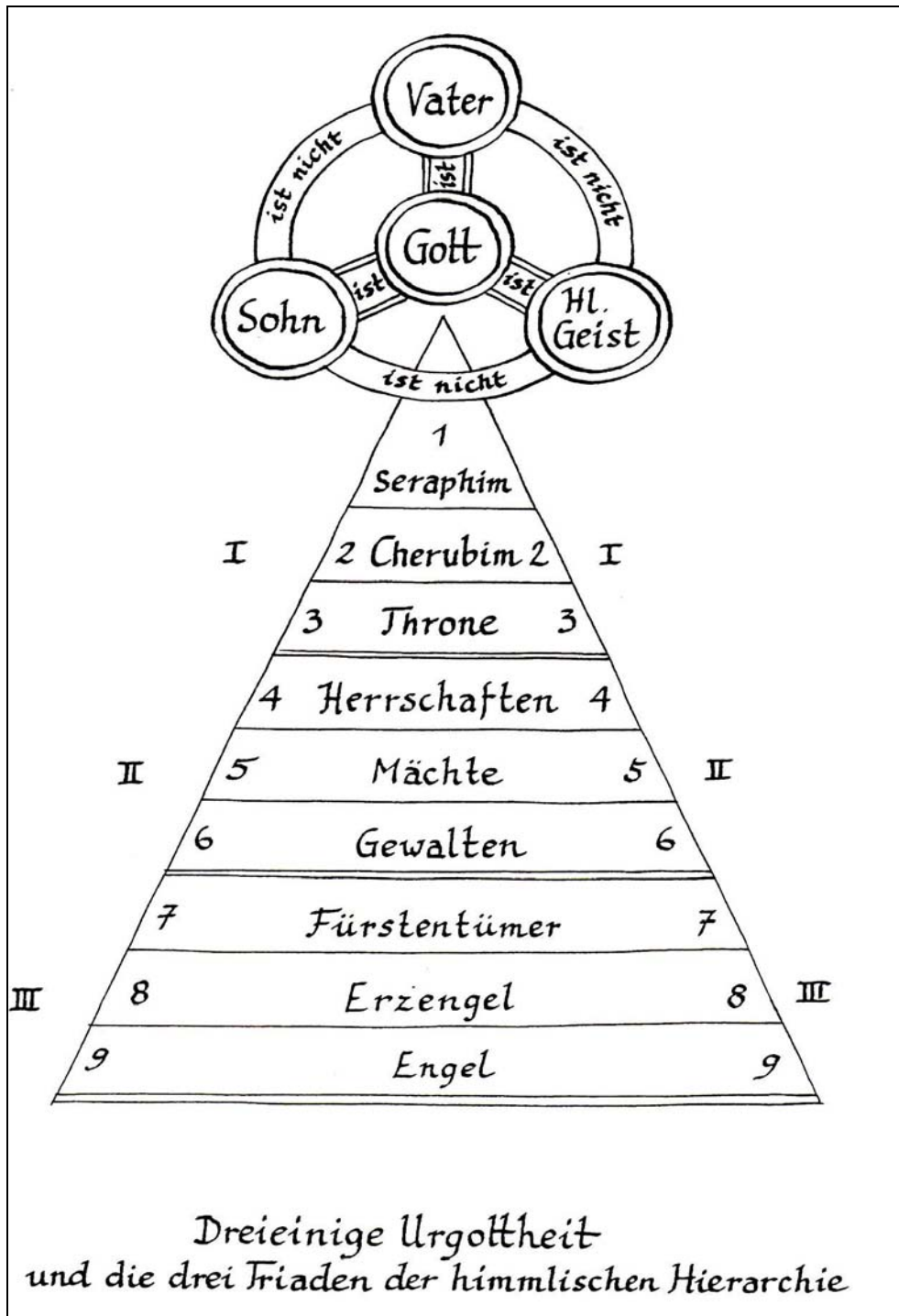


Abbildung 4 Hierarchien von Dionysius ¹²¹

¹²¹ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übers. von Josef Stiglmayr. Kempten [u. a.]: Kösel & Pustet 1911, S.11.

Die Hierarchien bei Dionysius verfolgen nicht nur die Zusammenfassung der heiligen Ordnung, sondern behandeln auch den dreifachen Aufstieg. Das Grundproblem, das in seinen bereits behandelten Schriften auftaucht, ist keine neue Problematik. Denn es ist die Frage, wie man die Kluft zwischen dem unbestimmten Einem und der bestimmbareren Vielheit übersteigen kann. Dazu dienen, dem christlichen Verständnis nach, die Engel und Geistwesen Gottes.¹²²

Dionysius Hierarchienmodell stammt aus der Hypothese in der es allerdings 300 Rangstufen gab, die für den Gnostizismus geltend waren. In dieser Auslegung gab es auch mehrere so genannte *Urwesen*¹²³. Pein und Qual galten in der Gnosis als Ausgangspunkt, im Gegensatz dazu standen die Lehren der Heiligen Schrift.

Die Bibel sprach von himmlischen Heerscharen, aber diese bildeten vor dem Eingreifen Dionysius eine unübersichtliche Vielfalt von Gruppen; die meisten Kirchenschriftsteller, Augustinus eingeschlossen, hielten sie auch nicht für reine Geister, sondern dachten sie als luftartige Körperwesen.¹²⁴

Dionysius reformierte dieses Durcheinander in zweifacher Weise, erstens in dem er grundsätzlich den Geist über den Körper stellte. Wodurch er erklären konnte, dass die himmlischen Wesen, wie Engel aber auch Teufel und dergleichen, nur als Geistwesen angesehen werden können. Den Rest teilte er, in seinem zweiten Schritt, in himmlische Zwischenwesen, die in drei mal drei Chöre unterteilt wurden, sprich es gibt insgesamt neun davon. Je höher ein Zwischenwesen beziehungsweise Geistwesen, um so weiter oben befindet es sich. Diese sind auch dafür verantwortlich die Erleuchtung Gottes weiterzugeben. Der unterste Rang ist zuständig für den obersten Rang der Menschen, der die Gläubigsten unter den Gläubigen darstellt, sprich die Priester, Bischöfe, Nonnen und den Papst.

Dionysius beschreibt auch den Zweck der Hierarchien, nämlich die Aufgabe der

¹²² Kaltenbrunner, Gerd- Klaus: Dionysius von Areopag. Das Unergründliche die Engel und das Eine. Kusterdingen: Graue Edition 1996, S. 1041.

¹²³ Dionysius Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche. Einf. von Hugo Ball. Übers., mit Einl. u. Kommentar vers. von Walther Tritsch. München [u. a.]: Barth 1955, S.35.

¹²⁴ Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, S.34.

*Verähnlichung und Einswerdung mit Gott*¹²⁵. Sie haben Gott selbst zum Lehrmeister. Sie nehmen den urgöttlichen Strahl der Erleuchtung, der aus der Urquelle selbst kommt, in sich auf und geben diesen den Hierarchien nach unten folgend weiter. Es ist keinem Geistwesen gestattet ohne dem göttlichen Zutun oder dessen Erlaubnis etwas weiter zu geben. Dies geschieht in drei Phasen, der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung.

Es müssen, so denke ich, diejenigen, die gereinigt werden wollen, zu völliger Lauterkeit geführt und von jeder andersartigen Beimischung frei werden. Diejenigen, die erleuchtet werden sollen, müssen sich mit dem Licht erfüllen und sich durch den vollkommen geheilten Blick des Geistes emportragen lassen bis zum Stand und Vermögen der Beschauung. Diejenigen endlich, die vollendet werden sollen, müssen dem Zustand der Unvollkommenheit enthoben, am vollkommenen Wissen der geschauten heiligen Geheimnisse teilhaben.¹²⁶

Diese daraus resultierenden Dreierheit der zu Erreichenden Kräfte werden von Dionysius nicht auf den Menschen hingedeutet, sondern gelten als die himmlischen Bewegungen, die auch in den kirchlichen Hierarchien bekannt sind. Vor allem da es sich um einen Prozess handelt, der aus der intelligiblen Welt hervortritt, kann diese Vervollständigung auch auf den Gläubigen angewandt werden. Die Hierarchien der Engel wie auch in der Kirche, so meint Dionysius, verhalten sich zu einander simultan, dass heißt beide durchlaufen ein Stufenmodell, wo die oberste die engste Verbundenheit zu Gott ausdrückt. Das Stufensystem ist ein „one-way-ticket“, denn es kann nur in eine Richtung und zwar nach oben funktionieren. Derjenige, der Reinigung erfahren möchte, wendet sich an einen Erleuchtenden, denn dieser ist gereinigt und befindet sich daher in der Position, dass er reinigen kann. Die Vollendeten können, da sie gereinigt und erleuchtet sind, erleuchten. Trotzdem existiert dabei eine Bewegung des Austausches, der in beide Stufen wirkt, denn sie sind von einander abhängig, die absteigende von der aufsteigenden und umgekehrt. Da bereits der Vermittlungsakt der oberen Engel nach unten den Aufstieg des unteren Engel bedeutet. Der einzige Unterschied, welchen die himmlischen Hierarchien mit den kirchlichen Hierarchien haben, ist, dass die Chöre bei der Kirche in zwei Mal drei aufgeteilt sind.

¹²⁵ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übers. von Josef Stiglmayr. Kempten [u. a.]: Kösel & Pustet 1911, S.19.

¹²⁶ Ruh, Kurt: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, S.14.

Nachdem Dionysius Areopagita die Stufen erläutert hat, wendet er sich der Bedeutung des Namens „Engel“ zu. Er verdeutlicht gleich zu Beginn dieses Kapitels, dass die Engel auch das Gute in sich tragen, aber stets handlungsunfähig sind, solange sie keine Erlaubnis erteilt bekommen. Trotzdem besitzen sie einen höheren Anteil am göttlichen Sein. Sie dienen Gott, ihrem Schöpfer, und fungieren für ihn als Sprachrohr, denn sie sind es die hernieder kommen und Gottes Offenbarungen zu den Menschen bringen, aber auch umgekehrt. Daher entspricht das Wort Engel dem Wort Melder.

Die heiligen Chöre der himmlischen Wesen haben in einem höheren Maße als die Wesen, welche bloß das Sein besitzen, als die unvernünftigen Lebewesen und die vernünftigen Glieder unseres Geschlechtes Anteil an der urgöttlichen Mitteilung. Sie bilden sich in reingeistiger Weise zu Nachbildern Gottes um, schauen überweltlich auf das urgöttliche Vorbild und begehren ihre intellektuelle Gestalt darnach zu formen. [...] Deshalb sind sie auch vor allem besonders mit dem Namen „Engel“ ausgezeichnet, weil die urgöttliche Erleuchtung in sie zuerst einstrahlt und dann durch sie die Erkenntnis übertragenden Offenbarungen uns vermittelt werden.¹²⁷

Der Mensch als solcher, wobei dabei nur die Rede von einem Gläubigen sein kann, gibt sich diesen Hierarchien hin, um oft erleuchtet zu werden. Damit ihm die Gnade zuteil wird das Eine aber auch die Engel vom Einen zu betrachten. Dionysius arrangiert dieses Konstrukt dennoch nicht als eine Aufgabe für die Menschheit, sondern der Mensch ist in seiner Schwäche auf die Hilfe des Höheren angewiesen, um überhaupt sich von allem Irdischen zu reinigen. Durch die Reinigung gelangt der Gläubige in die Situation sich in seinem Dasein mit dem Göttlichen zu verschmelzen, auch wenn die Verbindung nur kurz ist, im Vergleich zu der Ewigkeit Gottes.

Dionysius arbeitet sich in seinem Werk „Über die himmlischen Hierarchien“ weiter über das Aussehen und welche Gestalten ein Engel anzunehmen vermag bis hin zum Epilog. In diesem weist er noch darauf hin, alles nach der Heiligen Schrift verfasst zu haben, und warnt die Menschheit, sich in Achtzunehmen und nicht zu sehr in den niederen bildlichen Vorstellungen verhaftet zu sein, da diese einen weitaus bedeutsameren Zweck erfüllen, als wir in der Lage sind uns vorzustellen.

¹²⁷ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien, S.27.

Abschließend möchte ich zu dieser Schrift noch ein Zitat bringen, das die Besonderheit dieses Werkes nochmals unterstreicht, da manche Kritiker diese Schrift, um es überspitzt zu formulieren, als ketzerisch interpretieren.

In allen entscheidenden Punkten aber bezieht es sich auf Autoritäten der Kirche, und zwar in der Mehrzahl auf solche, die gegen den Gnostizismus, sei es in seiner heidnischen oder seiner häretischen Gestalt, aufgetreten waren. In den geheimen Andeutungen der Überlieferung entdeckt er ein Christentum, das bisher niemand so gesehen hatte, und lehrt es in der Sprache seiner Gegner.¹²⁸

¹²⁸ Ball, Hugo: Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1979, S. 185.

3.5. In welchen Bereichen hat Dionysius in seinen Werken neuplatonisches Denken übernommen?

In diesem abschließenden Kapitel zu Dionysius von Areopagita möchte ich schrittweise erläutern in welchen Punkten Dionysius die Lehren des Neuplatonismus übernimmt und in welchen er eine völlig neue oder rein christliche Auslegung vertritt.

Plotin ist der erste Philosoph, der den Ursprung, die Allursache in der Existenz des Einen begründet. Bereits hier finden wir bei Dionysius eine Übernahme des neuplatonischen Denkens, denn auch er stellt als Ursprung allen Seins das Eine an die Spitze. Jedoch gibt es einen entscheidenden Unterschied. Bei Plotin ist das Eine von göttlicher Natur, was nicht impliziert, es ist Gott, denn diese Gleichsetzung fehlt. Im Gegensatz dazu ist bei Dionysius das Eine Gott, denn in seinem christlichen Verständnis existiert nichts Höheres als Gott selbst.

Nicht nur bei seiner Schrift „Über die himmlische Hierarchien“, nein auch bei der Schrift „Über die göttlichen Namen“ unterstreicht Dionysius immer wieder, dass der Geist über dem Sinn steht. Diese Auffassung kann man eindeutig dem Neuplatonismus zuordnen. Bei der Aufzählung der Charakteristika des Göttlichen werden jene Attribute verwendet, die bereits bei Plotin und Proklos zum Tragen kommen. Denn aus der Verborgenheit des Göttlichen, die auch bei Plotin eine entscheidende Rolle spielt, entwickelt Dionysius seine Lehre der Dunkelheit, dem Gott all seine Blicke entzieht. Diese negative Lichtmetapher hat gerade bei der areopagitischen Lehre eine zentrale Bedeutung, diese Metaphern des Dunkeln sind jedoch bei Plotin nicht zu finden.

Jeglicher Denktätigkeit ist das über alles Denken erhabene Eine unausdenkbar, jeglicher Rede ist das alle Rede übersteigende Gute unaussprechlich, jene Einheit nämlich, welche jeder Einheit Einheitlichkeit verleiht, jene keiner Vernunft zugängliche Vernunft und jenes durch kein Wort auszudrückende Wort, ein Nichtwort, ein Nichtwissen, ein Nichtname, alles das nach keiner Art von dem, was ist; Grund des Seins für alle Dinge und doch selbst nicht seiend, weil über alle Wesenheit erhaben und so beschaffen, wie es nur eigentlich und wissend über sich Kunde geben möchte.¹²⁹

¹²⁹ Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“,

In diesem Zitat verstecken sich zwei neuplatonische Ansätze. Zum einen handelt es sich hier um eine Steigerung der Redewendung von Proklos¹³⁰, wenn Dionysius seine Aufzählung beginnt, und zum anderen deutet der Begriff der Weisheit an dieser Stelle sehr auf Plotin hin. Aber wenden wir uns noch einmal dem Beginn der Schrift „De divinis nominibus“ zu, in der Dionysius das Einheitsverständnis der Neuplatoniker als Aufbau allen Seins übernimmt. Dennoch kommt er nicht darum herum die Trinitätslehre in den Vordergrund zu stellen, daher sind seine einleitenden Worte stark mit dieser verbunden. Trotz allem ist für Dionysius das Höchste das Eine, also Gott. Die erste Benennung, die er für Gott verwendet, ist „das Gute“. Dieser Begriff ist zweifellos mit den drei Seinsebenen von Proklos verknüpft, bei dem Sein, Leben und das Erkennen zusammenwirken. Dionysius richtet sich im Anschluss an die Anthropomorphismen der Heiligen Schrift, um wieder den Bezug zum Christentum zu verdeutlichen. Man könnte sich die Frage stellen, inwiefern der Trinitätsgedanke von Dionysius nicht bloß verpflichtende Auslegung, die das Christentum ihm abverlangte, ist oder er wirklich der Überzeugung war, dass die Trinität existiert. Im Mittelalter war man von der Gläubigkeit des Autors überzeugt, für mich persönlich ist es aber nicht auszuschließen, dass für ihn die Dreifaltigkeit nur als Zusammengehörigkeitsbekundung diente. Dann ist der Einheitsgedanke auch eindeutig eine rein neuplatonische Ansicht.

Wie sieht die Dreieinigkeit bei der „De mystica theologia“ aus, wenn er doch alles, auch die Ursache von allem, negiert, so verneint er zum Beispiel auch den Geist, die Vaterschaft und seinen Sohn. Trotzdem ergibt sich daraus, dass bei Dionysius die Trinität der Personen nicht an oberster Stelle steht, sondern wie er es nennt „darüber hinaus“ gehen, somit „unbeschreibbar“, „unaussprechlich“ werden und infolgedessen im Einem liegen.

Auch bei der negativen Theologie kommt gleich am Anfang, in der zweiten Zeile, die Bezeichnung „Gottesweisheit“, die so meint Ritter unmissverständlich von Plotin übernommen sei. Das Gebet, welches Dionysius zu Beginn des ersten Kapitels verwendet, ist eine Form der Anrufung, die bereits Platon (Anrufung Gottes) in seinen Lehren benutzt hatte und Plotin, Proklos wie auch Parmenides tun dem gleich. Besonders im Neuplatonismus war es üblich seine Lehren in einer Gebetsanrufung zu formulieren, da diese die Nachdrücklichkeit verstärken sollte und der Lehre einen höheren Charakter verlieh. Vor allem

S.20.

¹³⁰ Vgl. $\nu\zeta$ $\nu\omicron\upsilon\pi\omicron\iota\zeta$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ $\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$ aus proklos th. plat.p132.

bei Proklos kommt dieser Stil am häufigsten zum Tragen. Folglich ist bewiesen, dass von Dionysius Areopagita nicht nur inhaltliche Ausdrücke übernommen wurden, sondern auch stilistische Formen.

„Schau dich sorgfältig im Kreise um, daß [sic!] kein Uneingeweihter zuhöre. Es sind das aber Menschen, die nichts anderes für wirklich halten, als was sie fest mit Händen greifen können, dem Handeln aber und dem Werden und allem Unsichtbaren das Sein absprechen¹³¹.“ Diese Warnung, die Platon bereits im Theaetet (155e) geschrieben hatte, ist eine Form, die Dionysius des Öfteren in seine Schriften einfließen lässt, hat sich doch einen sehr beeindruckenden Charakter. Denn zum einem unterstreicht es das Wort „mystisch“ in seinem Bedeutungsgehalt des Geheimnisvollen und zum anderen erschweren solche Hinweise, und aus diesem Grund, vermute ich, wird Dionysius sie auch verwendet haben, ein falsch auslegen oder ein missbrauchen seiner Schriften.

Man muß [sic!] sich dabei (allerdings) vor irrigen Annahmen hüten, diese Verneinungen seien (einfachhin) das Gegenteil jener Bejahungen. Vielmehr muß [sic!] man ihn (den göttlichen Urgrund) dem allen weit vorausliegend denken, jenseits all dessen, was ihm etwa entzogen werden möchte, der doch sowohl jede Verneinung wie Bejahung übersteigt.¹³²

In dieser erklärenden Stelle von Dionysius wird Plotins negative Theologie erläutert, wie man sie unter keinen Umständen zu verstehen hat. Die Negationen, die man ausspricht, entsprechen nicht dem Gegenteil einer Affirmation, schreibt er, und genau diese Idee ist beim Neuplatonismus der Grundgedanke der negativen Theologie. Somit ist auch an dieser Stelle erkennbar, dass Dionysius ein Vertreter des Gedankengutes Plotins und seinen Schüler war.

Wenden wir uns dem Stufenmodell zu, jenes von Dionysius, das in drei Schriften vorkommt, wobei hier nur zwei davon näher behandelt wurden, und einen überaus prägnanten Stellenwert hat, und zwar in der „De mystica theologia“, „De ecclesiastica hierarchia“ und „De caelesti hierarchia“. In allen diesen Werken haben wir ein Stufenanstieg, der vom Niedersten zum Höchsten reicht, und dennoch immer eine Doppelfunktion hat, wie bereits beschrieben, in beide Richtungen vorrangig ist. Betrachtet man unter diesem Aspekt erneut die Stelle bei

¹³¹ Ritter (Hg.): Dionysius Areopagita, S.83-84.

¹³² Ebd. S.75.

Dionysius, wo er Moses beschreibt, so können wir erkennen, dass er hier vom Aufstieg Moses berichtet und zugleich eine neuplatonische Floskel dazu nutzt. *„Schau dich sorgfältig im Kreise um, daß [sic!] kein Uneingeweihter zuhöre. Es sind das aber Menschen, die nichts anderes für wirklich halten, als was sie fest mit Händen greifen können, dem Handeln aber und dem Werden und allem Unsichtbaren das Sein absprechen¹³³“*. Dieses Erreichen einer weiteren Stufe ist ebenso aus dem philosophischem Denken entnommen, wie der Begriff des Nichtwissens, der bereits bei Proklos vorkommt. Allerdings gibt es eine Veränderung, die von Dionysius stammt, und zwar die Verbindung des Nichtwissens mit einem Bild von Licht. In diesem Fall ist es das Nichtvorhandensein des Lichtes, das Dunkel.

Die Lichtsymbolik bei Dionysius ist der „göttlichen Bildsprache“ entnommen, mit anderen Worten aus der Bibel. Das Licht hat bei Dionysius eine besondere Aufgabe, die die Neuplatoniker nicht in ihren Werken haben. Dem Menschen wurde ein anderes Licht als den Göttlichen Wesen zugedacht, der *„Lichtabgrund“¹³⁴*. Das Licht gehört, wie auch das Feuer, zu den bildlichen Einflüssen der Heiligen Schrift. Im Johannesevangelium wird gleich zu Beginn beschrieben, dass das Licht von Gott gesandt ist, um zu offenbaren, und jene, die sich dem Licht abwenden, lieben die Finsternis, da sie böse sind. Es handelt sich hierbei mit Sicherheit nicht um eine metaphysische Auslegung, wie sie bei Dionysius verwendet wird, allerdings lässt sich damit die Nähe zur Bibel beweisen.

An eine Grenze stößt Dionysius in seiner negativen Theologie, denn sie lässt es nicht zu, dass Gott sich selbst offenbart. Im Gnostizismus hat man einen noch strengeren Weg gewählt und zwar gibt es gar keine Verbindung zwischen dem Irdischen und Gott. Auch wenn Dionysius in vielen Bereichen gnostische Ansätze vertritt, ist es in diesem Belangen ganz und gar nicht der Fall. Aufgrund Dionysius einleuchtender Erklärung, weshalb Gott sich selbst nicht offenbart, abgesehen davon hat er seine Diener die Engel, ist es auch klar, warum sein kataphatischer Weg weit mehr Zuspruch findet. Allerdings muss er zu paradoxen sprachlichen Gebilden greifen, da die apophatische Sprache sonst gestört wäre. Ein sehr bekanntes Beispiel dafür ist *„Denn die Lichter des Seienden verdecken das dunkle Urlicht des Schöpferischen, das doch das unvergleichlich hellere ist.“¹³⁵* Anzunehmen ist, dass gerade diese Paradoxie

¹³³ Ebd.:S.83-84.

¹³⁴ Grether, Ewald: Geistige Hierarchien. Der Mensch und die übersinnliche Welt in der Darstellung großer Seher des Abendlandes. Dionysius Areopagita, Dante Alighieri, Rudolf Steiner. 2., verb. u. erw. Aufl. . Freiburg i. Br.: Verl. Die Kommenden 1977, S. 19.

¹³⁵ Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 2: Christliche Antike, Mittelalter. 3 Bände.

ausschlaggebend ist, weshalb Dionysius nicht so häufig rezipiert wird.

Dionysius bringt in das aus dem Neuplatonismus bekannte Stufensystem eine Veränderung, die das neuplatonische Gedankengut von da an entscheidend prägt. Er bringt in die Sprache der letzten Stufe des Modells eine Vielzahl von Wörtern ein, die mit „über“ beginnen. Es definiert das Hinausgehen, denn ich trete im Verständnis von Dionysius auch über eine Schwelle, die man mit einem hinüber treten in eine höhere Ebene bezeichnen kann. Dadurch wird die Voraussetzung der vorhergegangenen Stufen verstärkt. Dies stellt einen nicht zu vernachlässigenden Unterschied zu seinen Vorgängern dar.

Ein weiteres übernommenes Bildnis ist jenes des Bildhauers, welches wiederum eindeutig von Plotins Enneaden¹³⁶ herleitbar ist. Im Anschluss an dieses Gleichnis geht Dionysius wieder auf die kataphatische Theologie und apophatische Theologie ein, wobei an dieser Stelle der Stufenweg aus der Philosophie stammt. Proklos und Dionysius lassen den philosophischen Weg zur kataphatischen, den mystisch-allegorischen aber zur apophatischen Theologie führen und beschäftigen sich beide in ganz ähnlichen Wendungen mit der Frage, wie denn Gott, der doch über alle Wahrnehmung und über alles Denken hinausliege und nichts mit dem Seienden gemein habe, erkannt und geschildert werden könne¹³⁷.

Ritter ist der Überzeugung, dass das dritte Kapitel der „De mystica theologia“ vollkommen ident ist mit dem Gedankengut des Neuplatonismus, dem kann ich mich an dieser Stelle nur anschließen, denn in den Schriften Plotins wird dieser Punkt bereits erläutert, wenn er in Enneaden VI 9 [9] „über das Gute und das Eine“ spricht.¹³⁸

Nun möchte ich mich nochmals gezielter der Schrift „De caelesti hierarchia“ zuwenden, denn ihre Besonderheit liegt zwar zum einem im genau beschriebenen Stufensystem, das wie nun schon mehrmals erwähnt dem Neuplatonismus entspringt, aber zum anderen überzeugt er hier mit einer einmaligen Interpretation dessen. Er erhebt das Modell zu einer Seinslehre, und wenn man an dieser Stelle auch die Schrift „De ecclesiastica hierarchia“ berücksichtigt, zu einer Gesellschaftslehre. Er löst ein damals vorherrschendes kircheninternes Problem, einen

Hamburg: Meiner 2003, S.48.

¹³⁶ Vgl.: Tornau (Hg.): Plotin. Ausgewählte Schriften, S.59.

¹³⁷ Vgl.: Ritter (Hg.): Dionysius Areopagita, S.87.

¹³⁸ Vgl.: Tornau (Hg.): Plotin. Ausgewählte Schriften, I 6,9,7-15 S.61ff.

Streit über die Ordnung des Systems. Das aber hier weitaus interessanter ist, die Einzigartigkeit des doppelten Lehrwegs. Er nimmt dem Menschen das Streben nach Höheren und setzt es einer Sünde gleich.

Dionysius verbindet zwei Gotteslehren, die des „*deus absconditus*“ und des „*deus revelantus*“¹³⁹, miteinander. Es ist undenkbar, das Sein, Leben und Denken nicht in Verbindung zu einander stehen. Diese stellen die Wirklichkeit da, wie auch bei Plotin, dennoch existiert ein Unterschied, denn der Ursprung der Wirklichkeit ist zwar Gott, allerdings nicht in der Form einer Hypostase. Folglich wendet er sich gegen das Konzept Plotins, das davon ausgeht, dass die intelligible Wirklichkeit nicht mit dem Einen im Zusammenhang steht. Dionysius sieht das Eine als eine in sich unterscheidende Einheit, die der Ursprung von allem ist. Deshalb kann Dionysius die Verbindung von Einheit und Geist herleiten, die auch den Schritt zu der Wesenheit Gottes bei Dionysius definiert. Die Liebe zu Gott und dessen Unerkennbarkeit, sprich die negative Theologie, verdeutlichen, dass seine Ansätze den Ursprung im Neuplatonismus haben, jedoch die Lehre weiterentwickeln.

Ich denke die wichtigsten Argumente vorgebracht zu haben, um einen Vergleich zwischen Dionysius und den Neuplatonikern anstellen zu können. Für mich persönlich hat sich herausgestellt, wenn man philosophische Abhandlungen über ihn liest, wird er stets als Neuplatoniker beschrieben. Aus theologischer Sicht ist er ein Reformator des Christentums. Wenn man mich fragt werde ich wohl antworten er ist beides, doch sehe ich in seiner Lehre die Wurzel im Neuplatonismus, dessen Krone das Christentum ist. Abschließen möchte ich diese Kapitel mit folgendem Zitat, da es nochmals prägnant Dionysius Areopagitas Lehre veranschaulicht.

Zugleich verbindet die Areopagitische Lehre vom Einem, trotz und unbeschadet ihrer christlich-katholisch-orthodoxen Verankerung, die spätgriechische Philosophie mit dem Denken der Vorscholastiker, insbesondere mit Anaximander, Heraklit und Parmenides und darüber hinaus mit den Weisheitsschulen der alten Inder und Chinesen sowie den Einweihungszentren der islamischen Tradition und der Kabbala, also der Esoterik der Hebräer. Mit der Überidee des Einen erhebt Dionysius einen immer wieder gepeilten, immer wieder durch heillosen Gleichsetzung mit abgeleiteten Einheiten wie Materie,

¹³⁹ Kobusch, Theo: Dionysius von Areopagita. In: Niewöhner, Friedrich (Hg.): Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard. München: Beck 1995, S. 93.

Energie, Elementen oder auch „Geist“ unzulässige verdinglichten und dann entgleitenden Ugedanken der Menschheit zum Zentrum der Metaphysik.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Kaltenbrunner, Gerd- Klaus: Das Unergründliche die Engel und das Eine, S. 1162.

4. Christliche Mystik

4.1. Eckhart von Hochheim Leben¹⁴¹



Abbildung 5: Meister Eckhart
Dominikanerorden ein und wurde Novize.

Die Überlieferungen zu Eckhart von Hochheim, der auch Meister Eckhart genannt wird, sind uns nur mangelhaft erhalten, dennoch lassen sich einige Stationen seines Lebens festlegen. So können wir mit Sicherheit davon ausgehen, dass Eckhart von Hochheim um 1260 in Thüringen geboren wurde. Die Bestimmung des genauen Geburtsortes lässt einige Rätsel offen, und die Meinungen darüber gehen auseinander, so wird angenommen, dass er entweder in der Nähe von Erfurt oder bei Gotha das Licht der Welt erblickte. Bereits in jungen Jahren trat er in den

Bis zur Beendigung des Noviziats 1277 sind uns keine Informationen überliefert. In diesem Jahr wurde er auch an der Pariser Universität als *student des artes* aufgenommen. Dennoch kehrte er schon vor 1280 wieder nach Deutschland zurück, um genau zu sein nach Köln, und begann mit dem Studium der Theologie am so genannten „Studium generale“¹⁴² in seinem Orden. Die Leitung der dortigen Dominikaner erkannte sehr früh die Begabungen Eckharts, denn bereits in seinem ersten deutschsprachigen Werk „Reden der Unterscheidung“¹⁴³ wird darauf hingewiesen, dass er zwei Ämter gleichzeitig vertrat, das Amt des Priors von Erfurt und das des Vikars von Thüringen. Daher kann man sich unter Eckhart einen Mann vorstellen, der bereits in seinen frühen Dreißigern eine bedeutende Persönlichkeit war.

Eckhart von Hochheim wurde um 1300 seinem Amt als Priori enthoben und war bis 1302 nur noch Vikar von Thüringen, bis er auch dieses Amt niederlegen musste, allerdings aus einem bedeutenden Anlass, denn er wurde in Paris zum Magister der Theologie ernannt. Dadurch

¹⁴¹ Abbildung 5 <http://www.zitate-aphorismen.de/images/authors/meistereckhart.jpg> letzter Zugriff: 17.10.2010.

¹⁴² Soudek, Ernst: Meister Eckhart. Stuttgart [u. a.]: Metzler 1973, S.16.

¹⁴³ Wann dieses Werk geschrieben wurde war lange Zeit nicht eindeutig zu klären, mittlerweile kann man eine Zuordnung treffen um 1294 bis 1298, denn Eckhart muss um 1294 als Baccalar in Paris gewesen sein. Der Beweis, dass es aber dennoch in diesem Zeitraum geschaffen worden ist geht von Metzler Erlass aus, der besagt, dass Meister Eckhart nicht beide Ämter besetzten darf und dieser wurde 1298 verfasst.

konnte er einen Lehrstuhl in Paris übernehmen, den er ein Jahr behielt, bevor er wieder nach Deutschland zurückging.

1303 wurde er Provinzial der Provinz Saxonía und bekam die Aufgabe der Fürsorge Norddeutschlands, dazu gehörten unter anderem die Städte Thüringen, Hessen, Sachsen, Mark Brandenburg, Friesland und Westfalen. Es waren um die 50 Konvente, die er zu betreuen hatte. Unter diesen Klostersgemeinschaften war auch eine Anzahl von Frauenklöstern. Trotz des nicht gerade kleinen Gebietes musste er bereits 1307 auch die Obhut der Provinz Böhmen übernehmen, wodurch er bevollmächtigt wurde, diese Gegend mittels einer durchsetzenden Innovation zu reformieren.

Der gute Erfolg und die hohe Achtung, die sich Eckhart in dieser praktischen Tätigkeit erwarb, werden bezeugt durch die Wahl zum Ordensprovinzial für die gesamte deutsche Provinz der Dominikaner von 1311, die jedoch vom Generalkapitel nicht bestätigt wurde, offenbar, weil man ihn wiederum für die Lehrtätigkeit in Paris benötigte.¹⁴⁴

1311 wurde Meister Eckhart, der von allen seinen Ämtern freigesprochen wurde, in Paris Magister ad legendum. Dieses kann man als außerordentliche Auszeichnung verstehen, denn zur damaligen Zeit war es nicht üblich, zweimal mit einer solchen Aufgabe beauftragt zu werden. In diesen Jahren wird sich Meister Eckhart, so wird vermutet, mit der Vorbereitung zu seinem größten Werk, dem *Opus tripartitum*, befasst haben.

Mit dem Schuljahr 1312/1313 beendete Eckhart erneut seine Lehrtätigkeit und kehrte in die Provinz Saxonía zurück. Welches Amt er innehatte oder welcher Tätigkeit er in der Zeit bis 1322 nachging, konnte bis heute nicht geklärt werden. Es gibt verschiedene Forschungsansätze, wie den von Josef Koch, der davon überzeugt ist, Eckhart bekam die Betreuung der süddeutschen Frauenklöster verantwortet. Andere meinen hingegen, er soll als leitender Lektor in der Ordenschule der Dominikaner gedient haben. Fest steht, dass er 1322 zum Visitor des Unterlindner Frauenklosters berufen wurde. 1323 wurde er nach Köln versetzt, wo er vermutlich als Fürsorger und Prediger eingesetzt wurde, was keineswegs als Strafversetzung zu verstehen ist, sondern als großes Vertrauen der Ordensführer zu werten ist. Zur damaligen Zeit kamen aus sämtlichen Provinzen die Studenten, um in Köln das Studium

¹⁴⁴ Dempf, Alois: Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. Leipzig: Hegner 1934, S.79.

generale auszuüben; alleine während Eckharts Aufenthalt kamen zwischen dreißig und vierzig Studenten, unter ihnen die späteren Schüler Meister Eckharts Tauler und Seuse.

Zu einem Erliegen seiner Verehrung kam es 1326, als der Erzbischof von Köln, Heinrich von Virneburg, gegen Eckhart ein Inquisitionsverfahren ins Leben rief. Meister Eckhart wurde angeklagt, häretisches Gedankengut zu verbreiten, was bis hin zum Prozess führte. Trotz seiner Widerrufung der häresieverdächtigen Predigten und Traktate kam es zu einer Verurteilung, die, wie man vermutet, mehr aus Rache des Erzbischofs als auf einer realen Ausübung der Häresie bestand. Um sich von der Anklage loszusprechen, reiste Meister Eckhart nach Avignon zum Papst. Er starb vermutlich auf seiner Rückreise 1328. Seine Grabstätte ist leider nicht bekannt.

4.2. Exkurs „Prozess Eckharts“

Der Exkurs über den Prozess von Meister Eckhart stammt aus einer früheren Proseminararbeit und findet hier in einer überarbeiteten Form seinen Platz, da dieser Eckhart von Hochheims Lebensgeschichte prägt. Der Prozess stellt nicht nur eine markante Wendung in seinem Leben dar, sondern verwundert in seiner Einzigartigkeit auch noch heute, stellt die Verurteilung der Häresie nach seinem Tod doch ein Absurdum des Mittelalters dar.

Es wird vermutet, dass Meister Eckhart um 1324 vom Ordensgeneral nach Köln geschickt wurde, um dort wieder das Generalstudium der Dominikaner aufzunehmen. Eckhart übernimmt daraufhin den theologischen Lehrstuhl, der als „lector primarius“ bezeichnet wurde. Vor ihm hatte unter anderem auch Albertus Magnus diesen besetzt. Neben seiner Lehrtätigkeit hielt er Predigten, vor allem bei den Dominikanerinnen in St. Gertrude, den Zisterzienserinnen in St. Mariengarten und bei den Benediktinerinnen in St. Machabaeorum.

Bereits ein Jahr nach seiner Versetzung kam es im Orden zu Missständen. Aufgrund dieser entsandte Johannes XXII. im August 1325 Benedict von Come und Nikolaus von Straßburg, der selber Ordensbruder war, als Visitatoren. Nikolaus befasste sich im Orden mit der Seelsorge und verfasste eine „Summa“, die der Naturphilosophie und Ethik gewidmet war, und somit enzyklopädischen Lehrzwecken diente.

Es könnte sein, dass Nikolaus von Straßburg in Bologna die Rechte studierte, da er vom Papst als „lector in conventu Colaniensi“ bezeichnet wurde. Daher kann man ihn als Lektor des Konvents ansehen, während Eckhart Lektor am Generalstudium war.

Die Visitatoren sollten die Ordnung im Orden wieder herstellen und waren ermächtigt, Ordensangehörige ihrer Ämter zu entheben. Ebenso waren sie verantwortlich für die Seelsorge und Aufsicht der Frauen und konnten Stellvertreter einsetzen. Die Quellen sagen aber nichts über Benedict von Come aus, woraus man schließen kann, dass die Visitation wohl die alleinige Angelegenheit Nikolaus von Straßburg's war. Er wurde auch sofort nach seiner Ankunft als Visitor tätig, was im Kölner Predigerkloster zu einigen Exkommunikationen führte. Da es im Kloster einige Reformfreudige und einige Reformunwillige gab, legte Nikolaus im Herbst oder Winter 1325/26 Sätze aus dem „Liber

benedictus“, welches das Trostbuch und die Predigt „Vom edlem Menschen“ beinhaltet, als häresieverdächtig vor.

Nikolaus von Straßburg war befohlen worden, die Konvente und ihre Mitglieder auf die Beachtung der Statuten und Observanzen des Ordens hin zu überprüfen. Insoweit mußte [sic!] er, wie schon betont, auf alle bei der Visitation vorgetragenen Vorwürfe eingehen. Einen offensichtlichen Häretiker hätte er der eigentlichen Ordensgerichtsbarkeit überantworten müssen, denn dieser Tatbestand überstieg eine disziplinarische Ahndung in eigener Kompetenz. Wir müssen annehmen, daß [sic!] er, der in gewissem Maße der thomistischen Lehre folgte, manche Ansichten Eckharts nicht teilte. Dennoch konnte und durfte er sich in diesen diffizilen Fragen, die Vorwürfe wie Entgegnungen umfaßten [sic!], nicht an die Stelle des kirchlichen Lehramts setzen, dem sich Eckhart, [...] ohne Einschränkung unterwarf. Eine disziplinarische Ahndung war also für ihn ausgeschlossen.¹⁴⁵

Obwohl er sich als hochrangiges Mitglied des Ordens relativ sicher fühlen hätte können, nahm Meister Eckhart die Vorwürfe der Häresie nicht auf die leichte Schulter, denn er wusste, dass in diesem Jahr eine große Anzahl von Begarden verurteilt und getötet worden waren.

Als er mit seinen Aussagen konfrontiert wurde, antwortete Eckhart mit einer Erwiderung. Diese beginnt mit „Requisitus“. Uns ist jedoch diese schriftliche Erwiderung nicht erhalten, dennoch lassen sich einige Thesen rekonstruieren.

Nikolaus von Straßburg sprach Meister Eckhart daraufhin sogar von seinen Verdächtigungen frei. Allerdings besaß dieser Freispruch keine rechtmäßige Gültigkeit; es handelte sich dabei wohl eher um eine Stellungnahme.

Am 5. April erließ der Erzbischof Heinrich eine Anordnung an die Stadt Köln, durch die alle der Häresie verdächtigten Personen vor ein Gericht gestellt werden sollten. Trotz der Aufhebung der Anklage durch Nikolaus von Straßburg wurde Eckhart abermals angeklagt. Ebenso allerdings auch Nikolaus selbst, da beide ihre Gegner nicht beim Namen nannten, sondern nur als „emuli“, das heißt soviel wie Neider, Missgünstige, bezeichnete somit nicht

¹⁴⁵ Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn, Wien [u. a.]: Schöningh 1988, S.71.

eindeutig Eckhart.

Erstaunlich ist, daß [sic!] weder Eckhart noch Nikolaus die aufgetretenen Gegner beim Namen nennen, was doch natürlich gewesen wäre. Sie sprechen in einem umfassenden Ausdruck von „emuli“. Auch daraus können wir schließen, daß [sic!] Ordensbrüder nur vorgeschoben worden waren und hinter ihnen noch andere standen, die durch jenen allgemeinen Begriff auch einbezogen werden sollten.¹⁴⁶

Wahrscheinlich hatte Eckhart eine ganze Reihe von Ordensbrüdern verdächtigt, für uns sind aber nur zwei namentlich festzustellen. Dies sind Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke. Gegen Hermann wurde später der Vorwurf erhoben, er habe vielfach gegen die Ordensregeln sowie gegen die Gehorsamspflicht verstoßen. Jene zwei erschienen als Ankläger von Eckhart. Aufgrund dieser Denunziation musste der Erzbischof das Verfahren eröffnen. Anzunehmen ist, dass jenem dies nur Recht war, da er selber Interesse an einer Verurteilung Eckharts hatte, wahrscheinlich weil ihm die Predigerklöster ein Dorn im Auge waren. Erstaunlich ist jedoch, dass Eckhart nicht in Haft genommen wurde, obwohl dies bei einem Häresieverdacht die normale Vorgehensweise gewesen wäre, und sogar noch weiter sein Amt ausübte.

Das eingeleitete Verfahren war ein Inquisitionsprozess, in dessen Verlauf man Meister Eckhart als Häretiker überführen wollte. Bei einigen seiner Predigten vermutet man, dass er sie in diesem Zeitraum von 1325/26 hielt.

Im Verlaufe des Herbstes 1326 kam es zu einigen Untersuchungsverhandlungen, in denen sich Eckhart zu einer Reihe von inkriminierten Sätzen äußern musste. Sie wurden in zwei Listen zusammengefasst, 49 entstammten dem Trostbuch und den deutschen Predigten, weitere 59 sind Auszüge aus Predigten. Eckhart greift die Rechtmäßigkeit des Verfahrens in seiner Verteidigungsschrift an. In dieser Appellation widerruft er all jenes, das ihm vorgeworfen wird.

Ich, **Meister Eckhart**, Doktor der heiligen Theologie, erkläre, Gott zum Zeugen anrufend,

¹⁴⁶ Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart, S.72.

vor allem, daß [sic!] ich jeglichen Irrtum im Glauben und jede Abirrung im Lebenswandel immer, so viel es mir möglich war, verabscheut habe, da Irrtümer dieser Art meinem akademischen Status und Mönchsstand widerstritten hätten und noch widerstreiten. Aus diesem Grunde widerrufe ich, sofern sich in dieser Hinsicht etwas Irrtümliches finden sollte, was ich geschrieben, gesprochen oder gepredigt hätte, privat oder öffentlich, wo und wann auch immer, unmittelbar oder mittelbar, sei es aus schlechter Einsicht oder verkehrten Sinnes: das widerrufe ich hier öffentlich und vor Euch allen und jeglichem, die gegenwärtig hier versammelt sind, weil ich dieses von nun an als nicht gesagt oder geschrieben betrachtet haben will, besonders aber auch, weil ich vernehme, daß [sic!] man mich übel verstanden hat: so, als hätte ich [z.B.] gepredigt, mein kleiner Finger habe alles geschaffen. Das habe ich weder gemeint noch gesagt, wie die Worte lauten, sondern ich habe es von den Fingern des Knaben Jesu gesagt. Und dann, ein Etwas sei in der Seele, um dessentwillen sie, wenn die ganze Seele so wäre, als ungeschaffen zu bezeichnen wäre: dies halte ich mit den Doktoren, den Kollegen, nur dann für wahr, wenn die Seele dem Wesen nach Intellekt wäre. Niemals habe ich auch meines Wissens gesagt, noch bin ich der Meinung gewesen, daß [sic!] etwas in der Seele sei, was zwar ein Teil der Seele sei, indes ungeschaffen und unschaffbar, weil so die Seele aus Geschaffenem und Ungeschaffenem bestände. Vielmehr habe ich das Gegenteil geschrieben und gelehrt, wenn nicht einer (**kommt und**) erklärt, ungeschaffen und nicht geschaffen hieße so viel wie nicht an und für sich erschaffen, sondern hinzugeschaffen. - Vorbehaltlich aller (**dieser Richtigstellungen**) korrigiere und widerrufe ich, wie ich (**eingangs**) gesagt habe, und ich werde im allgemeinen wie im einzelnen und immer, wann es dienlich sein wird, alles korrigieren und widerrufen, wovon sich ermitteln ließe, daß [sic!] es keinen ganz gesunden Sinn hat¹⁴⁷.

Am 22. Februar erfuhr er, dass seine Appellation abgelehnt wurde. Es blieb ihm jedoch, trotz seines negativen Bescheids, noch selbst vor dem Papst in Avignon vorzusprechen. Deshalb reiste er trotz seines Alters mit der Unterstützung seines Ordens dort hin. Es war die einzige Möglichkeit die Meister Eckhart noch hatte, um von dem Verdacht freigesprochen zu werden.

Wir betonten, daß [sic!] die Ablehnung der Appellation Eckharts ihn keineswegs zu veranlassen brauchte, sich weiter der Kölner Jurisdiktion zu unterstellen. Auch diese

¹⁴⁷ Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. 2., überarb. Aufl. . München: Beck 1989, S.182.

Entscheidung selbst konnte Gegenstand einer Berufung an den höheren Richter sein. So sehen wir Eckhart nach Avignon ziehen. Der Orden gab ihm seine Unterstützung. Ihn begleiteten der Provinzial der Teutonia, Heinrich de Cigno und drei Lektoren seiner Provinz. Ihre Namen sind in den Quellen nicht genannt. Unter ihnen ist sicher der Lektor von Köln Visitator Nikolaus von Straßburg gewesen, denn er mußte [sic!] ja seinen eigenen Prozeß [sic!] weiterführen¹⁴⁸.

Ebenso machten sich, im Auftrag des Erzbischofs, mit den Prozessakten im Gepäck, Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke auf den Weg nach Avignon.

Da es über den Verlauf des Prozesses in Avignon nur wenige Quellen gibt, können die Monate bis zu Eckharts Tod nur indirekt, anhand des wahrscheinlichen Ablaufes, rekonstruiert werden.

Die Strecke von Köln bis nach Avignon beträgt etwa 900 km, daraus lässt sich schließen, dass die Reise ungefähr sechs Wochen Fußweg bedeutete. Aus diesem Grund traf die Gruppe wahrscheinlich erst Mitte Mai in Avignon ein. Eckhart wird sich in Erwartung seines Prozesses im Dominikanerkloster aufgehalten haben. Da sein Fall einer von vielen war, die der Kurie zur Entscheidung vorlagen, musste Meister Eckhart auf seine Anhörung warten. Wir wissen von einigen Quellen, dass Wilhelm von Ockham zu diesem Zeitpunkt bereits ein Jahr wartete. Durch jene Überlieferungen ist uns auch bekannt, dass sich Eckhart zu dieser Zeit in Avignon aufhielt. Genau in jener Zeitspanne dürften auch Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke in Avignon eingetroffen sein, welche die belastenden Beweismaterialien gegen Eckhart mit sich brachten. Diese Akten übergaben sie der Kurie. Gerhard de Prodahns versuchte das Auftreten jener zwei Kronzeugen zu verhindern, indem er an den Papst eine ausführliche Bitte, die beiden nicht zuzulassen, verfasste. Einer der beiden wurde daraufhin auch definitiv ausgeschlossen. Welcher es jedoch war, ist uns leider nicht bekannt. Ebenfalls unklar ist, ob der andere dann überhaupt noch erschienen ist. Fest steht nur, dass somit die Kronzeugen des Erzbischofs ausgeschaltet waren.

Das Kölner Beweismaterial musste infolgedessen von einem Magister sacri palatii¹⁴⁹

¹⁴⁸ Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart, S.113.

¹⁴⁹ Trusen Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart, S.117.

durchgeschaut werden. Es blieben danach nur noch 28 Sätze übrig, die man Eckhart zum Vorwurf der Häresie machte.

Als das eigentliche Gericht muß **[sic!]** das Konsistorium des Papstes angesehen werden. Dieses hat nun aufgrund der Vorlage eine Theologiekommission als Auditoren bestellt, der es zunächst oblag, eine Beurteilung im einzelnen vorzunehmen. Wer dazugehörte wissen wir nicht. Vor dieses Gremium wurde Eckhart geladen. Die Verteidigung ist in dem späteren Gutachten nur zusammengefasst wiedergegeben worden.¹⁵⁰

Trusen meint, dass die Verteidigung Eckharts mangelhaft war, da er keine Advokaten hinzuziehen durfte. Meister Eckhart selber war in der rechtlichen Materie anzunehmender Weise nicht ausreichend bewandert. Er lieferte ein Geständnis, wodurch mehrere Sätze bei der Verurteilung genauer betrachtet wurden und bestätigte somit den vorliegenden Verdacht der Häresie.

Es lag daher den Auditoren gar nicht daran, die wirkliche Lehre Eckharts zu verstehen. Er konnte sagen, was er wollte, entscheidend war für sie, ob die in dieser Weise formulierten Sätze *in ihrer äußeren Form* der allgemeinen Glaubensüberzeugung widersprechen. Nicht die wissenschaftliche Begründung, sondern die seelsorgliche Komponente war ausschlaggebend, nämlich, daß **[sic!]** man die Aussagen falsch verstehen *konnte*, wenn einem das scholastische Wissen abging.¹⁵¹

Eckhart sollte die Aussagen widerrufen, damit man ihn als „Irrenden“ und nicht als „Häretiker“ behandeln konnte. Er widerrief allerdings erst nach dem Erscheinen der Bulle.

Der Papst ist dann, wie er betont, nach sorgfältiger Prüfung mit seinen Brüdern, d.h. den anwesenden Kardinälen, zu einem Urteil gelangt, [...]. In dieser Zeit ist Eckhart schon nicht mehr am Leben. Man muß **[sic!]** vermuten, daß **[sic!]** er in Avignon oder auf der Rückreise gestorben ist. Vor seinem Tode hat er die Sätze, die dem Glauben entgegenstehend klangen, widerrufen¹⁵².

¹⁵⁰ Ebd. S.117.

¹⁵¹ Ebd. S.118.

¹⁵² Ebd. S.113.

Am 30. April, nach dem Tod von Meister Eckhart, beantwortete der Papst eine Anfrage des Kölner Erzbischofs, der beunruhigt war, dass nun nichts mehr in der Sache gegen Eckhart unternommen werde. Der Papst beruhigte ihn damit, dass das Verfahren weitergeführt werde. Fast ein Jahr nach diesem Briefwechsel erschien die päpstliche Bulle von Johannes XXII, die den Prozess beschloss.

153

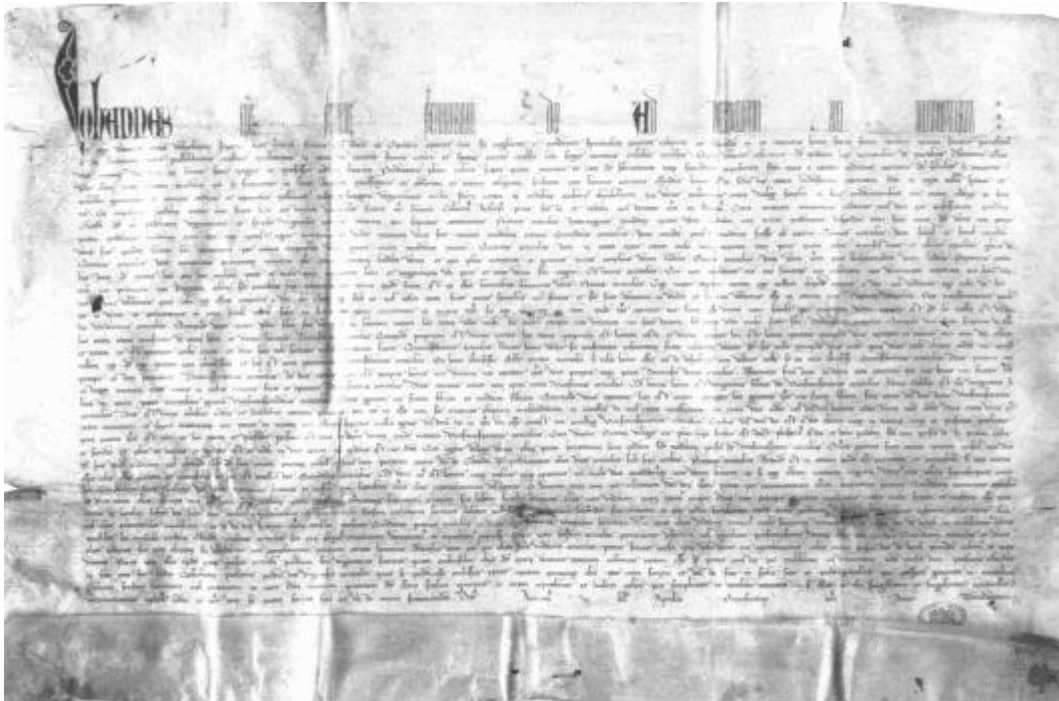


Abbildung 6: Päpstliche Bulle

¹⁵³ Stadtmuseum: <http://www.eckhart.de/index.htm>.

4.3. „Die Rede der Unterscheidung“ von Meister Eckhart

Das Traktat „Die Rede der Unterscheidung“ von Eckhart ist seine uns als erstes Werk bekannte Schrift. Die Rede kann man als eine Zusammenfassung von Lehrgesprächen verstehen, die Meister Eckhart mit seinen Schülern führte, unter denen man keineswegs nur junge Menschen verstehen darf, sondern auch Mitbrüder und andere Priester. Kurt Ruh ist sogar der Auffassung, es handelt sich hierbei um eine praktische Anweisung, wie man das Leben im Kloster zu führen habe.

Der heutige Leser muß [sic!] wohl auch darauf hingewiesen werden, daß [sic!] das Klosterleben ein schweres Leben war, und dies zumal für die Bettelmönche, bot doch ihre dienstlich auferlegte Mobilität keineswegs Frieden und Sicherheit hinter den Klostermauern. Außerdem: Gelübde sind eine schwere Last, die nur derjenige zu tragen vermag, der ihren Sinn erkennt und anerkennt.¹⁵⁴

Zu dieser Zeit war es üblich, auch wegen der besseren Missionierungsarbeiten, dass die Mönche aber auch Nonnen vormals die Beginen umher zogen, um die Lehren des Christentums zu verbreiten.

Das Traktat ist in 23 Kapitel unterteilt, die jedoch ohne näheren Zusammenhang aneinandergereiht sind. Man kann davon ausgehen, dass dies die zentralen Themen gewesen sein könnten. Es gibt in der Forschung eine Einigung auf drei Hauptthemengebiete: In den ersten acht Kapiteln geht es um die Entäußerung des Selbst, die Kapitel neun bis 17 sind eine Erörterung der richtigen Lebensführung und in den letzten Kapiteln wird mehr oder weniger zusammengefasst und näher behandelt, was nach Meister Eckhart in den vorangegangenen 17 Abschnitten einer besonderen Analyse bedarf. Im Folgenden werde ich auf die ersten sieben Kapitel detaillierter eingehen und die restlichen zusammenfassend bearbeiten.

Der erste Absatz trägt den Titel „Von wârer gehôrsame daz êrste“ („Vom wahren Gehorsam“), und bereits die einleitenden Worte erläutern, welchen Stellenwert der Gehorsam eines jeden Gläubigen haben soll und welche Auswirkungen er hat.

¹⁵⁴ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.259.

Wâriu und volkomeniu gehôrsame ist tugent vor allen tugenden, und kein werk sô grôz enmac geschehen noch getân werden âne die tugent; und swie kleine ein werk und swie snæde ez sî, sô ist ez nützer getân in wârer gehôrsame, ez sî messe lesen, hœren, beten contemplieren oder swaz dû maht gedenken.

Wahrer und vollkommener Gehorsam ist eine Tugend vor allen Tugenden, und kein noch so großes Werk kann geschehen oder getan werden ohne diese Tugend; wie klein andererseits ein Werk sei und wie gering, ist nützer getan in wahrem Gehorsam, sei' s Messelesen oder -hören, Beten; kontemplieren oder was du dir denken magst. Nimm wiederum ein Tun so geringwertig du willst, es sei, was es auch sei: wahrer Gehorsam macht es dir edler und besser.¹⁵⁵

Eckhart beschreibt den Gehorsam als eine Tugend, durch die jegliche Ausübung verbessert wird und einen größeren Zuspruch findet, da dieser Gehorsam immer das „*aller beste in allen dingen*¹⁵⁶“ bewirkt und jene, die sich daran halten, zu den guten Dingen führt. Der Gehorsam kann den Gläubigen soweit führen, dass Gott sich seiner annimmt, da er für sich selber nichts mehr möchte. Dadurch führt ihn Gott selbst, er geleitet ihn sozusagen an Gottes Hand. So merkt Eckhart an, dass der Gehorsam nichts mit einer reinen Willenlosigkeit zu tun hat, die zu einer Selbstaufgabe führt, sondern ein Aufgeben? Aufgehen? des Dienens im Glauben bedeutet. Darunter kann man verstehen, dass man Gott nicht zu etwas auffordern soll, da Gott der Gerechte ist und dem Gläubigen jenes geben wird, das dieser verdient. Theo Kobusch¹⁵⁷ sieht diese „Selbstnegation“ als die Möglichkeit der Einigung mit dem göttlichen Willen. Man kann sich nun die Frage stellen, ob das (was ist „das?“) bei Eckhart mit dem ersten Schritt zur *unio mystica* gleichzusetzen ist. Meines Erachtens trifft dies zu, da die Entledigung des Willens bei Eckhart ebenso zu verstehen ist wie die Entledigung der Vernunft bei Dionysius.

Im zweiten Kapitel geht Meister Eckhart auf das Gemüt ein. Er schreibt, dass das beste Gebet

¹⁵⁵ Eckhart <Meister>: Werke II. Texte u. Übers. von Ernst Benz. Hg. u. kommentiert von Niklaus Largier. Bd. 21. In: Haug, Walter (Hg.): Bibliothek des Mittelalters. Texte und Übersetzungen. 24 Bände. 1. Aufl. . Frankfurt am Main : Dt. Klassiker-Verl. 1993, S.334.

¹⁵⁶ Ebd. S. 334.

¹⁵⁷ Vgl. Kobusch, Theo: Mystik als Metaphysik des moralischen Seins: In: Ruh, Kurt (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart: Metzler 1986, S 53f.

nur aus dem „ledigen gemüete“ (ledigen Gemüt) entspringen kann, und dass dieses ledige Gemüt auch alles zu tun vermag. Gleich auf die Erläuterung, was das Gemüt zu vollbringen imstande ist, folgt die Erklärung, was das Gemüt ist und wie man ein wirklich „lediges Gemüt“ erreichen kann. Auch in diesem Kapitel ist die Entäußerung seiner Selbst das höchste, das der Mensch anstreben soll, um mit Gottes Willen verbunden zu sein, da der Gläubige dadurch seine Kraft gewinnt. Hier lässt sich eindeutig erkennen, dass es sich bei der Selbstentäußerung um einen Leitsatz des Klosterlebens handelt, dass es dem alleine möglich sein wird, Gott zu schauen, der das Gebet kräftig spricht und es mittels aller Sinne erlebt und lebt.

Der folgende Abschnitt „Von ungelâzen liuten, die vol eigens willen sint“ (Von ungelassen Leuten, die voll Eigenwillens sind) ist eine Anspielung auf Menschen, die gerne fromm, gut oder ebenso ehrfürchtig leben möchten wie Mönche oder Nonnen. Allerdings meint Eckhart, um es spitz zu formulieren, diese sind nur Heuchler, da sie nur sehen wie fromm die anderen sind, anstatt bei sich selbst zuerst zu beginnen. *Sie stehen nicht im Einklang mit ihrem Stand, wünschen die Wohlgefälligkeit Gottes, Andacht und Frieden und klagen, dies nicht zu besitzen. Dasselbe gilt auch für Armut, der Lebensform des Ordens. Dieses Ungenügen entspringt dem Eigenwillen. Ihn zu brechen, ist die Aufgabe.*¹⁵⁸

Wo, wenn nicht bei sich selbst soll der fromme Mensch beginnen? Bereits im Johannesevangelium heißt es, „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein [...]“¹⁵⁹. Damit kann man allerdings auch weiter gehen, so wie Eckhart es macht, indem er nicht nur die Befreiung der Sünde meint. Bei Meister Eckhart ist es (was ist es?) vielmehr ein Lassen von sich selbst.

Darumbe hebe an dir selber an ze dem êrsten und lâz dich. In der wârheit, dû envliehest dich denne ze dem êrsten, anders, swâ dû hine vliehest, dâ vindest dû hindernisse und unvrîde, ez sî, swâ daz sî. Die liute, die vrîde suochent in ûzwendigen dingen, ez sî an steten oder an der wîsen oder an liuten oder an werken oder daz ellende oder diu armout oder smâcheit, swie grôz diu sî oder swaz, daz ist dennoch allez nihtes noch engibet keinen vrîde. Sie souchent alles unrehte, die alsô souchet. Sie gânt als einer, der eines wegges vermisset: ie verrer er gât, ie mêr er irret. Mêr: waz sol er toun? Er sol sich selber lâzen ze

¹⁵⁸ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.262.

¹⁵⁹ Neues Testament Joh. 8,7.

de ersten, sô hat er alliu dinc gelâzen.

Darum fang zuerst bei dir selbst an und laß [sic!] dich! Wahrhaftig, fliehst du nicht zuerst dich selbst, wohin du sonst fliehen magst, da wirst du Hindernis und Unfrieden finden, wo immer es auch sei. Die Leute, die da Frieden suchen in äußeren Dingen, sei' s an Stätten oder Weisen, bei Leute oder Werken, in der Fremde oder Armut oder in Erniedrigung, wie eindrucksvoll oder was es auch sei, das ist dennoch alles nichts und gibt keinen Frieden. Sie suchen völlig verkehrt, die so suchen. Je weiter weg sie in die Ferne schweifen, umso weniger finden sie, was sie suchen. Sie gehen wie einer, der den Weg verfehlt: je weiter er geht, um so mehr geht er in die Irre. Aber, was soll er denn tun? Er soll zuerst sich selbst lassen, dann hat er alles gelassen.¹⁶⁰

Meister Eckhart ist der Ansicht, dass jeder Mensch auf der Suche nach Frieden ist, diesen aber wie fast alles, wonach das Individuum strebt, ständig im Äußeren versucht zu finden, dies jedoch der falsche Pfad ist, um zu wahren Frieden zu gelangen. So kann der einzige Weg, der zur Erfüllung führt, nur der der absoluten Entäußerung sein, die zugleich eine neue Selbstfindung integriert. Doch wie kann man es schaffen, diese Hürde zu bewältigen? Für Eckhart bestand im Gegensatz zu vielen Mystikern und Mystikerinnen vor, aber auch nach ihm, die Möglichkeit zum inneren Frieden zu gelangen nicht in der Askese oder der Selbstgeißlung, sondern in der Entsagung des Eigenwillens, der die sinnliche Wahrnehmung des Menschen betrifft. Die Erläuterung zu diesem Finden gibt Eckhart in seinem vierten Kapitel, in welchem der Wegweiser zu einer Befreiung des Eigenwillens steht. Damit wird klar, dass das „lâz dich“ keineswegs eine reine Weggabe bedeutet, da dadurch vielmehr in Empfang genommen als gegeben wird. Das Göttliche ist der Lohn für die Freigabe des Willens. *Niht engedenke man heilicheit ze setzenne ûf ein toun; man sol heilicheit setzen ûf ein sîn, wan diu werk enheiligent uns niht, sunder wir suln diu werk heiligen.* (Nicht gedenke man der Heiligkeit zu gründen auf ein Tun, man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen.)¹⁶¹

Das aus sich Heraustreten ist ein Handeln, das in das Sein übertritt. Wie auch bei Dionysius ist dieses Sein mit Gott in Verbindung zu bringen. Der Mensch soll daher auch mehr an das Sein als an das Handeln denken, da man durch die fehlende Selbstreflexion beim Nachdenken

¹⁶⁰ Meister Eckhart: Werke II., S.340-341.

¹⁶¹ Meister Eckhart: Werke II., S.340-341.

darüber, was man tun könnte, nicht im Sein ist. Dieser Teil der Rede beinhaltet auch zwei bei Eckhart häufig auftretende Termini, die des „Gerechten“ und des „Guten“. Beide gehören für ihn zum Ursprungsgedanken der Gotteslehre dazu, da diese Gottes Schöpferkraft verkörpern und als das Sein im Sein verstanden werden können, worin der relevante Gehalt der Werke ausgesagt wird.

Merke, waz daz wesen und den grunt gout mache (Beachte, was das Wesen und den Grund gut macht)¹⁶² ist der Titel des fünften Kapitels der Reden. In ihm wird die Beziehung zu Gott näher definiert. Das Gemüt des Menschen muss sich vollkommen zu Gott gewandt haben, erst dann kann der Mensch aus seinen Werken das Gute herausziehen. Vollkommenheit kann der Mensch nur erlangen, indem seine Liebe zu Gott durch nichts mehr gehindert wird, und sein Wille muss rein und gut sein. Dies wird noch (nicht?) durch Geißelungen verstärkt. Gemeinsam ist der Weg zur „nucleus (totius?) perfectionis“¹⁶³. Damit unterstreicht Eckhart, dass man nicht den Wert der Handlung messen soll, sondern dessen Seinsgrund. Folglich wird demjenigen, der in der Lage ist, aus reiner Liebe zu Gott selbstlos zu werden, die Anhaftung Gottes zuteil. Dass der Mensch jedoch Gott nie besitzen wird können, da dieser über allem steht, wird im sechsten Kapitel zum zentralen Thema. Die einzige Möglichkeit, die das Individuum besitzt, um sich Gott anzunähern, ist die *unio mystica*. Durch sie wird in der Verschmelzung Gott und der Mensch Eins. Man könnte dann von Besitz sprechen, allerdings nicht im herkömmlichen Sinn, auch wenn es das Haben mit einschließt. Vielmehr ist es die Tatsache, dass der Gläubige von Gott überall umgeben ist, da Gott frei und an einem wie an allen Orten gleichzeitig ist, ist er doch über alles erhaben.

Meinen wir denne got lüterliche aleine, in der wârheit, sô muoz er unsriu werk wûrken, und an allen sînen werk enmac in nieman gehindern, weder menige noch stete. Alsô enmac disen menschen nieman gehindern, wan er enmeinet niht noch ensouchet niht noch ensmecket im nihtes dan got; wan er wirt dem menschen in aller sîner meinunge geeiniget.

Haben wir also lauter und alleine Gott im Auge, wahrlich, so muß [sic!] er ihn niemand zu hindern, keine Menge und keine Stätte. So kann also diesen Mensch niemand behindern,

¹⁶² Ebd. S. 342-343.

¹⁶³ Langer, Otto: Meister Eckhart. Die Einheit von Theologie, Philosophie und Spiritualität. In: Köpf, Ulrich (Hg.): Theologen des Mittelalters. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2002, S.151.

denn er erstrebt und sucht nichts und er schmeckt ihm nichts als Gott; denn der wird mit dem Menschen in allem seinem Streben vereint.¹⁶⁴

Der mit Gott verbunden ist, der kann durch niemandes Zutun daran gehindert werden, Gottes Werk zu bewirken, noch kann man sagen, dass Gott irgendwo auf eine bessere oder schlechtere Weise wirkt. Das heißt, dass es Gott gleichgültig ist, ob er in einer Kirche ein Wunder vollbringt oder im Wald. Eckhart steht auch dem Einsiedlertum skeptisch gegenüber, wie man den Zeilen entnehmen kann, dass es für den Menschen keine besondere Auszeichnung ist, alleine zu sein und aller Gemeinschaft zu entfliehen. Ist die Abgeschlossenheit mit einer Einöde gleichzusetzen, würde dies den Titel des sechsten Kapitels erklären. Ein weiterer, nicht zu vernachlässigender Punkt in diesem Abschnitt ist die Lehre über die Sakramente. Nur wenn man den rechten Glauben und den richtigen guten Willen mitbringt, kann man die Kommunion empfangen. Eckhart meint damit nicht die Kommunion der Eucharistie, sondern denkt dabei vielmehr an den geistigen Empfang des Göttlichen.

Die Gutheit des Willens bildet auch den entscheidenden Gesichtspunkt für die Beurteilung der Einheit von Gott und der Seele sowie der Erfahrung dieser Einheit. Dafür, ob die Selbstmitteilung Gottes an die Seele vorliegt, ist die Empfindung kein zulässiges Kriterium, im Gegenteil¹⁶⁵: *Je weniger du empfindest und je fester du glaubst, um so löblicher ist dein Glaube.*¹⁶⁶

Die Gutheit des Willens sowie die Entsagung des Eigenwillens durchziehen das gesamte Werk der Reden und gehören zu den ethischen Grundgedanken Meister Eckharts.

Die Handhabe des Gläubigen ist im siebten Kapitel der elementare Ansatz, den Eckhart anspricht und bearbeitet. Meister Eckhart ist der Auffassung, dass der Mensch von Natur aus tätig sein muss und daher ohne Tätigkeit nicht sein kann.

Und der mensche sol ze allen sînen werken und bî allen sînen dingen sîner vernunft merklîchen gebrûchen und in allen dingen ein vernünfftigez mitwizzen haben sîn selbes und

¹⁶⁴ Meister Eckhart: Werke II, S.346-347.

¹⁶⁵ Langer, Otto: Die Einheit von Theologie, Philosophie und Spiritualität, S.152.

¹⁶⁶ Vgl.: Meister Eckhart: Werke II., S.400-401.

sîner inwendicheit und nemen in allen dingen got in der hœhsten wîse, als ez mûgelich ist. Wan der mensch sol sîn, als unser herre sprach: >ir sult sîn als liute, die alle zît wachent und breitent irs herren!

Und der Mensch soll zu allen seinen Werk und bei allen Dingen seine Vernunft aufmerksam gebrauchen und bei allem ein einsichtiges Bewußtsein **[sic!]** von sich selbst und seiner Innerlichkeit haben und in allen Dingen Gott ergreifen in der höchsten Weise, wie es möglich ist. Denn der Mensch soll sein, wie unser Herr sprach: >Ihr soll sein wie Leute, die allzeit wachen und ihres Herren harren. < (Lukas 12.36)¹⁶⁷

Das Handeln des Individuums soll immer mit Vernunft verbunden sein. Dies impliziert aber auch, dass vernünftiges Handeln auch der nötigen Erkenntnis bedarf, und dass das In- Sich-Selbst- Sein, die „inwendichheit“¹⁶⁸, nicht vergessen werden soll. Der Grund für die Wichtigkeit, die Selbstfindung voranzutreiben, ist auch, dass diese uns zu Gott führt, weil man Gott nur in allen Werken erkennen kann, indem man innerlich Ausschau hält.

Tätigsein, handeln im Einklang mit Gott, damit ist die schwierigste Forderung ausgesprochen, die das Christenleben zu erfüllen hat, was der Umstand verrät, daß **[sic!]** sie nicht konkretisieren läßt **[sic!]**. Eckhart selbst stellt fest, daß **[sic!]** nur es sich um einen langsamen Wachstumsprozeß **[sic!]** handelt, der Mensch soll ständig darin wachsen und (immer) mehr gewinnen in einem beharrlichen Zunehmen.¹⁶⁹

Im Folgenden wird verdeutlicht, welche Aufgabe die Schrift „Rede der Unterscheidung“ für Eckhart hatte. Zum einen ist es für den Gläubigen eine schwere Bürde, sein Gelübde zu tragen, zum anderen ist der Gläubige nicht von Beginn an mit Gott verbunden, auch wenn er den wahren Glauben hat, da diese Verbundenheit mit Gott ein Heranwachsen bedeutet und einen Reifeprozess darstellt, der seine Zeit und Konsequenz bedarf.

In allen diesen Kapiteln sind die Tugenden erklärt und erläutert, die ein Klosterleben einem Gläubigen abverlangen. Zu den wichtigsten Tugenden gehören, wenn man sie nach Eckhart

¹⁶⁷ Meister Eckhart: Werke II., S.352-353.

¹⁶⁸ Ebd. S.354-355.

¹⁶⁹ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.265.

analysiert, Gehorsam, das Einhalten der Gebote, das regelmäßige und andächtige Gebet, das Entsagen des Eigenwillens, das Fasten zu gegebenen Zeiten und das Wachen sowie auch die Armut, als Entsagung allen weltlichen Reichtums, der durch die innerliche Fülle des Göttlichen entlohnt wird. Kurt Ruh merkt jedoch an, dass Meister Eckhart in allen 23 Kapiteln kein einziges Mal auf das für unsere Zeit prägnante Gelübde des Zölibates eingeht. Dass für Eckhart die Keuschheit nicht wichtig war, kann man daraus allerdings nicht schließen, da ein reines Leben für Eckhart von großer Bedeutsamkeit war.

Betrachtet man diese Schrift im Gesamten, so kann man feststellen, dass sie nicht als ein einfallsloses Erstwerk zu beurteilen ist, da sich in geradezu allen Punkten die Reife und die Selbstreflexion Eckharts herauslesen lassen. Er legt großen Wert darauf, dass sich der gläubige Christ in der Erfüllung seiner Pflichten die allergrößte Mühe gibt, dass er sein Leben ganz und gar nach Gott ausrichtet, und dass er nach Gotteslehre und Vorbild strebt.

Das Leiden, das dem christgläubigen Menschen auferlegt ist, ja zu dessen Existenz gehört, trägt Gott mit, die unvermeidbare Sünde braucht den Menschen nicht zu zerstören, Gott ist immer nahe. Das ist eine erstaunliche Frömmigkeitshaltung im weitgehend institutionalisierten und juristisch orientierten Christentum im späten 13. Jahrhundert, dem sich auch die Bettelorden weitgehend unterworfen hatten.¹⁷⁰

In Eckharts Rede verbirgt sich neben der Belehrung für die Klosterbrüder auch ein Trostgehalt, wie wir es auch noch bei seinem spätem Werk, dem „Buch der göttlichen Tröstung“ im nächsten Kapitel kennen lernen werden. Meister Eckhart schenkt seinen Brüdern und Schwestern mit beiden Werken eine Befreiung von Angst sowie Zuspruch für schwere Zeiten.

¹⁷⁰ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.266.

4.4. „Das Buch der göttlichen Tröstung“ von Meister Eckhart

Das Buch der göttlichen Tröstung gehört in eine lange Reihe von so genannten „Trostschriften“¹⁷¹, wobei der Trost dem Menschen durch die Vernunft der Seele zuteil wird. Eckharts Buch wurde auf mittelhochdeutsch verfasst, ein Umstand, der zu seiner Zeit eher unüblich war, da der Großteil der Schriften in Latein geschrieben wurde. Eckhart war selbstverständlich des Lateinischen mächtig, allerdings zog er es vor, viele seiner Abhandlungen auf Deutsch zu schreiben, damit diese auch für weniger gebildete Menschen leichter zu verstehen waren. Dabei darf man aber nicht an die Allgemeinheit denken, die zu seiner Zeit so gut wie gar nicht lesen konnte, gemeint sind damit Mönche oder Nonnen mit weniger Bildung. In der Forschung wird angenommen, dass Eckhart das Buch der göttlichen Tröstung für die Königin von Ungarn verfasst hatte, da er es ihr zuschickte. Genauso wäre es möglich, dass Meister Eckhart deshalb Deutsch als die Sprache dieses Werkes wählte, weil es zur Zeit der Entstehung gerade modern war, in einer anderen Sprache als Latein zu schreiben. Meines Erachtens steht dahinter Eckharts Ansicht von Erleuchtung, dass der Logos jedes Menschen, den Gott als würdig erachtet, erleuchtet wird, und dass jeder Mensch Trost braucht. Am Ende des Trostbuches kann man von Eckhart eine Rechtfertigung lesen, weshalb er in der Volkssprache geschrieben hat, in der er sich entschuldigt, sich nicht nur an ein gelehrtes Publikum gewendet zu haben.

Der erste Teil des Trostbuches ist als eine theologische Abhandlung verfasst, die mit den folgenden Worten beginnt:

Von dem êrsten sol man wizzen, daz der wîse und die wîsheit, wâre und wârheit, gerehte und gerehticheit, goute und güete sich einander anesehent und alsô ze einander haltent: diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mêr si ist gebernde und gebirt den gouten, un der goute, als verre sô er gout ist, ist ungemachet und ungeschaffen und doch geborn kint und sun der güete. Diu güete gebirt sich und allez, daz si ist in dem gouten.

Vor allem muß **[sic!]** man wissen: Der Weise und die Weisheit; der Wahre und die

¹⁷¹ Eckhart <Meister>: Meister Eckhart. Das Buch der göttlichen Tröstung. Aus dem Mhdt und Nhdt. übers., mit Nachw. von Kurt Flasch (Hg.). München: Beck 2007, S. 116.

Wahrheit der Gerechte und die Gerechtigkeit, der Gute und das Gutsein sehen einander an. Sie verhalten sich zueinander wie folgt: Das Gutsein selbst ist weder erschaffen noch geboren. Aber es ist gebärend und gebiert den Guten. Und der Gute, sofern er gut ist, ist nicht gemacht und nicht geschaffen, sondern er ist Kind und Sohn, geboren aus dem Gutsein. Das Gutsein gebiert sich und alles, was es ist, in dem Guten.¹⁷²

Die Güte ist die Transzendenz, die mit Gott gleichzusetzen ist, und aus der die Übereinstimmung zwischen dem schaffenden Schöpfer und dem Göttlichem entsteht. Gott selber ist die Allursache, die sich in sich gebiert, und somit zugleich der Gebärende wie auch der Geborene ist. Deshalb existiert auch die Analogie zwischen dem Kind und dem Sohn, ist doch beides aus dem Guten hervorgegangen und somit Eins. Das einzige, was sie unterscheidet ist, dass der eine geboren ist und der andere gebiert, trotzdem existiert nur ein Sein und somit auch nur ein Leben. Eckhart vergleicht an dieser Stelle die Gleichheit des Vaters mit dem Sohn, wie es im Johannesevangelium heißt: *Glaubst du nicht, daß [sic!] ich im Vater bin und daß [sic!] der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst* (Joh.14.10). Es existieren im Johannesevangelium noch weitere Stellen, die von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater sprechen; auf alle diese bezieht sich Meister Eckhart zu Beginn des Werkes. Er verdeutlicht seinen Vergleich, indem er es mit dem Beispiel des Guten mit der Güte unterstreicht. So verhält sich das Gute zur Güte gleich wie der Sohn zum Vater. Daraus entsteht aber auch die Gleichsetzung mit der Lehre der Trinität, denn der Geist verhält sich zum Sohn wie der Sohn zum Vater und der Vater zum Geist.

*Wan alsô sprichet sant Johannes in sînem êwangelîô, daz <allen den ist gegeben maht und mugent, gotes sîne ze werdenne, die niht von bloute noch von vleisches willen noch von mannes willen, sunder von gote und ûz gote aleine geboren sint.> Bî dem bloute meinet er allez, daz an dem menschen niht undertænic ist des menschen willen.*¹⁷³

Daher sagt der heilige Johannes in seinem Evangelium: << All denen, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, auch nicht aus dem Willen des Mannes, sondern von Gott und aus Gott allein geboren sind, ist die Macht gegeben, Gottes Söhne zu werden.>> Unter <<Blut>> versteht er alles, was im Menschen dem Willen des Menschen

¹⁷² Eckhart <Meister>: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.8-11.

¹⁷³ Diese Stelle wurde in der päpstlichen Bulle unter Artikel 13 behandelt, nicht wortwörtlich, jedoch sinngemäß.

nicht gehorcht.¹⁷⁴

Meister Eckhart versteht den Willen des Mannes als die höchsten Seelenkräfte, die nichts mehr mit der menschlichen Hülle des Fleisches gemeinsam haben, daher sind sie auch von Raum und Zeit befreit und gehören zu Gottes Sippe.

Weil sie jedoch nicht Gott selbst und mit der Seele erschaffen sind, << müssen sie ihrer selbst entbildet werden und allein in Gott überbildet und in Gott und aus Gott geboren werden, auf daß [sic!] Gott allein der ihr Vater sei; denn so sind sie auch Gottes Söhne und Gottes eingeborener Sohn.¹⁷⁵

Für Eckhart ist der menschliche Wille das Indiz dafür, dass der Mensch nach Gottes Abbild geschaffen wurde und Gott uns geboren hat. Daher sind auch wir Gottes Sohn, wenn wir in Gerechtigkeit und Güte leben, denn nur dann kann uns das Einswerden mit Gott zuteil werden. Als Mensch können wir diese *unio mystica* nur durch die „Entbildung“, das heißt die Befreiung der Seele, die nach dem Abbild der Trinität geschaffen ist, vom Körper. Wie auch bei den „Rede[n] der Unterscheidung“ ist das Loslösen des Kreatürlichen, sprich des Fleisches, der Weg zur befreiten Seele. In diesem Stadium geschieht das „Überbildente“, das in Gott und durch Gott geboren wird. Diese Gottesgeburt im Menschen wird im gesamten Werk immer wieder aufgegriffen und stellt eine Besonderheit der Lehre Eckharts dar. Dem Kölner Bischof und seinen Anhängern war sie ein Dorn im Auge und wurde als häresieverdächtig eingestuft. Auf der einen Seite kann man dies verstehen, ist die Gottesgeburt doch ein Prozess, der nur schwer nachvollziehbar ist. Möglich wäre es, eine Fehlinterpretation anzunehmen, da bei Eckhart in der Gottesgeburt die Grenze zwischen Gott und dem Menschen verschwimmt, die es aber laut den Forderungen der Kirche zu seiner Zeit geben müsste. Die Gottesgeburt wird allerdings verständlich, wenn man davon ausgeht, dass gerade die *unio mystica* das Anzustrebende ist.

Im ersten Kapitel ist noch wenig Tröstendes, im Weiteren versucht Meister Eckhart das eigentliche Thema aufzugreifen. Er erläutert Punkt für Punkt, welche Tröstung der Mensch durch den rechten Glauben erlangen kann. Eckhart schreibt, es sind dreißig Beweisstücke, von

¹⁷⁴ Eckhart <Meister>: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.12-13.

¹⁷⁵ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.313.

denen jedes in der Lage ist, einen „redelîchen“ (vernünftigen) Menschen zu trösten. Der größte Trost für den Menschen ist in Gott zu finden, denn Gott ist frei von Traurigkeit, Leid und Ungemach; alles Leid und jeder Kummer kann Eckharts Ansicht nach sowieso nur durch das Nichtvorhandensein Gottes oder das Nichtzuwenden zu Gott entstehen.

Eigentliches Thema des Trostbuches (wie auch der Predigt vom edlen Menschen) ist unverkennbar die mystische Lebenslehre Eckharts. Sie ist der Tost schlechthin und wird nie aus den Augen verloren. Die ungefähr dreißig Trostgründe werden immer wieder unterbrochen durch spekulative Erörterungen, haben als (durch den Anfang bedingte) Nebensache zu gelten.¹⁷⁶

Nicht alle aber doch rund ein Drittel der dreißig Trostgründe sind spekulativ. Ich werde nicht alle anführen, sondern nur zwei herausnehmen und diese näher erläutern.

Ouch sol man wizzen, daz âne zwîvel ouch natiurlîchîu menschlîchîu tugent sô edel und sô kreftic ist, daz ir kein ûzerlîchez werk ze swære ist noch grôz genuoge, daz si sic dar ane und da inne bewîsen müge und sich darîn bilden. Und dar umbe ist ein inner werk, daz noch zît noch stat besliezen noch begrîfen enmac, und in dem selben ist, was götlich und gote glîch ist den noch zît noch stat besliuzet – er ist allenthalben und alle zît glîche gegenwertic – und <ist> ouch dar ane got glîch, den kein créatûre volkomenlîche enpfâhen mac, gotes gûte enmac in sich bilden. Und dâ von sô muoz etwaz innigers und hæhers sîn und ungeschaffen, âne mâze und âne wîse, dâ sich der himelsche vater ganze înbilden und îngiezen und bewîsen müge: daz sint sun und der heilige geist. Ouch enmac daz inner werk der tugent als wênic ieman gehindern, als man got nîht hindern enmac. Daz wer glenzet liuhtet tac und naht. Ez lobet und singet gotes lop und einen niuwen gesanc.

Auch das muß **[sic!]** man wissen: Ohne Zweifel ist auch die natürliche Tugend des Menschen so edel und stark, daß **[sic!]** ihr keine äußere Tat zu schwer oder groß genug ist, sich daran und darin zu beweisen und in ihm ihre Form zu finden. Sie ist innere Tätigkeit, die weder Zeit noch Ort begrenzen oder umfassen können, und in ihr ist etwas, das götlich und Gott ähnlich (gote glîch) ist, den auch weder Zeit noch Ort umschließt, denn er ist

¹⁷⁶ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.315.

überall und alle Zeit in gleicher Weise gegenwärtig. Sie ist auch darin Gott ähnlich, daß [sic!] ihn kein Geschöpf in vollkommener Weise aufnehmen oder Gottes Gutsein in sich bilden kann. Daher muß [sic!] es etwas Innerliches sein, etwas Höheres und Unerschaffenes, ohne Maß und ohne Weise, in das der himmlische Vater sich ganz hineinbilden, sich ergießen und in ihm sich beweisen kann – da sind der Sohn und der Heilige Geist. Niemand kann die innere Tätigkeit der Tugend verhindern; man kann ja auch Gott nicht hindern. Diese Tätigkeit glänzt und leuchtet Tag und Nacht. Sie lobt, sie singt Gottes Lobpreis, einen neuen Gesang.¹⁷⁷

Es ist nicht verwunderlich, dass auch dieser Absatz seinen Platz in der päpstlichen Bulle gefunden hat, und zwar unter Artikel 11¹⁷⁸. Eckhart geht davon aus, dass Gott, der gerecht und gut ist, sich in den reinen Menschen einprägt und sich in ihm ergießt. Das kann als eine *unio mystica* verstanden werden, in der zwischen Gott und Mensch eine Vereinigung geschieht. So ist es doch auch Gott, der uns nach seinem Abbild geschaffen hat und uns die Seele als seine Verbindung zu uns, oder besser unsere Verbindung zu ihm, geschenkt hat. Kurt Ruh meint, dass es sich hier um eine ethische Aussage zu einer Stelle aus dem Lukasevangelium handelt, wo es heißt „Gottes Reich ist in euch“, und dass zu dieser Zeit die als Tugend geltende Auffassung vertreten wurde, dass wir Gottesabbild sind. Der vermutete Trostgehalt, den Meister Eckhart uns mit dieser Stelle in seinem Buch mitteilen will, ist die Ähnlichkeit zu Gott in der Gestalt. So können wir uns glücklich schätzen, so zu sein wie wir sind, und finden in der Ausübung von guten Taten den größten Trost, da wir von Gott sind und dieser darin Gefallen findet. Dass ein guter Mensch aus Gott heraustritt, also in Gott geboren wird, ist Teil der göttlichen Natur.

Die Leseart dieses Absatzes ist jedoch bei Meister Eckhart entscheidend, weil die erläuternde Stelle am Schluss kommt, wenn er auf Salomon hinweist. Gott macht alles, was er erschafft, kraft seines Selbstwillens, und steht dementsprechender Weise über allem und wirkt durch seinen Willen. Wenn der Mensch diese Vollkommenheit begreift, versteht er auch, dass er

¹⁷⁷ Eckhart <Meister>: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.50-53.

¹⁷⁸ Vgl.: Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.316.

In der Bulle steht sinngemäß: „Alles was der göttlichen Natur eigen ist, ist auch dem gerechten und göttlichen Menschen eigen; darum wirkt solch ein Mensch auch alles was Gott wirkt“. Man kann davon ausgehen, dass Eckhart dies so nicht gemeint hat, da er sich auch in seiner Rechtfertigungsschrift zu dem äußert, wodurch man erkennt, dass Gott durch den gläubigen gerechten Menschen wirkt und nicht der Mensch den gleichen Status wie Gott erreicht. Vielmehr kann der Mensch dankbar sein, das ihm diese Gnade zuteil geworden ist als Mittel Gottes verwendet zu werden.

Gott nur lieben kann, wenn er sich selbst liebt. Da der Mensch nach dem Abbild des Schöpfers geschaffen ist, darf er über seine Kreatürlichkeit nicht urteilen. Er darf auch keinen Lohn für seine Liebe zu Gott erwarten, denn wenn er Gott nur wegen der Möglichkeiten, die dieser ihm bieten könnte, liebt, handelt es sich nicht um die aufrichtige Liebe, die dem guten und gerechten Gläubigen entsprechen muss, um Gott zu ehren. Folglich kann man diesen Abschnitt in Eckharts Trostbuch so erklären, dass der größte Trost darin liegt, das eigene Leben für Gott und somit auch in Gott zu leben.

Eine für Meister Eckhart ebenso wichtig erscheinende Erfahrung ist die des Leidens, denn auch dies verheißt Trost.

Und dar umbe sprach ich dâ oben, daz dr guote mesch wîl und wölte alle zît lîden durch got, niht gelîten hân; lîdende hât er, daz er minnet. Er minnet lîden durch got und lîdet durch got. Dar umbe und dar ane sô ist er gotes sun, nâch gote und in gote gebildet, der minnet durch sich selben, daz ist: er minnet durch minn, wûrket durch wûrken; dar umbe minnet got und wûrket âne underlâz. Und gotes wûrken ist sîn nâture, sîn wesen, sîn leben, sîn sælicheit. Alsô wærlîche: dem gotes sune, einem guoten menschen, sô vil er gotes sun ist, durch got lîden, durch got wûrken ist sîn wesen, sîn leben, sin wûrken, sîn sælicheit, wan alsô sprichet unser herre: <<sælic sint, die dâ lîdent durch die gerehticheit>>.

Darum habe ich oben gesagt, der gute Mensch will um Gottes willen immer leiden, er will nicht gelitten haben. Wenn er leidet, hat er, was er liebt. Er leidet um Gottes willen, und er liebt es, um Gottes willen zu leiden. Darum und darin ist er Gottes Sohn, nach Gott und in Gott gebildet, der um seiner selbst willen liebt. Er liebt also der Liebe willen, er handelt um des Handels willen. Darum liebt und handelt Gott ohne Unterbrechung. Gottes Wirken ist sein Sein und sein Wesen, ist sein Leben und seine Seligkeit. Und ganz genau so ist für den Gottessohn, also für einen Menschen, sofern er Gottes Sohn ist, das Leiden um Gottes willen, das Wirken um Gottes willen in Wahrheit sein Sein und Leben, sein Wirken und seine Glückseligkeit. Darum sagt unserer Herr: <<Selig sind, die leiden um der Gerechtigkeit willen>>.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Eckhart <Meister>: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.62-63.

Die erste Frage, die einem nach dieser Stelle in den Sinn kommt, ist jene, weshalb Eckhart in keiner Weise das Leiden Christi erwähnt. Hier geht es nur um das Leiden des Gläubigen, der für die Gerechtigkeit, den Willen Gottes zu erfüllen, allerhand Leid zu ertragen hat und nur durch die große Liebe zu Gott und die Liebe Gottes, die ihm dadurch zuteil wird, dieses ertragen kann. Kurt Flach meint dazu, dass Eckharts Konzeption des Christlichen bei der ewigen Sohnschaft beginnt, womit die Gleichheit der Gerechtigkeit mit dem Gerechten gemeint ist, die auch bei den Heiden Gültigkeit hatte¹⁸⁰, denn dadurch, dass wir Sohn werden, werden wir Teil der ewigen Zeit in der Sohnschaft. Da der Mensch die Fähigkeit besitzt, sich aus der Welt des Verstandes, des Rationalen, zurückzuziehen und damit das wahre Sein, das für den Verstand Irrationale zu erfassen, geht er ins göttliche Prinzip über und fließt zu einer Einheit mit dem Einen.

Ein weiterer Aspekt, der in diesem Ansatz zu tragen kommt, ist jener, dass die Taten, die nur deshalb getan werden, ob sie nun von der Kirche oder des Einzelnen sind, von Eckhart verpönt werden, sollten diese nicht aus reiner Überzeugung ausgeübt werden, denn wie auch in dieser Stelle klar ersichtlich, kommt es nicht auf die Ausübung des Werkes an, sondern auf den dahinter stehenden Willen. Folglich ist die Erläuterung, dass der Gute das Gutsein anbetet und dies in Wahrheit tut, um die Einswerdung mit Gott zu erlangen, klar.

Gott wirkt alle Dinge, weil er es so möchte. Wenn der Mensch, der als das Abbild Gottes geschaffen wurde - was ihm Trost genug sein sollte - sich selbst und alle Kreaturen liebt, da auch diese von Gott sind, und bemüht ist, es Gott gleich zu tun, ohne dafür eine Belohnung zu erwarten, dann ist er nach Eckharts Ansicht Gottes Sohn. Diese Ausführung kann man durchaus als eine Kernaussage der Lehren Eckharts erachten, denn er meint damit, dass der Gläubige sein eigenes Leben in Gott und folglich für Gott leben soll. Diese Ausübung gilt für Meister Eckhart als eine Art des Trostes, da man im Inneren des Handelns zu Gott findet, was einen Trost für alles darstellt.

Mit der Leidensspiritualität steht Eckhart in der Tradition, die durch die christlichen Jahrhunderte hindurch in Predigt und asketischer Praxis lebendig gewesen ist, indes seit Bernhard von Clairvaux zum beherrschenden Inhalt christlicher Lebensführung, zumal

¹⁸⁰ Vgl. Eckhart <Meister:> Das Buch der göttlichen Tröstung, S.135f.

monastischer Frömmigkeit, wurde.¹⁸¹

Dieses Leiden soll nach Eckharts Verständnis jedoch nicht äußerlich durch Selbstgeißelungen herbeigeführt werden, wie wir es auch in seiner Rede schon erfahren haben, sondern soll im Grunde zeigen, dass es nicht einfach ist, das Leben nach Gott und für Gott auszurichten, dass der Mensch immer wieder auf die Probe gestellt wird und der Weg zum Paradies oft mit Leid verbunden ist. In diesem Punkt steckt womöglich der nicht auf den ersten Blick ersichtliche Trostgehalt.

¹⁸¹ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, S.318.

4.5. „Vom edlen Menschen“

Aufgrund der Nähe zum Trostbuch möchte ich kurz noch auf die sehr interessante Predigt „Vom edlen Menschen“ eingehen. Diese Predigt wurde in der Überlieferung immer mit dem Buch der göttlichen Tröstung in Verbindung gebracht, weshalb Kurt Ruh auch davon ausgeht, dass diese ebenfalls um 1318 entstanden sein muss. Der Aufbau der Predigt ist dem der Predigt „Homo quidam erat dives“ ähnlich, denn Gott gilt es zu finden, um in ihm und mit ihm Eins zu werden.

Man sol ze dem êrsten wizzen und ist ouch wol offenbâr, daz der mensche hât in im zweierhande natûre: lîp und geist. Dar umbe sprichet ein geschrift: swer sich selben bekennet, der bekennet alle crêatûren, wan alle crêatûren sint eintweder der lîp oder geist. Dar umbe sprichet diu geschrift von dem menschlichen, daz in uns ist ein mensche ûzerlich und ein ander mensche innerlich. Ze dem ûzerlichen menschen hæret allez, daz dr sêle anhaftende ist, begriffen und vermischet mit dem vleische, und hât ein gemeine werk mit einem und in einem ieglichen gelide lîphafticliche als daz ouge, daz ôre, diu zunge, diu hant und des glîche. Und daz nemmet diu geschrift allez den alten menschen, den vîentlichen menschen, einen dienstlichen menschen.

Als erstes muß [sic!] man wissen, was ja auch offen auf der Hand liegt: Der Mensch hat zwei verschiedene Naturen in sich, Leib und Geist. Darum behauptet ein Buch: Wer sich selbst kennt, kennt alle Kreaturen, denn alle Kreaturen sind entweder Leib oder Geist. Daher sagt die Bibel vom Menschsein, in uns gebe es den äußeren Menschen und den anderen, den inneren Menschen. Zum äußeren Menschen gehört alles, was von der Seele abhängt, aber umschlossen ist von Fleisch und vermischt mit ihm, alles, was mit und in körperlichen Organ wirkt, zum Beispiel mit Auge, Ohr, Hand, oder dergleichen. Dies nennt die Schrift insgesamt den alten Menschen, den irdischen Menschen, den äußeren Menschen, den feindlichen Menschen, den zur Knechtschaft bestimmten Menschen.¹⁸²

Nach Eckharts Gedankengang gibt es zum einen den äußeren Menschen, der das Fleisch darstellt, die Hülle der Seele und somit auch der irdische Teil des Menschen ist, und zum anderen existiert der innere edle Mensch, der von Natur aus gute Teil des Menschen. Eckhart

¹⁸² Eckhart <Meister>: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.94-95.

meint, dass jeder Mensch von Beginn an mit einem guten und einem bösen Geist zur Welt kommt, wobei der gute ein Engel und der böse ein Teufel ist. Der Gute ist stets bemüht, alle göttlichen Tugenden zu erfüllen, wohingegen der Teufel immer zum Gegenteil rät. Damit kann man sagen, dass der böse Mensch der personifizierte Pessimismus ist. Daher steht der innere Mensch mit dem äußeren Menschen in einem ständigen Konflikt. Der edle Mensch ist jener, der sich von allem Irdischen entfernen kann.

Eckhart zitiert die heidnischen Meister Cicero und Seneca, die ebenfalls schon vor ihm vom Adel des inneren Menschen gesprochen haben: „*Keine vernunftbegabte Seele ist ohne Gott*“¹⁸³. Diese Stelle hat ebenfalls in der päpstlichen Bulle Platz gefunden, da es häresieverdächtig war, dass jeder Mensch mit diesem Samen ausgestattet sein sollte und somit auch Nichtgläubige mit Gott verbunden wären. Bei Meister Eckhart ist damit gemeint, dass in der Seele eines jeden edlen Menschen ein Samen verankert ist, den es gilt sprießen zu lassen, damit er sich mit dem Göttlichen verbindet. Gott selber hat den Samen in die Seelen der Menschen hinein gepflanzt, daher kann er nicht vernichtet werden; er wird sich immer nach der Verbindung zu Gott sehnen. Eckhart erklärt in einem Stufenmodell, wie es dem Menschen gelingt, den Samen zu einem „Nussbaum“¹⁸⁴ werden zu lassen. In der ersten Stufe lernt der edle Mensch nach den Vorbildern der Heiligen zu leben, in der zweiten versucht er bereits nach der Weisheit Gottes zu leben und in der dritten wird das Band zwischen dem edlen Menschen und Gott geflochten. In der vierten Stufe beginnt die Verwurzelung in Gott, um in der fünften den Frieden und den innerlichen Reichtum zu erfahren. In der sechsten Stufe ist der edle Mensch verbunden mit dem Göttlichen und die Hülle wird entbunden.

Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes êwicheit und komen ist ganze volkomen vergezzlicheit zerganclîches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist. Vürbaz noch hæher enist enkein grât, und dâ ist êwigi ruowe und sælicheit, wan daz ende des innern menschen und des niuwen menschen ist êwic leben.

Die sechste Stufe: Der Mensch ist entbildet von sich und überbildet von Gottes Ewigkeit.

¹⁸³ Ebd. S.99.

¹⁸⁴ Meister Eckhart verwendet den Begriff als die Verbindung zu Gott, da ein Baum, wenn man ihn ohne Blätter betrachtet gleich aussieht und man daher auch oft als eine Metapher zur Erklommung Gottes gesehen hat.

Er hat das vollkommene Vergessen des vergehenden zeitlichen Lebens erreicht. Er ist hinaufgezogen und hinübertverwandelt in ein göttliches Bild. Er ist Kind Gottes geworden. Weiter hinauf gibt es keine höhere Stufe, denn hier ist ewige Ruhe und Glück. Denn das letzte Ziel des inneren, des neuen Menschen ist das ewige Leben.¹⁸⁵

Eckhart geht im Gegensatz zu Augustin¹⁸⁶ davon aus, dass jeder Mensch, der den Weg des edlen Menschen einschlägt, diese *unio mystica* erfahren kann, denn der Samen ist göttlich und kann daher nur zu Gott führen. Mit dem Vergessen des Äußeren ist auch bei Augustin die Verbindung geschaffen, um ein Kind Gottes zu werden.

Eckhart schafft mit dieser Anschauung eine neue Prägung des Christentums, denn für ihn macht Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen. Auch Eckharts Trinitätslehre ist anders, da er diese als Eins betrachtet, da man sie nicht zählen kann. Selbst wenn man alleine unter dem Begriff der Trinität von der Zahl Drei ausgehen würde. Meister Eckharts Lehren sagen aus, dass der Mensch nicht mehr der Diener Gottes ist, sondern Gott ein Freund des Menschen ist, der ihm zum einem Trost spendet und ihm zum anderem anleitet, den rechten Weg zu gehen. Bedenkt man die Veränderungen vom Alten zum Neuen Testament so macht Gott auch hier eine Veränderung durch, vom Rache Gott zum liebenden Vater.

Dennoch beinhaltet der Stufenweg Eckharts eine Besonderheit, indem er das Eine in seinen Stufenweg aufnimmt und es mit Gott gleichsetzt, da Gott für ihn nicht vermittelbar und der Erste wie der Letzte zugleich ist. Aber auch Gott an sich ist Eins, wie alles andere, wie jeder Mensch, wie jede Natur. Folglich ist alles Eins in sich, in Gott. Man darf diese Einheit allerdings nicht falsch verstehen, denn im Grunde ist nicht jeder Mensch gemeint, sondern der göttliche Mensch, sprich der durch seine Verbindung mit und in Gott Eins gewordene Mensch. Man darf unter keinen Umständen das mittelalterliche Bild Außeracht lassen, dass jeden Menschen, der nicht an Gott glaubte als Unmenschen verstand.

So verwirrend diese Predigt auch sein mag und daher Eckharts Verdächtigungen der Häresie zum einen verständlich macht, so bezieht er sich doch immer wieder auf die Bibel. Er beendet die Predigt mit den Worten des Propheten Ezechiel, indem er einen Vergleich zwischen dem

¹⁸⁵ Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.100-101.

¹⁸⁶ Vgl.: Eckhart <Meister>: Das Buch der göttlichen Tröstung, S.151. Aufstiegsschema von Augustin „De vera religione“.

edlen Menschen und dem Adler, der seine Schwingen erhebt, herstellt, wodurch Gott namenlos und unendlich wird.

4.6. In welchen Bereichen können bei Meister Eckhart Vergleiche zu Dionysius aber auch zum Neuplatonismus gezogen werden?

Meister Eckharts Lehre basiert auf der Lehre der Einheit, die ich schon bei Plotin näher erläutert habe. Alle hier vorgestellten Werke Eckharts haben das Einheitsverständnis in sich und sehen Gott als die Allursache allen Seins und vor allem jeglicher Kreatürlichkeit. Den Menschen, der nach dem Prinzip Gottes geschaffen wurde und der die Fähigkeit zur *unio mystica* besitzt, finden wir auch bei Dionysius. Die Seele als das Sprachrohr zu Gott findet sich bei allen drei Vertretern wieder, ist doch die Seele für Plotin der Urgrund des menschlichen Geistes und somit als göttlich zu bezeichnen. Bei Eckhart bedeutet die Seele die Verbindung zu Gott, in der ein Samen keimt, der göttlichen Ursprungs ist. Auch wenn beide Zugänge als sehr unterschiedlich erscheinen mögen, so haben sie doch Gott als den Schöpfer der Seele im weiteren Sinne gemeinsam und die Seele befähigt den Menschen dazu, überhaupt zu Gott aufsteigen zu können.

Eckharts Seelengrund kann man mit dem neuplatonischen Gedankengut von Aristoteles' Philosophie vergleichen, da auch bei diesem antiken Autor ein ähnlicher Habitus existiert. Bei ihm, Aristoteles, sind es vielmehr die Seelenkräfte, die die Übernatur der Seele definieren. Allerdings existiert ein entscheidender Unterschied, denn bei den Neuplatonikern wirkt die Seele im Außen und bei Eckhart ausschließlich im Inneren des Menschen.

Wendet man sich der „Rede der Unterscheidunge“ zu, so kann man einige Symmetrien sehen, die sowohl bei Plotin als auch bei Dionysius schon Aussagen ihrer Lehren waren. Das Kernthema, das alle drei Lehren stark miteinander verbindet, erkennen wir in diesem Traktat wieder: Das Wissen über Gott und die Natur ist mit der Seele geschaffen, daher ist der Mensch unmittelbar mit diesem Wissen verbunden. Folglich ist Gott in allem manifestiert.

Die Welt steht zwar in einem kausalen Verhältnis zu Gott, aber ein realer Unterschied besteht nicht. Der Zusammenhang zwischen Gott und der Welt ist kein gebrochener, sondern ein kontinuierlicher auf der Grundlage des subsistierenden Seins. Daher ist Gott in allen Dingen und alle Dinge sind in Gott¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Ebeling, Heinrich: Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Aalen: Scientia- Verl. 1966, S.79.

Obwohl Meister Eckhart wegen dieser eben genannten Auffassung für den Kölner Bischof ein Häretiker war, da Gott nach den Vorstellungen des Klerus unmöglich in einem Ungläubigen zu finden sein konnte, ist Eckharts Gedankengut, dass in allen Menschen der Samen Gottes wohnt, in das Christentum eingegangen. In der heutigen christlichen Religionsauffassung ist jeder Mensch gleich vor Gott. Ob Christ oder Ungläubiger, alle sind durch Gottes Hand geschaffen, somit beinhalten alle einen Teil Gottes in sich, die Seele. Eckhart differenziert an dieser Stelle, da bei ihm die Seele nur als Gefäß des göttlichen Funken fungiert, den Eckhart als den Seelenfunken beschreibt. Dieser Seelenfunke ermöglicht es den Menschen, überhaupt eine *unio mystica* einzugehen. Diese Schritte zur Vereinigung mit Gott in Gott sind bei ihm, wie bei Plotin und auch Dionysius mittels eines Stufensystems dargestellt, allerdings benötigt Eckhart doppelt so viele Stufen. Eines ist dennoch klar, nur durch die negative Theologie gelangt man zu Gott. Gerade das „Seelenfünklein“ kann man auf die Schrift „De mystica theologia“ von Dionysius zurückführen, da das Zentrum der Seele und das Bild des Menschen von dem gottgegebenen göttlichem Handeln resultiert, welches bei Eckharts Schriften immer wieder vorkommt.

Die Begriffe der Einheit, der Wahrheit, der Weisheit und des Gutseins, der Güte sind nicht, wie auch bei den beiden anderen Denkern, mit dem Begriff des Erschaffens, sondern mit dessen Gegenteil zu bestimmen. Folglich sind alle Eigenschaften, die Gott zugeordnet werden, das Sein, die Einheit und das Wissen, nach dem Prinzip der Metaphysik zu verstehen. Meister Eckhart verschärft jedoch die Tradition der Metaphysik, indem er alles was existiert mit der Gegenwart des Seins in Verbindung setzt und davon ausgeht, dass alles, das nicht das Sein ist, nichts ist.

Die Nichtigkeit des Vereinzelteten, Eingeschränkten hob Eckhart hervor, weil er den Intellekt definierte als Ablösung von Eingeschränktem (*non ens hoc e hoc*): Der Intellekt ist die denkende Erhebung zum einen Sein und zugleich die Einsicht in dessen Selbstmitteilung bzw. seine Modifikation in den Modi des Seins.¹⁸⁸

Nach Eckharts Verständnis verfügt das Sein über keinerlei Beschränkung. Da es auch das

¹⁸⁸ Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, S.472.

Ununterscheidbare ist, kann man eine Differenzierung zu allem anderen vornehmen. Damit ist Gott, der das Sein ist, gleichzusetzen mit dem einzigen wahren guten Sein. Meister Eckhart versteht es, die Bibel als metaphysischen Text zu lesen und zu deuten, denn für ihn ist sie die Grundlage des Seinsbegriffes. Da Eckhart, wie wir wissen, ein gelehrter Mensch war, kann man die These von Justin dem Märtyrer annehmen, die besagt, dass die einzige sichere und heilsame Philosophie in der heiligen Schrift liegt.

Flasch meint, dass die Gottesgeburt bei Eckhart ihren Ursprung in dem platonisch-neuplatonischen Partizipationstheorem findet. Genauso könnte man allerdings auch sagen, dass Eckharts Auffassung ihren Grund im Neuen Testament findet, da seine Lehre einerseits den Trinitätsbegriff in Gott hineinlegt und andererseits, wie Hugo Rahner es begreift, auch als eine patristische Gnadenslehre verstanden werden kann. Für mich scheint es jedoch logisch, die Betrachtungen ineinander zu verschmelzen, wenn man seine Schriften und seine Bildung miteinander vereint, da Eckhart sowohl Theologe und Lehrer als auch Prediger und Philosoph war. Eckharts Lehre kann je nach Ansatz entweder theologisch, philosophisch aber auch sprachanalytisch betrachtet werden; jeder Wissenschaftler wird seine für sich gültige Lösung finden. Es wäre für die Wissenschaft allerdings lange nicht so spannend, sich mit Eckhart auseinander zu setzen, könnte man ihn einfach in eine Schublade stecken. Daher ist Meister Eckhart in meinen Augen, das sagen für mich seine Schriften, vordergründig Mystiker. Eine sehr treffende Aussage macht Evelyn Underhill, wenn sie schreibt: *Ob nun das Ziel der Gott des Christentums heißt oder die Weltseele des Pantheismus oder das Absolute der Philosophie, immer ist der Wunsch, es zu erreichen, und das Streben danach- solange dies ein echter Lebensprozeß [sic!] und nicht intellektuelle Spekulation ist- der eigentliche Gegenstand der Mystik,*¹⁸⁹ die *unio mystica* - und diese ist bei Meister Eckhart ein bestrebtes Endresultat. Das Sein ist für Eckhart Gott, der uns durch seine Gnade heilt, wenn man ein Leben in seinem Sinne führt.

In der „Rede der Unterscheidung“ nimmt neben dem Sein auch der Geist eine entscheidende Rolle ein. Ebenso nimmt Eckhart in seinem Frühwerk eine beschauliche Haltung ein, die den Stellenwert und die göttliche Erfahrung herbeiführen kann, ohne einen Bußgang oder eine

¹⁸⁹ Underhill, Evelyn: *Mystik. Eine Studie über Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen.* Aus dem Englischen übertragen von Helene Meyer, Franck und Heinrich Meyer. Mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler. Bietigheim: Turm Verlag 1975, S. XIV.

Selbstgeißlung zu verüben. Der Geist ist es, der dem Menschen den Weg zum Innerlichen der Seele zeigt, dennoch ist er nicht mit dem Verstand zu erreichen. Folglich ordnet Meister Eckhart die Geistesbegabungen unter alle spirituellen Erlebnisse, die aus freien Stücken und ohne Erwartung stattfinden. Eckhart erteilt dem Menschen eine im Christentum noch nicht da gewesene Freiheit, die der Liebe zu sich selbst und die der bewussten Entscheidung zu Gott. Daher kann der Mensch auch an den Taten Gottes teilhaben.

Das Buch der Göttlichen Tröstung ist anhand seiner Formulierungen besser zuordenbar, da immer wieder, wie auch bei Dionysius, die Affirmation einer Negation folgt, die zur Transzendenz führt, welche den Weg zu Gott leitet. In diesen Fall beschreibt Meister Eckhart den Weg zur Heilung und Tröstung, die durch Gott im Menschen ausgelöst werden kann, sowie das bedeutendste Ziel, die *unio mystica*, die den stärksten Trost spendet, da bei Gott kein Kummer mehr herrscht.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Meister Eckhart ein sehr gebildeter, redegewandter Mann war, der sein Wissen und seine Lehren mit einem philosophischen Hintergrund zu einer christlichen Mystik führte, die vor ihm keinen vergleichbaren Vertreter hatte. Dionysius aber auch Augustinus hatten einen sehr großen Einfluss auf ihn, wodurch seine Mystik die Eckpfeiler dieser beiden frühchristlichen Mystiker beinhaltet. Meister Eckharts Lehren führen jedoch über den Neuplatonismus, das Christentum und seine Lehre hinaus und schaffen eine neue, aufgeklärtere Form der Mystik.

5. Resümee und Ausblick

Der Neuplatonismus war zwar die letzte antike philosophische Form, allerdings wohl eine der bedeutendsten, wenn man sich überlegt, wie lange diese Form nach ihrer Entwicklung nachhaltig sämtliche Denkformen beeinflusst hat. Welche Bedeutung der Neuplatonismus für das frühe Christentum und somit auf unsere Gesellschaft gehabt haben muss, ist schier unbeschreiblich, dennoch ist es mir gelungen, einen Weg zu zeigen, der diesen Einfluss auf die christliche Religion zumindest ansatzweise nachgeht.

Sich mit Plotin und seinen Schriften auseinanderzusetzen, erscheint auf den ersten Augenblick als schwierig, liegt doch eine Anhäufung von Wissen und Weisheiten in ihnen, die nicht immer für einen Menschen unserer Zeit zu verstehen ist. Trotzdem entsteht bei der Bearbeitung ein immer größer werdendes Verständnis dafür, was Plotin mit seinem Seinsbegriff, seinem Absolutem und dem Einen meint und erläutert. So ist das Sein bei Plotin alles Existierende, das über allem Stehende, das aus dem Einem, dem absoluten Herauswachsenden entspringt. Das Absolute ist jener Bereich, den sich der Mensch mit seiner Vorstellung nicht mehr herleiten kann.

Im Christentum ist das Absolute Gott, der der Schöpfer von allem ist, und durch den jegliches Leben entsteht. Gott ist folglich mit dem Einem, dem Ursprung von allem gleichzusetzen. Dionysius nimmt in seinen Schriften die Lehre des Neuplatonismus auf, nicht nur, indem er Gott als den Ursprung allen Seins bezeichnet, sondern vielmehr durch seine Beschreibungen, wie man zu Gott gelangt, denn seine Vorgehensweise erinnert an jene Plotins, wenn er erläutert, wie man den Weg zu Gott gehen kann. Die positive Theologie steht am Anfang, die allen Zuspruch des Seins in positive Worte legt, um dann durch diese Ansammlung von allem Existierenden eine Negation bis hin zur Transzendenz zu erreichen. Das Negative ist das Nichts, das dem Absolutem, also Gott, am nächsten steht, weil es aus ihm hervorgeht und es zugleich auch ist. Diese Erklärung um zu Gott zu kommen, ist aus dem Neuplatonismus heraus entstanden, folglich kann man davon ausgehen, dass in diesen Belangen meine These stimmig ist.

Es ist sehr interessant zu erfahren, wie groß der Einfluss der antiken Philosophie für das Mittelalter und vor allem für die Mystik war. Bei einer genaueren Betrachtung wird einem

klar, weshalb die Mystik und die Philosophie in sehr vielen Bereichen zur selben Aussage gelangen. In dem Fall, wo Dionysius davor warnt, Uneingeweihten davon zu erzählen, erfahren wir nicht nur, dass es eine Übereinstimmung mit der Philosophie gibt, sondern auch, dass es „gefährlich“ sein konnte, gewisse Behauptungen aufzustellen. Wenn ich im geschichtlichen Verlauf weiterdenke, war es nicht selten, dass Verfasser von mystischen Texten oder dergleichen verurteilt und zum Teil sogar getötet wurden, da der philosophische Weg nicht für jeden begreifbar war.

Die Lehre der Hierarchien, die Dionysius erstellt, ist eine Neuheit im Verständnis des christlichen Denkens. Zwar hat es schon vor ihm den Glauben an die Engel und das Stufenmodell gegeben, allerdings stellt diese klare Ausdeutung, wie Dionysius sie macht, eine eindrucksvolle Erneuerung dar. Die Lehre der Hierarchien und ihrer Anordnung ist nur begrenzt aus dem neuplatonischen Gedankengut entnommen, dennoch sind Teile auch bei diesen Schriften durch die Antike geprägt.

Meister Eckhart, der mit seiner entwickelten ausformulierten Sprache seinesgleichen sucht, hat in seinen Schriften eine Ansammlung von Übereinstimmungen in seiner Form der Auslegung mit Dionysius und somit auch mit dem Neuplatonismus. Es ist äußerst interessant, seine Predigten und seine anderen Schriften zu lesen. Alle haben einen moralisch unterstützten Charakter, der den Leser - zu seiner Zeit vermutlich eher seinen Hörer - eintauchen lässt in die Lehren über Gott. Die Möglichkeit, die er damit geschaffen hat, Gott zu begreifen und ihm nahe zu sein, war mit Sicherheit nicht für alle verständlich. Daher ist es auch zum Teil erklärbar, weshalb er eine Ansammlung von Feinden in seinen eigenen Reihen hatte. So sehr er auch gehasst und verurteilt wurde, genauso gab es Menschen, die seine Lehren weiter verbreiteten und seine Werke weiterleben ließen, sodass sie schlussendlich doch in das Christentum übergingen. Folglich war es für mich das Schwierigste, eine Auswahl zu treffen, da ich der Meinung bin, man hätte im Grunde jede Predigt heranziehen können, die alle einzigartig sind in ihrer jeweiligen Form.

Ich habe mich nach langem Überlegen für das Trostbuch und die Rede der Unterscheidung entschieden, da beide Eckpfeiler in Eckharts Leben und dessen Lehren darstellen. Wie bereits erwähnt, war das eine sein Erstwerk und das Trostbuch sein letztes Werk, welches ihn auch mit einer Ansammlung von Predigten vor das Gericht brachte. In den Reden wird deutlich,

welche Unterstützung er seinen Mitbrüdern und Schwestern bieten konnte, aber auch, welchen Zugang er zum Christentum und zum Glauben an sich hatte. Er verurteilte die Selbstgeißelung und war ein Befürworter der Selbstliebe, da er die Meinung vertrat, dass Gottesschöpfungen, die wir sind, nicht einer zerstörerischen Energie ausgesetzt werden dürfen. In diesem Traktat verwendet er die affirmative Theologie in einer Form der Aufzählung, wie wir sie auch bei Plotin oder bei Dionysius wieder finden können. Dieses erste Werk enthält im Vergleich zu seinen folgenden Schriften nur in Ansätzen neuplatonisches Gedankengut.

Im Gegensatz zu den Reden finden wir im Trostbuch alle Formen der Metaphysik sowie die negative Theologie wie Dionysius sie verwendet wieder. Das Buch der göttlichen Tröstung ist, neben seinen Trost spendenden Worten, ein sehr philosophisches Konstrukt, das für Laien oder weniger gebildete Menschen zu Missverstehen führen kann. Wenn man sich jedoch ausführlich damit befasst, so wird man feststellen, dass Meister Eckhart Gott als die Allursache allen Seins begreift, wie es auch Dionysius tut, und in der *unio mystica* die wahre irdische Form der Erlösung von Kummer und Leid sieht. Sein Verstehen Gottes als Erlöser der Menschheit ist in dieser Schrift durch eine Anhäufung von Parallelen zum Neuplatonismus gekennzeichnet, folglich kann man auch hier meine These als bestätigt sehen.

Der Stufenanstieg bei Meister Eckhart wird vor allem im Anhang des Trostbuches in der Predigt über den edlen Menschen klar. In diesem Aufstiegsschema kann man die vorangegangenen Lehren wieder entdecken, auch wenn sie hier neu modifiziert in Eckharts Stufenmodell übertragen werden. Der Weg zu Gott, der das höchste zu erreichende Gut des Menschen darstellt, beinhaltet auch den größten Trost und erklärt die Schönheit der Vereinigung mit Gott in eben solchen Worten wie auch Plotin und Dionysius es vor ihm machten, in einer Ansammlung von affirmativen, Gott zugeordneten Attributen.

Mein Fazit ist daher, dass der Neuplatonismus einen erheblichen Beitrag zur mittelalterlichen Mystik geleistet und dieser als Grundstock gedient hat. Selbstverständlich hat sich die Mystik mit jedem ihrer Vertreter zu einer selbstständigen Lehre weiterentwickelt. Trotzdem kann man die Lehre Plotins nicht leugnen und zum Teil hilft diese einem, die mystischen Schriften in ihrem Kern besser zu verstehen.

Der Umfang dieser wirklich ausgezeichneten Texte ermöglichte es mir leider nicht, alle relevanten Texte zu bearbeiten, und so gäbe es noch viele Ansätze zu klären. So könnten etwa die einzelnen Einflüsse genauer untersucht werden, auch anhand anderer Vertreter, wie zum Beispiel Dietrich von Freiberg oder Hildegard von Bingen. Ein auch für die heutige Zeit interessanter Ansatz wäre, zu untersuchen, welche Auswirkungen Eckhart auf das aktuelle Religionsverständnis hat.

Zum Abschluss möchte ich noch sagen, dass gerade auch in der heutigen Zeit, wo der Mensch oft seinen Ursprung vergisst und sich auf die Suche nach seinem Inneren und seinem Selbst macht, die mystischen Texte sowie die neuplatonische Schriften einem weiterhelfen können, den Weg zurück zu sich selbst zu finden, da sie jedem Leser, ob religiös oder nicht, eine mögliche Erklärung bieten können, die ihn zu seinem persönlichen Seelengrund führen. Die Selbstliebe, die Eckhart in seinen Schriften erwähnt, die auch die Liebe zu seinen Mitmenschen und zur Natur ermöglicht, die jeden Menschen dazu befähigt, sich selbst wie auch die Umwelt zu akzeptieren und anzunehmen mit allen Fehlern aber auch mit all der Schönheit, ist für mich eine der schönsten Aussagen seiner Lehre, die ihre Gültigkeit auch in den nächsten Jahrhunderten nicht verlieren wird.

Literaturverzeichnis

Ball, Hugo: Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1979.

Bautier, Robert-Henri (Hg.) [u. a.]: Lexikon des Mittelalters. 1. Bd. . München: Artemis 1989.

Beierwaltes, Werner: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen. Frankfurt am Main: Klostermann 2001.

Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main: Klostermann 1985.

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum. Frankfurt am Main: Klostermann² 2001. (Philosophische Abhandlungen, 73)

Beierwaltes, Werner (Hg.): Plotin. Über Ewigkeit und Zeit. (Enneade III, 7). Übers., eingel. und kommentiert von Werner Beierwaltes. 3., ergänzte Aufl. . Frankfurt am Main: Klostermann 1995. (Klostermann-Texte Philosophie)

Bredow, Gerda von: Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung. Freiburg: Rombach 1972. (Rombach-Hochschul-Paperback 47)

Bussanich, John: The Cambridge Companion to Plotinus. In: Gerson, Lloyd P. (Hg.): The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge [u. a.]: Cambridge Univ. Press 1996. (Cambridge companions to philosophy)

Dempf, Alois: Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. Leipzig: Hegner 1934.

De Crescenzo, Luciano: Geschichte der griechischen Philosophie. Von Sokrates bis Plotin. Aus dem Italienischen von Bike Linde. Zürich: Diogenes 1988.

Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über

„Göttliche Namen“. Übers. von Josef Stiglmayr. München: Kösel & Pustet 1933. (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, 2)

Dionysius, Areopagita: *Mystische Theologie und andere Schriften*. Mit einer Probe aus der Theologie des Proklus. Aus d. Griech. übers., mit Einl. und Kommentar vers. von Walter Tritsch. München –Planegg: Barth 1956. (Weisheitsbücher der Menschheit)

Dionysius, Areopagita: *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*. Aus dem Griech. übers. von Josef Stiglmayr. Kempten [u. a.]: Kösel & Pustet 1911. (Bibliothek der Kirchenväter 2.Reihe)

Dionysius Areopagita: *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*. Einf. von Hugo Ball. Übers., mit Einl. u. Kommentar vers. von Walther Tritsch. München [u. a.]: Barth 1955. (Weisheitsbücher der Menschheit)

Ebeling, Heinrich: *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*. Neudr. d. Ausg. Stuttgart 1941. Aalen: Scientia- Verl. 1966. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 21)

Eckhart <Meister>: *Das Buch der göttlichen Tröstung*. Aus dem Mhdt und Nhdt. übers., mit Nachw. von Kurt Flasch (Hg.). München: Beck 2007.

Eckhart <Meister>: *Werke II. Texte u. Übers.* von Ernst Benz. Hg. u. kommentiert von Niklaus Largier. Bd. 21. In: Haug, Walter (Hg.): *Bibliothek des Mittelalters. Texte und Übersetzungen*. 24 Bände. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker- Verl. 1993.

Elsas, Christoph: *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin [u. a.]: de Gruyter 1975. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34)

Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*. 2., rev. und erw. Auflage. Ditzingen: Reclam 2000.

Flasch, Kurt: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. 3., unveränd. Aufl. . Darmstadt:

Wiss. Buchges. 1994. (Die Philosophie)

Grether, Ewald: Geistige Hierarchien. Der Mensch und die übersinnliche Welt in der Darstellung großer Seher des Abendlandes. Dionysius Areopagita, Dante Alighieri, Rudolf Steiner. 2., verb. u. erw. Aufl. . Freiburg i. Br.: Verl. Die Kommenden 1977. (Studienmaterial zur Geisteswissenschaft)

Halfwassen, Jens: Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios. Mainz [u. a.]: Akad. [u. a.] 1994. (Akademie d. Wissenschaften u. Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 10)

Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus. München: Beck 2004. (Beck'sche Reihe 570, Denker)

Halfwassen, Jens: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Hamburg: Meiner² 2005. (Hegel-Studien Beiheft 40)

Hammerstaedt, Jürgen: Hypostasis. In: Dassmann, Ernst (Hg), Schöllgen, Georg (Hg.) [u. a.]: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. 16 Bände. Stuttgart: Hiersemann 1994.

Harder, Richard (Hg.): Plotins Schriften. Übers. von Richard Harder. Neubearb. mit griech. Lesetext u. Anm., fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Bd. 1. . Hamburg: Meiner 1960. (Philosophische Bibliothek)

Jaspers, Karl: Philosophie III. Metaphysik. München: Piper Verlag 1994 S.116.

Kaltenbrunner, Gerd- Klaus: Dionysius von Areopag. Das Unergründliche die Engel und das Eine. Kusterdingen: Graue Edition 1996. (Die graue Reihe 17)

Kobusch, Theo: Dionysius von Areopagita. In: Niewöhner, Friedrich (Hg.): Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard. München: Beck 1995.

Kobusch, Theo: Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. In: Ruh, Kurt (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Stuttgart: Metzler 1986.

Koch, Josef: Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter. In: Beierwaltes, Werner (Hg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1969. (Wege der Forschung 197)

Krämer, Hans: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam: Grüner 1964.

Langer, Otto: Meister Eckhart. Die Einheit von Theologie, Philosophie und Spiritualität. In: Köpf, Ulrich (Hg.): Theologen des Mittelalters. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2002.

Lawugger, Werner: Der Weg zum Absoluten (F. W. J. Schelling). Dissertation. Univ. Wien 2007.

Meid, Volker (Hg.): Sachlexikon Literatur. Hamburg: Bertelsmann 1993.

O'Rourke, Fran: Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas. Leiden [u. a.]: Brill 1992. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 32)

Perpeet, Wilhelm: Ästhetik im Mittelalter. Freiburg (Breisgau) [u. a.]: Alber 1. Aufl. 1977.

Pestalozzi, Karl: Maeterlinck als Schlüssel zu Musils „Törless“. In: Abel, Günter (Hg.) [u. a.]: Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag. Berlin [u. a.]: de Gruyter 1989.

Quint, Josef: Die Überlieferung der Deutschen Predigten Meister Eckharts. Bonn: Röhrscheid 1932.

Quint, Josef (Hg.): Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. München: Hanser 1963.

Ritter, Adolf Martin (Hg.): Dionysius Areopagita. Über die mystische Theologie und Briefe. Pseudo- Dionysius Areopagita. Eingeleitet, übers. und mit Anm. vers. von Adolf Martin Ritter. Stuttgart: Hiersemann 1994. (Bibliothek der griechischen Literatur 40, Abteilung Patristik)

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. 4 Bände. München: Beck 1996.

Ruh, Kurt: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita. München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften 1987. (Sitzungsberichte Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1987 2)

Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. 2., überarb. Aufl. . München: Beck 1989.

Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart, Weimar: Metzler 1993. (Sammlung Metzler 271, Realien zur Philosophie)

Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 2: Christliche Antike, Mittelalter. 3. Bände. . Hamburg: Meiner 2003.

Soudek, Ernst: Meister Eckhart. Stuttgart [u. a.]: Metzler 1973. (Sammlung Metzler 120, Realien zur Literatur, Abt. D, Literaturgeschichte)

Theiler, Willy: Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin [u. a.]: de Gruyter 1966. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10)

Tornau, Christian (Hg.): Plotin. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben, übersetzt und

kommentiert von Christian Tornau. Stuttgart: Reclam 2001.

Tritsch, Walther (Hg.): Einführung in die Mystik. In Quellen und Zeugnissen. Augsburg: Pattloch 1990.

Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn, Wien [u. a.]: Schöningh 1988. (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F. 54)

Underhill, Evelyn: Mystik. Eine Studie über Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen. Aus dem Englischen übertragen von Helene Meyer, Franck und Heinrich Meyer. Mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler. Bietigheim: Turm Verlag 1975.

Volkmann- Schluck, Karl-Heinz: Plotin als Interpret der Ontologie Platons. 3. erw. Aufl. . Frankfurt am Main: Klostermann 1966. (Philosophische Abhandlungen, 10)

Internet Quellen

http://de.encarta.msn.com/encyclopedia_761556329/Neuplatonismus.html letzter Zugriff: 2.1.2009.

<http://www.phillex.de/neuplato.htm> letzter Zugriff: 23.9.2010.

[http://lexikon.meyers.de/wissen/Neuplatonismus+\(Sachartikel\)](http://lexikon.meyers.de/wissen/Neuplatonismus+(Sachartikel)) letzter Zugriff: 2.1.2009.

http://books.google.at/books?id=ef1NGn80F80C&printsec=frontcover&dq=Platons+negative+Dialektik:+eine+Untersuchung+der+Dialoge+%22Sophistes%22+und+...++Von+Christoph+Ziermann&source=bl&ots=U0Z6L7nbG&sig=rU1fygzRIxQa75fU0U51RnWaQ08&hl=de&ei=EGubTPvcOMWnOLT0iM4P&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBUQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false letzter Zugriff: 23.9.2010.

http://www.kirchenlexikon.de/b/boethius_a_m_t.shtml letzter Zugriff: 23.9.2010.

<http://www.philolex.de/universa.htm> letzter Zugriff: 23.9.2010.

<http://elbanet.ethz.ch/wikifarm/allegorieseminar/index.php?n=Main.LeiternUndStufen> letzter Zugriff: 24.9.2010.

<http://www.calsky.com/lexikon/de/txt/m/my/mystik.php> letzter Zugriff: 25.9.2010.

<http://www.kersti.de/VA297.HTM> letzter Zugriff: 25.9.2010.

Triebel, Eckhart: Meister Eckhart. In: <http://www.eckhart.de/index.htm> letzter Zugriff: 29.9.2010.

Abbildungen

Abbildung 2: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/galerie/patristik/dionysiu.html> letzter Zugriff 18.10.2010.

Abbildung 3: [aus: Herrad von \[Landsberg, Äbtissin von\] Hohenburg, \(† ca. 1196\), »Hortus deliciarum«, – dieses Bild ist ein Behelf;](#)

<http://elbanet.ethz.ch/wikifarm/allegorieseminar/index.php?n=Main.LeiternUndStufen> letzter Zugriff 22.10.2010.

Abbildung 4: Dionysius, Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übers. von Josef Stiglmayr. Kempten [u. a.]: Kösel & Pustet 1911. (Bibliothek der Kirchenväter 2.Reihe)

<http://www.zitate-aphorismen.de/images/authors/meistereckhart.jpg> letzter Zugriff 17.10.2010.

Triebel, Eckhart: Meister Eckhart: <http://www.eckhart.de/index.htm> letzter Zugriff
19.10.2010.

Abstract:

In dieser Diplomarbeit werden drei verschiedene Hauptbereiche bearbeitet, die alle zusammen folgende These, ob der Neuplatonismus als der Wegbereiter der Mystik im Mittelalter gesehen werden kann, beantworten soll.

Der erste Abschnitt behandelt die Theorien und Schriften von Plotin, wobei auch zugleich ein kurzer Einblick in dessen Leben und Wirken aufgezeigt wird. Er soll als der Grundpfeiler herangezogen werden, um im zweiten Abschnitt durch Dionysius aufzuzeigen inwiefern Plotin in der Weltanschauung und Theologie von Dionysius noch weiter gelebt beziehungsweise weiterentwickelt wurde. Der letzte ist auch der entscheidendste Hauptbereich, den dieser soll die Aussage bestätigen, ob die Antike die mittelalterliche Mystik und dadurch in Folge jede mystische Auslegung bis heute geprägt und entscheidend beeinflusst hat oder nicht. Zum Schluss soll diese Arbeit eine Veranschaulichung sämtlicher Überlegungen, die im Zuge der Bearbeitung dieses Stoffes entstanden sind, liefern.

Curriculum Vitae:

Persönliche Daten:

Name: Signe Sara Donata Schneider

Geburtsdatum: 03.04.1982

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung:

Seit WS 2002/03 Dipl.-Studium der Deutschen Philologie, Universität Wien

1997 – 2002 HTL Schellinggasse (seit 1999 HTL 16)

Elektrotechnik in der Untergattung Steuer-Regeltechnik

1992 – 1997 GRG Zirkusgasse 1020 Wien (Realgymnasium)

1988 – 1992 VHS Judenplatz 1010 Wien