

Das vollkommene Leben

Seine Realisierungsmöglichkeit im Denkmodell
der Lebensraute mit Bezug auf Meister Eckhart,
Nikolaus von Kues und Henri Bergson

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der
Universität Augsburg

vorgelegt von
Sascha Wollny
2018

Erstgutachter: Prof. Dr. Manfred Negele

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Thomas Schärfl

Tag der mündlichen Prüfung: 17. April 2019

Danksagung

Ich danke insbesondere Herrn Prof. Dr. Manfred Negele für die Möglichkeit, bei ihm zu promovieren. Ohne ihn und die zahlreichen, intensiven Gespräche, für die er sich stets Zeit genommen hat, wäre die vorliegende Arbeit und die damit verbundene persönliche Entwicklung nicht denkbar.

Des Weiteren danke ich Herrn Prof. Dr. Dr. Thomas Schärfl für die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens, seine wertvollen Anregungen und klaren Worte. Ein Dankeschön geht an Herrn Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, der in der Disputation als Drittgutachter fungierte. Nicht zuletzt danke ich meiner Familie, vor allem meinen Eltern.

Sascha Wollny

Bellenberg, den 21. September 2019

E-Mail: sashw@gmx.de

Inhaltsverzeichnis

A) <i>Einleitung</i>	7
1. Die Rolle der Philosophie	7
2. Pierre Hadot als Adversarius	9
2.1 Die philosophische Lebensform	9
2.2 Die Exerzitien	10
2.3 Ein Leben nach dem Geiste	12
2.4 Kritik an Hadot	16
3. Begründung der Auswahl der herangezogenen Philosophen	19
4. Definitionen	20
4.1 Leben	20
4.2 Vollkommenheit	22
5. Das vollkommene Leben als Prozess	24
6. Drei Aspekte des vollkommenen Lebens: kognitiv, affektiv und intuitiv	25
7. Genese der Lebensraute	26
B) <i>Hauptteil</i>	28
1. Meister Eckhart und die Lebensraute	28
1.1 Das Denkmodell der Lebensraute	28
1.1.1 Aufbau	28
1.1.2 Funktionen	29
1.1.3 Grenzen	30
1.1.4 Hierarchie	31
1.2 Schematische Darstellungsweise	32
1.2.1 Grundlegende Erklärungen	32
1.2.2 Bei Meister Eckhart	34
1.2.2.1 Das Menschenbild	34
1.2.2.1.1 Innerer und äußerer Mensch und weitere Dichotomien	34
1.2.2.1.2 Die Seele als Bindeglied und Spiegel	37
1.2.2.1.3 Die Seelenkräfte	40
1.2.2.2 Das Gottesbild	43
1.2.2.2.1 Immanente Trinität	45
1.2.2.2.2 Ökonomische Trinität	48
1.2.2.2.3 Parallelen zwischen Menschen- und Gottesbild	51

1.2.2.3 Das Weltbild	52
1.2.2.3.1 Sein – Leben – Denken	52
1.2.2.3.2 Gott als Schöpfer	53
1.2.2.3.3 Creatio ex nihilo und creatio continua	56
1.2.2.3.4 Parallelen zwischen Menschen-, Gottes- und Weltbild	59
1.3 Theoretisch-praktische Darstellungsweise	61
1.3.1 Grundlegende Erklärungen	61
1.3.2 Bei Meister Eckhart	63
1.3.2.1 Eckharts Interpretation der Maria-Martha-Perikope	63
1.3.2.1.1 Vita contemplativa und vita activa?	63
1.3.2.1.2 Eckhart als Mann der Praxis und in der Rolle Jesu	65
1.3.2.2 Ethik	68
1.3.2.2.1 Gemüt	71
1.3.2.2.1.1 Gemüt innen	71
1.3.2.2.1.2 Gemüt außen	73
1.3.2.2.2 Tugend	75
1.3.2.2.2.1 Tugend innen	75
1.3.2.2.2.2 Tugend außen	78
1.3.2.2.3 Ziel	81
1.3.2.2.3.1 Ziel innen	81
1.3.2.2.3.2 Ziel außen	83
1.3.2.2.4 Hierarchie	84
1.3.2.2.5 Innere und äußere Werke	86
1.4 Prozesshafte Darstellungsweise	91
1.4.1 Grundlegende Erklärungen – Bild 1 bis 7	91
1.4.2 Bei Meister Eckhart	93
1.4.2.1 Bild 1 bis 4	93
1.4.2.2 Bild 5: Gottesgeburt	96
1.4.2.3 „Bild“ 6	98
1.4.2.4 Bild 7: homo divinus	100
1.5 Zusammenfassung: Lebensraute und Meister Eckhart	106
2. Nikolaus von Kues und die Weisheit	108
2.1 Idiota de sapientia – erstes Buch	108
2.1.1 Freude und absolute Weisheit	110

2.1.2 Praegustatio	116
2.1.3 Sehnsucht nach der Weisheit	118
2.1.4 Teilhabe an der Weisheit	125
2.2 Idiota de sapientia – zweites Buch	127
2.2.1 Coincidentia oppositorum	128
2.2.2 Absolutes Urbild	130
2.2.3 Aenigmata, „Rätselbilder“	132
2.3 De venatione sapientiae	136
2.3.1 Philosophie als Jagd nach der Weisheit	136
2.3.2 Werden-Können (posse fieri)	138
2.3.3 Zehn Felder der Jagd	141
2.3.4 Jesus als fleischgewordene Weisheit und der Wunsch nach Unsterblichkeit	155
2.4 De visione Dei	159
2.5 Zusammenfassung: Cusanus	162
3. Henri Bergson und die Intuition	166
3.1 Lebensphilosophie	166
3.2 Kritik an der Lebensphilosophie	169
3.3 Bergson als Lebensphilosoph	172
3.3.1 Die beiden Quellen der Moral und der Religion	173
3.3.1.1 Statische und dynamische Religion, Mystik, Liebe	173
3.3.1.2 Offene und geschlossene Gesellschaft	176
3.3.1.3 Dauer und Zeit	178
3.3.2 Die philosophische Intuition	181
3.3.2.1 Drei Merkmale der Intuition	181
3.3.2.2 Bild und Schatten	183
3.3.2.3 Erkenntnis und Erfahrung	185
3.3.2.4 Intuition, Dauer, Freude	188
3.3.3 Schöpferische Entwicklung	191
3.3.3.1 Total-Impuls, élan vital	193
3.3.3.2 Instinkt, Intuition und Intellekt	194
3.3.3.3 Künstler und wahrer Philosoph	197
3.3.4 Zusammenfassung: Bergson	199
C) <i>Schluss</i> – Rückschau und Ausblick	201
D) <i>Literaturverzeichnis</i>	207

A) *Einleitung*

1. Die Rolle der Philosophie

In einer Zeit, in der Glücks- und Lebensratgeber wie Pilze aus dem Boden schießen und die Bestsellerlisten anführen, in der sog. Coaches und Berater Hochkonjunktur haben und in der mehrtägige Seminare und Workshops angeboten werden und ausgebucht sind, muss sich die Philosophie die Frage gefallen lassen, welche Rolle sie noch für den Menschen spielt. Hat sie Einfluss auf das Leben der Menschen, die außerhalb der universitären Philosophie stehen? Erreicht sie diese Menschen? Oder fristet sie ein verstaubtes Dasein, das mehr abschreckt als anlockt? Kein Geringerer als Karl Jaspers war der Meinung, „es sei unerheblich, was Philosophieprofessoren sagten, weil es die Massen nicht berühre und deshalb wirkungslos bleibe. Und in den Augen der Massen seien Philosophieprofessoren weltfremde Wesen“, schreibt Arnaldo Benini in einem Artikel aus der Jahre 2011 in der „Neue Zürcher Zeitung“ und fährt mit Jaspers fort: „Die Philosophie sei lediglich Geist und Metaphysik, ohne Tat, ohne Verpflichtung und ohne Überprüfung durch die Realität“¹. Stimmt das?

Die Menschen sehnen sich nach Antworten auf existentielle Fragen, die sich seit Menschengedenken nicht geändert haben: Wer bin ich? Was soll ich tun? Wie soll ich handeln? Woher komme ich und warum bin ich hier? Diese und weitere Fragen bilden Lücken im Leben der Menschen, die gefüllt werden wollen. Die Fragenden suchen ihre Antworten dabei nicht mehr bei den traditionellen Kirchen, die scheinbar unattraktiv und unmodern geworden sind. Daher wundert es nicht, dass Lebensberater, esoterische Zirkel, Freikirchen und derlei immer mehr nachgefragt werden und sich eines regen Mitgliederzuflusses erfreuen². Dabei wird nicht weniger versprochen als das große Glück, die absolute Erfüllung und Erfolg auf ganzer Linie. Inwiefern solche Bücher seriös sind, lässt sich auf den ersten Blick nicht ausmachen, doch möchte man skeptisch werden bei all den schönen Versprechungen, die nahezu im Handumdrehen und mit Leichtigkeit erreicht werden sollen. Und jetzt kommt die Philosophie wieder ins Spiel: Gerade sie könnte sich doch hier ins Rampenlicht vordrängen und Vorschläge sowie Angebote machen. Sie könnte die Fragen der Menschen aufnehmen und beantworten oder zumindest eine Hilfestellung geben, um sie zu lösen. Dies geschieht leider nur zum Teil – einem schwindend geringen Teil. Dabei bietet doch gerade die Philo-

¹ <https://www.nzz.ch/krankheit_als_grenzsituation-1.12630756 > (22.09.2019). In diesem Artikel wird Jaspers eigenes von Krankheit geprägtes Leben, das Verhältnis zu seinem Arzt, die Wahl der Lebensform, die Unerheblichkeit von Aussagen der Philosophen wegen deren Weltfremdheit etc. beschrieben.

² Günther Lehmann fragt, ob in unserer modernen Gesellschaft die Zugänge zur unio mystica verschüttet worden seien und ob „deshalb die falschen Propheten der unio mystica, darunter manche Sekten-Gurus und fragwürdige Spezialisten für 'Psi-Phänomene', einen so enormen Zulauf“ haben (vgl. Lehmann, Günther: „Die Erleuchtung“, S. XVI). Und Gerhard Wehr ist skeptisch, ob alle Befürworter der esoterischen Bewegungen sich „die Frage nach der Zeitgemäßheit ihres Tuns stellen.“ (Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 16)

sophie das nötige und seriöse, wissenschaftliche Equipment an, um sich auf die Suche nach Antworten, nach Lösungen, nach Erkenntnissen und Erfahrungen zu machen. Dies gilt es mehr denn je zu beachten und sich in Erinnerung zu rufen, soll die Philosophie den ihr gebührenden Platz einnehmen.

Aber warum sollten die nach Antworten Suchenden auf die Philosophie zurückgreifen? Was ist der „Mehrwert“ gegenüber den anderen „Anbietern“? Zunächst kann die Philosophie auf eine jahrhundertelange Tradition verweisen, in der nicht nur unzählige Primärtexte, sondern auch ein riesiges Angebot an Sekundärliteratur entstanden sind. Es ist also ein immens breites Angebot, aus dem der Mensch wählen kann. Durch die vielen verfassten Werke entsteht eine gewisse Seriosität, da es zu jeder geäußerten Position eine Gegenposition gibt, zu jeder These eine Antithese und daraus wieder ein Synthese usw. Dadurch mag es zwar für den Suchenden zunächst unübersichtlich sein im Dschungel der philosophischen Werke, doch kann er sicher sein, dass die Wege durch den Philosophiedschungel bereits häufig benutzt worden sind und sich deshalb als probates und bewährtes Mittel darbieten.

Wirft man einen genauen und prüfenden Blick auf die „Sonderangebote“ (Coaches, Lebensberater, Esoteriker etc.), die im Moment florieren und sich einer großen Beliebtheit erfreuen, ist festzustellen, dass hierbei nichts neues angeboten wird. Der Inhalt ist der gleiche seit jeher, lediglich die „Verpackung“ hat sich geändert und ist ansprechender geworden. Diese Angebote rekurren auf Althergebrachtes und sprechen die alten Weisheiten mit neuen Worten aus. An und für sich ist das nicht verwunderlich und sogar zu begrüßen, begibt sich der Mensch mit ihnen nicht auf gefährliches Neuland, sondern bewegt sich auf sicherem Terrain. Doch das größte Manko ist hierbei, dass dem Menschen einfache Lösungen angeboten werden, die unreflektiert geglaubt werden sollen. Der Suchende soll treu und unkritisch glauben, was der Messias sagt, womit ein zweites Manko entsteht. Denn mit einem unreflektierten Glauben suche ich nicht nach Begründungen oder gar Beweisen. Werde ich mit dem mir angeboten Vorschlag glücklich, kann es Zufall gewesen sein. Wenn ich nicht ans Ziel gelange, weiß ich nicht warum und muss einen anderen Weg einschlagen. Ohne Reflexion kann ich keine Irrwege und Fehler erkennen und damit wird es schwierig, mich rational für einen anderen Weg oder eine Kurskorrektur zu entscheiden. Ich bleibe im Dunst des Zufalls und kann nur hoffen, den richtigen Weg eingeschlagen zu haben. Mein Lebensentwurf wird damit unwillkürlich und zu einer „Wundertüte“, bei der ich nicht weiß, was ich als nächstes herausziehe und bekomme. Genau an dieser Stelle ist es die Aufgabe der Philosophie ihren Mehrwert aufzuzeigen. Sie kann dem Menschen nicht nur Angebote unterbreiten, sondern auch die wichtigen Begründungen mitliefern. Darüber hinaus bietet sie andere Optionen an und fordert keinen blinden Glauben. Eine der größten Differenzen zwischen den „Sonderangeboten“ und der Philosophie ist die Ausbil-

dung und Qualifikation. Es ist ein Unterschied, ob man mehrere Jahre an einer Universität studiert oder in einem Wochenendkurs sich zum Coach oder Berater ausbilden lässt. Die oftmals kurzen Ausbildungszeiten und die einfachen Lösungen, die derartige moderne Angebote haben und offerieren, sind die Gründe für deren Anziehungskraft, aber zugleich auch deren Gefahrenquelle. Sie beachten nämlich nicht die hohe Komplexität des Lebens, nicht die individuelle Vielfältigkeit der Menschen und nicht die große Varianz der diversen Lebensentwürfe. Doch diese drei Punkte sind wichtig, wenn sich der Mensch auf die Suche begibt und einen Weg auswählt. Das „philosophische Equipment“ muss den Menschen angeboten und schmackhaft gemacht werden, um ihnen zu Glück und Zufriedenheit, zu Ruhe und Gelassenheit, zu einem guten und vollkommenen Leben zu verhelfen.

2. Pierre Hadot als Adversarius

2.1 Die philosophische Lebensform

Einen ersten Schritt in die richtige Richtung ist Pierre Hadot gegangen, der vor allem in seinen Werken „Wege zur Weisheit“, „Philosophie als Lebensform“ und „Die innere Burg“ herausstellte, welche wichtige Bedeutung der Philosophie zukommt und inwiefern sie dem Menschen von heute helfen kann³. Er legte besonderen Wert auf die Stoa und die antike Philosophie, die er weniger als System oder Diskurs betrachtet hatte, sondern vielmehr als eine Lebensform⁴. Dabei ist vorab zu erwähnen, dass die Philosophie sowohl das Ziel als auch die Mittel anbietet: Mithilfe von Exerzitien kann sich der Weisheit, „die für den Menschen im übrigen fast unerreichbar“ ist, angenähert werden⁵.

³ Der moderne Leser muss sich laut Hadot jedoch „jener Vorurteile und Illusionen bewusst werden [...], wenn er ein Werk der Antike in Angriff nimmt“: Die Texte wurden jahrhundertlang handschriftlich kopiert, wobei sich ständig Fehler eingeschlichen haben. Des Weiteren könnte der moderne Leser „glauben, es gäbe nur eine mögliche Übersetzung des griechischen Textes“ und er wäre überrascht, wie viele Varianten es gebe. Schließlich darf er sich nicht vorstellen, dass der antike Autor in der gleichen intellektuellen Welt gelebt habe wie er selbst. (Vgl. Hadot, Pierre: „Die innere Burg“, S. 10f.)

⁴ Vgl. Beierwaltes, Werner: „Pierre Hadot“. In: „Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2010“, S. 174f, <<https://www.badw.de/fileadmin/nachrufe/Hadot%20Pierre.pdf>> (22.09.2019). Eine Anmerkung zum Belegen von Paraphrasen: Befindet sich die Fußnote vor dem Punkt des Satzes, bezieht sich die Quellenangabe ausschließlich auf diesen Satz. Ist die Fußnote jedoch hinter dem Punkt, bezieht sie sich auf den gesamten Abschnitt bzw. die Sätze bis zur vorangehenden Fußnote. Ich folge hier den Empfehlungen von „Zitieren und Paraphrasieren“ (vgl. <https://www.ph-freiburg.de/fileadmin/dateien/zentral/schreibzentrum/typo3content/Heft/Schreibzentrum_Heft_Zitieren_Paraphrasieren.doc.pdf> (18.09.2019), S. 5).

⁵ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 165f. Dem französischen Denker Pierre Hadot ist die „universelle Dimension der antiken“ Weisheit wichtig. Die philosophische Lebensweise charakterisiert er als eine Übung in der Weisheit, „mit deren Hilfe sich das Ich in der Totalität ansiedelt und sich als ein Teil derselben fühlt“, und somit ist die Philosophie „eine die ganze Existenz einfordernde Lebensform“ (vgl. Ritter, Joachim (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 12, S. 384).

Die philosophische Lebensform kann nicht nebensächlich und beiläufig, sondern muss vollumfänglich gelebt werden. Sie beinhaltet sowohl Theorie als auch Praxis und ist eine Art zu leben, die das Dasein des Menschen radikal ändert. Er kann sich durch sie geistig weiterentwickeln. Dazu ist eine „radikale Umkehr“ des bisherigen Lebensstiles nötig, der den Menschen durch körperliche Begierden in einer gewissen Unzufriedenheit hält. Die Gemeinsamkeit der antiken Schulen ist die Sichtweise gewesen, „daß sich der Mensch vor seiner philosophischen Bekehrung in einem Zustand unglückseliger Unruhe befindet“, jedoch gibt es für ihn die Möglichkeit, „sich selbst zu verändern, sich zu bessern und zu verwirklichen“⁶. Die Wahl für den Weg der Besserung und der Übungen trifft er selbst – der Mensch besitzt einen freien Willen, mit dem er sich bspw. für geistige Exerzitien entscheiden kann, die nach Hadot körperlichen Übungen entsprechen:

„So wie der Athlet durch wiederholte körperliche Übungen seinem Körper neue Form und Kraft verleiht, so entwickelt der Philosoph durch geistige Übungen seine seelischen Kräfte, verändert seine innere Stimmung, wandelt seine Weltanschauung und schließlich sein ganzes Wesen“⁷.

2.2 Exerzitien

Doch welche Mittel sind das und welcher Natur sind sie? Die sog. Exerzitien formen das Ich (*παιδεία*, *paideia*) und tangieren mit ihrer *geistigen* Natur nicht nur das Denken, sondern auch die Seele des Menschen. „Dank dieser Übungen schwingt sich das Individuum zum Leben des objektiven Geistes auf, das heißt, es stellt sich in die Perspektive des Ganzen“⁸. Was bedeutet das konkret? Hadot greift bei seinen Betrachtungen auf die antike Philosophie, hier insbesondere auf Platon und Epikur, und den Stoizismus, vor allem auf Marc Aurel, zurück⁹. Der platonische Dialog beispielsweise spielt dabei eine wichtige Rolle. Als eine geistige Übung bewirkt er im Menschen zunächst

⁶ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 38. Jaspers sieht im Menschen einen „Wille[n] zur philosophischen Lebensführung“, in der er „aus eigenen Kräften sich aufzubauen [sucht], was die Umwelt ihm nicht mehr bringt.“ (Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 114) Und weiter: „Philosophieren ist der Entschluß, den Ursprung wach werden zu lassen, zurückzufinden zu sich und im inneren Handeln nach Kräften sich selbst zu helfen.“ (Ebd., S. 115)

⁷ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 38f.

⁸ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 14f.

⁹ In seinem Werk „Philosophie als Lebensform“ (Kap. 2) erörtert Hadot des Weiteren das Frühchristentum und vergleicht dabei das Leben der Mönche mit dem der Philosophen. Bevor er auf die Exerzitien der Mönche eingeht, macht er auf die sehr wichtige Verbindung zwischen Ethik und Ontologie aufmerksam: „Diese Übungen haben daher *nicht nur ethische*, sondern auch *ontologische* Bedeutung“ (Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 49 (Hervorhebung durch Verfasser)). Hadot führt den zentralen Begriff der *prosoche* ein. Sie ist die Grundhaltung des antiken Philosophen und des Mönches. Sie ist eine Art Aufmerksamkeit oder Wachsamkeit. Voraussetzung der *prosoche* ist die Gewissenserforschung, welche mündlich oder – besser, weil gründlicher – schriftlich erfolgt. Eine weitere Parallele zwischen Philosoph und Mönch ergibt sich, wenn die *prosoche* ferner als eine Übung der Selbstbeherrschung gesehen wird.

eine allgemeine Wandlung und darüber hinaus eine Bekehrung zum Guten, weil der Dialog entsprechenden Vernunftgesetzen (dem Logos) folgt und diese dem Guten entsprechen¹⁰.

In der Antike sieht Hadot diese weiteren Übungen: Verzicht auf sinnliche Vergnügungen, Üben der Vernunft als wertvollsten Seelenteil, Meditation, zeitliche Minimierung des Schlafes, Ruhe bewahren, Übung im Sterben und im Seelenflug bzw. im Blick von oben¹¹. Von Platon übernimmt der Franzose die Definition, dass alles Philosophieren bedeutet, sich im Sterben zu üben¹², was er an Sokrates exemplarisch aufzeigt. Mit Sterben ist nicht bloß der würdige Abgang von Sokrates gemeint, sondern die geistige Trennung von Seele und Körper. Der Mensch soll sich von seiner Individualität sowie seinen Lasten lösen und sich zur Universalität und Objektivität erheben. Wenn ihm dies gelingt, erreicht er die Tugend der Seelengröße und weitet seine Perspektive aus¹³.

Hadot nennt das den Blick von oben oder auch kosmische Perspektive. Diese impliziert, alles aus Sicht der Universalnatur zu sehen. Damit beinhaltet die philosophische Lebensform einen Wandel von Individualität zu Universalität. Der Mensch entfernt sich dadurch auch von seinen körperlichen Begierden, die ihn in einen unbefriedigenden Zustand versetzt hatten. Der Blick von oben lässt das Irdische größtenteils als Nichtigkeit erkennen und bildet eine Gleichgültigkeit gleichgültigen Dingen gegenüber aus.¹⁴

In einem nächsten Schritt benennt Hadot den Blick von oben als die „Perspektive des Todes“. Darunter versteht er, die Ereignisse der Welt so zu betrachten, als wäre man bereits gestorben. Diese kosmische, universelle „Todesperspektive“ ist eine distanzierte Sicht auf die Welt und das Weltgeschehen. Sie ermöglicht dem Menschen, „die Dinge so zu sehen, wie sie sind“¹⁵. Damit bringt Hadot die Sicht, wie der Mensch die Dinge sehen soll, mit der Übung im Sterben zusammen.

Auch wenn Hadot die Exerzitien in der Stoa behandelt und dabei insbesondere auf Marc Aurel zurückgreift, führt er diesen Sichtwechsel – von der individuellen zur kosmischen Perspektive – an, der dem Menschen Seelengröße verschafft¹⁶. Auf der ersten Stufe des sich vollziehenden Per-

¹⁰ Hierzu Maria Schwartz: „Die Beschäftigung der Philosophen, die diesem Ziel [das ist die Schau des Guten] dient, besteht in geistiger Betätigung und dem Führen von Gesprächen.“ (Schwartz, Maria: „Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben“, S. 353)

¹¹ Vgl. Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 87-89.

¹² Vgl. Platon: „Phaidon“, 63e-64b. Zu Sterben bedeutet in erster Linie, dass die Lüste und Begierden des Körpers absterben, denn zur wahren Erkenntnis führt nicht die sinnliche Wahrnehmung, sondern das reine Denken, welches die Ideen erfasst. Bei Platon kann der Fokus auch ganz anders gesetzt werden, wie das Maria Schwartz macht. Sie sieht drei Aspekte eines philosophischen Lebens: „a) Aufstieg, vor allem dialektische Betätigung, b) Schau des Guten, c) erneuter Abstieg, politische Tätigkeit bzw. Lehre.“ (Schwartz, Maria: „Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben“, S. 403) Auch bei Jaspers, der sich zwar nicht auf Platon bezieht, wird das Philosophieren als „ineins Lebenlernen und Sterbenkönnen“ bezeichnet (vgl. Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 119).

¹³ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 30, 33.

¹⁴ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 127.

¹⁵ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 133.

¹⁶ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 77, 79. „Die innere Haltung, mit Hilfe derer die Seele keinerlei Unterschiede macht, angesichts aller Dinge sich gleich verhält, entspricht der Seelengröße“ (ebd., S. 82). Des

spektivenwechsels erscheint alles unbedeutend, langweilig und sogar widerwärtig. Auf der zweiten Stufe hat es der Mensch geschafft, dieselbe Sicht wie die der Allnatur einzunehmen. Ihm wird nun alles vertraut, er ist gelassen und gleichmütig und zeichnet sich durch Dankbarkeit und Ehrfurcht aus. Die beiden Stufen weisen einen engen Zusammenhang auf: Gegenstände und Ereignisse, die wahrgenommen werden, sollen in ihre Einzelteile zerlegt werden, womit diese an Bedeutung verlieren. Somit entsteht abermals die bereits erwähnte Gleichgültigkeit gleichgültigen Dingen gegenüber und die Abkehr von der Gewohnheit, Dinge und Geschehnisse mit menschlichen Maßstäben zu (be)werten. Durch den Perspektivenwechsel misst der Mensch allen Dingen, auch den schlechten, den gleichen Wert zu und betrachtet sie mit den gleichen Augen wie die der Allnatur und somit wandeln sich die zunächst pessimistischen Äußerungen der ersten Stufe in optimistische auf der zweiten Stufe.¹⁷

In der Stoa und, wie Hadot aufzeigt, im Epikureismus ist der gegenwärtige Augenblick wichtig. Er soll durch eine gewisse Aufmerksamkeit, Wachsamkeit und Konzentration wahrgenommen werden und dabei darf nichts der Vernunft widersprechen. Diese Art von augenblicklicher Wahrnehmung tangiert die Glücksvorstellung der Stoiker: Der Mensch kann nicht glücklich werden, wenn er es nicht sofort ist. Vergangenheit und Zukunft verlieren somit an Bedeutung¹⁸. Entweder ist der Mensch *jetzt* glücklich oder nie. Nichts ist wichtiger als glücklich sein zu wollen, um wirklich glücklich zu sein. Das Glück findet sich allein in der Gegenwart, wofür es zwei Gründe gibt. Erstens, weil der Augenblick mit der Ewigkeit gleichgesetzt wird und zweitens, weil in einem einzigen Moment das Universum gänzlich erfasst werden kann. Letzteres bedeutet abermals eine kosmische Perspektive einzunehmen, in der die menschliche Vernunft mit der Vernunft des Weltalls übereinstimmt.¹⁹

2.3 Ein Leben nach dem Geiste

Diese Exerzitien gehen Hand in Hand mit einem Leben, das dem Geiste gewidmet ist. Es gilt, „sich dem intellektuellen und geistigen Leben zuzuwenden, eine ‚Bekehrung‘ zu realisieren, die ‚die ge-

Weiteren führt Hadot die Gewissenserforschung und die *praemeditatio malorum* an (vgl. ebd., S. 72).

¹⁷ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 81, 82. Die Allnatur als Göttin ist es auch, die die „Grundlage“ für die Disziplinierungen und deren jeweilige Tugenden bildet: So der Disziplinierung des Strebens und Handelns die Gerechtigkeit, der der Zustimmung und des Urteils die Wahrheit, der des Begehrens die Mäßigung (vgl. Hadot, Pierre: „Die innere Burg“, S. 323).

¹⁸ Ähnlich bei Johann Gottlieb Fichte: Im religiösen Menschen ist „keine Furcht über die Zukunft“ und „keine Reue über das Vergangene“ (Fichte: „Die Anweisung zum seligen Leben“, S. 163).

¹⁹ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 111-116. „Wenn der Mensch in dieser Weise in Einklang mit der Allvernunft lebt, weitet sich sein Eigenbewußtsein auf die Unendlichkeit des Kosmos hin aus, und der Kosmos wird ihm in seiner Gänze gegenwärtig“ (ebd., S. 115f).

samte Seele' erfaßt, d. h. das ganze moralische Leben²⁰. Hadot greift bei seiner Betrachtung insbesondere auf Aristoteles zurück. Sich am Geist auszurichten bedeutet, sich an dem höchsten zu orientieren. Ein solches Leben ist frei von alltäglichen Belastungen und bietet genügend Zeit, um sich voll und ganz dem Geist zu widmen. Dadurch entsteht dauerhaftes, reines Glück. Weil es sich dabei um ein übermenschliches Glück handelt, kann dieses Leben nur insofern gelebt werden, weil ein göttliches Element im Menschen vorhanden ist. Das bedeutet erneut, dass sich der Mensch über seine individuelle Grenzen erhebt und in eine kosmische Perspektive eintritt. Es gilt „über sich selbst zu einem höheren Ich hinauszuwachsen und sich zu einer universellen und transzendenten Sicht aufzuschwingen“²¹.

Da nach Aristoteles, so Hadot, die gesamte Wirklichkeit und das Universum heilig und göttlich ist, kann alles und jeder am Göttlichen partizipieren. Daher besteht für den Menschen generell die Möglichkeit zum Höchsten emporzusteigen, weil er bereits ein Teil von ihm ist. Gelingt ihm das, ist er glücklich: „Die Glückseligkeit des menschlichen Intellektes scheint zu ihrem höchsten Punkt zu gelangen, wenn er in bestimmten Momenten in unteilbarer Intuition die Unteilbarkeit der göttlichen Glückseligkeit denkt“²². Die konkrete Umsetzung z. B. durch philosophische Diskussionen ist nicht frei von Problemen, da die Sprache an ihre Grenzen stößt, wenn sie das Einfache ausdrücken möchte²³. Voraussetzung ist auch, dass sich der Schüler oder Zuhörer auf diese Praktiken einlässt, weil nur so eine Wirkung erzielt wird, und dass er über gewisse Vorkenntnisse verfügt, damit er nicht etwas völlig Fremdem gegenüber steht. Sind diese Bedingungen erfüllt, „bedarf es einer langsamen Angleichung, die in der Seele eine dauernde Anlage, einen *habitus*, zu schaffen vermag“²⁴. Weil der Mensch durch das reine Gespräch nicht tugendhaft wird, geht es darum, sich in der Tugend zu üben und sie zu leben.

Die Verbindung zwischen Theorie und Praxis vermisst Pierre Hadot im ausgehenden Mittelalter. Er kritisiert die Scholastik: Das Leben des Lehrers verliert seinen Vorbildcharakter und die Inhalte seines Lehrens – in Form von Kommentar und Interpretation – gewinnen die Oberhand. Es kommt nicht mehr darauf an, und dies gilt sowohl für den Lehrer als auch für den Schüler, ein Lebens- und Lehrmeister zu sein, sondern lediglich ein guter Vermittler des Lehrstoffes.

²⁰ Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 85/86.

²¹ Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 98f.

²² Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 106/107. Hadot verweist dabei auf Aristoteles: „Metaphysik“, 1075a 5.

²³ Damit hängt zusammen, dass die „Sprache [...] eine zentrale Ausdrucksform des Geistes“ ist (vgl. Negele, Manfred: „Leben des Geistes“. In: Malinowski, Bernadette (Hg.): „Im Gespräch: Probleme und Perspektiven der Geisteswissenschaften“, S. 171). Die Menschen sollen „auf die Sprache hören. Wir lassen uns damit ein auf die Dialektik der Wirklichkeit. Und das geschieht vornehmlich – wie schon Platon unterstrichen hat – im Dialog, im [...] sich unterhalten. Wir müssen Sprechen, Hören und den Dialog (wieder) lernen. Dann haben wir die Chance, einen Zugang [...] zur Erfahrung dessen zu finden, was 'Geist' ist.“ (Ebd., S. 176)

²⁴ Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 108-111.

Hadot überträgt seine Kritik auf die Neuzeit, in der er sie ebenso bestätigt sieht. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist in der Verbindung zwischen Philosophie und Universität die praktische Anwendung der philosophischen Inhalte in den Hintergrund geraten. „Die moderne universitäre Philosophie ist selbstverständlich keine Lebensweise, keine Lebensform mehr, es sei denn, sie sei der persönliche Lebensstil des Philosophieprofessors.“²⁵ Hadot sieht einen großen Unterschied zwischen der antiken Philosophie, die dem Menschen eine Lebensform anbietet, und der modernen Philosophie, die sich als Konstruktion einer technischen Sprache darstellt und somit nur Spezialisten zugänglich ist.²⁶ Ausnahmen sieht Hadot bspw. bei Schopenhauer, Nietzsche und Bergson, deren Philosophien zu einer grundlegenden Veränderung der Lebensweise auffordern.

Des Weiteren erkennt Hadot, dass die Kopplungen zwischen universitären, politischen und ökonomischen Strukturen die antike Vorstellung von der Philosophie als Lebensform verändern: „Die Wahl der Professoren, der Fächer und der Examina unterliegt immer ‚objektiven‘ politischen und finanziellen Kriterien, die leider zu häufig außerhalb der Philosophie liegen“²⁷. Es geht im universitären Betrieb nicht mehr darum, Menschen zu Menschen zu bilden, sondern sie zu Gelehrten und Spezialisten auszubilden, die zwar über einen großen und theoretischen Wissensschatz verfügen, doch dieses Wissen betrifft nicht mehr das ganze Leben und fordert nicht den vollen Einsatz des Philosophierenden²⁸.

Pierre Hadot macht in seinen Werken die Philosophie als Lebensform stark und schreibt ihr das Vorrecht zu, dem Menschen die Mittel und das Ziel vorzugeben. Das Ziel, das Hadot vor Augen hat, ist die Weisheit. Die Mittel belaufen sich auf Exerzitien, die er insbesondere anhand von Platon und Marc Aurel verdeutlicht. Diese Übungen sind geistiger Natur und so wundert es nicht, dass die Forderung entsteht, der Mensch solle sein Leben nach dem Geiste ausrichten. Da die Übungen als konkrete Übungen gelebt werden müssen, hebt Hadot die praktische Seite der Exerzitien hervor. Der Franzose geht in seinem Buch „Wege zur Weisheit“ philosophiegeschichtlich vor und bemängelt die fehlende Verbindung zwischen Theorie und Praxis im ausgehenden Mittelalter und in der Moderne bzw. Neuzeit. In dieser Zeit belief sich das Interesse laut Hadot auf der Theorie. Die Praxis wurde und wird vernachlässigt. Dies sei umso mehr zu bedauern, da gewisse Exerzitien, wie

²⁵ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 172.

²⁶ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 173. Die antike Philosophie biete dem Menschen eine Lebensform an, meint Hadot. Im Falle von Aristoteles sind es hauptsächlich drei: βίος ἀπολαυστικός (bios apolaustikos), βίος πολιτικός (bios politikos) und βίος θεωρητικός (bios theoretikos) (vgl. Aristoteles: „Nikomachische Ethik“, 1095a 32 – 1096a 9).

²⁷ Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 298.

²⁸ Vgl. Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 299. Damit zusammenhängend erwähnt Till Beckmann mit Bezug auf Meister Eckhart das Risiko, das man beim Philosophieren eingehen muss: „Nach Eckhart [...] muß ich das Endliche aufgeben, ohne das Unendliche schon zu haben, muß also einen Augenblick ohne beides sein, und hierin liegt das Wagnis und Risiko.“ (Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 162)

z. B. der Blick von oben oder die Konzentration auf den Augenblick, auch in der heutigen Zeit genutzt werden und dem Menschen helfen könnten²⁹.

Quasi als „Beweis“ und Paradigma eines Philosophen nimmt Hadot Sokrates zur Hand. Er soll aufzeigen, dass die Verbindung zwischen Theorie und Praxis in der Antike gelebt wurde und dass die Philosophie als Lebensform einen Sinn macht. In ihm sieht er jemanden, der kein theoretisches System lehrt, sondern dessen Philosophie geistige Übung und Lebensweise ist. Im Symposion von Platon wird deutlich, dass Sokrates dem Eros entspricht. Wenn die Menschen diesen „Sokrates-Eros“ lieben, „so lieben sie eben jene Liebe des Sokrates zur Schönheit und zur *Vollkommenheit des Menschen*. Sie finden daher in Sokrates den Weg zu ihrer *eigenen Vervollkommnung*.“³⁰ Dieser sog. Sokrates-Eros ist demnach Vorbild und Leitfigur für die Menschheit und das menschliche Handeln. „Die Tugenden des Sokrates [...] bilden nur einen Abglanz, einen Vorgeschmack von der vollkommenen Weisheit, die Sokrates begehrt“³¹.

Ein wichtiges Mittel zur Vervollkommnung ist der Dialog. Speziell der sokratische mit seiner mäeutischen Methode bringt den Gesprächspartner an gewisse Grenzen, beispielsweise die „Unmöglichkeit, sprachlich eine moralische und existentielle Erfahrung mitzuteilen“³². Bereits der Dialog an sich stellt aber eine Erfahrung dar, die den Menschen, wenn er ihn ernsthaft vollzieht, existenziell verändern kann. Da der Dialog, auf den sich die Beteiligten ernsthaft einlassen, sowohl theoretische als auch praktische Aspekte enthält, verdeutlicht er recht gut, dass durch ihn Weisheit, die ja die Verbindung zwischen Theorie und Praxis ist, entsteht. Sie beinhaltet nach Hadot „Seelenruhe (ataraxia), innere Freiheit (autarkeia) und kosmisches Bewußtsein“³³. Die Weisheit vermittelt einerseits Kenntnisse und führt andererseits zu einer neuen Lebensweise, der philosophischen Lebensform. Hier wird deutlich, dass sich beides gegenseitig bedingt: Wer philosophisch lebt, erlangt Weisheit und wer Weisheit erlangt, lebt philosophisch.

²⁹ Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 9f.

³⁰ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 154 (Hervorhebung durch Verfasser).

³¹ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 154. Hadot, das sei am Rande erwähnt, sieht im sokratischen Eros eine Parallele zur sokratischen Ironie. Es ist „ein gespaltenes Bewußtsein, welches leidenschaftlich empfindet, daß es nicht das ist, was es sein sollte“ (Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 154). Durch diese Differenz zwischen „Ist-Zustand“ und „Soll-Zustand“ entsteht ein Streben, worauf in der vorliegenden Arbeit noch näher eingegangen wird.

³² Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 155. An dieser Stelle sei auf die Schwierigkeit hingewiesen, die sich beim Gebrauch des Begriffes „Erfahrung“ ergibt. So kann hier zwischen Punktualität und Linearität sowie zwischen Egalité und Elite unterschieden werden (vgl. „Gottese Erfahrung denken“. In: „Stimmen der Zeit“, Bd. 225, 2007, S. 446f).

³³ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 165. An diese von Hadot genannten Ausprägungen würde ich die Unempfindlichkeit bzw. Leidenschaftslosigkeit (apatheia) hinzufügen, wenn sie nicht bereits in der Seelenruhe impliziert ist.

2.4 Kritik an Hadot

So akribisch und exzellent Hadot die Philosophie als Lebensform, die Exerzitien und das Leben nach dem Geiste darstellt und so treffend er auch die Weisheit als Ziel deklariert, so sehr verwundert es doch, dass er es generell für unmöglich hält, dieses Ziel zu erreichen. Ein Mensch werde „ganz sicher niemals die absolute Gelassenheit des Weisen erreichen“³⁴. Und auch im Rückgriff auf Marc Aurel spricht Hadot lediglich von einer Annäherung: „Je mehr die Menschen sich dem Zustand der Weisheit, d.h. Gott annähern, desto tiefer und helllichtiger wird die Liebe, die sie zueinander, zu allen anderen Menschen und auch zu allen Wesen, selbst den geringsten, empfinden.“³⁵ Ein Ziel macht aber nur dann Sinn, wenn man es erreichen kann. Die Annäherung an ein Ziel als neues Ziel erscheint fragwürdig. Es müsste geklärt werden, wie viel man sich anzunähern habe und ob dann diese Annäherung das endgültige oder nur ein zwischenzeitliches Ziel ist und ob diese Annäherung ewig weitergeht oder irgendwann ein Ende findet. Wenn das „Annäherungsziel“ das eigentliche Ziel ist, dann verliert das absolute Ziel seine Bedeutung. Es ist nämlich dann das „Annäherungsziel“ das absolute Ziel, an welches man sich gegebenenfalls wiederum nur annähern kann. Ein infiniten Regress droht zu entstehen.

Auch scheint es, Hadot widerspreche sich selbst, wenn er einerseits behauptet, das Ziel sei unerreichbar, und andererseits eine Einschränkung macht, die Weisheit sei „fast unerreichbar“³⁶. Das impliziert m. E. die Möglichkeit der Realisierung. Entweder hat Hadot die epikureische Philosophie im Hinterkopf, in der nach ihm die Vollkommenheit erreichbar ist und macht deswegen diese Einschränkung, oder er zieht die Erwägung in Betracht, dass es vielleicht doch Menschen gibt, welche die vollkommene Weisheit erreichen können bzw. konnten wie z. B. Sokrates, den er ja als Paradigma eines Philosophen beschrieben hat.

Es wundert nicht weniger, dass sich Hadot bei seiner Meinung, die Vollkommenheit sei unerreichbar, auf die antiken Philosophen beruft. Denn gerade diese Denker fordern m. E. das Streben nach einem realisierbaren vollkommenen Leben. Es mag Textstellen bei Platon und Aristoteles geben, in denen eine gewisse Skepsis diesbezüglich durchschimmert. Letztlich wird jedoch ein Weg für den Menschen aufgezeigt, der ein erreichbares Ziel hat: die Vollkommenheit. Selbst Hadot schränkt sich bei genauer Betrachtung selbst ein. Er spricht zwar von der „göttlichen Vollkommenheit, also einen für den Menschen unerreichbaren Zustand“³⁷. Doch im nächsten Satz folgt sogleich die Einschränkung, indem er sich auf Epikur bezieht: „Die Weisheit stellt wirklich ein Ideal dar,

³⁴ Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 322.

³⁵ Hadot, Pierre: „Die innere Burg“, S. 317.

³⁶ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 165 (Hervorhebung durch Verfasser).

³⁷ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 40.

dem man nachstrebt, ohne hoffen zu können, es jemals zu erreichen, außer vielleicht im Epikureismus³⁸. Eine weitere Einschränkung in Hadots Werk schimmert ebenso im nächsten Zitat durch: „Der einzige Zustand, der *normalerweise* für den Menschen erreichbar ist, ist der der Philosophie, das heißt der Liebe zur Weisheit, des Fortschritts in Richtung auf die Weisheit“³⁹. Das Wort „normalerweise“ impliziert also die Möglichkeit eines weiteren Zustandes, der demnach nicht „normal“ ist, sondern außergewöhnlich und den nur wenige erreichen können⁴⁰.

Des Weiteren darf Hadots Sichtweise auf die heutige universitäre Philosophie kritisch gesehen werden. Der Franzose muss sich den Vorwurf der Pauschalisierung gefallen lassen, wenn er behauptet, dass es den lehrenden Professoren nur noch darum gehe, theoretisches Wissen zu vermitteln. Denn meiner Ansicht nach und aus meiner Erfahrung gibt es sehr wohl noch Gelehrte und Lehrende an den Universitäten, die sich einer philosophischen Lebensform verpflichtet fühlen, die versuchen Theorie und Praxis zu vereinen und vorzuleben.

Außerdem ist Hadot vorzuwerfen, sich unkritisch und einseitig auf die stoische Philosophie zu konzentrieren, was vor allem in seinem Werk „Die innere Burg“ deutlich wird. Es wäre angebracht gewesen, die stoische Philosophie und Maximen kritisch zu hinterfragen⁴¹. So könnte man bspw. in Frage stellen, ob die stoische Trennung zwischen wichtigen und unwichtigen Dingen so einfach von Statten geht und ob bei dieser Trennung nicht ein Denken vorausgesetzt wird, das als nicht hinterfragte Grundlage dient und dessen Existenz sich als Setzung erweist. Auch Karl Jaspers zweifelt:

„Der Rat des Stoikers, sich auf die eigene Freiheit in Unabhängigkeit des Denkens zurückzuziehen, tut uns nicht genug. Der Stoiker irrte, indem er die Ohnmacht des Menschen nicht radikal genug sah. Er verkannte die Abhängigkeit auch des Denkens, das an sich leer ist, angewiesen auf das, was ihm gegeben wird, und die Möglichkeit des Wahnsinns. Der Stoiker läßt uns trostlos in der bloßen Unabhängigkeit des Denkens, weil diesem Denken aller Gehalt fehlt. Er läßt uns hoff-

³⁸ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 40. Hadot verweist in einer Fußnote auf Lukrez, der Epikur als einen Gott bezeichnet, und auf Epikur selbst (ebd., S. 191). Epikur schreibt in seinem Brief an Menoikeus: Du „wirst leben wir ein Gott unter Menschen. Denn keineswegs gleicht einem vergänglichen Lebewesen ein Mensch, der in unvergänglichem Besitztum lebt.“ (Epikur: „Philosophie der Freude“, S. 47)

³⁹ Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 40 (Hervorhebung durch Verfasser).

⁴⁰ Hadot hat allerdings Recht, und dies wird in seinem Buch „Wege zur Weisheit“ deutlich, dass ein Philosoph *kein* Vollkommener ist (vgl. Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 70). Warum? Der Philosoph ist ja genau derjenige, der die Weisheit liebt und sucht. Sobald er sie gefunden hat, ist er am Ziel und sucht sie nicht mehr. Darum ist er dann auch kein *Philosoph* mehr, sondern ein *sophos*. (Dabei ist anzumerken, dass der „sophos“ (σοφός) erst seit Platon für den Weisen steht. Zuvor wurde darunter jemand verstanden, der sich geschickt durchschlägt wie z. B. Odysseus.). Die Philosophie ist somit eine Hilfe, mit der der Mensch das Ziel, das ist die Vollkommenheit/Weisheit, erreicht. „Der Philosoph lebt so in einem Zwischenzustand: Er ist nicht weise, aber er ist auch nicht nicht-weise“ (Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 40). Dazu auch Karl Jaspers: „Das griechische Wort Philosoph (philosophos) ist gebildet im Gegensatz zum Sophos. Es heißt der die Erkenntnis (das Wissen) Liebende im Unterschied von dem, der im Besitz der Erkenntnis sich einen Wissenden nannte.“ (Karl, Jaspers: „Eine Einführung in die Philosophie“, S. 13f)

⁴¹ Eine überwiegend positive Kritik bekommt Hadot hingegen von Wilfried Nippel (vgl. Nippel, Wilfried: „Der schlaflose Kaiser“, 1997, <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-der-schlaflose-kaiser-11311555.html>> (18.06.2019)).

nungslos, weil jeder Versuch einer Spontaneität innerer Überwindungen, weil jede Erfüllung durch ein Sichgeschenktwerden in der Liebe und weil die hoffende Erwartung des Möglichen ausbleibt.“⁴²

Ferner ist Hadots These, im ausgehenden Mittelalter gehe Theorie und Praxis auseinander, zu pauschal formuliert⁴³. Wenngleich er die Gegenpositionen zur Scholastik – u. a. Alberich von Reims, Meister Eckhart oder Erasmus – nennt, die nach wie vor und analog zur Antike die Reflexion mit dem konkreten Leben koppeln, erwähnt Hadot nicht den Denker Nikolaus von Kues, der durchaus Theorie und Praxis im Begriff der Weisheit zusammenbringt. Gerade dieser Denker steht für eine sowohl theoretisch-denkerische als auch praxisorientierte Philosophie *und* Theologie. Mechthild Dreyer kritisiert Hadot ebenfalls:

„Cusanus sieht deutlich die Grenzen dessen, was der Mensch aus eigener Kraft zu wissen vermag, und [...] bindet [...] dieses Wissen zurück an die rechte Lebensführung. Das Cusanische Konzept eines essentiellen Zusammenhangs von Leben und Philosophie ist gleichsam der Gegenentwurf zu dem von Hadot entworfenen Bild der Scholastik“⁴⁴.

Der wohl größte Kritikpunkt ist jedoch, dass Pierre Hadot die Möglichkeit verneint, dass der Mensch das vollkommene Leben erreichen kann. Dabei macht er es nicht besser, sondern vielmehr schlimmer, wenn er sich ein Hintertürchen offen lässt und die Weisheit als fast unerreichbar bezeichnet. Warum legt er sich nicht fest? Warum diese Skepsis? Warum die Scheu, eine klare Aussage zu treffen? Hier möchte der Verfasser dieser Arbeit einen anderen Weg einschlagen und sich festlegen, wohl wissend damit eine große Angriffsfläche zu bieten.

Das vollkommene Leben ist meiner Meinung nach nicht ein utopischer Traum, sondern für den Menschen erreich- und realisierbar. Dafür muss er sich auf den Weg machen und einen Prozess durchlaufen, der zum einen schwierig und anstrengend ist, sich zum anderen als lohnend und erfül-

⁴² Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 23.

⁴³ Martin Stingelin: „Hadot selbst schmälert zuletzt sein Lob der antiken Philosophie in demjenigen Maße, in dem er die Philosophiegeschichte des Mittelalters und der Neuzeit *unnötigerweise* als Verfallsgeschichte fortschreibt.“ (Stingelin, Martin: „Philosophie als Lebensform. Pierre Hadots Wege zur Weisheit und der Kyniker Diogenes“, 2000, <<https://literaturkritik.de/id/1338>> (18.06.2019) (Hervorhebung durch Verfasser)) Auch Kurt Flasch äußert sich teils kritisch zu Hadot: „Allerdings kommt die Entstehung des Naturwissens aus dem Geist der griechischen Philosophie bei ihm vielleicht etwas zu kurz. Vielleicht akzentuiert er die Rolle von 'Leben' und 'Entscheidung' – Grundbegriffen der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts – etwas zu sehr.“ (Flasch, Kurt: „Ein echtes Original, der alte Herr“, 1999, <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-ein-echtes-original-der-alte-herr-11317374.html>> (18.06.2019))

⁴⁴ Dreyer, Mechthild: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt' – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag“, S. 245. Cusanus thematisiert die Weisheit wie kein anderer, was allein schon an den Titeln zwei seiner Werke zu sehen ist: „Idiota de sapientia“, „De venatione sapientiae“.

lend herausstellt. Es sind mehrere Stufen, die der Mensch dabei hinaufsteigt und die ihn in verschiedene Bereiche des Lebens bringen. Jede einzelne Stufe ist dabei wichtig und kann nicht übersprungen werden, bildet sie doch die Voraussetzung für eine stetige Weiterentwicklung.

3. Begründung der Auswahl der herangezogenen Philosophen

Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit bezieht sich darauf, die These vom vollkommenen Leben plausibel darzustellen. Das geschieht, indem verschiedene philosophische Ansätze beleuchtet werden, die die Möglichkeit einer Verwirklichung einschließen. Dabei wird auf die platonische Tradition zurückgegriffen. Allen voran gilt das Interesse Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Henri Bergson. Diese drei Denker haben sich während der Arbeit herauskristallisiert – mit ihnen lassen sich die zahlreichen Aspekte des vollkommenen Lebens am besten darstellen⁴⁵. Neben diesem Trio wären bspw. Platon und Aristoteles zu nennen, die „Säulen“ der abendländischen Philosophie. Sie haben das Fundament für viele weitere Philosophen gelegt und ihre Gedanken bzw. Ansichten sind elementar für das Verständnis des vollkommenen Lebens und seiner Erreichbarkeit, denn die antike Philosophie ist nicht bloß theoretisch, sondern vielmehr praktisch geprägt. Das Formen des Menschen und seine Entwicklung stehen dabei im Mittelpunkt und bilden einen, wenn nicht gar *den* wichtigsten Aspekt. Dabei geht es nicht um eine schnellstmögliche Entwicklung mit kurzfristigen Befriedigungen, sondern um einen Prozess, auf den sich der Mensch mit seinem gesamten Wesen einlässt und eine tiefgreifende, existenzielle Erfahrung und Veränderung mitmacht.

Bei Eckhart, Cusanus und Bergson führt das Denken an eine „Grenze“, die von ihnen ernst genommen wird und eine lebenswichtige Bedeutung bekommt. An dieser Grenze bleiben sie nicht stehen, sondern bieten durch eine Art Intuition die Möglichkeit an weiterzugehen. Diese Intuition steht aber immer in Verbindung mit dem Denken, mit dem man überhaupt erst über das vollkommene Leben reflektieren und sich der Grenze nähern kann. Zu diesem intuitiven und kognitiven Aspekt gesellt sich der Affekt. Er begleitet das Denken und die Intuition. Das kognitive, intuitive und affektive Moment haben alle drei Denker gemeinsam und so ergibt sich ein Gesamtbild, mit dem es sich dem vollkommenen Leben anzunähern gilt, um es nachvollziehbar und fassbar zu machen.

⁴⁵ Dass die genannten Denker mit einer „Brille“ gelesen und damit gewisse Vorentscheidungen gefällt wurden, lässt sich nicht bestreiten. Ein solche Brille haben wir alle auf und es kommt darauf an, ob man sich ihr bewusst ist oder nicht. Sie ist eine Art blinder Fleck, um es mit Niklas Luhmann auszudrücken. Dieser blinde Fleck ist umso größer, je mehr man sich auf eine Richtung versteift und mit Scheuklappen durch die Welt geht. Die Philosophie versucht dies zu vermeiden und stellt damit ein seriöses Gegengewicht zu den anfangs erwähnten „Sonderangeboten“ dar. Sie ist es, die sich auf eine lange Tradition berufen kann und es braucht, bei aller geäußerten Kritik, Menschen wie den Gelehrten Pierre Hadot, der diese Tradition gut und verständlich dem interessierten Leser näher bringt.

Bei der vorliegenden Dissertation handelt es sich, auch wenn die herangezogenen drei Denker philosophiegeschichtlich in einer korrekten Reihenfolge beleuchtet werden, um eine systematische Arbeit. Das begründet sich einerseits damit, dass keine historische Betrachtungsweise genutzt und keine genetische Analyse vollzogen wird. Andererseits wird von den Grundbegriffen Leben und Vollkommenheit und der damit verbundenen Frage nach dem vollkommenen Leben ausgegangen und in der Folge die dadurch sich ergebenden Konsequenzen und Ergebnisse dargelegt.

Dem Verfasser ist klar, dass seine Arbeit keine vollständige Darstellung des vollkommenen Lebens sein kann. So gesehen ist eine Arbeit über das vollkommene Leben unvollkommen. Deswegen erhebt sie den Anspruch, sich der Thematik lediglich anzunähern. Das hat zur Folge, dass das vollkommene Leben mit der vorliegenden Arbeit nicht bewiesen werden kann. Die Behauptung von der Realisierbarkeit des vollkommenen Lebens in einem Prozess ist eine Art Arbeitshypothese, die zwar nicht beweisbar ist, jedoch plausibel gemacht werden soll. Beweise sind deshalb unmöglich zu erbringen, weil sich das vollkommene Leben eben nicht im theoretischen Raum, sondern auch und insbesondere in der Praxis abspielt. So gilt es z. B. die verschiedenen Tugenden nicht nur zu kennen, sondern sie auch im konkreten Leben umzusetzen. Wenn man so will, kann das vollkommene Leben nur erlebt werden, wenngleich das Reflektieren einen besonderen und wichtigen Stellenwert einnimmt. Doch die Ergebnisse dieser tiefen Gedankengänge sind nicht um ihrer selbst willen zu erarbeiten, sondern sollen angewendet und gelebt werden. Dieser Umstand lässt sich schwerlich bis überhaupt nicht in einer Arbeit wie dieser exakt darstellen bzw. übermitteln. Deswegen gilt es, „nur“ die Plausibilität der These vom vollkommenen Leben und seiner Realisierungsmöglichkeit herauszuarbeiten. Aber was ist überhaupt das vollkommene Leben, das schon so oft genannt wurde? Was zeichnet es aus? Es gilt nun zu erklären, was unter dem Leben und der Vollkommenheit zu verstehen ist, um dann beide Begriffe zusammenzuführen.

4. Definitionen

4.1 Leben

Das Leben kann aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. *Biologisch* gesehen hat es die Grundmerkmale Mutationsfähigkeit, Reproduktion und Stoffwechsel⁴⁶. Kommen diese und andere zusammen, spricht die Biologie von einem lebenden System, das als Lebenszyklus bezeichnet wer-

⁴⁶ Vgl. Zwahr, Annette (Hg.): „Brockhaus-Enzyklopädie“, Bd. 16, S. 467. Weitere Eigenschaften nennt das „Lexikon der Biologie“: ein funktionales Zusammenwirken von Nucleinsäuren und Proteinen, Reizbarkeit und Motilität, d. h. dass Lebewesen über Beweglichkeit verfügen (vgl. Sauermost, Rolf/Freudig, Doris (Hg.): „Lexikon der Biologie“, Bd. 8, S. 346).

den kann, fasst man es als „die Geschichte eines lebenden Systems von seinem Anfang bis zu seinem Tod“⁴⁷ auf. Zusätzlich ist der hohe Ordnungsgrad ein wichtiges Kennzeichen eines lebenden Organismus.

Etwas anders verhält es sich, blickt man in die *philosophischen* Lexika. Dort sind die Definitionen umfassender, weil neben den biologischen Merkmalen noch weitere hinzukommen. Leben wird „ursprünglich als *Selbstbewegung* definiert, wobei 'leben' im Sinne dieser Definition bedeutet 'eine Seele besitzen', die Seele wiederum als organisierende Kraft des Körpers verstanden.“⁴⁸ „Bei Aristoteles war das ursprüngliche Kriterium für Leben [...] die Fähigkeit zur Selbstbewegung. Leben kann nach Aristoteles weder anfangen noch aufhören. Es ist eine Entelechie, d. h., die Lebewesen tragen ihr eigenes Ziel in sich.“⁴⁹ Die folgenden Eigenschaften erweitern die Begriffsbedeutung des menschlichen Lebens: Selbsterfahrung, Selbstbewusstsein, Fühlen, Denken, Handeln, Unantastbarkeit, Würde, Freiheit, Bildung, Sinnerfüllung und Ehrfurcht vor dem Leben.⁵⁰

Die biologische Definition beschreibt Eigenschaften des Lebendigen, die sich auf den Körper im weitesten Sinne beziehen und somit die materielle Seite des menschlichen Lebens im Fokus haben. Die Philosophie geht einen Schritt weiter, weil sie nicht nur den Körper, sondern auch die Seele und den Geist des Menschen anführt. Sie umfasst also sowohl den materiellen als auch seelisch-geistigen Lebensbereich. Erhellend ist ein Blick in die Brockhaus Enzyklopädie. Dort wird Leben als die „Seinsform von Lebewesen“ beschrieben und dazu angemerkt: „Die heutigen Naturwissenschaften verzichten vielfach auf eine derartige Definition aufgrund ihrer metaphys. Implikationen, jedoch ist es ihnen bislang unmöglich, für das Phänomen L. eine physikalisch-chem. Definition zu geben.“⁵¹

Die Philosophie, als Universalwissenschaft verstanden, möchte das Leben in seiner ganzen Breite und Komplexität, in seiner Gesamtheit mit allen Aspekten des Lebens erfassen. Zusätzlich schwingt im Begriff der Philosophie bereits ein impliziertes Ziel mit: die Liebe zur Weisheit. Es geht also nicht vorrangig um eine Wissenschaft *über* die Weisheit, sondern vielmehr um eine Liebe *zur* Weisheit, um ein Streben zu ihr. Dabei ist diese Liebe als etwas Dynamisches zu verstehen, weswegen die Philosophie das Leben als Selbstbewegung beschreibt und diese mit der Seele in Zusam-

⁴⁷ Sauermost, Rolf/Freudig, Doris (Hg.): „Lexikon der Biologie“, Bd. 8, S. 343.

⁴⁸ Mittelstraß, Jürgen: „Enzyklopädie Philosophie & Wissenschaftstheorie“, Bd. 4, S. 550. Vorausblickend sei auf den Lebensbegriff von Meister Eckhart verwiesen: Eckhart „wird zum Träger eines neuen L.-Gefühls, dem das lebendige Werden nicht nur um seines Zieles willen, sondern um seiner selbst willen als ein Wert erscheint. L. als absolute Selbstbewegung ist eine ganz und gar göttliche Wirklichkeit“ (Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 5, S. 61f).

⁴⁹ Hogen, Hildegard/Conradi, Elisabeth (Hg.): „Der Brockhaus Philosophie“, S. 229. Ähnlich in Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe (Hg.): „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, S. 373. Ähnlich in Lorenz, Kuno (Hg.): „Meyers kleines Lexikon Philosophie“, S. 247.

⁵⁰ Vgl. Precht, Peter/Burkard, Franz-Peter (Hg.): „Metzler Lexikon Philosophie“, S. 329.

⁵¹ Zwahr, Annette (Hg.): „Brockhaus-Enzyklopädie“, Bd. 16, S. 467.

menhang bringt. Auch mit den Schlagwörtern Selbsterfahrung, Selbstbewusstsein und Denken eröffnet sich eine weitere Dimension des Lebens: die geistige. Zunächst und für den weiteren Verlauf der Arbeit sei die Unterscheidung zwischen materiell, seelisch und geistig festgehalten. Wie diese Bereiche zusammenspielen, welche Geltung ihnen jeweils zukommt und ob es ein verbindendes Element gibt, wird sich zeigen.

Die Reflexion über das Leben ist als Annäherung an die Arbeitshypothese zu verstehen. Damit wird „Leben“ zu einem Grenzbegriff. Das liegt zum einen daran, dass in der vorliegenden Arbeit das vollkommene Leben theoretisch, aber nicht praktisch vermittelt werden kann und zum anderen, dass der Mensch selbst Leben ist. Das hat zur Konsequenz, dass er über etwas nachdenkt, das er selbst ist bzw. in dem er sich selbst befindet. Er müsste quasi außerhalb des Lebens stehen, um einen absolut objektiven, beobachteten Blick einnehmen zu können. Dies ist nicht möglich⁵². Es bleibt ihm jedoch die Möglichkeit, sich trotzdem auf den Weg zu machen und über das Leben zu reflektieren. Das macht insofern Sinn, wenn er stets mitbedenkt, dass er sich theoretisch seinem Ziel zwar annähern kann, aber er es letztlich nur erleben kann, will er vollkommen werden.

4.2 Vollkommenheit

Beim Begriff der Vollkommenheit unterscheiden die Lexika mal drei, mal vier Bereiche⁵³. Wichtig und ausschlaggebend für die vorliegende Arbeit sind die allgemeine, ontologische und ethische Bedeutung.

Generell werden, ist von Vollkommenheit die Rede, zwei Zustände angenommen. Einerseits ist es der Status quo, der einem Ist- bzw. Jetzt-Zustand entspricht. Es geht hierbei um die aktuelle Situation und Beschaffenheit einer Sache, eines Menschen, die es gilt wahrzunehmen und sich bewusst zu machen. Dafür bedarf es einer denkerischen Leistung, womit in Bezug auf den Menschen eine gewisse Selbstreflexion gemeint ist. Der Mensch muss demnach über sich selbst nachdenken (können), um sich diesem Zustand gewahr zu werden. Andererseits wird ein Idealzustand gesetzt.

⁵² Auf diesen Umstand macht ebenso Till Beckmann aufmerksam (vgl. Ders.: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 80). Des Weiteren ist Beckmann zuzustimmen, wenn er schreibt: „Leben ist für Meister Eckhart in gewisser Weise ein letzter Begriff, hinter den man nicht mehr zurück gehen kann, und so trägt das Wort bei ihm zuweilen auch den Charakter einer Chiffre für das Absolute.“ (Ebd., S. 83) Wenn der Mensch das Absolute erreichen möchte, muss am Ende der kognitive Vorgang enden und in ein intuitives Schauen übergehen, „denn sobald ich denke, setze ich Beziehung, da jedes Denken und Sprechen stets ein Setzen von Beziehungen ist.“ (Ebd., S. 100)

⁵³ So im „Brockhaus Philosophie“ drei Bereiche: Ethik, Ontologie/Metaphysik und Ästhetik (vgl. Hogen, Hildegard/Conradi, Elisabeth (Hg.): „Der Brockhaus Philosophie“, S. 442). Das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ vier: Es nennt „ontologische, axiologische, ethische und auch ästhetische Bedeutungsfelder“ (Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 11, S. 1115). Wie differenziert die Vollkommenheit betrachtet werden kann, zeigt John Passmore. Er unterscheidet zwischen technischer Vollkommenheit, Gehorsamsvollkommenheit, teleologischer, makelloser, ästhetischer, exemplarischer, moralischer und gottähnlicher Vollkommenheit (vgl. Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 28f).

Er ist eine Art Ziel, auf das sich der Mensch erst einmal zubewegen und in einem weiteren Schritt dieses Ziel auch erreichen soll. Hier gehen die Meinungen auseinander: Grob formuliert ist dieser Idealzustand für die einen unerreichbar und dient lediglich als „guiding star“, für die anderen ist seine Erreich- und Umsetzbarkeit Grundvoraussetzung, sich überhaupt auf den Weg zu machen. In jedem Fall entsteht eine Diskrepanz zwischen diesen zwei Zuständen, eine Art Schlucht, die es zu überwinden gilt. Bei näherer Betrachtung ist eine gewisse Spannung und Unzufriedenheit zu erkennen, die aus dieser Diskrepanz resultiert, da der Mensch eine „Übereinstimmung von Sein und Sollen“⁵⁴ wünscht. Er möchte, dass sein Ist-Zustand dem Idealzustand entspricht – er möchte vollkommen sein.

Ontologisch betrachtet, steht die Frage nach der Einheit im Fokus. Dabei gibt es zwei Sichtweisen: erstens quantitativ im Sinne von Vollständigkeit⁵⁵ und zweitens qualitativ in Hinsicht auf die Einheit⁵⁶. Bei der ontologisch und qualitativ konnotierten Vollkommenheit „erweitert“ sich die allgemeine Definition um den Aspekt der Einheit. Nach wie vor geht es um eine Übereinstimmung zwischen dem Ist-Zustand und dem Idealzustand, doch wird hierbei betont, dass dadurch eine geordnete Einheit⁵⁷ entsteht. Beide Zustände verschmelzen also miteinander und werden eins. Die Diskrepanz ist aufgehoben, die Schlucht überwunden. In diesem neuen Zustand gibt es folglich keine Spannung mehr, woraus Harmonie und Gleichgewicht resultieren – das Ziel ist erreicht.

Unter *ethischen* Gesichtspunkten geht es bei der Vollkommenheit abermals um einen wünschenswerten Zustand, der anzustreben ist, und um Pflichterfüllung um ihrer selbst willen⁵⁸. Des Weiteren wird der Fokus auf die Tugenden und ihre konkrete Auslebung, auf die Verbindung von Reflexionen und Übungen gelegt, damit der Mensch zu einem tugendhaften Menschen wird. Ziel ist dabei die Weisheit. Den Weisen gibt es in Wirklichkeit und nicht nur als Ideal⁵⁹. Die Ausgangslage,

⁵⁴ Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 11, S. 1115.

⁵⁵ Ein Anhänger hiervon ist Hugo Ingrisch, für den die Vollkommenheit der „Inbegriff aller positiven Werte“ bzw. die „Summe aller Werte“ ist (Ingrisch, Hugo: „Philosophie der Vollkommenheit“, Bd. II, S. 550/587). Diese Ansicht birgt aber die Gefahr, lediglich die quantitative Seite der Vollkommenheit zu sehen. Dann ist jedes Ding, z. B. eine Uhr, vollkommen, wenn es funktioniert. Der Mensch würde demnach bspw. auf seine gesellschaftliche Funktion hin als vollkommen gelten, wenn er seine Funktion erfüllt. Zu zeigen, dass dies nicht ausreicht, ist Ziel dieser Arbeit.

⁵⁶ Vgl. Mittelstraß: „Enzyklopädie Philosophie & Wissenschaftstheorie“, Bd. 4, S. 557.

⁵⁷ Mittelstraß: „Enzyklopädie Philosophie & Wissenschaftstheorie“, Bd. 4, S. 557. Ähnlich spricht das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ von einer „Vollständigkeit eines Objekts wie auch die Übereinstimmung aller seiner Bestimmungen zu einer geordneten Einheit“ (Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe (Hg.): „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, S. 711) im ontologischen und metaphysischen Bereich.

⁵⁸ Hogen, Hildegard/Conradi, Elisabeth (Hg.): „Der Brockhaus Philosophie“, S. 442. John Passmore möchte daran „erinnern, daß dem allgemeinen Begriff von Vollkommenheit keine Andeutung *moralischer* Vortrefflichkeit eingeschrieben ist.“ Er spricht lieber von „Vervollkommnungsfähigkeit“, denn wenn „man behauptet, daß der Mensch vervollkommnungsfähig ist, dann stellt man damit die Behauptung auf, daß er in einem absolut zu nehmenden Sinne eine bessere Person werden kann.“ (Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 21) Außerdem geht es bei der „Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen“ normalerweise [um] seine Fähigkeit, *auf Erden* vollkommen zu werden.“ (Ebd., S. 30)

⁵⁹ Vgl. Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 11, S. 1117.

quasi der Startpunkt, ist ein vom Ideal entfernter Standpunkt und der Mensch hat die Möglichkeit, ja sogar die Pflicht, sich auf den Weg zum Ideal zu machen.

Wie sind nun beide Begriffe – Leben und Vollkommenheit – zusammenzubringen? Das menschliche Leben spielt sich sowohl im körperlichen als auch im seelischen und geistigen Bereich ab. Es wird von einer Diskrepanz zwischen einem Ist-Zustand und einem Idealzustand ausgegangen, die ihre Auflösung ontologisch in der Einheit und ethisch in der gelebten Tugend findet. Das vollkommene Leben bezieht sich damit auf das menschliche Leben in seiner gesamten Breite und impliziert die Möglichkeit, dass es Vollkommenheit gibt, dass sie im Hier und Jetzt erreichbar ist und dass hierfür ein Weg gegangen bzw. ein Prozess durchlaufen werden muss. Dabei entfaltet sich der Mensch und vollzieht eine Entwicklung, die auf mehreren Stufen stattfindet und die sich auf und in allen oben erwähnten drei Lebensbereichen auswirkt. Durch diese die ganze Existenz betreffende Veränderung hat bzw. lebt er dann das vollkommene Leben, das nicht nur ein „guiding star“ oder ein utopisches Ideal ist, sondern das ein erreichbares und realistisches Ziel ist.

5. Das vollkommene Leben als Prozess

Es muss aber einen Grund geben, weshalb sich der Mensch aktiv auf die Suche nach Vollkommenheit macht. Oft ist es ein Schmerz – eher nicht körperlicher, sondern seelischer Natur –, der in Form von Unzufriedenheit oder einem Gefühl der Sinnlosigkeit auftritt und die Suche auslöst. Karl Jaspers spricht von „Grenzsituationen“, die für den Menschen unveränderbar sind: er muss sterben, leiden und kämpfen, ist dem Zufall unterworfen, macht sich schuldig und das „Bewußtwerden dieser Grenzsituationen ist nach dem Staunen und dem Zweifel der tiefere Ursprung der Philosophie.“⁶⁰

Solche Auslöser braucht es, um sich auf den Weg zu machen, vor allem wenn das Ziel bewusst erreicht und nicht etwa dem Zufall überlassen werden will. Die Suche beginnt häufig in der äußeren Welt und dem naheliegendem Umfeld. Hier kann es vorkommen, dass der Mensch sein Glück in materiellen Dingen sucht. Über kurz oder lang muss er dabei enttäuscht werden, weil diese

⁶⁰ Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 20f. „Die Grenzsituationen – Tod, Zufall, Schuld und die Unzuverlässigkeit der Welt – zeigen mir das Scheitern.“ (Vgl. ebd., S. 23) In Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ geht er ausführlicher auf die sog. Grenzsituationen ein (vgl. Jaspers, Karl: „Psychologie der Weltanschauungen“, S. 229-280). In ihnen findet der Mensch keinen Halt, weil er sich in etwas Fließendem und Ruhelosem befindet. Ihm wird bewusst, dass die Welt eine antinomische, widersprüchliche Struktur hat, die, betrachtet man das Individuum, ein Leiden zur Folge hat. Auf diese antinomische Situation kann der Mensch verschiedenartig reagieren: er wird zerstört, er drückt sich um die Widersprüche herum oder gewinnt eine Kraft, die immer wieder erneuert wird, indem er das Metaphysische, Ewige, Eine berührt bzw. erlebt. Das „ist das Leben des Geistes selbst.“ (Ebd., S. 241) Durch Grenzsituationen entsteht Leiden, auf das ebenfalls verschiedenartig reagiert werden kann: pessimistisch oder optimistisch, was sich konkret so ausdrückt, dass der Mensch dem Leiden ausweicht, es verdrängt, es bekämpft oder sogar bejaht. Das kann zur Folge haben, dass der Mensch resigniert, der Welt entflieht, das Leiden heldenhaft annimmt oder eine religiös metaphysische Einstellung annimmt. Grenzsituationen basieren immer auf einer Antinomie, wie z. B. Leben und Tod, Zufall und Sinn.

Dinge, wenn überhaupt, lediglich ein kurzes Glücksgefühl auslösen und keineswegs sinnstiftend sind. So geht die Suche weiter und der Mensch wendet sich vom Äußeren ab und wendet sich seinem Inneren zu. Hier findet er im Gegensatz zur äußeren Welt keine vergänglichen Dinge, sondern Ewiges. Das können beispielsweise Ideen sein, die konstant und dauerhaft sind und wirken. War der Mensch bis dato stets in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis verankert, so steht kurz vor Ende des Weges ein außergewöhnliches Ereignis für ihn bereit: das Erleben der Einheit. Hier vereinigen sich Subjekt und Objekt, der Mensch verschmilzt mit der Einheit (zu einem Einen). Doch löst er sich, wie vermutet werden könnte, dabei nicht auf, sondern geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er quasi zurückkehrt. Er kommt wieder zurück und nimmt wie zuvor am Leben teil, doch etwas hat sich für ihn verändert. Er lebt nun mit einer inneren Distanz – sowohl zum äußeren als auch zum inneren Geschehen. Er hat das vollkommene Leben verwirklicht.

Interessant ist dabei wieder ein Blick auf Karl Jaspers. Werden die Grenzsituationen bewusst erfahren und reflektiert, entsteht ein Prozess, den Jaspers einen „lebendigen Prozess“ nennt. Dadurch werden Meinungen, Ansichten, ja sogar Lebensstile und Lebensformen hinterfragt und durch neue ersetzt oder erweitert. Jaspers nimmt den Begriff „Gehäuse“ her, um das zu beschreiben, worin sich der Mensch befindet bzw. befinden muss, wenn er leben will: „Daß der Mensch lebt und nicht zugrunde geht, ist daran sichtbar, daß er im Auflösungsprozeß des alten Gehäuses gleichzeitig neue Gehäuse oder Ansätze dazu baut.“⁶¹ Damit setzt der Mensch prozesshaft sein Leben nach außen und es wird erkennbar. Altes löst sich nicht auf, sondern verwandelt sich. Diesen dynamischen Vorgang nennt Jaspers treffend Metamorphose⁶².

6. Drei Aspekte des vollkommenen Lebens: kognitiv, affektiv und intuitiv

Es wird sich im Laufe der Arbeit herausstellen, dass dieser Prozess ein kognitives, intuitives und affektives Moment hat. Es versteht sich von selbst, dass die Aufteilung eines dynamischen, progressiven Prozesses in drei Aspekte Modellcharakter hat und der Veranschaulichung dient. Der dabei entstehende Nutzen ist jedoch, dass die Entwicklung und der Prozess greifbar wird, was bereits ein Teil des kognitiven Vorganges ist. Letztendlich geht es beim kognitiven Aspekt darum, sich dem Absoluten, der Vollkommenheit denkerisch zu nähern.

Das intuitive Moment bedeutet, mit dem Absoluten eins zu werden. Es ist ein Sehen und Gesehenwerden, ein Halten und Gehaltenwerden. Im Laufe der vorliegenden Arbeit kommen mehrere Begrifflichkeiten zum Vorschein, die prinzipiell dasselbe meinen, nämlich die Intuition als „Schau“.

⁶¹ Jaspers, Karl: „Psychologie der Weltanschauungen“, S. 281.

⁶² Jaspers, Karl: „Psychologie der Weltanschauungen“, S. 281f.

Wichtig ist dabei die Tatsache, dass diese Schau nicht nur am Ende des Weges stattfindet – quasi als letzter Höhepunkt –, sondern den Weg in immer wieder auftretenden intuitiven Erlebnissen und Erfahrungen begleitet.

Dieser Umstand gilt ebenso für das affektive bzw. emotionale Moment. Hierbei ist insbesondere die Freude gemeint, die eine Art Grundlage oder Hintergrundgeschehen ist. Dabei zeigt sie sich in den verschiedensten Gewändern: sie kann sich bspw. als Motivation auftun oder als ein Ahaerlebnis plötzlich ins Leben treten. Von solchen eher kurzen Momenten wandelt sich die Freude, je weiter sich der Mensch der Vollkommenheit nähert, in etwas Beständiges und Konstantes. Somit meint der affektive Aspekt des vollkommenen Lebens einerseits die Affekte im Sinne von Gefühlen, andererseits und vielmehr im wörtlichen Sinne als ein „Angerührtwerden“ bzw. „Angeregtwerden“, das von Dauer ist.

7. Genese der Lebensraute

Wie aber lässt sich nun das vollkommene Leben grafisch darstellen, um es besser greifen zu können? Die vorliegende Arbeit möchte ein Denkmodell anbieten, das diesen Versuch wagt. Es handelt sich dabei um die Lebensraute. Sie besteht aus mehreren Bereichen. So gibt es bei einer Raute ein oberes und unteres Dreieck, an deren jeweiligen Spitze sich eine Art Maximum befindet. Somit ergeben sich zunächst vier Bereiche, die miteinander in Verbindung stehen. Um sowohl die Lebensraute als auch den Prozess besser und genauer darstellen zu können, wird die Philosophie Meister Eckharts herangezogen. Mit ihr ist es möglich, die diversen Bereiche der Raute mit Inhalt zu „füllen“ und die praktische Dimension zu verdeutlichen. Da es sich nämlich um einen Modell handelt und somit theoretischer Natur ist, könnte man den praxisorientierten Prozess nur schwerlich darstellen. Eckharts Denken schließt diese Lücke und „füllt“ die Lebensraute mit Leben.

Die Raute kann aber nicht nur den Prozess, der zu einem vollkommenen Leben führt, aufzeigen, sondern hat noch zwei weitere Darstellungsweisen: die schematische und die theoretisch-praktische. Die schematische kann bspw. das Menschenbild Eckharts gut verdeutlichen und zeigt zudem, welche Beziehung z. B. die oberen und unteren Seelenkräfte zueinander haben. Des Weiteren ist die schematische Darstellungsweise hilfreich, um sich das Welt- und Gottesbild Eckharts verständlich zu machen und Zusammenhänge herauszufinden. Wird die Lebensraute theoretisch-praktisch dargestellt, zeigt sich, wie sehr Theorie und Praxis miteinander verbunden sind und dass das eine nicht ohne das andere zielführend ist und umgekehrt.

Die verschiedenen Darstellungsweisen der Raute und die damit zusammenhängende Betrachtung der Philosophie Eckharts sowie die mit ihrer Hilfe vollzogene „Belebung“ des Modells bilden

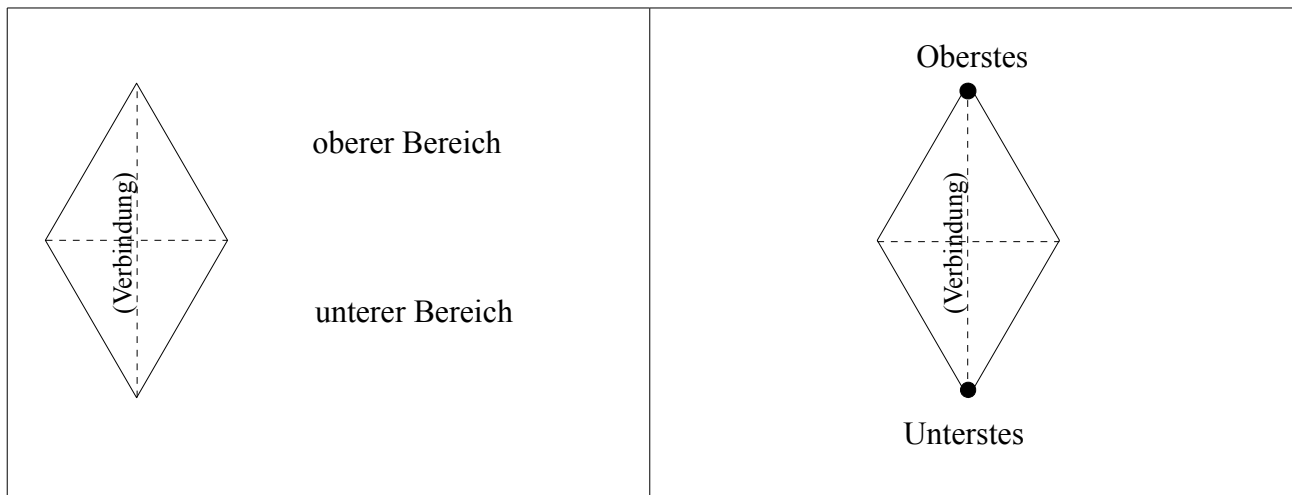
einen elementaren Teil dieser Arbeit. Die Lebensraute bildet das *gesamte* Leben ab und zeigt Parallelen und Unterschiede auf in Bezug auf Menschen-, Gottes- und Weltbild sowie zwischen Theorie und Praxis. Mit ihren verschiedenen Lesarten – prozesshaft, schematisch und theoretisch-praktisch – bringt sie Theorie und Praxis zusammen bzw. zeigt Wege auf, wie diese zusammengebracht werden können, und ermöglicht darüber hinaus einen Blick auf das Leben als etwas Statisches und als etwas Dynamisches zu werfen. Letztendlich dient die Lebensraute dazu, sich das Leben besser vorstellen zu können und den Weg zur Vollkommenheit sich nicht nur zeigen zu lassen, sondern ihn auch gehen zu können. Wie sieht diese Lebensraute nun aus?

B) Hauptteil

1. Meister Eckhart und die Lebensraute

1.1 Das Denkmodell der Lebensraute

1.1.1 Aufbau

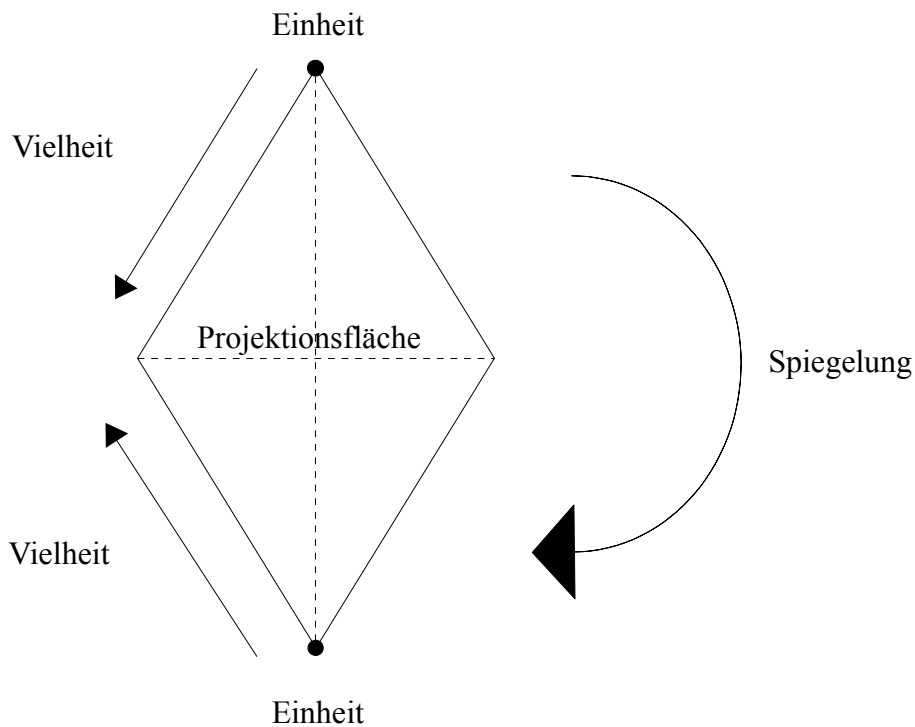


Die Lebensraute hat einen oberen und unteren Bereich (Bild oben links), die sich zueinander analog verhalten, indem der untere Bereich eine Spiegelung des oberen ist. Beide Bereiche haben eine Verbindung. Der obere Bereich kann mit den Worten Geistigkeit und Ewigkeit beschrieben werden⁶³. Der untere dementsprechend mit Körperlichkeit und Zeitlichkeit. Darüber hinaus gibt es zusätzlich einen obersten und untersten Bereich bzw. ein Oberstes und Unterstes (Bild oben rechts).

Es wurde die Form einer Raute aus zweierlei Gründen gewählt: Erstens wird durch die punktförmige Darstellung des obersten bzw. untersten Bereiches verdeutlicht, dass dieser eine Einheit ist, die dann in eine Vielheit (im oberen bzw. unteren Bereich) aufbricht. Weil es keine zwei höchsten „Einheiten“ geben kann, wird zweitens ersichtlich, dass es sich um eine Spiegelung handelt. Genauer: das Unterste ist eine Spiegelung des Obersten und der untere Bereich ist eine Spiegelung des oberen Bereiches. Die Projektionsfläche bzw. -ebene ist dasjenige, an der sich diese Spiegelungen vollziehen. Dieser Umstand wird verständlicher, wenn die Lebensraute dreidimensional gedacht wird: Die Grundfläche des oberen Dreiecks ist die Spiegelfläche für das untere Dreieck und es ent-

⁶³ Es ist klar, dass diese einfache Zuordnung auf begrifflicher Ebene nicht unproblematisch ist, wenn man sich die verschiedenen Bedeutungen von „Geist“ bewusst macht. Für die vielseitigen Bedeutungen des Wortes „Geist“: Vgl. Negele, Manfred: „Leben des Geistes“. In: Malinowski, Bernadette (Hg.): „Im Gespräch: Probleme und Perspektiven der Geisteswissenschaften“, S. 161-166.

steht eine Bipyramide. Der Einfachheit halber wird auf eine dreidimensionale Darstellung verzichtet und die Lebensraute zweidimensional gezeigt.



Warum *Lebensraute*? Das Schema soll das *gesamte* Leben darstellen, d. h. das Leben im Alltag und konkreten Handeln (unterer Bereich) sowie das Leben in Bezug auf das Geistige (oberer Bereich). Die Dynamik des Lebens soll sich in der Raute widerspiegeln, indem der obere und untere Bereich für die Vielheit steht. Zudem gilt es aber auch zu zeigen, dass diesen beiden Bereichen etwas Festes und Ewiges zugrunde liegt. Dies sind die jeweiligen Extreme, der oberste und unterste Bereich, die als Punkt dargestellt sind und für die Einheit stehen. Es ist noch anzumerken, dass es sich bei der Lebensraute mit ihren Bereichen um Setzungen handelt. Sie dient als Hilfskonstruktion und besitzt Modellcharakter.

1.1.2 Funktionen

Welche Funktionen erfüllt die Lebensraute? In erster Linie ist sie eine Art Hilfe bzw. Hilfskonstruktion, die es ermöglicht, sich philosophischen „Systemen“ zu nähern und sie zu verstehen. Jede Aussage eines Denkers kann je einem oder mehreren der vier Bereiche zugeordnet werden. Dies soll den Zugang zu einem Philosophen erleichtern und die Verständlichkeit seiner, vor allem der schwie-

rigen oder zweideutigen, Aussagen verbessern⁶⁴. Es bedarf also einer Interpretation des Textzusammenhanges, einer detaillierten Analyse und einer anschließenden Einordnung in und mit Hilfe der Lebensraute. Die Lebensraute verdeutlicht darüber hinaus Zusammenhänge innerhalb eines philosophischen Systems. Lassen sich bestimmte Aussagen dem oberen und dem unteren Bereich zuordnen, so besteht zwischen ihnen eine Verbindung. Was jeweils das Verbindungsglied ist, muss von Fall zu Fall untersucht werden.

Zudem zeigt das Denkmodell auf, dass (beinahe) jedes philosophische System auf ein letztes bzw. oberstes Prinzip, eine Art Grundgedanke, zurückgreift. Alle Aussagen und Meinungen des oberen und unteren Bereiches greifen auf dieses Prinzip zurück und werden dadurch in einen weiteren, größeren Zusammenhang gebracht⁶⁵. Die Lebensraute möchte ferner versuchen, als Erklärungsmodell für die Wirklichkeit und die Welt zu dienen. Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Lebensraute folgende Funktionen hat:

- Zugang zu philosophischen Systemen ermöglichen bzw. erleichtern.
- Zusammenhänge verdeutlichen.
- Aufzeigen eines obersten, letzten Prinzips⁶⁶.
- Versuch einer Erklärung der Wirklichkeit.

1.1.3 Grenzen

Es sei ebenso erwähnt, dass die Lebensraute Grenzen hat: Durch ihre verschiedenen und hier insbesondere die prozesshafte Darstellung soll zwar die Dynamik des Lebens und der Wirklichkeit veranschaulicht werden, aber ein Modell selbst bleibt etwas starres und kann damit den dynamischen Charakter der Welt und ihre Komplexität lediglich andeuten. Auch sollte nicht jede Aussage und jeder Gedanke eines Philosophen in das Schema „hineingepresst“ werden. Ein Modell wie die Lebensraute ist eine Hilfe auf dem Weg zum Verständnis. Sie ist nicht die Erkenntnis selbst. Gewisse

⁶⁴ So ist bspw. bei Meister Eckhart nicht immer ersichtlich, was er mit dem Begriff der Seele meint. Einerseits meint er damit die gesamte Seele, andererseits lediglich den oberen Seelenteil (vgl. Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 284).

⁶⁵ Der Gottes- bzw. Seelengrund ist in der Philosophie Eckharts dieses letzte, oberste Prinzip. Und selbst wenn ein oberstes Prinzip geleugnet und verneint wird, steckt es doch oft implizit in den Gedanken des jeweiligen Philosophen. So sieht z. B. Ludwig Feuerbach Gott als Projektion des Menschen an und verneint damit dessen Existenz: „*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen*“ und „*alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.*“ (Feuerbach: „Das Wesen des Christentums“, S. 54) Doch setzt Feuerbach die Menschheit als oberstes Prinzip fest: „Das Maß der Gattung ist das *absolute* Maß, Gesetz und Kriterium des Menschen.“ (Ebd., S. 58) Des Weiteren entspricht folgende Unterscheidung Feuerbachs der Aufteilung der Lebensraute in den oberen und den unteren Bereich: „*der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben.*“ (Ebd., S. 38)

⁶⁶ Diese Funktion kann ebenso aufzeigen, dass ein oberstes Prinzip fehlt!

Textstellen lassen sich nicht einem der vier Bereiche zuordnen, was einerseits am Modell liegen kann, andererseits an der Textstelle selbst, wenn diese vage formuliert oder wenn nicht sicher ist, ob sie wirklich vom Verfasser stammt⁶⁷.

1.1.4 Hierarchie

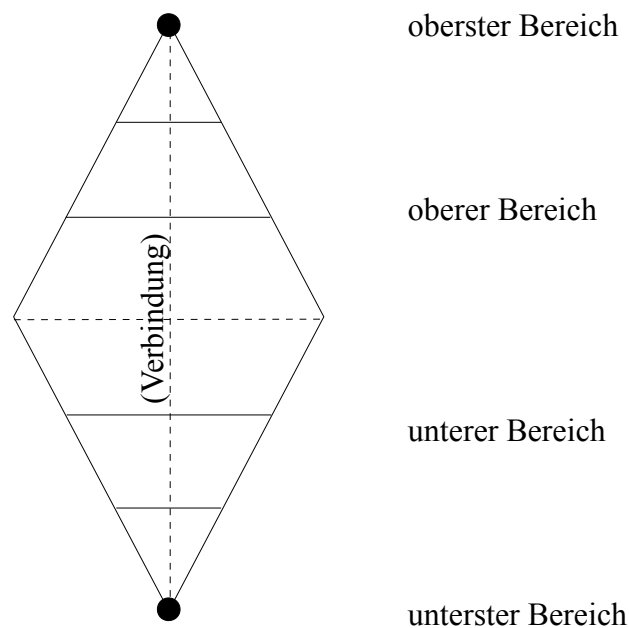
Es muss erwähnt werden, dass in einem Modell wie der Lebensraute implizit und automatisch eine Wertigkeit der verschiedenen Bereiche mitschwingt. Wenngleich es in der vorliegenden Arbeit darum geht, ein ganzheitliches Konzept des Menschen – Körper, Seele, Geist – zu vertreten, so kann jedoch eine gewisse Hierarchie zwischen den Bereichen der Lebensraute nicht geleugnet werden. So ergibt sich die grobe Tendenz, dass die oberen Bereiche „wertvoller“ sind als die unteren. Das ergibt sich aus der Tatsache, dass jene Bereiche dem Menschen mehr zu seiner Vollkommenheit verhelfen als die anderen. Das wird vor allem deutlich, wenn die Lebensraute als Prozess und mit Meister Eckhart erklärt wird, führt demnach doch der Weg den Menschen von den unteren zu den oberen Bereichen. Dass am Ende des Prozesses und damit das Ziel als gesamte Lebensraute gezeigt wird, macht jedoch wiederum auf die Wichtigkeit der Ganzheitlichkeit aufmerksam. Die Lebensraute kann, wie bereits erwähnt, auf drei verschiedene Arten dargestellt werden: schematisch, theoretisch-praktisch und als Prozess. Zunächst gilt die Aufmerksamkeit der schematischen Darstellungsweise, die erst im Allgemeinen und dann mit der Philosophie Eckharts aufgearbeitet wird. Danach folgen die anderen Darstellungsweisen.

⁶⁷ So ist bspw. die Echtheit des Eckhartschen Traktates „Von Abgeschiedenheit“ von O. Behaghel angezweifelt worden, was aber Josef Quint dementiert (vgl. Meister Eckhart: „Die deutschen und lateinischen Werke“, Bd. 5, S. VIII). Kurt Ruh stuft diesen Traktat als nicht authentisch ein, Niklaus Largier als eingeschränkt authentisch (vgl. Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden“, S. 671f).

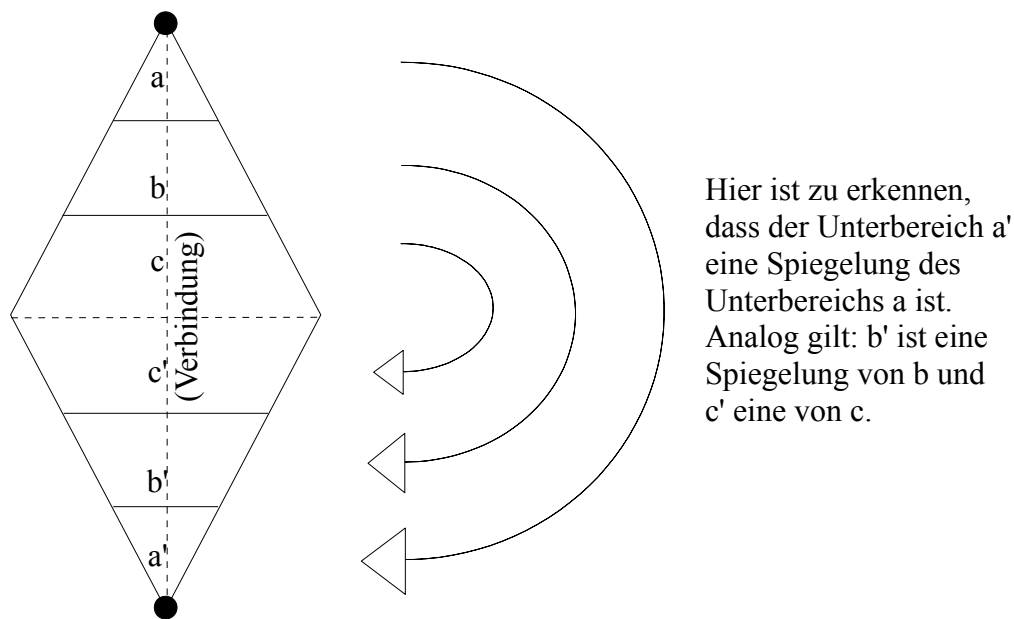
1.2 Schematische Darstellungsweise

1.2.1 Grundlegende Erklärungen

Hierbei dient die Lebensraute als der große Rahmen, in dem die diversen Gedanken eines Philosophen Platz finden. So kann sie bspw. das Menschen-, Gottes- und Weltbild eines Denkers darstellen und dabei helfen, die verschiedenen „Bilder“ miteinander zu vergleichen und Gemeinsamkeiten zu finden. Die Lebensraute in der schematischen Darstellungsweise (hier exemplarisch mit sechs Unterbereichen):



In der schematischen Darstellungsweise gibt es zunächst vier Bereiche. Der obere und untere Bereich kann jeweils in weitere Bereiche, sog. Unterbereiche, aufgeteilt werden, was den Nutzen einer Spezifizierung mit sich bringt. In der obigen Grafik wurden jeweils drei Unterbereiche gewählt. Es wären aber ebenso zwei, vier oder mehrere möglich. Die Menge der Unterbereiche kann variieren, jedoch sollte die Anzahl der Unterbereiche des oberen Bereiches mit der des unteren Bereiches identisch sein. Wird bspw. der obere Bereich in drei Unterbereiche aufgeteilt, so muss auch der untere Bereich in drei Unterbereiche gegliedert werden, weil es sich um Spiegelungen handelt. Dabei spiegeln bzw. entsprechen sich die Unterbereiche ebenfalls. Es ist wichtig, wer welchen Unterbereich spiegelt, was die folgende Grafik zeigt:



Hier ist zu erkennen, dass der Unterbereich a' eine Spiegelung des Unterbereichs a ist. Analog gilt: b' ist eine Spiegelung von b und c' eine von c.

Im folgenden Kapitel wird die Lebensraute wie eine Schablone auf die Aussagen Eckharts gelegt. Dabei wird sich zeigen, ob sich das Modell bewährt und ob durch seine Anwendung neue Erkenntnisse entstehen. Meister Eckhart habe ich ausgewählt, weil seine Philosophie das gesamte Schema/Modell, die Lebensraute in ihrer Gesamtheit abdeckt. Jeder Bereich – oberster, oberer, unterer und unterster – findet sich bei Eckhart wieder und kann inhaltlich ausgefüllt werden. Das hat den Vorteil, die Lebensraute mit inhaltlichen Beispielen zu erklären und zu zeigen, auf welche Weise inhaltliche Parallelen und Zusammenhänge gezogen werden können. Dies ermöglicht eine Deutung von Eckharts Philosophie, was eine Art „Symbiose“ ergibt: einerseits dient Eckhart, um das Modell zu erklären, und andererseits dient das Modell, um die Philosophie Eckharts zu verstehen.

Eckhart ist zudem ein Philosoph mit einem System, worunter „ein Lehrgebäude, eine *systematische* Darstellung der religiösen und wissenschaftlich-philosophischen Lehren“⁶⁸ zu verstehen ist. Er vertritt eine Lehre, die insofern in sich geschlossen ist, da in ihr alles bzw. das gesamte Leben erfasst wird: Welt-, Menschen- und Gottesbild. Diese „Bilder“ stehen nicht einzeln nebeneinander, sondern beziehen sich aufeinander. Bei Eckhart kommt hinzu, dass der Transzendenzgedanke konstitutiv in seiner Lehre vorkommt.

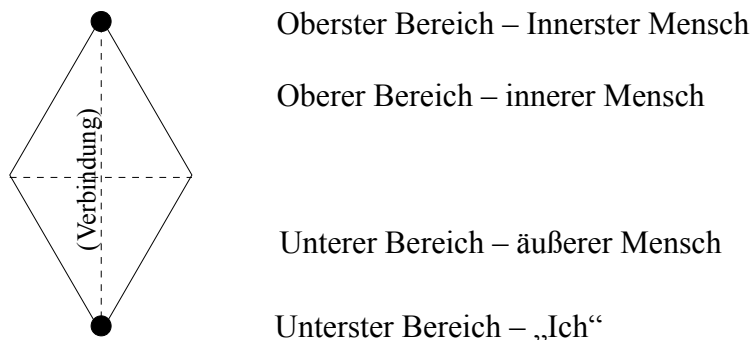
⁶⁸ Ulfing, Alexander: „Lexikon der philosophischen Begriffe“, S. 411.

1.2.2 Bei Meister Eckhart

1.2.2.1 Das Menschenbild

1.2.2.1.1 Innerer und äußerer Mensch und weitere Dichotomien

Die schematische Darstellungsweise soll nun herangezogen werden, um das Menschenbild Eckharts zu zeigen. Für ihn „teilt“ sich der Mensch in zwei Hälften auf: „Leib und Geist. [...] Darum sagt die Schrift vom Menschen, es gebe in uns einen äußeren und einen anderen, den inneren Menschen.“⁶⁹ Letzterer gehört dem oberen Bereich an, der äußere Mensch dem unteren. Eckhart schreibt mit Rückgriff auf einen „alten Meister“, „daß die Seele mit den obersten Kräften die Ewigkeit, das ist Gott, berühre; mit den niedersten Kräften (hingegen) berührt sie die Zeit, und dadurch wird sie dem Wandel unterworfen und körperlichen Dingen zugeneigt und wird dabei entadelt.“⁷⁰ Der oberste Bereich ist der „innerste Mensch“⁷¹ und der unterste Bereich entspricht dem „Ich“, das ist die Vorstellung des Menschen von seinem Ich bzw. von sich selbst. Es ergibt sich folgende Skizze:



Die Teilung in einen inneren und äußeren Menschen bringt weitere Unterscheidungen mit sich. Kurt Waidosch sieht zwei Arten des Leidens: das „Leiden im empirischen Sinne, als Leiden, das als sol-

⁶⁹ Meister Eckhart: „Die deutschen und lateinischen Werke“, Bd. 5, S. 498. Ebenso in: Quint, Josef: „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, S. 140. Wenn „Ebenso in:“ verwendet wird, dann ist der Wortlaut beider Ausgaben identisch. Wenn es jedoch geringfügige Unterschiede gibt, ist das mit „Ähnlich in:“ angegeben. In der Folge werden „Die deutschen und lateinischen Werke“ mit „DW“ bzw. „LW“ abgekürzt. Das Buch von Josef Quint („Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“) wird lediglich mit „Quint“ und Seitenzahl angegeben. Generell wurde versucht, beide Quellen – DW/LW und Quint – anzugeben, was aber nicht immer gelang und an betroffener Stelle keine zusätzliche Anmerkung erhält. Koch formuliert es so: „Nun sind wir Menschen von doppelter Natur. Sofern wir Wahrheitsansprüche erheben, vollzieht sich in uns und sind wir der nicht objektivierbare Logos, sind wir also ursprünglich bei Gott, eins mit Gott, Leben und Licht; sofern wir aber als Einzelwesen in Raum und Zeit vorkommen, sind wir Geschöpfe.“ (Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 156)

⁷⁰ Quint, S. 295.

⁷¹ Vgl. Quint, S. 272.

ches unverändert bleibt und fortbesteht“, was dem äußeren Menschen zuzuordnen ist, und das Leiden, das „eine tiefere Selbst- und Welterfahrung hervorbringen“ kann im inneren Menschen⁷². Dementsprechend gibt es zwei Arten des Trostes: den empirischen und göttlichen Trost.

Eine weitere Unterscheidung trifft Eckhart im Hinblick auf die Armut: einerseits die äußere (unterer Bereich der Lebensraute) und andererseits die innere (oberer Bereich). Dabei ist die äußere Armut, wenn sie in Liebe zu Gott gelebt wird, zwar löblich, aber für Eckhart nicht entscheidend, sondern vielmehr zählt für ihn die innere Armut.⁷³ Auf die Frage, was arm im Geiste sei, gibt Josef Quint im Namen Eckharts folgende Antwort:

„Geistig arm vielmehr ist der, der nichts will, nichts weiß und nichts hat und alles das so radikal, daß er nicht einmal so viel will, daß er den Willen Gottes erfüllen will; daß er nicht einmal weiß, daß Gott in ihm wirkt; daß er nicht einmal eine Stätte habe in sich, in der Gott wirken könnte; mit anderen Worten: mystisch arm ist der, der so ist, wie er war, da er noch nicht war.“⁷⁴

Ein armer Mensch ist also jemand, der neben dem Nichts-Wollen und Nichts-Haben nichts weiß, womit die *docta ignorantia* gemeint ist⁷⁵. Sie ist eine Voraussetzung für die Gottesgeburt und „kein Mangel, sondern deine oberste Vollkommenheit, und dein Erleiden ist *so* dein höchstes Wirken.

⁷² Vgl. Waidosch, Kurt: „Der Umgang mit Leid in der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls und in der mystischen Theologie“, S. 98.

⁷³ Vgl. DW, Bd. 2, S. 727. Ähnlich in Quint, S. 303. Es ist Kurt Leider völlig zu widersprechen, wenn er mit Eckhart behauptet, eine äußere Armut mache innerlich reich (vgl. Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 21f). Es sei kurz angemerkt, dass die Figur des historischen Jesus bei Eckhart nahezu keine Rolle spielt (vgl. Benz, Ernst: „Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart“. In: Wisser, Richard (Hg.): „Sinn und Sein“, S. 412. Und: McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 269).

⁷⁴ Quint, S. 31. Die dazu passende Predigt ist „*Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*“. (Ebenso in: DW, Bd. 2, S. 727. Quint, S. 303ff) Burkhard Mojsisch über das „Ich als Gottheit“, das „keine Stätte [ist], zu der man kommt, so daß man gefragt werden könnte, woher man kommt oder wo man gewesen ist, ist ortloser Ort, ist überhaupt kein Ort. Man kann auch nicht gefragt werden, da man nicht vermißt wird. Das Ich, das zu sich selbst findet, entdeckt sich als Ich, das nichts anderes als Ich ist.“ (Mojsisch, Burkhard: „Meister Eckhart“, S. 140) An dieser Stelle sei die Kritik von Alois Haas erwähnt. Er sieht die „Deutung Meister Eckharts im Sinne einer Fichteschen Ich-Lehre so unangemessen wie nur immer denkbar“ (Haas, Alois: „Mystik als Aussage“, S. 349). Generell bemängelt Haas die philosophiegeschichtliche Interpretation Eckharts, zu deren Vertreter er Burkhard Mojsisch, Kurt Flasch und Loris Sturlese zählt, und die religiös-spirituelle. Hauptkritikpunkt ist die Reduktion von Eckharts Gedankengut (vgl. ebd., S. 346/347/351).

⁷⁵ Mieth: „Eckhart lehrt also eine 'docta ignorantia' [...]. Diese 'docta ignorantia' ist verschieden, je nachdem sie vom 'lumen naturale' des Verstandes oder vom 'lumen gratiae' der göttlichen Einstrahlung getragen wird.“ (Mieth, Dietmar: „Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckhart und bei Johannes Tauler“, S. 165) Negele: „Es ist ein Wissen und Erkennen, das in seinem Unwissen und Nicht-Erkennen alles Wissen in Bildern übersteigt; [...] Es geht weg von allen 'objektiven' Wissensdingen und auch weg von einem selbst, sofern man sich selbst zum Objekt macht. Der Weg des recht verstandenen Nicht-wissens führt in den Grund allen Wissens und aller Bilder und aller Kräfte. Meister Eckhart nennt ihn den 'Seelengrund'.“ (Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 11) Und: „Das 'Unwissen' formuliert den Gedanken auf negative Weise: Wir sollen nicht mehr etwas uns gegenüber als ein Anderes wissen. Es gibt nichts mehr als Gegenständliches zu wissen oder zu sehen. Wo nichts mehr zu sehen ist, ist bildlich gesprochen Nacht.“ (Ebd., S. 12) Jedoch ist folgendes wichtig: „*Man kann aber nicht aus Unwissen ins Unwissen kommen!* Man muss sozusagen wissen, was Wissen ist. Erst dann kann man es loslassen. Dies geschieht auf einem zulassenden, annehmenden Weg, dem Hinhören. Durch Hören kommt man zur Weisheit.“ (Ebd., S. 13) Und Karl Heinz Witte: „Es handelt sich um ein aufgeklärtes, nicht um ein dumpfes Unwissen“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 358).

Und so, in dieser Weise, mußt du dich aller deiner Betätigungen entschlagen und alle deine Kräfte zum Schweigen bringen, wenn du wirklich diese Geburt erfahren willst.“⁷⁶ Das wissende Nichtwissen erinnert an Sokrates, den Pierre Hadot auch in diesem Kontext als Ideal heranzieht. Sokrates sieht ein, dass er nichts weiß und erkennt damit, dass er der Weiseste ist. In diesem Bewusstsein möchte er seine Mitmenschen auf deren Nichtwissen aufmerksam machen, nimmt deswegen eine naive, ironische Haltung ein und versucht in Gesprächen seine „Mission“ zu erfüllen.⁷⁷

Zurück zu Meister Eckhart, für den die Seele zwei Antlitze hat. Das „obere Antlitz schaut allzeit Gott, und das niedere Antlitz sieht etwas nach unten und lenkt die Sinne; das obere Antlitz aber ist das Höchste der Seele, das steht in der Ewigkeit und hat nichts zu schaffen mit der Zeit und weiß nichts von der Zeit noch vom Leibe.“⁷⁸ Hier tritt sogar die wörtliche neben der inhaltlichen Übereinstimmung mit der Lebensraute zutage, denn das obere Antlitz gehört in den oberen Bereich, das niedere in den unteren Bereich.

Eine weitere Dichotomie findet sich ferner bei der Geburt. „Es gibt zweierlei Geburt des Menschen: eine *in* die Welt und eine *aus* der Welt, will sagen: geistig in Gott hinein.“⁷⁹ „Welt“ meint hier die kreatürliche Welt, in die der Mensch körperlich geboren wird. Erfolgt die Gottesgeburt, so wird er aus der kreatürlichen Welt (hin)ausgeboren, in die er dann nach der Gottesgeburt allerdings wieder zurückkehrt. Ähnlich sieht es Shizuteru Ueda, der im Tod bzw. der Abgeschlossenheit den Weg *zu* Gott sieht. Sowohl die *vita activa* als auch die *vita contemplativa* sind nicht Wege *zu* Gott, „sondern Wege von Gott weg“, was nicht bedeutet, dass sie von Gott wegführen würden, sondern dass sie Lebensformen darstellen, die *nach* der Gottesgeburt gewählt werden können⁸⁰. Dem ist teilweise zu widersprechen, da diese Lebensformen sehr wohl zur Gottesgeburt hinführen können, solange der Mensch diese (äußeren) Rahmenbedingungen benötigt. Richtig ist allerdings, dass die

⁷⁶ Quint, S. 431. Günther Lehmann: „In der unio mystica herrscht Stille, ein Fließen ohne Bewegung.“ (Lehmann, Günther: „Die Erleuchtung“, S. 28) Ernst Benz: Die „Wirklichkeit des göttlichen Seins“ bzw. des „Göttlichen“ übersteigt das menschliche Vorstellungsvermögen und kann „nur in einer Berührung und Vereinigung mit dieser Wirklichkeit selbst *erfahren*, aber nicht in menschlicher Sprache und in menschlichen Begriffen ausgedrückt werden“ (vgl. Benz, Ernst: „Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart“. In: Wisser, Richard (Hg.): „Sinn und Sein“, S. 415 (Hervorhebung durch Verfasser)). Manfred Negele: „Das Ziel ist, die Einheit im Inneren wie im Äußeren zu erfahren: Und sie ist *nur zu erfahren*. Begreifen lässt sie sich nicht.“ (Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 15) Rolf Siller: „So ist die Einheit dem Geschöpf gegenwärtig und erfahrbar und d.h.: Das wahre Leben bleibt auch in der Zeit ewig. Die *Grund-Erfahrung* ist zwar von der Metaphysik nicht einholbar und somit auch nicht in philosophischer Begrifflichkeit einzufangen, wohl aber sucht sie sich sprachlich mitzuteilen.“ (Siller, Rolf: „Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart“, S. 183 (Hervorhebung durch Verfasser)) Erwin Waldschütz: „Eckharts Denken gewinnt Gestalt auf dem Grunde einer reichen Erfahrung des Seins des Nichts und des Nichts des Seins: Diese Erfahrung ist deshalb so reich, weil Eckhart beides erfahrend denkt und denkend erfährt, weil er Sein und Nichts (noch) nicht als einander ausschließende Gegenpole, sondern als einander wechselseitig hervorrufoende Grunderfahrungen aushält.“ (Waldschütz, Erwin: „Denken und Erfahrung des Nichts bei Meister Eckhart“. In: Kampits, Peter u. a. (Hg.): „Wahrheit und Wirklichkeit“, S. 192)

⁷⁷ Vgl. Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 42.

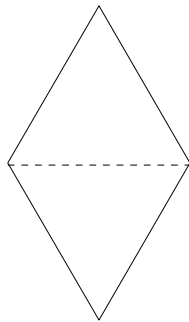
⁷⁸ DW, Bd. 2, S. 643. Ähnlich in: Quint, S. 385. In diesem Zusammenhang sei zusätzlich erwähnt, dass Eckhart zwischen einem inneren Auge der Seele und einem äußeren Auge der Seele unterscheidet (vgl. Quint, S. 203).

⁷⁹ DW, Bd. 3, S. 567. Ebenso in: Quint, S. 320.

⁸⁰ Vgl. Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 139.

Gottesgeburt nur dann erfahren wird, wenn eine spezielle Lebensform mit ihren Rahmenbedingungen und Halt gebenden Stützen gelassen wird. Erst dann ist der Mensch völlig abgeschieden.

Die Unterscheidung in inneren und äußeren Menschen und damit zusammenhängend die Unterscheidungen bezüglich des Leidens, des Trostes, der Armut, des Antlitzes und der Geburt findet sich in vielen weiteren Beispielen bei Eckhart wieder. So gibt es zweierlei Väter: den leiblichen und himmlischen⁸¹. Erika Albrecht teilt sogar die „Nahrung“ in zwei Arten auf: die innere und äußere Nahrung⁸². Karl Heinz Witte macht auf die Unterscheidung Eckharts zwischen zwei „Seienden“ aufmerksam: „meistens spricht Eckhart von dem [...] geistigen Seienden, das heißt von den rationalen, ideellen Prinzipien des Seienden und nicht von der physikalischen Realität, vom äußeren, der Kausalität und den Kategorien unterliegenden weltlich Seienden.“⁸³ Beide erweisen sich in Gott als Leben. Es folgt eine zusammenfassende Skizze:



innerer Mensch, innere Armut, oberes Antlitz, Gottesgeburt,
himmlischer Vater, innere Nahrung, geistig Seiendes

äußerer Mensch, äußere Armut, niederes Antlitz, kreatürliche Geburt,
leiblichen Vater, äußere Nahrung, real Seiendes

1.2.2.1.2 Die Seele als Bindeglied und Spiegel

Eckhart trennt allerdings den äußeren Menschen nicht gänzlich vom inneren. Das Zentrum des Menschen nämlich ist die Seele. Es bietet sich durch aus an, von einer Kluft zu sprechen, wie es Ernst von Bracken tut⁸⁴. Diese Kluft zwischen innerem und äußerem Menschen überbrückt Eckhart

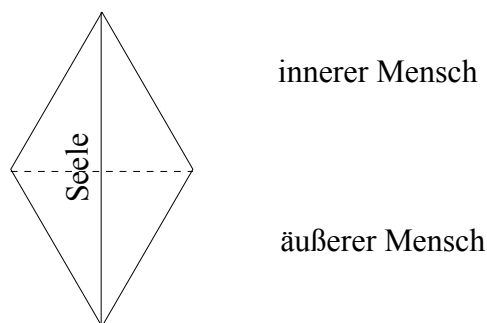
⁸¹ Der leibliche Vater „ist nicht eigentlich mein Vater, sondern nur mit einem kleinen Stückchen seiner Natur, und ich bin getrennt von ihm; er kann tot sein und ich leben.“ (DW, Bd. 1, S. 454. Ebenso in: Quint, S. 185) Und darum „ist der himmlische Vater in Wahrheit mein Vater, denn ich bin sein Sohn und habe alles das von ihm, was ich habe, und ich bin derselbe Sohn und nicht ein anderer.“ (Ebd.)

⁸² „Es ist eine allgemein menschlich-religiöse Erkenntnis, daß auch der seelische Mensch, genau wie der äußere, Nahrung braucht und daß diese wesensgemäß sein muß.“ (Albrecht, Erika: „Meister Eckharts sieben Grade des schauen-den Lebens“, S. 66)

⁸³ Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 104. Witte spricht nach Seubert von einer „Verschränkung des Einen in das Andere, des Urbildes in das Abbild und des Abbildes in das Urbild“ (Seubert, Harald: Rezension zu Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 67/1/2014, S. 9).

⁸⁴ Auch wenn es eine „Kluft zwischen der sinnlichen Welt [äußerer Mensch] und dem Reich der Ideen [innerer Mensch]“ gibt, so ist bei Eckhart „das Bemühen [zu] erkennen, diese Kluft zu überbrücken, ohne sie aufzuheben.“ (Bracken, Ernst von: „Meister Eckhart als Philosoph“, S. 46)

mit der Seele als Bindeglied und somit zwischen dem oberen und unteren Bereich der Lebensraute. „So ist die Seele ein Mittleres zwischen Gott und Creatur, einestheils dem Ewigen, andernteils dem Vergänglichlichen zugewandt“⁸⁵, bestätigt Adolf Lasson. Auch für Thomas Hohn ist die Seele „auf der einen Seite das den Körper belebende Element, auf der anderen Seite ist sie in der Lage, an göttlicher Erkenntnis zu partizipieren.“⁸⁶ Reiner Manstetten sieht die Seele als Verbindung zwischen oberem (Ewigkeit) und unterem Bereich (Zeit): „Zeit und Ewigkeit bestehen in der Seele nicht nebeneinander [...], sie treffen sich in der Seele wie zwei Geraden eines Winkels im Ursprung“⁸⁷, was den obersten Bereich meint und folgende Grafik zeigt:



Die Seele ist aber nicht nur ein Bindeglied, sondern auch ein Spiegel. In der Seele spiegeln sich also die Bilder, die einerseits von außen in den Menschen kommen, wenn er bspw. einen Baum sieht, und andererseits von innen kommen, wie z. B. das Bild, das ein Mensch von Gott hat. Es ist daher nicht falsch wie Gustav Mensching von einem „Bildsein der Seele“ zu sprechen⁸⁸, wengleich darauf hingewiesen werden muss, dass sich die Bilder in dem „Teil“ der Seele befinden, der nicht der

⁸⁵ Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 85. An anderer Stelle schreibt er ähnlich: „Sie [die Seele] ist geschaffen zwischen Zeit und Ewigkeit, und an beiden hat sie Theil; sie ist ein Mittleres zwischen Creatur und Gottheit.“ (Ebd., S. 149) Laut Passmore findet sich ebenso bei Plotin eine Art „Zweiteilung“ der Seele: „Plotin [...] unterscheidet beim Menschen zwei *verschiedene* Seelen, die wahre oder 'obere' Seele und die inkorporale oder 'niedere' Seele. [...] Aber um göttlich zu werden, müssen die Menschen ihre wahre Seele gleichsam erst wiederentdecken und sich mit ihr identifizieren.“ (Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 67)

⁸⁶ Hohn, Thomas: „Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft“, S. 88. Hohn merkt im weiteren richtig an, dass diese beiden Pole als Einheit zu verstehen sind. Dazu passt auch, was Eckhart am Ende seines Sapientia-Kommentars über die Seele schreibt: „es ist der Seele allein eigen und wesenhaft, vieles zugleich aufzufassen und als eins aufzufassen und auch vieles zusammenzufügen als eins und in einem“ (LW, Bd. 2, S. 631). Zu den verschiedenen Ausgaben des Kommentars zum Buch der Weisheit im Laufe der Zeit: Vgl. Albert, Karl (Hg.): „Meister Eckhart. Kommentar zum Buch der Weisheit“, S. 8.

⁸⁷ Manstetten, Reiner: „Esse est Deus“, S. 355f.

⁸⁸ Vgl. Mensching, Gustav: „Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart“, S. 79. Mensching schreibt weiter: „Gottes Bild wird in der Seele wie in einem Spiegel abgebildet“ und so entsteht eine „konstante Beziehung zwischen Urbild und Abbild, zwischen Gott und Seele“, die ein „lebendiges Geschehen“ ist (vgl. ebd.). Rainer Hauke verweist auch auf die Tatsache, dass Eckhart die Seele mit einem Spiegel vergleicht (vgl. Hauke, Rainer: „Trinität und Denken“, S. 56) und Anton Koch sieht bei Eckhart eine „Bildtheorie des Denkens“, in der ein Gedanke in ontologischer Hinsicht wie ein Bild sei und dennoch das (Ab)Bild nicht mit dem Urbild zusammenfallen dürfe, weil man dann von einem Bild nicht mehr sprechen könne (vgl. Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 152f).

Seelengrund ist. Denn in diesem befinden sich keine Bilder: „Im Innersten und im Höchsten der Seele: dort meine ich sie beide als in Einem. Dort, wo niemals Zeit eindrang, wo niemals ein Bild hineinleuchtete“⁸⁹.

Interessant sind hierbei die Ausführungen von Christoph Asmuth, für den die Seele nicht nur Spiegel, sondern vielmehr „ein Spiegelbild der Welt“ ist. „Wenn die erkennende Seele etwas sieht, dann ist sie einerseits eine Art Bild dessen, was sie sieht. Denn sie ist nicht der gesehene Gegenstand. Sieht sie einen Baum, *ist* sie nicht der Baum. Aber sie vermittelt ihr Bild nicht noch in einer weiteren Instanz. Insofern *ist* sie kein Bild. Sie ist Bild ohne Bild.“⁹⁰ Asmuth weist mit Eckhart darauf hin, dass unsere Sinne nicht der Vermittlung dienen. Um beim Beispiel des Baumes zu bleiben: Da wir nicht zwischen dem wirklichen Baum, dem Baum an sich, und „unserem“ Baum, dem Baum in uns, unterscheiden können, ist es ein und derselbe Baum⁹¹.

Die Seele als Spiegel bildet die Bilder nicht nur ab, sondern identifiziert sich auch mit ihnen⁹². Dass die Seele mit ihren Bildern eins wird, gilt für alle Bilder. Da gibt es keinen Unterschied. Das macht es so schwierig, sie als Bilder zu entlarven und sich von ihnen zu trennen. Es besteht deswegen die Gefahr, die Bilder für die wahre Wirklichkeit zu halten – eine Gefahr, die für die Bilder von außen *und* von innen gilt⁹³. Eckhart ist sich dessen bewusst und stellt die Frage, wo denn das Sein des Bildes eigentlich sei. Ist es mehr im Spiegel oder mehr in dem, wovon es ausgeht? Er antwortet: „Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir.“⁹⁴ Aber was passiert, so könnte man metaphorisch weiterfragen, wenn der Spiegel zerbricht? Falls er zerbricht, lö-

⁸⁹ DW, Bd. 2, S. 656. Ähnlich in: Quint, S. 356.

⁹⁰ Asmuth, Christoph: „Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder“, S. 70.

⁹¹ Vgl. Asmuth, Christoph: „Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder“, S. 70.

⁹² Die Seele als „geistige[s] Gefäß ist kein Behälter, der einen Inhalt aufnimmt und wiedergibt, sondern es wird eins mit seinem Inhalt. Wenn die Seele also Bilder in sich hat, dann sind das nicht nur Objekte, sondern die Seele identifiziert sich damit, ja ist eins mit den Bildern in ihr. Das gilt für alle Bilder, die die Seele hat.“ (Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 4)

⁹³ „Wir leben in einer Bilderwelt, die wir für die Wahrheit halten.“ (Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 3) Dabei ist es jedoch so, dass die Bilder nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Seite haben, sobald „die Seele ihr Ziel im eigenen Inneren, im Seelengrund, erreicht“ hat und „sie Gott auch im Äußeren, *und* in der Vermittlung, den Bildern [begegnet].“ (Ebd., S. 14) Damit erklärt sich auch der Titel „Weg mit Bildern“ des Aufsatzes von Manfred Negele: Einerseits bedeutet er, dass der Mensch alle Bilder lassen, sich von ihnen abscheiden soll und andererseits spielt er darauf an, dass Bilder auch eine Wegbeschreibung sein können (vgl. ebd., S. 2). Dass das „Weg-Motiv [...] aus dem religiös-mystischen Leben nicht wegzudenken“ ist, weiß Gerhard Wehr (vgl. Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 33). Und es „ist anzumerken, daß das mystische Erleben [...] in erster Linie ein Erleben des einzelnen bleibt. Es ist nicht übertragbar. Es stellt sich ein, oder es versagt sich. Kein anderer kann für mich den Weg gehen; ich muß mich selbst auf den Weg machen, um zu Eigenerfahrungen zu gelangen.“ (Ebd., S. 32) Entscheidend ist allein, daß *ich selbst* aufbreche; daß *ich selbst* den Weg beschreite und – selbst um den Preis des Irrs oder Scheiterns – innerlich vorankomme.“ (Ebd., S. 49) Neben der Tatsache, dass sich der Mensch selbst auf den Weg machen muss, besteht natürlich die Möglichkeit dabei zu scheitern.

⁹⁴ DW, Bd. 1, S. 465. Ebenso in: Quint, S. 199. Vgl. McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 257f. Negele: „Ein Bild hat nach Meister Eckhart zwei Eigenschaften: *Erstens* empfängt es von dem, dessen Bild es ist, unmittelbar sein Sein. [...] Die *zweite* Eigenschaft des Bildes liegt in der Gleichheit.“ (Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 4/5. Witte: „Das Spiegelbild hat sein tatsächliches Sein im Original.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 119)

sen sich auch die Bilder auf⁹⁵. Genau das ist es, was Eckhart mit der Tugend der Abgeschlossenheit und der Gelassenheit von uns fordert. Wir sollen uns von allen Bildern abscheiden, sie „gelassen“ haben, um die Gottesgeburt zu erfahren⁹⁶. Demnach würde der Mensch den unteren und oberen Bereich der Lebensraute verlassen und sich lediglich im obersten Bereich aufhalten. Damit klingt bereits an, was später in der prozesshaften Darstellungsweise der Lebensraute nähere Beachtung findet.

Wie aber kommen die Bilder in die Seele? Es ist ein Zusammenspiel der Sinne und der Seelenkräfte. Für ein von außen kommendes Bild bedient sich die Seele der Sinne. Mit dem Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen werden Eindrücke aufgenommen. Es ist eine sinnliche Wahrnehmung, bei der jedoch nicht nur die Sinne beteiligt sind. Denn hierbei kommen die Seelenkräfte ins Spiel, die, wenn sie mit diesen sinnlichen Eindrücken in Berührung kommen, ein Bild formen und es in die Seele „hineinziehen“.⁹⁷ Nun ist zu fragen, welche Seelenkräfte Eckhart annimmt und welche Funktion sie jeweils haben.

1.2.2.1.3 Die Seelenkräfte

In der Predigt „Renovamini spiritu“/„Renovamini spiritu mentis vestrae“ spricht Eckhart von den sechs Seelenkräften – den oberen und den unteren. Dementsprechend gibt es im oberen und unteren Bereich der Lebensraute jeweils drei Seelenkräfte: Die unteren sind der Verstand, der Zorn und die Begierde⁹⁸. Für die Bestimmung der oberen Seelenkräfte gibt es zwei prägnante Stellen in Eckharts Predigten. In der bereits erwähnten Predigt „Renovamini spiritu mentis vestrae“ nennt er das Erinnern, die Vernunft und den Willen als die Kräfte der Geistseele⁹⁹. In der Predigt „Consideravit semitas domus suae“ nennt Eckhart für den oberen Bereich drei andere Kräfte: „die erste ist Erkenntnis, die zweite *irascibilis*, das ist eine aufstrebende Kraft; die dritte ist der Wille.“¹⁰⁰ Es stellt sich die

⁹⁵ „Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild.“ (DW, Bd. 1, S. 465. Ebenso in: Quint, S. 199)

⁹⁶ Es ist Emmanuel Alloa zuzustimmen: „Der Bildgebrauch führt für Eckhart die Seele nicht näher an die Erkenntnis heran, vielmehr weiter von ihr ab.“ (Alloa, Emmanuel: „Das durchscheinende Bild“, S. 139)

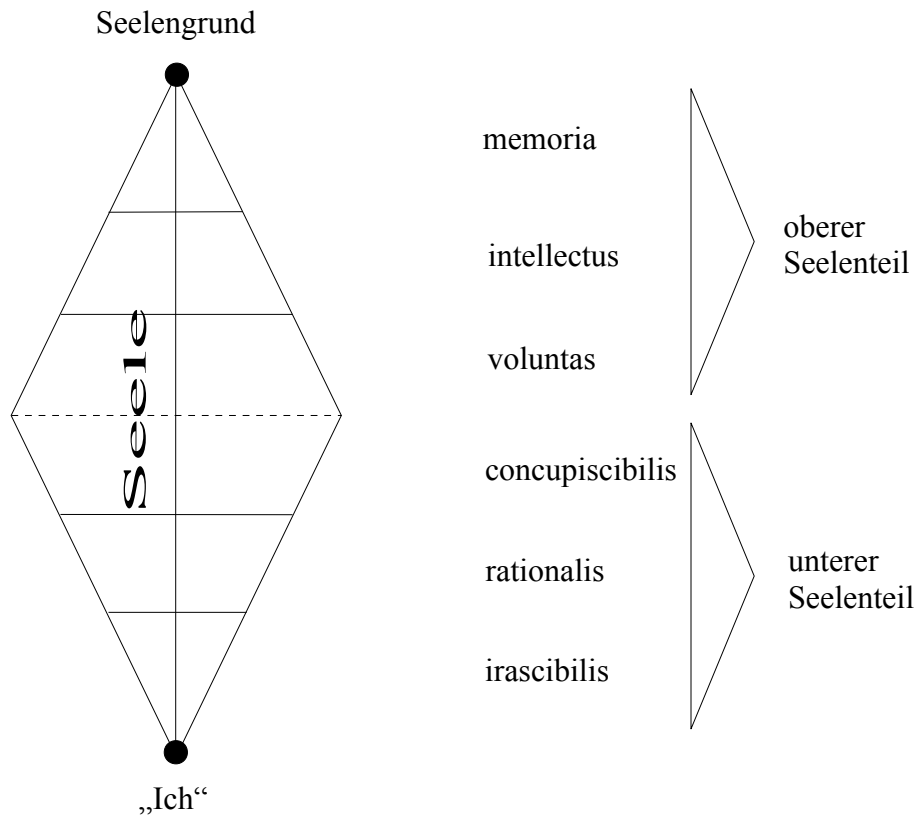
⁹⁷ Vgl. Quint, S. 417. Mit seinem Ansatz, dass die Seelenkräfte ein Bild in die Seele hineinziehen, verhindert Eckhart, dass die Kreatur in die Seele eingehen kann.

⁹⁸ „Der *niedersten* Kräfte, deren sind *drei*. Die *erste* heißt Unterscheidungsvermögen, *rationalis*; [...] Die *zweite* Kraft heißt die 'Zürnerin', *irascibilis*; [...] Die *dritte* Kraft heißt 'Begehren', *concupiscibilis*“ (DW, Bd. 3, S. 585. Ähnlich in: Quint, S. 354). Ergänzend sei erwähnt, dass Karl Heinz Witte die Seelenkräfte als Tätigkeiten des Bewusstseins beschreibt (vgl. Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 341). Nach Harald Seubert hebt Witte „die Bedeutung der 'zürnenden, aufbegehrenden Kraft' [...] mit Peter Sloterdijks Reflexionen über den Zorn“ hervor (Seubert, Harald: Rezension zu Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 67/1/2014, S. 14).

⁹⁹ „Der *obersten* Kräfte, deren sind gleichfalls *drei*. Die erste heißt eine 'behaltende <=>aufbewahrende> Kraft', *memoria*. [...] Die zweite Kraft heißt 'Vernunft', *intellectus*. [...] Die dritte Kraft heißt 'Wille', *voluntas*.“ (DW, Bd. 3, S. 586. Ähnlich in: Quint, S. 354f)

¹⁰⁰ DW, Bd. 2, S. 662. Ähnlich in: Quint, S. 297. Ich orientiere mich an der Predigt „Renovamini spiritu“, in der bei den

Frage, ob sich Eckhart hier selbst widerspricht. Dies ist zu verneinen, weil er keine explizite Seelenlehre ausformulieren möchte, sondern vielmehr auf Augustin zurückgreift¹⁰¹. Den Schwerpunkt setzt er nicht auf die verschiedenen Seelenkräfte und deren hierarchische Anordnung, sondern stellt die Seele als Ganzes in ihrer Funktion als Bindeglied in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Der oberste Bereich der Lebensraute ist der Seelengrund¹⁰², der unterste das „Ich“ als gewöhnliche Vorstellung des Menschen von sich selbst. Daraus ergibt sich folgende Skizze:



niederen Kräften die irascibilis die oberste Kraft ist, weil sie eine aufstrebende Kraft ist. Somit entspricht dann an zweiter Stelle die rationalis dem intellectus.

¹⁰¹ Vgl. Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 309/310. „Für die abendländische Geistesgesch. maßstabsetzend, erschloß Augustin in den Triaden mens – notitia – amor bzw. bes. memoria – intellectus – voluntas die elementar differenzierten [...] Vollzüge des geistigen Lebens des Individuums“ (Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „Religion in Geschichte und Gegenwart“, Bd. 8, S. 607f. Dieses Lexikon wird in der Folge mit „RGG“, Bandnummer und Seitenzahl angegeben.)

¹⁰² Für die vielen Bezeichnungen, die Eckhart dem Seelengrund gibt, siehe: Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 409f.

Demnach entsprechen sich die folgende Seelenkräfte:

- concupiscibilis (Begehren) und voluntas (Wille),
- rationalis (Verstand) und intellectus (Vernunft)¹⁰³,
- irascibilis („Zorn“) und memoria (Gedächtnis).

Was bedeuten diese Entsprechungen? In der Lebensraute ist der untere Bereich eine Spiegelung des oberen, was bedeutet, dass es sich nicht um zwei separate, sondern um zwei sich ähnliche und zusammengehörende Bereiche handelt. Es gibt Seelenkräfte, die im oberen Bereich der Lebensraute (im Geistigen) wirken, und welche, die im unteren Bereich (im Körperlichen-Räumlichen) wirken. Die sechs Seelenkräfte sind nun nicht sechs separate Kräfte, sondern entsprechen sich, d. h. dass eine Kraft aus dem unteren Bereich eine „Spiegelung“ der oberen Kraft ist. Das bedeutet, dass es sich eigentlich um *eine* Kraft handelt, die aber in zweifacher Art wirkt: im Geistigen *und* im Körperlich-Räumlichen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Die ratio ist *eine* Kraft der Seele, die in beiden Bereichen wirkt und zwar einmal als ratio superior (intellectus) und ein andermal als ratio inferior (rationalis). Das ergibt folgende Fragen: Wenn die irascibilis eine aufstrebende Kraft ist, ist es dann die memoria auch? Und wenn die memoria eine behaltende, aufbewahrende Kraft ist, ist es dann die irascibilis ebenfalls? Wenn die concupiscibilis eine begehrende Kraft ist, ist es dann ebenso der Wille und falls ja, was begehrt er?¹⁰⁴

Die Seele verbindet den oberen mit dem unteren Seelenteil und damit die zwei mittleren Bereiche der Lebensraute. Sie hat darüber hinaus ein Oberstes, den Seelengrund. Aus ihm fließen die Seelenkräfte¹⁰⁵. Der Seelengrund selbst ist keine Kraft: „Der Seelengrund, der Seelenfunken, das

¹⁰³ Ähnlich bei Cusanus, bei dem laut Klaus Kremer die Vernunft höher ist als der Verstand. Er spricht von einer „erheblichen Differenz“ zwischen beiden. Über der Vernunft kommt dann sogar, dem Seelengrund entsprechend, die intellectibilitas. Gleichwohl spielt die intellectibilitas bei Cusanus eine untergeordnete Rolle. Daraus folgt, dass der intellectus das höchste Erkenntnisvermögen besitzt. (Vgl. Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 136f) Es sei noch auf die „reine“ Vernunft hingewiesen, wie Karl Heinz Witte sie nennt: Eckhart geht es „nicht nur um die gewohnte Lehre vom Menschsein oder von der Erkenntnisfähigkeit schlechthin des Menschen [...], sondern um ein ausgezeichnetes Vernunftsein des Menschen, um die r e i n e Vernunft.“ Damit gehe Eckhart über die aristotelische Sicht hinaus (vgl. Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 198) und ebenso über die platonische (vgl. ebd., S. 207).

¹⁰⁴ Die memoria könnte insofern als aufstrebende Kraft bezeichnet werden, weil sie (gemäß der Lebensraute) dem Seelengrund am nächsten ist. Auch der Entsprechung von concupiscibilis und voluntas kann zugestimmt werden, da der Wille m. E. nach dem Seelengrund und der Gottesgeburt begehrt, wengleich der Mensch laut Eckhart den Willen in einem letzten Schritt aufgeben muss, um die Gottesgeburt zu erfahren.

¹⁰⁵ Eckhart: „denn die Kräfte, mit denen sie wirkt, die fließen [...] aus dem Grunde des Seins“ (Quint, S. 417). Und: „es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Lieben ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die Kräfte der Seele tun.“ (DW, Bd. 2, S. 729. Ähnlich in: Quint, S. 306) Peter Reiter weiß, „daß (nach Eckhart) die oberen Kräfte und damit die Geistseele aus dem vernunfthaften Etwas oder dem Seelenfunken, Seelengrund [...] stammen“ (Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 321). Die Zitate aus Reiters „Der Seele Grund“ sind in normaler Schrift wiedergegeben und nicht, wie oft bei Reiter, im fetten Schriftschnitt. Peter Reiter zitiert dazu Rolf

Bürglein ist dagegen keine Kraft der Seele¹⁰⁶. Für den Seelengrund gilt, was Eckhart in der Predigt „Intravit Jesus in quoddam castellum“ über das Bürglein spricht: „so ganz eins und einfältig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulügen vermag noch Gott selbst.“¹⁰⁷ Hier versteht er unter Gott den trinitarischen Gott im Gegensatz zur Gottheit. Die Unterscheidung von Eckhart zwischen Gott und Gottheit ist auf der einen Seite genial, auf der anderen Seite nicht unproblematisch, weil Eckhart sie nicht konsequent anwendet. Es kommt durchaus vor, dass Eckhart den Begriff Gott verwendet, aber Gottheit meint¹⁰⁸. Vielleicht können hier die folgenden Ausführungen zu Eckharts Gottesbild helfen.

1.2.2.2 Das Gottesbild

Beim Gottesbild von Eckhart entspricht der oberste Bereich der Gottheit und dem Gottesgrund, der obere Bereich dem trinitarischen Gott – Gott-Vater, Gott-Sohn und heiliger Geist – und der untere Bereich steht für Gott, wie er sich in der Kreatur zeigt¹⁰⁹, und für „Gott“, über den der Mensch sprechen und den er anbeten kann. Der unterste Bereich steht nach wie vor für das „Ich“. Eine grafische Darstellung soll dies verdeutlichen:

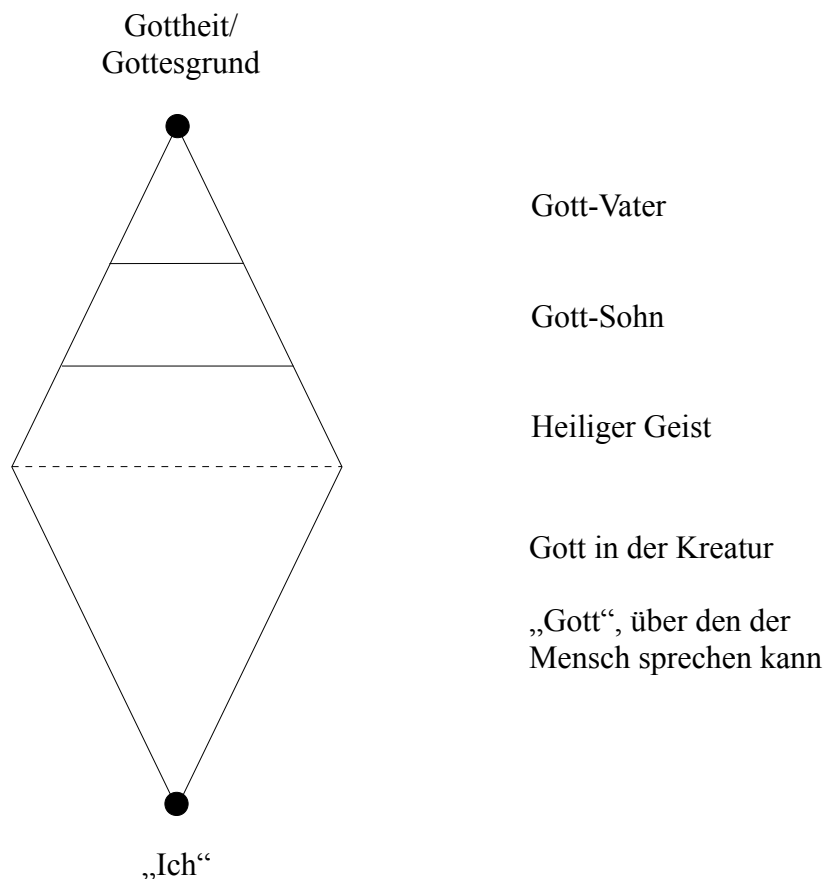
Siller: „Diese Kräfte fließen zwar aus dem Grund der Seele aus, sind aber nicht der Grund, das Wesen und Sein der Seele selbst“ (ebd., S. 320f; und in: Siller, Rolf: „Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart“, S. 91). Von Reiter wird ebenso Adolf Lasson zitiert: „Die Kräfte sind nicht das Wesen der Seele, sondern eine Entäußerung derselben“ (ebd., S.321; und in: Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 83).

¹⁰⁶ Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 320. Er zitiert hier ebenfalls Rolf Siller: „In diesem Grunde der Seele wirkt keine Kraft und ist kein Wirken“ (ebd., S. 320; und in: Siller, Rolf: „Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart“, S. 91). Die Begriffe Seelengrund, Seelenfunken und Bürglein können synonym verwendet werden (vgl. Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 410).

¹⁰⁷ DW, Bd. 1, S. 437. Ebenso in: Quint, S. 164. Günther Lehmann über das Bürglein: Es „gehört weder dem Menschen noch dem Ich. Der Kreatur ist es fremd, ein von der Res abgeschiedenes, heiliges Wesen.“ (Lehmann, Günther: „Die Erleuchtung“, S. 22)

¹⁰⁸ „Gott [die Gottheit] leuchtet in einer Finsternis, dort erwächst die Seele allem Lichte; in ihren *Kräften* empfängt sie wohl Licht und Süße und Gnade; in den *Grund* der Seele aber kann nichts hinein als rein nur Gott [das ist die Gottheit].“ (DW, Bd. 3, S. 550. Ähnlich in: Quint, S. 414)

¹⁰⁹ Eckhart macht einen Unterschied „zwischen Gott in seiner Trinität und Gott in seinem Wesen, wobei er das Wesen hinter und über die Trinität verlegt. Gott in seiner Trinität ist Gott, wie er sich dem Menschen zeigt und gibt. Das Wesen Gottes, die Gottheit, ist Gott, wie er in sich selbst ruht und allein sich selbst genießt.“ (Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 119)



Wird die Gottheit als absoluter Anfang genommen, entspringt aus ihr der trinitarische Gott sowie die Kreatur. Hierbei werden oft die Begriffe Ausfließen oder Ausfluss verwendet. Wichtig ist zu beachten, dass auch das Ausfließen der Kreatur etwas von der Gottheit mitbekommt. Die Kreatur existiert also nicht unabhängig und für sich, sondern hat immer (noch) einen Bezug zum absoluten Anfang. „Wenn Gott die Kreatur ansieht, gibt er ihr damit ihr Sein; wenn die Kreatur Gott ansieht, empfängt sie damit ihr Sein.“¹¹⁰

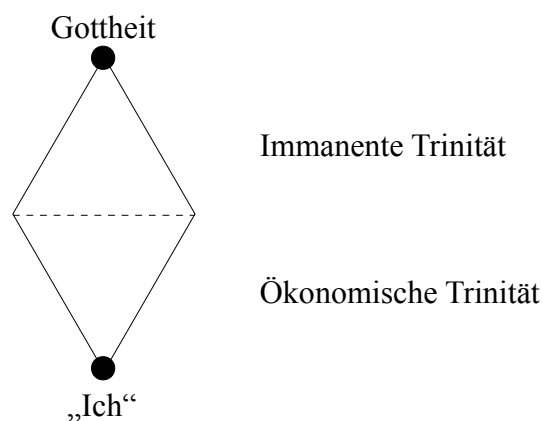
Man könnte durchaus auch den unteren Bereich der Lebensraute in der obigen Grafik in drei Unterbereiche aufteilen. Im Kommentar zur Genesis unterteilt Eckhart die Kreatur in Pflanzen, Tiere und die Menschen. Dabei muss allerdings erwähnt werden, dass er die Tiere eigentlich nochmals

¹¹⁰ DW, Bd. 1, S. 471. Ebenso in: Quint, S. 206f. Die Idee des Guten von Platon entspricht der Eckhartschen Gottheit, die von Burkhard Mojsisch auch als Lauterkeit bezeichnet wird: „Für Platon ist die Idee des Guten der größte Erkenntnisinhalt, aber nur insofern, als sie – hier der Ursprung der Eckhartschen Fassung der Lauterkeit – Erkenntnis, Wahrheit und Sein überragt.“ Mojsisch beschreibt die Idee des Guten als „voraussetzungslosen Anfang und Ursprung von Sein, Wahrheit und Vernunft“. (Vgl. Mojsisch, Burkhard: „Meister Eckhart“, S. 142) Zu den Begriffen Ausfließen und Ausfluss: „Aus ihr [der Gottheit] entfließen Zeit und Ewigkeit“ (Schwarz, Hermann: „Eckehart der Deutsche“, S. 124). Auch Josef Quint schreibt über „die stille Wüste“ der Gottheit, aus der der trinitarische Gott bereits als Ausfluß und Abfall erscheint.“ (Quint, S. 24)

differenziert in Fische und Vögel einerseits und in Landtiere andererseits¹¹¹. Der obere Bereich ist demgegenüber exakt aufteilbar und die sich ergebenden Unterbereiche einfach zu benennen: Gott-Vater, Gott-Sohn und Heiliger Geist. Um die Trinität bei Eckhart und seine Sichtweise geht es im Folgenden.

1.2.2.2.1 Immanente Trinität

Bei der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ist zu beachten, dass es sich dabei nicht um zwei „Trinitäten“ handelt, sondern sich um zwei Dimensionen bzw. Perspektiven der Trinität¹¹². Beide entsprechen sich, aber was ist der Unterschied? „Seit dem 18. Jh. [...] wird das wesentliche, ewige Sein des trin. Gottes terminologisch als 'immanente T.' von dessen zeitlichem (schöpferischem, Heil schaffendem) Wirken als '(heils-)ökonomischer T.' unterschieden.“¹¹³ In anderen Worten: Die immanente Trinität gehört in den Bereich der Ewigkeit, die ökonomische in den Bereich der Zeitlichkeit. Somit ergibt sich folgende grafische Darstellung:



Die immanente Trinität ist Gott-Vater, Gott-Sohn und Heiliger Geist, die dem oberen Bereich der Lebensraute zuzuordnen ist. Das wird deutlich, wenn die Gottheit, der oberste Bereich, beachtet wird. Eckhart sagt darüber: „Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat

¹¹¹ Vgl. LW, Bd. 1, S. 325f. Diese Drei- bzw. Vierteilung dient zugegebenermaßen nur bedingt, um den unteren Bereich auszdifferenzieren, zumal sie von Eckhart lediglich beiläufig erwähnt wird.

¹¹² Es ist die Sprache von einer „strikte[n] Entsprechung von 'ökonomischer' und 'immanenter' Trinität“ (Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „RGG“, Bd. 8, S. 611). Magnus Lerch spricht in diesem Kontext von einer Entsprechung zwischen Gott, wie er sich nach außen zeigt, und seinem inneren Wesen: „Unter der Voraussetzung, dass die geschichtliche Offenbarung Gottes Selbstmitteilung ist, muss die Art und Weise, wie Gott sich zu uns *ad extra* verhält, eine wirkliche Entsprechung in seinem ewigen Wesen *ad intra* haben“. (Lerch, Magnus: „Selbstmitteilung Gottes“, S. 324.)

¹¹³ Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „RGG“, Bd. 8, S. 601.

noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und 'Eigenschaft' seiner Personen existiert.“¹¹⁴ Ein Mensch, der die Gottesgeburt erfahren möchte, muss sich nicht nur von der Kreatur abwenden, sondern auch vom trinitarischen Gott, weil die Geburt im Grund erfolgt:

„Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen – so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein in der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte. Dieser Funke widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott, unverhüllt, wie er in sich selbst ist. Ihm genügt's weder am Vater noch am Sohne noch am Heiligen Geist noch an den drei Personen <zusammen>, sofern eine jede in ihrer Eigenheit besteht. [...] es will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist.“¹¹⁵

Zwischen den drei Personen herrscht eine immense Dynamik. Es ist nichts Statisches, sondern etwas Lebendiges. Leben endet also nicht mit dem Einswerden mit dem Absoluten, sondern hat dort seinen Ursprung. „Wenn man mich fragte, was Gott im Himmel täte, ich würde sagen: er gebiert seinen Sohn und gebiert ihn völlig neu und frisch und hat so große Lust an diesem Tun, daß er sonst nichts tut, als daß er dieses Werk wirkt“¹¹⁶.

Auf diese dynamischen Prozesse macht Till Beckmann aufmerksam: „Die Einung ist Bewegung, ist Tätigkeit mit dem Ziel der Einheit, sie bezeichnet nicht nur die Bewegung innerhalb der Seele, sondern auch die innertrinitarische Bewegung“ und so „gesehen ist bei Meister Eckhart auch Gott in Bewegung, wird die Dynamik von ihm auch in den Gottesbegriff hinein getragen.“¹¹⁷ Dabei gilt aber auch: „Nirgends löst Meister Eckhart die Seele und Gott gänzlich in Bewegung, in einen Prozeß auf. Die Bewegung ist vielmehr ausgerichtet auf die Ruhe, auf die unbewegte, lautlose Stille, die stille Wüste der Gottheit.“¹¹⁸

Neben dieser Dynamik zwischen den drei Personen auf der einen Seite und der Ruhe der Gottheit auf der anderen Seite, gibt es zwischen Mensch und Gott eine wahre „Liebesgeschichte“, die von den Mystiker beschrieben wird¹¹⁹ und sich in der Geburt ausdrückt: „Des Vaters Wesen ist

¹¹⁴ DW, Bd. 1, S. 437. Ebenso in: Quint, S. 164. Shizuteru Ueda: „Die 'eigenschaft' hindert nicht nur die Seele, Gott zu empfangen, sondern auch die Kreatur an ihrer Rückkehr zu Gott.“ (Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 70)

¹¹⁵ DW, Bd. 2, S. 713. Ebenso in: Quint, S. 315f. Aus diesem Zitat folgert Bernard McGinn: „Eckharts Mystik scheint trinitarisch zu sein als auch supra-trinitarisch in dem Sinn, dass er zwar immer auf der notwendigen Rolle der Dreifaltigkeit besteht, jedoch in einigen seiner Predigten die Letztgültigkeit der dreieinen Gottesvorstellung in Frage stellt“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 228).

¹¹⁶ DW, Bd. 2, S. 659. Ähnlich in: Quint, S. 376.

¹¹⁷ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 122.

¹¹⁸ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 122.

Eckhart selbst: „Ziel der Zeugung, deren Ursprung der Vater ist, ist an sich das Sein; Sein aber im eigentlichen Sinn ist Ruhe, ist über der Zeit, und folglich altert da nichts, vergeht nichts, wandelt sich nichts.“ (LW, Bd. 3, S. 499)

¹¹⁹ Moltmann, Jürgen: „Theologie der mystischen Erfahrung“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 128.

es, den Sohn zu gebären, und des Sohnes Wesen ist es, daß ich in ihm und nach ihm geboren werde; des Heiligen Geistes Wesen ist es, daß ich in ihm verbrannt und in ihm völlig eingeschmolzen und gänzlich Liebe werde.“¹²⁰ Hier wäre noch das Begriffsfeld der Gerechtigkeit zu erwähnen, auf das Meister Eckhart oft zurückgreift. So nennt er bspw. im Sapientia-Kommentar die „Dreieinigkeit“ der Gerechtigkeit, bei der die Liebe zwischen der zeugenden Gerechtigkeit und dem gezeugten Gerechten fließt und zwar gleichermaßen in beide Richtungen¹²¹.

Im Zusammenhang mit der immanenten Trinität sei kurz auf die Begriffe Processiones, Filioque und Perichorese hingewiesen. Die Processiones sind wie folgt definiert:

„Ist der Vater durch die generatio activa ('Zeugung') des Sohnes konstituiert, so der Sohn durch die generatio passiva ('Gezeugtwerden') aus dem Vater und der Geist durch die spiratio passiva ('Gehauchtwerden') aus Vater und Sohn (Filioque); die spiratio activa ('Hauchung') ist diesen gemeinsam und deshalb nicht personkonstituierend.“¹²²

Die innergöttlichen Processiones finden sich bei Eckhart, wenn er über die ewige Geburt reflektiert, denn der Vater macht nichts außer gebären und der Sohn nichts außer geboren werden und niemand hat „den Heiligen Geist, er sei denn der eingeborene Sohn. <Denn> da, wo der Heilige Geist gegeistet wird, da geisten ihn der Vater und der Sohn“¹²³. Das Motiv der Geburt findet auch beim Filioque Anwendung, weil dabei beide, Vater und Sohn, den Heiligen Geist ausblühen¹²⁴ und wäre „der Heilige Geist nicht aus dem Sohne *und* aus dem Vater ausgeflossen, so hätte man keinen Unterschied zwischen dem Sohne und dem Heiligen Geiste erkannt.“¹²⁵ Schließlich sei die Perichorese erwähnt, mit der eine „innige Gemeinschafts-Einheit der trinitarischen“ Personen gemeint ist¹²⁶ und „derzufolge die drei göttlichen Personen einander durchdringen und ineinander sind auf Grund ihrer Wesensgleichheit (Tautousia) und der innergöttlichen Vorgänge und Relationen.“¹²⁷ Diese wechselseiti-

¹²⁰ DW, Bd. 2, S. 686. Ähnlich in: Quint, S. 270.

¹²¹ Vgl. LW, Bd. 2, S. 393. Diese Stelle in den LW stützt zudem die Aussage Fröhlings, Eckhart habe eine „Vorliebe“ für den Begriff der Gerechtigkeit (vgl. Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden“, S. 298). Interessant ist ebenfalls, dass Eckhart diese Dreieinigkeit verallgemeinert. So z. B. wenn er vom Habitus der Tugend, der Disposition zur bzw. Veränderung der Tugend und der Tugend selbst schreibt (vgl. LW, Bd. 2, S. 438). Im Johannes-Kommentar zeigt sich im Zusammenhang mit der Tugend zudem das affektive Moment, wenn Eckhart die „Akte, die dem Habitus der Tugend vorausgehen“ zwar als lästig bezeichnet, „ist der Habitus aber erlangt, der Vater gleichsam des Tugendaktes, genügt dies schon, und die Akte werden lustvoll; denn Zeichen des erzeugten Habitus ist die Freude im Wirken, wie der Philosoph sagt.“ (LW, Bd. 3, S. 502f)

¹²² Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „RGG“, Bd. 8, S. 601.

¹²³ DW, Bd. 2, S. 654. Ebenso in: Quint, S. 293.

¹²⁴ DW, Bd. 1, S. 444. Ebenso in: Quint, S. 172.

¹²⁵ Quint, S. 390. Ähnlich in: DW, Bd. 2, S. 647. Hier wird die Übersetzung von Quints „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Zitate“ bevorzugt.

¹²⁶ Vgl. Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „RGG“, Bd. 8, S. 601.

¹²⁷ Soudek, Ernst: „Meister Eckhart“, S. 36.

ge Einwohnung belegt folgendes Zitat, mit dem die Betrachtungen über die immanente Trinität abgeschlossen und ein Blick auf die ökonomische Trinität geworfen werden soll:

„Die Unterschiedenheit kommt aus der Einheit, <ich meine> die Unterschiedenheit in der Dreifaltigkeit. Die Einheit *ist* die Unterschiedenheit, und die Unterschiedenheit *ist* die Einheit. Je größer die Unterschiedenheit ist, um so größer ist die Einheit, denn das <eben> ist die Unterschiedenheit ohne Unterschied. Wären da tausend Personen, so wäre doch da nichts als Einheit. Wenn Gott die Kreatur ansieht, gibt er ihr damit ihr Sein; wenn die Kreatur Gott ansieht, empfängt sie damit ihr Sein. Die Seele hat ein vernünftiges, erkennendes Sein; daher: wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott.“¹²⁸

1.2.2.2.2 Ökonomische Trinität

Die ökonomische Trinität wirkt im Zeitlichen, d. h. sie ist das göttliche Wirken in der Kreatur. Zunächst: Eckhart unterscheidet zweierlei Wissen vom ewigen Leben. Das eine wird dem Menschen von Gott offenbart, das andere ist

„ungleich besser und nützer und wird allen vollkommenen liebenden Menschen oft zuteil: das beruht darauf, daß der Mensch aus Liebe und vertraulichem Umgang, den er mit seinem Gott hat, ihm so völlig vertraut und seiner so sicher ist, daß er nicht zweifeln könne, und er dadurch so sicher wird, weil er ihn unterschiedslos in allen Kreaturen liebt.“¹²⁹

Ein solcher Mensch, der homo divinus, liebt Gott in der Kreaturen. Um das zu können, muss Gott in der Kreatur bereits sein, sonst könnte man ihn in der Kreatur nicht lieben. Die ökonomische Trinität verankert also eine Art „Anwesenheit“ Gottes in der Kreatur, die den Menschen damit auf Gott verweist. „Wie der Weise in allen Kreaturen den Schöpfer sieht, so zeigt Gott sich ihm in allen Bildern. Das Entscheidende ist, den Verweischarakter, die Mittlerfunktion der Bilder zu erfassen, sie sozusagen als Mittel zu benutzen, um zum Ziel des Weges zu kommen.“¹³⁰ Das Ziel ist nach Eckhart, Gott in der Kreatur zu lieben und diese in Gott allein, womit der Mensch wahren Trost erfährt und Gott „unverhüllt“ erkennt¹³¹.

Ob nun Liebe, Trost oder Erkenntnis – immer geht es darum, Gott nicht nur im oberen, geistigen, göttlichen Bereich, sondern auch im unteren, kreatürlichen Bereich zu „sehen“. Eckhart fordert

¹²⁸ DW, Bd. 1, S. 471. Ebenso in: Quint, S. 206f.

¹²⁹ DW, Bd. 5, S. 519. Ähnlich in: Quint, S. 74.

¹³⁰ Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 15.

¹³¹ „Wer [...] Gott allein in der Kreatur liebte und die Kreatur allein in Gott, der fände wahren, rechten und gleichen Trost allerorten.“ (DW, Bd. 5, S. 474. Ebenso in: Quint, S. 106) „Man muß nämlich auch wissen, daß diejenigen, die Gott unverhüllt erkennen, mit ihm zugleich die Kreaturen erkennen“ (DW, Bd. 5, S. 502. Ebenso in: Quint, S. 146).

auf: „Nimm Gott in allen Dingen!, denn Gott *ist* in allen Dingen. Sankt Augustinus sagt: 'Gott hat alle Dinge geschaffen, nicht, daß er sie werden ließ und dann seines Weges gegangen wäre, sondern: er ist in ihnen geblieben'.¹³² Auch soll der Mensch Gott in allen Dingen lieben: „Liebe Gott *in* allen Dingen *gleich*, das heißt: Liebe Gott ebenso gern in Armut wie im Reichtum, und hab' ihn ebenso lieb in Krankheit wie in Gesundheit; hab' ihn ebenso lieb in Versuchung wie ohne Versuchung und ebenso lieb im Leiden wie ohne Leiden!¹³³

Der heilsökonomische Aspekt kommt bei Eckhart zusätzlich zum Vorschein, wenn er die Seele in zwei Antlitze „teilt“. Das eine ist zu Gott gekehrt und entspricht dem obereren Bereich der Lebensraute bzw. der immanenten Trinität. Das andere jedoch stellt das Pendant dar und „ist dieser Welt zugekehrt und dem Leibe; in ihm wirkt sie Tugend und Kunst und heiligmäßiges Leben.“¹³⁴ Eckharts Unterscheidung zwischen zweierlei „Vätern“ – den leiblichen und den himmlischen Vater – legt die Folgerung nahe, dass es auch zweierlei Söhne gibt: den leiblichen und himmlischen. Damit die immanente Trinität vollständig ist, gehört zu Gott-Vater und Gott-Sohn der Heilige Geist. Was vervollständigt aber den leiblichen Vater und den leiblichen Sohn? Da Eckhart den Heiligen Geist mit dem Willen und mit der Liebe vergleicht¹³⁵ und die Liebe sich in eine leibliche und himmlische teilt, ist das dritte Element der ökonomischen Trinität die leibliche, kreatürliche Liebe. Das stimmt mit der Tatsache überein, dass ein Mensch Gott in allen Dingen nehmen und lieben soll: „Der Mensch soll Gott in *allen* Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe.“¹³⁶ Eine Übersicht veranschaulicht die Parallele zwischen Himmlischem und Leiblichem:

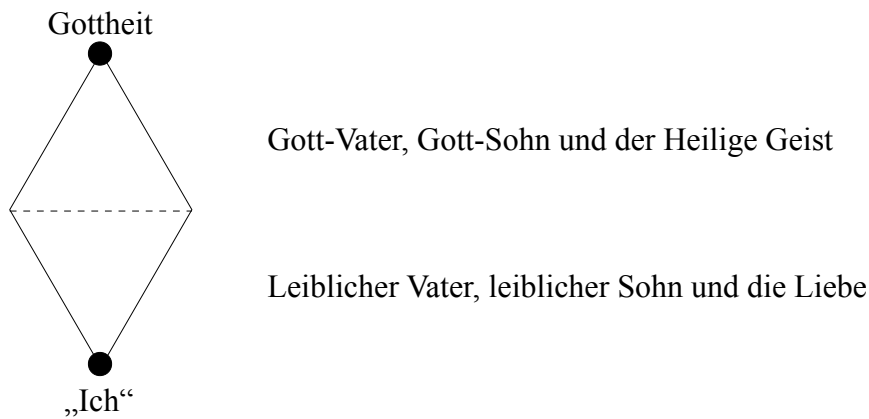
¹³² DW, Bd. 2, S. 657. Ähnlich in: Quint, S. 358. Zu diesem Zitat schreibt Matthias Scherbaum mit Blick auf Meister Eckhart: „Nach Eckhart soll der Mensch also Gott in allen Dingen ergreifen, denn Gott ist gemäß Eckhart in allen Dingen [...]. Der Mensch soll einen Blick dafür gewinnen, daß er es vollbringen kann, Gott überall und in aller Kreatur zu sehen.“ Mit Blick auf Fichte schreibt Scherbaum in diesem Zusammenhang: Es ist „zu sagen, daß wir prinzipiell zwei verschiedene Möglichkeiten haben, in unserem Leben Gott zu sehen: nämlich einmal verhüllt und in der Darstellung bzw. Erscheinung des Empirischen, also in der Form des Als; ein zweites mal aber direkt und unverhüllt, ganz konkret und unmittelbar in dem Tun des Religiösen.“ (Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart“, <<https://web.archive.org/web/20081025112323/http://archiv.sicetnon.org/artikel/historie/eckhart.htm>>, (11.09.2019))

¹³³ DW, Bd. 2, S. 658. Ähnlich in: Quint, S. 359.

¹³⁴ DW, Bd. 2, S. 677. Ebenso in: Quint, S. 393. Es sei darauf hingewiesen, dass sich Eckhart vor allem in seinen Predigten darum bemühte, seinen Hörern angemessen darzustellen, „wie Gottes inneres Leben als *communio* von drei Personen sowohl die Quelle von allem Seienden ist als auch der Weg, auf dem wir zu ihm heim finden.“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 241)

¹³⁵ „Die *dritte* Kraft heißt Wille, *voluntas*. Diese Kraft vergleicht man dem Heiligen Geiste. An dieser sollst du einen goldenen Ring tragen: der ist die 'Liebe'“ (Quint, S. 355). An dieser Stelle sei auf den im Jahre 2014 veröffentlichten Aufsatz „Der Heilige Geist in der Trinität“ von Thomas Schärfl hingewiesen. Schärfl kritisiert das in den vergangenen Jahren immer beliebter werdende „Beziehungsmodell“ der Trinität: „Der Heilige Geist kommt bei diesem Modell aber zu kurz.“ (Schärfl, Thomas: „Der Heilige Geist in der Trinität“. In: „Katechetische Blätter“, 134, 2014, S. 90) Stattdessen schlägt Schärfl ein Modell vor, das von einer menschlichen Grunderfahrung ausgeht und sich in einem metaphysischen, empirischen und konkreten Selbst ausdifferenziert (vgl. ebd., S. 93f).

¹³⁶ DW, Bd. 5, S. 509. Ebenso in: Quint, S. 59.



Gott, wie er sich in der Kreatur zeigt, ist ebenfalls der „Gott“, über den der Mensch – im weitesten Sinne – sprechen kann: Er singt Lieder über ihn, betet ihn an oder verflucht ihn und ist von ihm enttäuscht. Es ist die persönliche Vorstellung von Gott eines jeden einzelnen Menschen. Diese Vorstellung ändert und entwickelt sich meist im Laufe eines Menschenlebens. Das erste Gottesbild ist von der elterlichen Erziehung geprägt, im Kindergarten und in der Schule entwickelt es sich weiter und vertieft sich. Da sich dieses persönliche Bild von Gott wandelt, entspricht es dem unteren Bereich der Lebensraute, in dem Zeitlichkeit und damit Veränderung herrscht.

Wie man über Gott sprechen und was man über ihn sagen kann, war für Eckhart von großer Bedeutung. Er „war von der Frage fasziniert, was wir zu tun meinen, wenn wir versuchen, über Gott zu sprechen. In gewisser Hinsicht sind seine ganzen uns überkommenen Schriften eine Erkundung dieser Frage.“¹³⁷ Dazu gehört auch Eckharts Ansicht über das Beten. Das äußere Gebet ist ihm nicht wichtig. Priorität besitzt das innere Gebet: „man soll das Auge auf dieses *innere* Wirken richten und aus ihm heraus wirken, sei's Lesen, Beten oder – wenn es anfällt – äußeres Werk. Will aber das äußere Werk das innere zerstören, so folge man dem inneren.“¹³⁸ Das Beste ist allerdings, beides in Harmonie zu vereinigen¹³⁹. Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Peter Heidrich zum „Weg des Betens“:

„Wir fangen an, Gott unsere Wünsche und Forderungen vorzutragen. Dabei trennen wir zwischen Gott und uns und unseren Wünschen. Irgendwann lernen wir, daß Beten bedeutet, die Wünsche Gott hinzugeben, sie ihm zu überlassen, sie loszulassen. Dann wird uns eines Tages deutlich, daß wir gar nicht wissen, welche Wünsche wir hegen sollen – doch der Vorgang des Betens, des sich

¹³⁷ McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 241.

¹³⁸ DW, Bd. 5, S. 534. Ebenso in: Quint, S. 94. Hier sei auf Teresa von Ávila hingewiesen, die den „Weg des inneren Betens“ gegangen ist. Das „zweckfreie innere Beten“ bestimmt sie „sowohl für sich selbst als auch für ihre Schwestern zum *Sinn des Lebens*.“ (Teresa von Ávila: „Weg der Vollkommenheit“, S. 13f)

¹³⁹ Vgl. DW, Bd. 5, S. 534. Ebenso: Vgl. Quint, S. 94.

Hingebens hört damit nicht etwa auf, im Gegenteil, er erscheint uns viel 'eigentlicher' als früher.¹⁴⁰

1.2.2.3 Parallelen zwischen Menschen- und Gottesbild

Ruft man sich die vielen Unterscheidungen und Aufteilungen, die Eckhart in Bezug auf den Menschen und Gott vollzieht, ins Gedächtnis, so lohnt es sich beides im Kern gegenüberzustellen. Folgende Gemeinsamkeiten ergeben sich¹⁴¹:

- 1) Die behaltende Kraft, *memoria*, entspricht dem Vater.
- 2) Die Vernunft, *intellectus*, entspricht dem Sohn.
- 3) Der Wille, *voluntas*, entspricht dem Heiligen Geist.

Diese Zuordnungen sind nicht streng zu nehmen, da Eckhart die Seelenkräfte nicht einheitlich hierarchisiert. Die Entsprechungen sind zwar schlüssig, doch eine exakte Zuordnung ist nicht möglich. Auch im unteren Bereich der Lebensraute gibt es zwischen Menschen- und Gottesbild keine hundertprozentige Übereinstimmung. So lässt sich Gott, wie er sich in der Kreatur zeigt, nicht wie die Seele in eine Dreiteilung bringen¹⁴².

Dagegen ist im obersten Bereich eine strenge Zuordnung möglich. Hier wird deutlich, dass sich der Seelengrund und der Gottesgrund entsprechen. Eckhart spricht vom „Grunde der Seele, wo Gottes und der Seele Grund *ein* Grund sind“¹⁴³ und „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“¹⁴⁴ Da der Gottesgrund zugleich die Gottheit ist, entsprechen sich demnach der Seelengrund und die Gottheit. „Indem wir Sohn, Logos, sind, sind die Gottheit und der Grund

¹⁴⁰ Heidrich, Peter: „Meister Eckharts 'gefährliche' Rede von Gott“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 226.

¹⁴¹ Für die Aufzählung gilt: Vgl. DW, Bd. 3, S. 586. Ebenso: Vgl. Quint, S. 354f.

¹⁴² Außer man würde die zuvor genannte Unterteilung von Eckhart heranziehen: Vgl. LW, Bd. 1, S. 325f.

¹⁴³ DW, Bd. 1, S. 490. Bernard McGinn macht bei Eckhart den „grunt“ zum zentralen Begriff, um den sich alles dreht und mit dem sich die Philosophie des Meisters erklären lässt. Dieser grunt „gehöre im univoken Sinn in verschmolzener Identität sowohl Gott als auch dem Menschen“ und nicht „deshalb, weil *entweder* die Seele in ihrer Wesenswirklichkeit gründet *oder* Gott in der seinigen, sondern weil sie beide *im gleichen Grund gründen*, fanden Eckhart und seine Nachfolger die Rede vom Grund so nützlich.“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 209)

¹⁴⁴ DW, Bd. 1, S. 450. Beide Zitate verwendet ebenfalls Reiter, um die „Einheit des Grundes als *ein* Grund“ zu erklären (vgl. Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 486). Michel Henry zieht daraus und insbesondere aus dem „eigenen Wirken Gottes“ die Konsequenz, dass das Wesen der Seele und Gottes Wesen identisch ist und sieht bei Eckhart eine „Identität des Wesens der Seele mit dem göttlichen Wesen“ (vgl. Henry, Michel: „Radikale Lebensphänomenologie“, S. 262/263). Shizuteru Ueda betont, dass das Innerste der Seele „nicht zur Seele selbst, sondern zu Gott [gehört]. Der Grund der Seele ist als dasjenige, was zu Gott gehört, der Grund der Seele.“ (Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 65)

unserer Seele eins. Gott ist kein Licht außer uns, sondern das Licht in uns¹⁴⁵. Um die Trias aus Menschen-, Gottes- und Weltbild zu vervollständigen, richtet sich der Blick nun auf das Weltbild Eckharts.

1.2.2.3 Das Weltbild

1.2.2.3.1 Sein – Leben – Denken

Beim Weltbild findet sich eine klare Hierarchie. Im oberen Bereich der Lebensraute ist die Reihenfolge von oben nach unten so: Sein – Leben – Denken. Im unteren Bereich ist die Reihenfolge aber nicht analog, sondern umgekehrt: Denkendes – Lebendes – Seiendes. Über die Begriffe „Leben, Sein und Denken“¹⁴⁶ „muß man wissen, daß zwischen ihnen eine andere Ordnung ist, wenn wir sie abstrakt nehmen und sagen: Sein, Leben und Denken; eine andere, wenn wir sie konkret nehmen und sagen: Seiendes, Lebendes, Denkendes.“¹⁴⁷ Für Eckhart ist das Sein – abstrakt gesehen – am höchsten anzusiedeln, woraufhin das Leben folgt, das wiederum höher und edler als das Denken ist. Konkret und damit im unteren Bereich der Lebensraute gilt jedoch, dass sich das Seiende unten, das Lebendige in der Mitte und das Denkende oben befindet, denn für Eckhart ist ein geschaffenes, kreatürliches Ding zunächst seiend, dann lebend und schließlich denkend.¹⁴⁸ Hier ist auf eine Parallele zwischen Gottes- und Weltbild hingewiesen. Wurde der obere Bereich der Lebensraute als trinitarischer Gott festgelegt, findet sich das im Weltbild in den Begriffen Sein, Leben und Denken wieder. Drei Textstellen sollen dies beweisen:

¹⁴⁵ Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 158. Vgl. Emmanuel Alloa: „Das göttliche Licht ist in allen Geschöpfen 'unmittelbar' (*âne mittel*) ganz so gegenwärtig, wie die Sonne durch die Luft hindurchdringt und überallhin gelangt.“ (Alloa, Emmanuel: „Das durchscheinende Bild“, S. 140) Vgl. Dietmar Mieth: „Gott ist wie der unaufhörliche Sonnentag. Er kann sein Licht nicht zurückhalten, und daher ist das Werk der Schöpfung, der Erlösung und Vollendung immer zugleich in jedem Augenblick für den Menschen da, ihn befähigend, aus dem Sosein zum Dasein, nämlich zu der prozessualen Einheit, zu gelangen.“ (Mieth, Dietmar: „Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, S. 65)

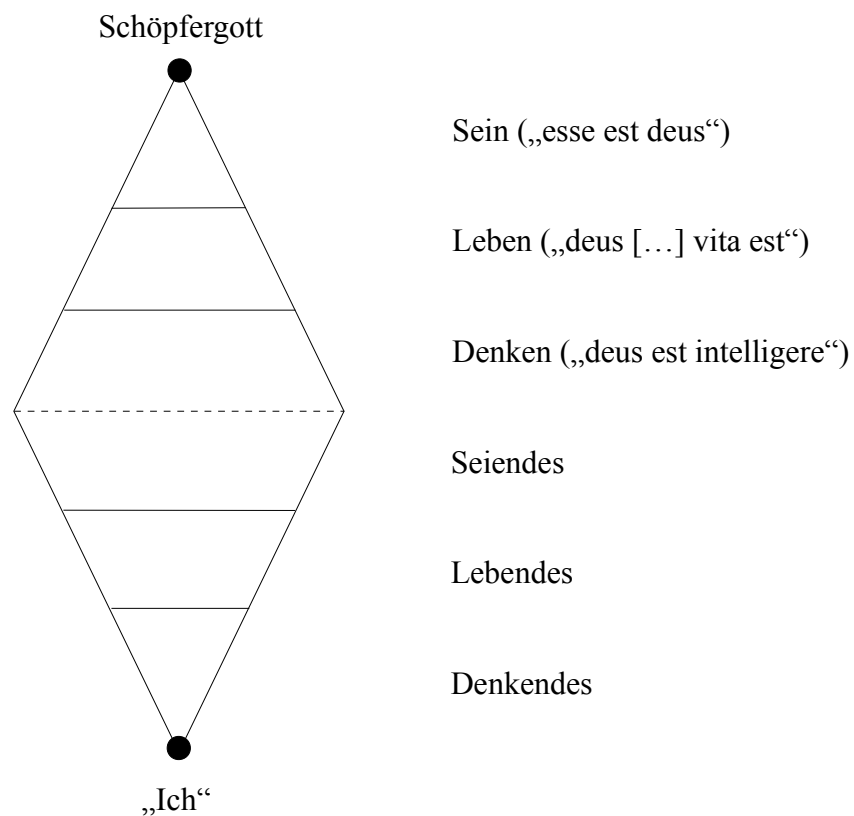
¹⁴⁶ LW, Bd. 3, S. 52. Hier ist auf Eckharts Aussage hinzuweisen, „daß das Erkennen höher ist als das Sein“ (LW, Bd. 5, S. 42). Zur Thematik siehe: Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 155. Und: Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 35ff.

¹⁴⁷ LW, Bd. 3, S. 52. Karl Heinz Witte: „Diese Differenz bezeichnet eine verschiedene Reihenfolge im ontologischen und ontischen, Eckhart sagt dazu: im 'abstrakten' und 'konkreten' Bereich.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 100)

¹⁴⁸ Vgl. LW, Bd. 3, S. 52.

- Sein: „esse est deus“¹⁴⁹
- Leben: „deus [...] vita est“¹⁵⁰
- Denken: „deus est intellectus et intelligere“¹⁵¹

Es ist zu sehen, dass Eckhart die drei Begriffe – Sein, Leben und Denken – mit Gott verbindet. Diese Übereinstimmung stellt folgende Grafik dar, in der Gott als Schöpfer den obersten Bereich ausmacht und der unterste Bereich unverändert bleibt:



1.2.2.3.2 Gott als Schöpfer

Durch die obige Grafik wurde Gott als Schöpfer bzw. die Schöpfung eingeführt, die einen weiteren, wichtigen Aspekt bei der Betrachtung von Eckharts Weltbild ist. Er ist, um es plakativ zu formulieren, ein Vertreter der *creatio ex nihilo* *und* der *creatio continua*. Gott, der in sich schöpft, ist für ihn der Schöpfer der Welt, des gesamten Weltalls.

¹⁴⁹ LW, Bd. 1, S. 156/166.

¹⁵⁰ LW, Bd. 3, S. 51.

¹⁵¹ LW, Bd. 5, S. 40.

Urheber und Vollstrecker der Schöpfung ist Gott: „Gott, und er allein, hat Himmel und Erde und alle Dinge geschaffen und der Schöpfungsakt kann keinem Wesen unter Gott übertragen werden.“¹⁵² Aber was ist die Schöpfung überhaupt? Für Eckhart verleiht sie das Sein¹⁵³, was sich bis auf die Kreatur auswirkt: „Alles Tun Gottes im Geschöpf ist aber Verleihung von Sein aus dem Nichts“¹⁵⁴. Gott als Schöpfer verleiht das Sein: „Gott, und er allein, hat Himmel und Erde geschaffen, das heißt das Oberste und Niederste, folglich alles.“¹⁵⁵ Auf diese „Mitteilung“ bzw. „Verleihung“ macht auch Adolf Lasson aufmerksam: „Er [der offenbare, persönliche Gott] kann nicht allein bleiben, er muss sich mitteilen, und indem er eine Besonderheit besitzt, muss ihm eine andere Besonderheit gegenüberstehen.“¹⁵⁶ Da die Gottheit dem Gottesgrund und dem Seelengrund entspricht, ist Letzterer bzw. das Seelenfünklein ebenso Schöpfer, worauf Manfred Negele aufmerksam macht: „So wie Gott aus seiner Einheit heraus die Vielheit der Kreaturen schuf, so schafft die Seele aus ihrer innersten Einheit heraus die Vielzahl der Bilder.“¹⁵⁷

Gott hat „das Oberste und Niederste“ geschaffen und somit alles¹⁵⁸. Eckhart meint damit das Weltall. Es geht aus Gott hervor und ist trotz seiner vielen, unzähligen Teile ein großes Ganzes, womit aber auch einhergeht, dass sich das Weltall nicht nur als Einheit bezeichnen lässt, sondern aufgrund seiner „Teile“ auch eine Vielheit darstellt. Diese Vielheit bezieht sich sowohl auf den unteren Bereich der Lebensraute und meint dort konkrete Dinge und Sachen, die sinnlich wahrgenommen

¹⁵² LW, Bd. 1, S. 130. Für Kurt Leider ist der Schöpfungsakt notwendige Bedingung für Erkenntnis: „Aller echten Erkenntnis geht ein Schöpfungsakt vorher, nur so ist Erkenntnis verbürgt und gerechtfertigt.“ (Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 15)

¹⁵³ LW, Bd. 1, S. 160; LW, Bd. 1, S. 197; ebenso in Eckharts Auslegung des Buches der Weisheit: „Schöpfung ist die Verleihung 'des Seins nach dem Nichtsein“ (LW, Bd. 2, S. 340). Vgl. McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 253.

¹⁵⁴ LW, Bd. 2, S. 517. Sogar auf das Sprechen hat das Einfluss, worauf Anton Koch aufmerksam macht: „In allen unseren Aussagesätzen [...] sagen wir stereotyp den singulären und allgemeinen Sachverhalt selbst mit aus: das Logische oder das Sein. Das Sein also ist immer mit im Spiel, wenn wir einen Wahrheitsanspruch erheben.“ (Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 150) Selbst in einer falschen Aussage ist der Wahrheitsanspruch enthalten, um sich zunächst auf etwas als wahr zu beziehen und dann zu erkennen, sich getäuscht zu haben. Das „Sein ist Schöpfer in einem abstraktem Sinn und insofern Gott.“ (Ebd.) Für Dietmar Mieth sind auch die Tugenden von Gott geliehen und wenn „ich die Tugend nicht als Leihgabe betrachte, dann sehe ich die Tugend nicht in Gott.“ (Mieth, Dietmar: „Die neuen Tugenden“, S. 46)

¹⁵⁵ LW, Bd. 1, S. 160.

¹⁵⁶ Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 125.

¹⁵⁷ Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 14.

¹⁵⁸ Dass es sich hierbei um eine Spiegelung des oberen mit dem unteren Bereiches handelt, wird auch bei Kochs Aufsatz „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“ deutlich, wenn Koch von einer Analogie von ungeschaffenem und geschaffenem Seienden spricht (vgl. Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 155). Auch lohnt sich ein Blick auf Rudolf Haubst, der mit Cusanus schreibt: „Das Sein der Geschöpfe ist in Andersheit, Veränderlichkeit und Vielheit gestürzt. So *spiegelt* sich in ihnen auch die Dreieinheit des Urbildes wie in Wellen fließenden Wassers nur gekrümmt und gebrochen wider.“ (Haubst, Rudolf: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“, S. 317 (Hervorhebung durch Verfasser)) In diesem Zusammenhang sei auf Eusebio Colomer und seinem Buch über Cusanus und Lullus verwiesen. Die zehn Gotteseigenschaften werden primär „nur von Gott ausgesagt, da nur er sie wesentlich innehat; sekundär kommen sie auch der Schöpfung zu, da die geschaffene Welt an den Gotteseigenschaften teilhat. Durch diese Teilhabe wird die Schöpfung zum *Spiegelbild* Gottes.“ (Colomer, Eusebio: „Nikolaus von Kues und Raimond Llull“, S. 87 (Hervorhebung durch Verfasser))

werden können, als auch auf den oberen Bereich und meint dort bspw. die Ideen. Da aber das Weltall nicht in diese vielen, einzelnen Teile zerfällt, sondern eine Einheit ist, schließt Eckhart daraus, dass Gott dieses Weltall nicht *peu à peu* erschaffen hat, sondern als ein Ganzes.¹⁵⁹ Dabei ist die Vielheit wegen der Einheit da¹⁶⁰, was Eckhart in seinem Sapiaentia-Kommentar mit einem Baumeister vergleicht:

„wie jedes Wirkende seine Absicht an sich immer auf das Ganze richtet, der Baumeister etwa auf das Haus, auf dessen Teile aber nur um des Ganzen willen und im Ganzen, so brachte Gott, das erste Wirkende, bei der Erschaffung an sich und an erster Stelle das alles umfassende Weltall hervor, die einzelnen Dinge aber, die ja Teile des Weltalls und Teile von allem sind, nur um des Weltalls willen und in ihm.“¹⁶¹

Dieser „Baumeister“ sorgt bei seinem Wirken für das gesamte Weltall. Auch wenn das Leben für vereinzelt Teile mühevoll scheint, unterstellt Meister Eckhart, dass Gott für das große Ganze immer zu dessen Nutzen wirkt. Als Untermauerung seiner These zieht er den Vergleich mit einem Getränk heran, das dem Menschen geschmacklich zwar widersteht, ihn aber gesund macht.¹⁶² Zudem geht er auf die verschiedenen Vollkommenheitsstufen der Geschöpfe ein: „fehlte im Weltall ein Geschöpf von höchster Vollkommenheit, so wäre das Weltall nicht vollkommen, ja es wäre nicht das Weltall. Aus dem gleichen Grund wäre das Weltall nicht vollkommen, ja es wäre nicht das Weltall, fehlte in ihm eine Stufe von geringster Vollkommenheit.“¹⁶³

Gott schafft, indem er quasi in seinem eigenen Anfang schafft, nicht außerhalb von sich, sondern in sich. Dies ist notwendig so, wenn Gott bzw. die Gottheit als Schöpfer/-in absolut gesetzt ist. Stünde nämlich etwas neben dem Absoluten, wäre es nicht mehr absolut, sondern relativ. Eckhart warnt davor, sich eine falsche Vorstellung zu machen, „als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem oder Leeren geschaffen. Das Nichts nimmt ja nichts auf und kann weder Träger für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein.“¹⁶⁴ Rainer Hauke betont dieses In-Sich-Schaffen Gottes und vergleicht dabei Eckhart mit Augustinus: Für beide sei die Schöpfung ein Geschehen *in* Gott und dessen Schaffen eine unveränderliche Bewegung in Gott¹⁶⁵. Aber welche „Arten“ der Schöpfung gibt es für Eckhart?

¹⁵⁹ Vgl. LW, Bd. 1, S. 195-197.

¹⁶⁰ Adolf Lassen behauptet sogar, dass es ohne die Vielheit Gott nicht gebe: „Die Welt ist ewig und im Begriffe Gottes mitgesetzt. Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott; er war, was er war (reine Sichselbstgleichheit ohne alle nähere Bestimmung).“ (Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 128)

¹⁶¹ LW, Bd. 2, S. 356.

¹⁶² Vgl. LW, Bd. 2, S. 531.

¹⁶³ LW, Bd. 2, S. 403.

¹⁶⁴ LW, Bd. 1, S. 161.

¹⁶⁵ Vgl. Hauke, Rainer: „Trinität und Denken“, S. 30f.

1.2.2.3.3 Creatio ex nihilo und creatio continua

Bevor auf die creatio ex nihilo und creatio continua eingegangen wird, ist zunächst zu erwähnen, dass es für Eckhart zwei Perspektiven der Schöpfung gibt: „Neben (1) Ungeborenheit, Ungeschaffenheit im Grund und (2) ewiger Geburt als 'Beiwort' in der Trinität [...] gibt es davon abgehoben (3) die Weise der räumlich-zeitlichen Geschaffenheit.“¹⁶⁶ Eine „Ungeborenheit“ und „Ungeschaffenheit“ ist, weil eben nichts geboren und geschaffen wird, keine Schöpfung. Daher gibt es bei der Schöpfung einen ewigen (2) und zeitlichen Aspekt (3). Letzterer macht sich vor allem in der creatio ex nihilo bemerkbar.

Diese Schöpfung bedeutet, vereinfacht ausgedrückt, dass die Dinge aus dem Nichts hervorgebracht werden und sie ihr Sein ebenfalls aus dem Nichts erhalten, was nach Eckhart nicht extra erwähnt werden müsse¹⁶⁷. Eckhart sieht also eine Art Übergang vom Nichts zum Sein. Dabei unterscheidet Peter Reiter noch zwischen den Engeln und der Seele einerseits und der Kreatur andererseits: „Eckhart [...] sagt [...] ausdrücklich, daß Gott nur die Engel und die Seele (dies sind nach Eckhart die Vernunftwesen), nach einem Seienden, nach Gott, die Kreatur dagegen aus Nichts geschaffen hat.“¹⁶⁸ Und Adolf Lasson geht auf die „Entstehung der Zeit“ ein: „Man kann daher von einer Zeit vor Erschaffung der Welt nicht eigentlich sprechen. Ehe die Welt geschaffen war [...]; da war also keine Zeit“¹⁶⁹. Mit der creatio ex nihilo ist der oben genannte zeitliche Aspekt erfüllt, bei dem Eckhart nicht stehen bleibt. Denn würde die Erschaffung der Welt nur aus diesem Aspekt bestehen, bestünde die Möglichkeit, dass sie auch vergehen könnte. Deswegen muss sich die Schöpfung ständig vollziehen. Damit klingt der oben genannte ewige Aspekt an. Was bedeutet es, wenn sich die Schöpfung ewig vollzieht?

Die creatio continua¹⁷⁰, die immerwährende Schöpfung, ist grundlegend für die Philosophie Eckharts. Aus ihr ergeben sich weitreichende Konsequenzen, was z. B. das Menschenbild betrifft. Hier soll mithilfe von Zitaten belegt werden, dass Eckhart ein Vertreter der creatio continua ist. Im Genesis-Kommentar schreibt er: Gott „hat also so geschaffen, daß er gleichwohl immer schafft. Denn was im Anfang ist und wessen Ende (sein) Anfang ist, entsteht immer, wird immer geboren und ist immer geboren.“¹⁷¹ Wenn Gott immer schafft, so vollzieht sich die Schöpfung ohne Unter-

¹⁶⁶ Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 347. Reiter macht ebenfalls auf die drei Arten des Erschaffens aufmerksam: die Emanation, die Factio und die Creatio (vgl. ebd., S. 351).

¹⁶⁷ Die Schöpfung „ist die Hervorbringung der Dinge aus dem Nichts“ (LW, Bd. 2, S. 345) und die „Mitteilung des Seins, und man braucht nicht hinzufügen: 'aus nichts' [...], denn vor dem Sein ist nichts“ (LW, Bd. 1, S. 160).

¹⁶⁸ Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 342.

¹⁶⁹ Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 129.

¹⁷⁰ „Creatio continua, 'weitergehende Schöpfung', will zum Ausdruck bringen, daß die geschaffene Welt in jedem Augenblick ihres zeitl. Daseins auf die aktive Gegenwart Gottes angewiesen ist, um in ihrem Bestand erhalten zu werden.“ (RGG, Bd. 2, S. 484)

¹⁷¹ LW, Bd. 1, S. 162/163. Dazu noch weitere Stellen aus dem Genesis-Kommentar: „Gott hat alle Dinge so geschaffen,

lass und ewig. Im Sapiaientia-Kommentar drückt es Eckhart so aus: „Gott selbst ist immer neu, immer zeugt er, immer schafft er, immer wirkt er, er wird nicht alt, er vergeht und verschwindet nicht, sondern er wirkt immer, und im Wirken macht er das Gewirkte neu“¹⁷². McGinn, der sich auf Meister Eckhart bezieht, merkt dazu an, dass die Schöpfung eine stete Aktivität Gottes ist, bei der er, Gott, in die kreatürlichen Geschöpfe einfließt, damit sie existieren können und ein Dasein haben. Dieses ständige Erschaffen bedeutet konsequenterweise, dass es sich um eine ewige Schöpfung, um eine *creatio continua* handelt.¹⁷³

Wenn die Schöpfung immerwährend und ewig ist, dann muss es auch der Schöpfer sein¹⁷⁴. Daraus zieht Eckhart die Folgerung, dass in Gott dem Schöpfer alles gegenwärtig ist. Er nennt das ein „zugegen Seiendes“, in dem es weder Vergangenes noch Zukünftiges gibt. Das Schaffen und damit auch das Zeugen des Sohnes geschieht immer und ohne Unterlass, womit es demnach kein Geschaffenhaben oder Gezeugthaben gibt, sondern ausschließlich Schaffen und Zeugen.¹⁷⁵ Adolf Lassen verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der Emanation und betont die Ewigkeit der Welt, wenn die Schöpfung immerwährend ist¹⁷⁶. Weitere Interpreten, die bei Eckhart einen Vertreter der *creatio continua* sehen, sind Dietmar Mieth, Herma Piesch und Anton Koch¹⁷⁷.

Wie passen nun die *creatio ex nihilo* und die *creatio continua* in die Lebensraute? Durch die *creatio continua* entsteht sowohl der obere als auch der untere Bereich, d. h. die Ewigkeit und Geis-

daß er nichtsdestoweniger immer in der Gegenwart schafft und der Schöpfungsakt nicht in die Vergangenheit übergeht, sondern immer im Anfang und Ausgang und neu ist, gleichwie in der Gottheit der Sohn immer geboren ist, immer geboren wird“ (LW, Bd. 1, S. 130). „Gott hat also alles in der Weise geschaffen, daß er nicht abgelassen hat zu schaffen, sondern immer schafft und zu schaffen anhebt“ (LW, Bd. 1, S. 165). Eckhart schreibt, „daß die Erschaffung vor- und überzeitlich und (somit) zeitlos geschieht.“ (LW, Bd. 1, S. 235)

¹⁷² LW, Bd. 2, S. 497. Außerdem gilt, „daß jedes Geschöpf, und sei es auch noch so vollkommen, Sein von Gott empfängt, und zwar ununterbrochen – denn es ist ja nicht ununterbrochen und immer wirklich –, und daß sein Sein in einem ununterbrochenen Fließen und Werden ist“ (LW, Bd. 2, S. 627).

¹⁷³ Vgl. McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 254/256.

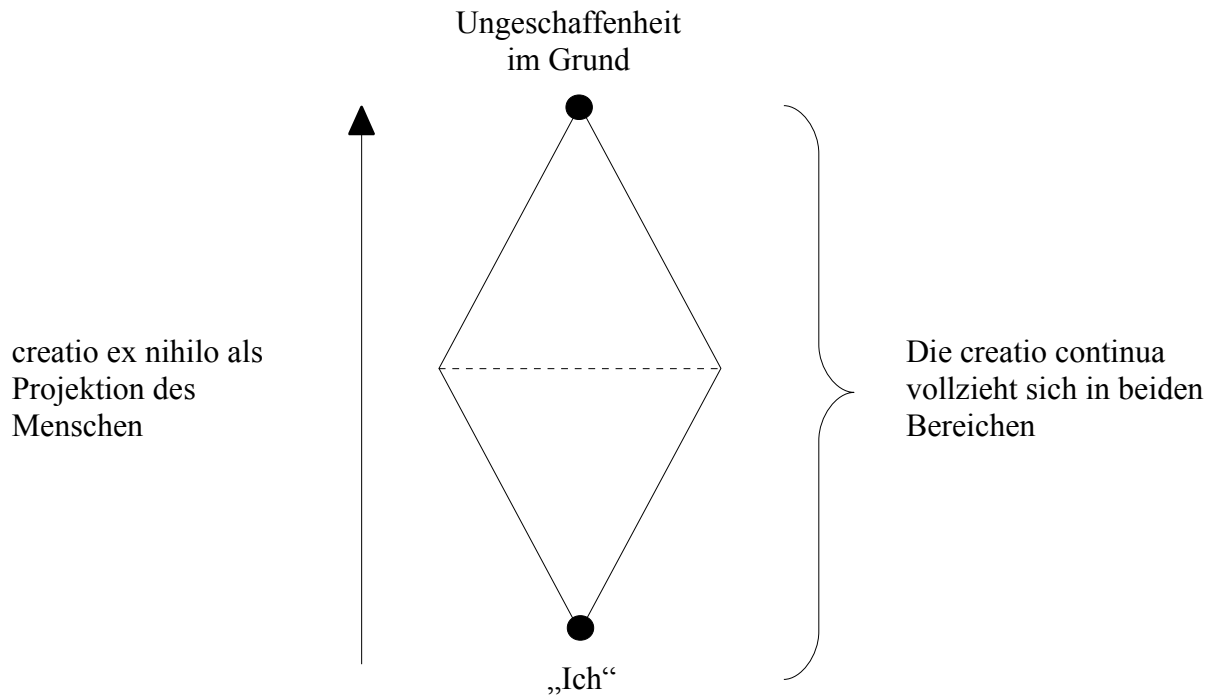
¹⁷⁴ Vgl. LW, Bd. 2, S. 471.

¹⁷⁵ Vgl. LW, Bd. 3, S. 510.

¹⁷⁶ Vgl. Lassen, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 128f. Unter Emanation kann man sich bspw. eine „Quelle“ vorstellen, „die sich ausgießt, ohne aber selbst ein 'Einzugsgebiet' zu haben, ohne etwas zu verlieren und ohne je zu erschöpfen.“ (Negele, Manfred: „Plotin über das EINE“. In: Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik“, S. 230)

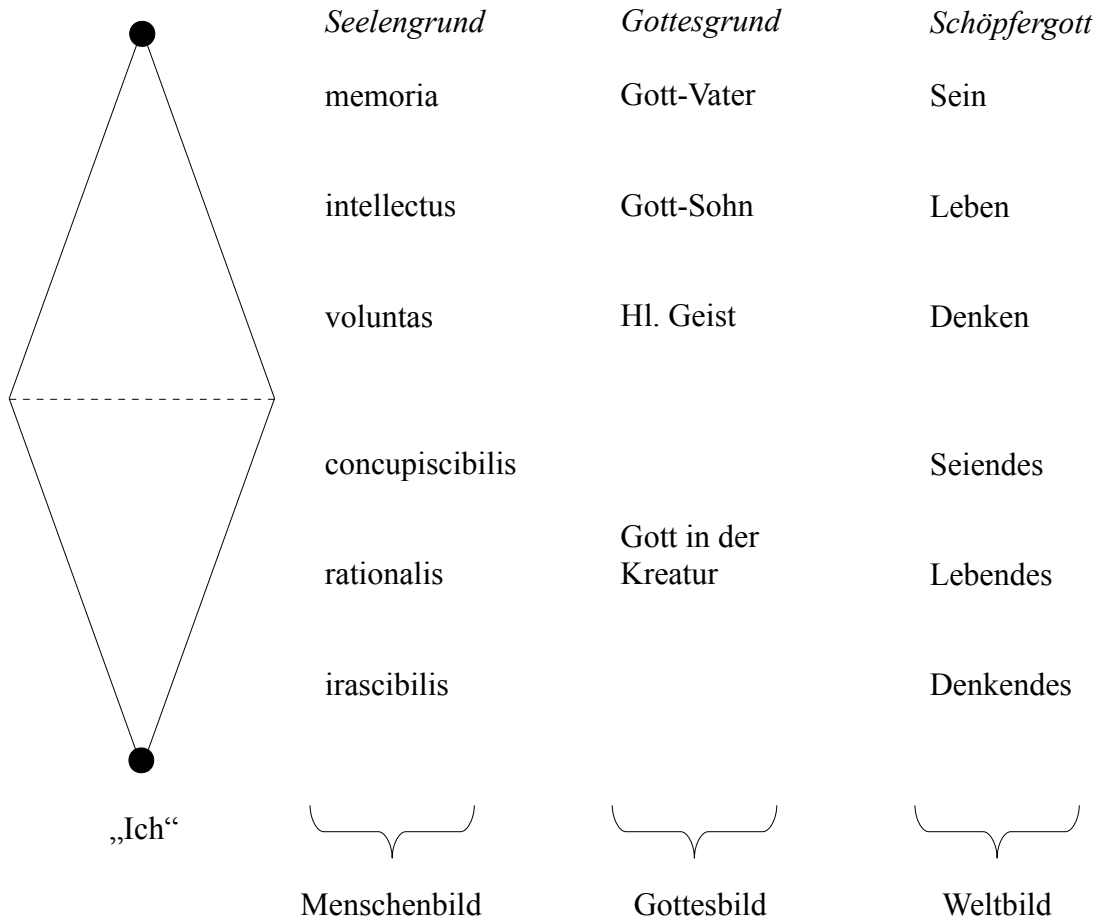
¹⁷⁷ Auch Dietmar Mieth sieht bei Eckhart die *creatio continua*: „Schöpfung und Menschwerdung sind immerwährende Geschehnisse“ (Mieth, Dietmar: „Meister Eckhart. Einheit mit Gott“, S. 45). Herma Piesch meint, „daß der Schöpfungsakt ewig ist, [...] nicht die geschaffene Welt.“ (Piesch, Herma: „Meister Eckhart. Eine Einführung“, S. 37) Und schließlich Anton Koch: „Die Schöpfung [...] ist ewig: Gott schuf im Anfang und schafft ipso facto jetzt.“ (Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 158) An dieser Stelle sei kurz auf den Begriff der Menschwerdung, den Mieth verwendet, eingegangen. Dazu schreibt Gustav Mensching: „Der vollkommene Mensch ist zweifellos der weithin entpersönlichte, 'abgeschiedene', in der Gottvereinigung stetig lebende Mensch [...]. Der deutschen Mystik, so kann man zusammenfassend sagen, geht es entscheidend um den Menschen und um seine Menschwerdung.“ (Mensching, Gustav: „Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart“, S. 18) Gerhard Wehr sieht ebenfalls den Menschen im Zentrum der Mystik: „Mystik ist spirituelle Erfahrung [...]; eine Erfahrung, die auf diese Weise den Menschen in seiner Wesensmitte verändert.“ (Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 24f) Karl Heinz Witte: „'Menschwerdung' meint nicht nur die Menschwerdung des Logos in Christus, sondern auch die 'neue', eigentliche Menschwerdung des Menschen, indem er seine Sohnschaft oder Tochterschaft übernimmt.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 211)

tigkeit auf der einen Seite und die Zeitlichkeit und Körperlichkeit auf der anderen Seite. Die creatio ex nihilo kann dabei nur Verwendung finden, wenn Gott als Schöpfer angesehen wird. Dann erschafft Gott aus dem Nichts. Da er dies aber immerwährend tut, handelt es sich um eine creatio continua. Es ist anzunehmen, dass die creatio ex nihilo eine Projektion des Menschen ist, was insbesondere zutrifft, wenn Gott als Schöpfer gesetzt wird. Es ergibt sich folgende Skizze:



1.2.2.3.4 Parallelen zwischen Menschen-, Gottes- und Weltbild

Als Abschluss der schematischen Darstellungen der Lebensraute bei Meister Eckhart dient eine zusammenfassende Grafik aller drei „Bilder“:



Es sei darauf hingewiesen, dass verschiedene Aspekte dieser Zusammenhänge bereits Adolf Lasson und Peter Reiter, um nur zwei Beispiele zu nennen, herausgestellt haben¹⁷⁸. Doch diese Gesamtübersicht bietet neben den offensichtlichen Parallelen, wie z. B. zwischen Menschen- und Gottesbild im oberen Bereich der Lebensraute, auch vielerlei Impulse, um über andere mögliche Übereinstimmun-

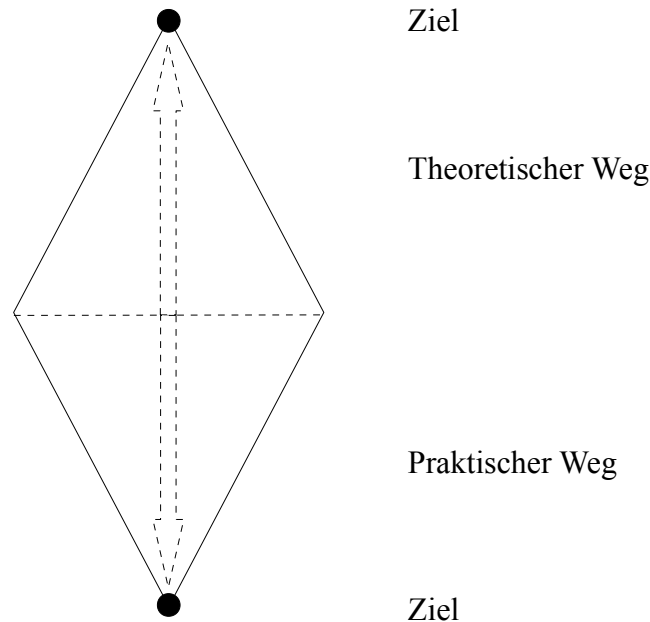
¹⁷⁸ Reiter: dem „Modell der Trinität [...] entsprechen die oberen Kräfte den Personen Gottes“ (Reiter, Peter: „Der Seele Grund“, S. 325). Auch Adolf Lasson schreibt: „Das Bild der Dreieinigkeit in der Seele haftet vor allem an den drei obersten Kräften: Vernunft, Wille und Gedächtniss, welche die drei Personen der Gottheit repräsentieren. Das Gedächtniss gleicht dem Vater, die Vernunft dem Sohne und der Wille dem Heiligen Geist.“ (Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker“, S. 149) Lasson weiter: „Die oberste Form der Seele aber, der Funke, entspricht der unoffenbaren Gottheit, die der Seele höchster Gegenstand ist.“ (Ebd.)

gen nachzudenken. Das dies den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit sprengen würde, ist nachvollziehbar und muss daher als Ausblick und möglicher Diskussionsgegenstand gesehen werden.

Nachdem die schematische Darstellungsweise grundlegend und mit Meister Eckhart vorgestellt wurde, ist es nun an der Zeit, das Modell der Lebensraute zu erweitern. Deswegen folgen nun die Ausführungen zur theoretisch-praktischen Darstellungsweise, die eine geeignete Zwischenstufe bildet, um daran anschließend die Lebensraute als Prozess zu veranschaulichen. Denn die Lebensraute, wie sie die theoretische und praktische Seite des Lebens zeigt, besitzt sowohl Elemente aus der schematischen als auch der prozesshaften Darstellungsweise, indem sie versucht, zwischen den zwei Seiten des Lebens zu vermitteln. Auch hier wird zunächst das Modell im Allgemeinen und dann mit Eckhart erklärt.

1.3 Theoretisch-praktische Darstellungsweise

1.3.1 Grundlegende Erklärungen



Hier genügt es, die grundlegenden Erklärungen kurz zu halten. Der obere Bereich entspricht einem Weg, der von theoretischen Aspekten und reflexiven Elementen geprägt ist. Der untere hingegen bedeutet dabei das praktische, konkrete Ausleben der Theorie. Beide Wege ergeben letztendlich *einen* Weg¹⁷⁹ aus zweierlei Gründen: Erstens ergibt sich das aus dem Modell selbst, da der untere Bereich eine Spiegelung des oberen ist. Aus dem ursprünglich einem Weg entstanden durch das Duplizieren scheinbar zwei Wege. Zweitens müsste ein Mensch im wahrsten Sinne ein „Bilocutionist“ sein, wollte er zeitgleich zwei Wege gehen. Da dies auszuschließen ist, handelt es sich um *einen* Menschen und damit um *einen* Weg. Interessant sind dabei die Zusammenhänge zwischen den „zwei“ Wegen, zwischen Theorie einerseits und Praxis andererseits.

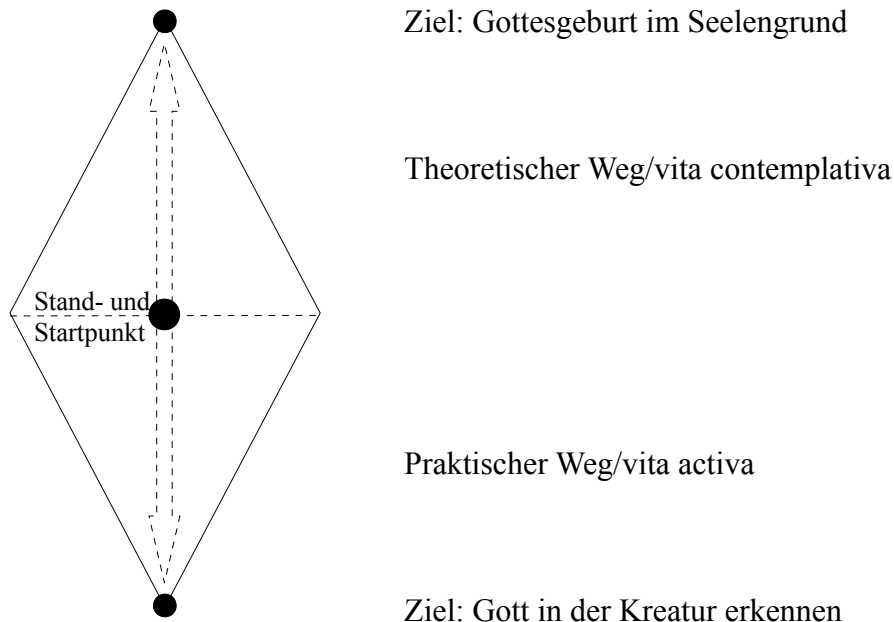
Wenn „Weg“ als Lebensweise oder Lebensform verstanden wird und diese wiederum aufgeteilt werden soll, so bietet sich an, die Schlagwörter von der *vita activa* und *vita contemplativa* einzuführen. Diese sind, wenn der Lebensraute und ihrem Spiegelcharakter gefolgt wird, keine *zwei* Lebensformen, sondern *eine*.¹⁸⁰ Damit das Modell der Lebensraute vollständig ist, muss noch die

¹⁷⁹ Shizuteru Ueda sieht bei Eckhart einen „doppelten Aspekt des 'Gott-Lassens'“, der sich in zwei Richtungen ausweitet. „Wesentlich dabei ist, daß diese beiden Richtungen eins sind und daß es auf *ein* 'Gott-Lassen' ankommt.“ (Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 136)

¹⁸⁰ Bei diesen Überlegungen denkt man natürlich sofort an Eckharts eigenwillige Interpretation der Maria-Martha-Perikope. Hierauf übertragen bedeuten die bisherigen Überlegungen, dass es sich nicht um zwei verschiedene Menschen – Maria und Martha – handelt, sondern um die zwei „Hälften“ *eines* Menschen. Dazu Kurt Waidosch: „In der Sicht

Projektionsfläche der Raute benannt werden: Sie ist der Stand- und Startpunkt des Menschen. Von hier aus startet er und beginnt seinen Prozess zum vollkommenen Leben.

Dieses ist sein Ziel. Auch hier gilt: Es handelt sich dabei nicht um zwei Ziele, sondern um *ein* Ziel. Wie die beiden Wege *ein* Weg sind, so sind die beiden Ziele *ein* Ziel. Denn die Gottesgeburt bedingt die Gotteserkenntnis in der Kreatur und umgekehrt. Grafisch ist dies damit dargestellt, dass der unterste Bereich (das Ziel des praktischen Weges) eine Spiegelung des obersten Bereiches (das Ziel des theoretischen Weges) ist. Damit entspricht die Gotteserkenntnis (Erkenntnis der Gottheit) auch der Selbsterkenntnis (Erkenntnis des „Ich“) sowie die Gottesliebe der Selbstliebe. „Gotteserkenntnis ist Selbstkenntnis Gottes in der Seele. Gottes Liebe ist Selbstliebe, die den Menschen in sich einbezieht.“¹⁸¹ Zur Verdeutlichung dient eine Skizze:



Der theoretische Weg hat das Ziel, die Gottesgeburt im Seelengrund zu erfahren. Der praktische Weg hat das Ziel, Gott in der Kreatur zu erkennen und im alltäglichen, konkreten Handeln. Entspricht der praktische Weg der *vita activa*, so der theoretische der *vita contemplativa*. Es gilt, seinen Willen zu Gottes Willen zu machen, dass es nur noch *einen* Willen gibt: „Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Ich-Bindung ist und wo er sich seiner selbst entäußert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und -geformt ist.“¹⁸² So wie der Wille einer wird, so werden

Meister Eckharts sind Maria und Martha keine verschiedenen und sich ausschließenden Seinsweisen menschlicher Existenz. Sie sind vielmehr aufeinander zugeordnet und ergänzen sich.“ (Waidosch, Kurt: „Der Umgang mit Leid in der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls und in der mystischen Theologie“, S. 139)

¹⁸¹ Hauke, Rainer: „Trinität und Denken“, S. 47.

¹⁸² DW, Bd. 5, S. 514. Ähnlich in: Quint, S. 66. Kurt Leider schreibt interessanterweise: „Es genügt nicht, daß der Mensch seinen eigenen Willen dem göttlichen unterwerfe, sondern Gottes Wille muß zu unserem eigenen Willen

auch die beiden Lebensweisen – aktive und passive – zu einer „Einheit [...], so daß in ihr Passivität Aktivität und Aktivität Passivität meint.“¹⁸³

1.3.2 Bei Meister Eckhart

1.3.2.1 Eckharts Interpretation der Maria-Martha-Perikope

1.3.2.1.1 Vita contemplativa oder vita activa?

Eckhart stellt beide Wege bzw. Lebensformen in seiner Auslegung der Maria-Martha-Erzählung gegenüber. Generell gilt: Maria steht dabei für den theoretischen Weg, die *vita contemplativa*, und Martha für den praktischen Weg, die *vita activa*¹⁸⁴. Es gibt, grob umrissen, drei Meinungen zu der Frage, ob Eckhart nun der *vita contemplativa* oder der *vita activa* den Vorrang gibt. Das erste Lager behauptet, er gebe der *vita contemplativa* den Vorzug. Dazu gehören u.a. Karl Albert¹⁸⁵ und Till Beckmann¹⁸⁶. Sie greifen auf die Legendensammlung von Jacobus zurück und versuchen damit, mit einer „dreifachen“ Maria¹⁸⁷, Eckharts Predigt dahingehend zu interpretieren, dass er am Ende doch der wahren Maria den Vorrang zugesteht. Hier ist zu bemängeln, dass die Hinzunahme dieser Legende nicht bewiesen werden kann und reine Spekulation bleibt, wenngleich diese Annahme nachvollziehbar ist.

werden. Wenn des Menschen Wille Gottes Wille wird, so ist das gut; wenn aber Gottes Wille des Menschen Wille wird, so ist das besser: dort fügt sich der Mensch nur, hier dagegen wird Gott in ihm geboren.“ (Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 23)

¹⁸³ Hauke, Rainer: „Trinität und Denken“, S. 64.

¹⁸⁴ Hier sei kurz die Unterscheidung der *vita activa* und der *vita contemplativa* vom englischen Mystiker Walter Hilton angeführt. Die *vita activa*, das „tätige Leben“ besteht in der Gottes- und Nächstenliebe, die sich nach außen in guten Taten offenbart: in der Erfüllung der göttlichen Gebote und der sieben leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit am Nächsten.“ (Hilton, Walter: „Glaube und Erfahrung“, S. 22) Die *vita contemplativa* „hat drei Teile. Der erste beruht im Erkennen Gottes und geistlicher Dinge“, der „zweite Teil der Beschauung liegt hauptsächlich in der Neigung des Herzens“ und der „dritte Teil der Beschauung, der vollkommen ist [...], beruht sowohl auf Erkenntnis wie auch auf Zuneigung, somit auf der Einsicht und der vollkommenen Liebe Gottes“ – kann man den zweiten Teil auch „glühende Liebe in Andacht nennen“, so den dritten Teil „glühende Liebe in Schau“ (vgl. ebd., S. 23-28).

¹⁸⁵ Vgl. Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 43.

¹⁸⁶ Vgl. Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 145, 151.

¹⁸⁷ Erstens die Sünderin Maria von Magdala, zweitens Maria als Schwester von Martha (Lukas-Evangelium) und drittens Maria Magdalena (vgl. Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 41f).

Im zweiten Lager herrscht die Ansicht, Eckhart präferiere die *vita activa*. Zu den Vertretern zählen Gerhard Wehr¹⁸⁸, Dietmar Mieth¹⁸⁹, Martina Wehrli-Johns¹⁹⁰, Ernst Benz¹⁹¹ und sein Schüler Shizuteru Ueda¹⁹². Sie alle haben gemeinsam, dass sie keine Legende oder ähnliches heranziehen, um ihre Meinung zu untermauern, sondern textintern argumentieren. Für sie ist Maria diejenige, die noch in ihrer Ekstase verharrt und sich der damit zusammenhängenden Verzückung hingibt – ein Zustand, den Eckhart kritisiert. Martha jedoch dient dem Herrn und steht mit ihrem tugendhaften Verhalten mitten in der Weltwirklichkeit ohne ihre Vereinigung mit Gott zu verlieren.

Manfred Negele sieht in Maria, „die zu Füßen des Herrn sitzt und in Kontemplation versunken ist, [...] die erste Stufe. Meister Eckhart stellt Martha über sie, weil sie diese unmittelbare Anschauung schon so internalisiert hat, dass sie sie auch bei weltlicher Tätigkeit nicht mehr verliert.“¹⁹³ Negele macht im weiteren Verlauf seines Aufsatzes „Weg mit Bildern“ darauf aufmerksam, dass sich an die Martha als Entwicklungsstufe drei Wege anschließen, wovon der zweite Weg ein „wegloser Weg“ ist¹⁹⁴. Dieser Weg, der einerseits ein Weg ist und andererseits kein Weg ist, führt uns zur dritten Meinung, die es im Streit um die Frage gibt, ob nun Eckhart er *vita activa* oder der *vita contemplativa* den Vorrang gibt.

Das dritte Lager geht über beide Lebensformen hinaus und betont, dass es bei Eckhart letztlich darauf ankomme, weder an die eine noch an die andere gebunden zu sein. Dazu zählt bspw. Till Beckmann, der eigentlich aus dem ersten Lager kommt. Doch er sieht richtig: „Wenn man so will, könnte [...] von einer Koinzidenz von *vita activa* und *vita contemplativa* in einem ausgehenden In-

¹⁸⁸ Wehr, Gerhard: „Christliche Mystiker“, S. 101. Und Ders.: „Die deutsche Mystik“, S. 57. Wehr weist darauf hin, und das ist nicht unwichtig, dass die Predigt mit der Interpretation der Maria-Martha-Perikope von Eckhart in seiner Rechtfertigungsschrift nicht erwähnt wird und er sich sogar ausdrücklich von ihr distanziert habe. Die Forschung hat zwar herausgefunden, dass der Text zweifellos von Eckhart stammt, „daß wir es aber offensichtlich mit dem Produkt eines Redaktors zu tun haben, der wohl zwei Texte ineinandergeschoben hat.“ (Vgl. Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 52f) Dabei handelt es sich um ein grundsätzliches Problem bei den Predigten von Meister Eckhart (vgl. ebd., S. 46).

¹⁸⁹ Mieth, Dietmar (Hg.): „Einheit mit Gott“, S. 61. Und Ders.: „Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckhart und bei Johannes Tauler, S. 189.

¹⁹⁰ Vgl. Wehrli-Johns, Martina: „Aktion und Kontemplation in der Mystik. Über Maria und Martha“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden“, S. 18/19. Interessant und ergänzend sind die Ausführungen von Wehrli-Johns, da sie sowohl die mariologische als auch die christologische Deutung der Perikope prägnant darstellt (vgl. ebd., S. 16) und sie zudem auf die *vita mixta*, „die Nächstenliebe und Beschaulichkeit verbindet“ (ebd., S. 13), aufmerksam macht.

¹⁹¹ Benz, Ernst: „Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart“. In: Wisser, Richard (Hg.): „Sinn und Sein“, S. 409.

¹⁹² Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S137f, 147. Im Zusammenhang mit der Maria-Martha-Perikope zieht Ueda ein Bild von Pieter Aertsen heran, auf dem Martha zu sehen ist, wie sie in der Küche arbeitet, und Maria, wie sie zu den Füßen des Herrn sitzt. Ist die Szenerie um Martha groß gezeichnet und im Vordergrund, befindet sich Maria im Hintergrund des Bildes und ist kaum erkennbar (vgl. ebd., Bild nach Seite 152).

¹⁹³ Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 14.

¹⁹⁴ Vgl. Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 14f. Auch Karl Heinz Witte macht auf diese drei Wege aufmerksam. „Der erste ist die *Vita activa*, der Weg, den jeder Christ beschreitet“. Den zweiten nennt Witte „die ekstatische Mystik“ und meint damit den „weglosen Weg“, der „wohl der Zustand der Maria [ist], solange sie noch in der Schule lernte zu leben“. „Der dritte Weg ist die vollendete Mystik“ und „sicherlich eine Bezeichnung der ewigen Seligkeit.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 411f)

nesein gesprochen werden.“¹⁹⁵ Des Weiteren ist Katharina Ceming anzuführen: „Es geht nicht um die Frage, soll der Mensch den Weg des aktiven oder kontemplativen Daseins wählen, sondern darum, in jeder Situation des Lebens die Abgeschlossenheit des Geistes zu wahren“ und es geht auch nicht „um das Sowohl-als-auch von Actio und Contemplatio, sondern um das Weder-noch.“¹⁹⁶

1.3.2.1.2 Eckhart als Mann der Praxis und in der Rolle Jesu

Um Eckharts eigenwillige Interpretation der Maria-Martha-Perikope vollumfänglich zu verstehen, müssen m. E. noch weitere Aspekte beachtet und herangezogen werden. Hierfür sei abermals auf Martina Wehrli-Johns verwiesen. Bei der Frage, wer von den beiden – Martha oder Maria – den besten Teil erwählt habe, greift Wehrli-Johns auf Anselm zurück und schreibt, dass eigentlich Jesus diesen Teil erwählt habe. Des Weiteren betont sie mit Thomas von Aquin, dass der Prediger Bote Christi sei und demnach nicht selbst rede, sondern in ihm Christus spreche. Damit kommt sie zu dem Schluss, dass Eckhart in seinen Predigten Gott sprechen lasse.¹⁹⁷

Alois Haas merkt überdies an, dass Eckhart als Seelsorger für die Schwestern in den Dominikanerinnenklöstern beauftragt war. Zudem ist die Sprechsituation, in der sich Eckhart jeweils befand, zu beachten. Vor allem ist hierbei die Tatsache von Bedeutung, dass Eckhart auf deutsch predigt, eine Sprache die ihm mehr „Freiraum“ gelassen hat und die er mit vollem Einsatz seiner Persönlichkeit gebrauchte.¹⁹⁸

Mit diesen neuen Gesichtspunkten, insbesondere der speziellen Rolle als Prediger und der jeweiligen Sprechsituation, ist die Konsequenz zu ziehen, dass Eckhart mit seiner Interpretation der Maria-Martha-Erzählung weit über das hinausgeht, was bisher erörtert wurde. Er war nicht nur Gelehrter, sondern auch ein „Mann der Praxis“. Das ist sowohl aus seiner Biografie ersichtlich als auch aus seinen Predigten und er selbst sagte, dass ein Lebemeister mehr gelte als tausend Lesemeister¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 152.

¹⁹⁶ Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 118f. Die entgegengesetzte Meinung vertritt, nicht in Bezug auf Eckhart, sondern generell, der Mystiker Walter Hilton. Für ihn gibt es „zwei Lebensweisen [...], worin Christen ihre Erlösung finden können. Die eine wird die tätige genannt, die andere die beschauliche. Ohne eine dieser beiden vermag kein Mensch gerettet zu werden.“ (Hilton, Walter: „Glaube und Erfahrung“, S. 22)

¹⁹⁷ Vgl. Wehrli-Johns, Martina: „Aktion und Kontemplation in der Mystik. Über Maria und Martha“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden“, S. 14, 17, 18. Dazu Gerhard Wehr: „Die Kunde *muß* er [der Mystiker] weitergeben, vom Unsagbaren *muß* er auch dann 'predigen', wenn – wie Eckhart einmal betont – nur 'dieser Opferstock' in der menschenleeren Kirche vorhanden wäre.“ (Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 20) Wehr schreibt weiterhin, dass Menschen mit einer mystischen „Innenerfahrung“ folgende innere Pflicht haben: „Sie *müssen* Zeugnis ablegen in Wort und Schrift. Sie *müssen* versuchen, das Erfahrene so zu äußern, wie es ihrer individuellen Veranlagung, aber auch dem Kulturkanon entspricht, in dessen Zusammenhang sie leben.“ (Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 25)

¹⁹⁸ Vgl. Haas, Alois: „Meister Eckhart und die deutsche Sprache“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 154-157.

¹⁹⁹ Vgl. Pfeiffer, Franz (Hg.): „Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts“, Bd. 2, S. 599. Dazu Bernhard Welte:

Deswegen war es ihm ein Anliegen, sich mit seinen Predigten an seine Hörschaft, an sein Publikum zu wenden, welches oft das „gewöhnliche“ Volk war, aber auch Ordensschwestern sein konnten, wie z. B. in seiner Predigt über die Maria-Martha-Perikope. Das, was Eckhart vortrug, war „stets deutlich gebunden an die konkrete Unterweisung der Zuhörenden“²⁰⁰. Und so war der Sinn und Zweck der Predigt „Intravit Jesus in quoddam castellum“ die dortigen Nonnen, vor denen er predigte, zur Praxis zu ermuntern, da sich diese wohl der *vita contemplativa* zu sehr gewidmet hatten²⁰¹.

Diese Predigt ist insofern etwas besonderes, da in ihr Eckhart in die Rolle Jesu schlüpft und sogar darüber hinausgeht. Bereits am Anfang der Predigt können gewisse Übereinstimmungen zwischen Jesus und Eckhart hineininterpretiert werden. Nach der Perikope aus der Bibel geht Jesus in ein Städtlein und wird von Martha empfangen, die eine Schwester namens Maria hat. Diese sitzt zu den Füßen des Herrn und hört auf sein Wort, während Martha umher geht und ihm dient. So könnte auch Eckhart in eine Stadt gegangen sein, dort von der Oberschwester des Klosters (Martha) empfangen und zu den anderen Nonnen (Maria) geführt worden sein. Eckhart hält vor diesen Nonnen seine Predigt von der Kanzel, weswegen die Nonnen zu seinen Füßen sitzen und ihm zuhören. Die Oberschwester hingegen ist gastfreundlich und bedient Eckhart.

Martha spricht zu Jesus, er solle Maria sagen, dass sie ihr helfen solle. So könnte die Oberschwester Eckhart gebeten haben, er solle zu den Nonnen sprechen und sie auffordern, ihr bei der täglichen Arbeit zu helfen. Jesus antwortet Martha, dass Maria den besten Teil für sich erwählt habe. Eckhart könnte die Oberschwester beschwichtigt haben, gnädig zu den Nonnen zu sein, da sie für den jetzigen Moment das beste für sich ausgewählt haben. „Sei beruhigt, Martha, (auch) sie hat den besten Teil erwählt. Dies (hier) wird sich bei ihr verlieren. Das Höchste, das einer Kreatur zuteil werden kann, das wird ihr zuteil werden: sie wird selig werden wie du!“²⁰²

Kurz vor Ende der Predigt wendet sich Eckhart nahezu unmittelbar an die vor ihm sitzenden Nonnen. Er fragt sie, ob sie denken, dass sie noch unvollkommen seien, wenn sie durch Worte erfreut oder traurig werden. Dies verneint er mit Nachdruck: „Dem ist nicht so!“²⁰³ Darin steckt implizit die Aufforderung an die Nonnen, sich nicht zu sehr dem beschaulichen Leben zu widmen in der

„Die Lebensform, die man später Mystik genannt hat, wird von Meister Eckhart vor allem in seinen deutschen Predigten und Traktaten behandelt. In ihnen tritt er als Lebemeister auf. Er will auf einen Weg führen, der den, der ihn geht, in die Stille der Gegenwart Gottes führt. Dieser Weg darf der mystische Weg genannt werden.“ (Welte, Bernhard: „Der mystische Weg des Meister Eckharts und sein spekulativer Hintergrund“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 97)

²⁰⁰ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 8. Beckmann macht auf diesen Umstand immer wieder aufmerksam: Vgl. ebd., S. 46, 195.

²⁰¹ Karl Albert: „Man hat vermutet, daß diese Eckhartsche Predigt in einem Frauenkloster gehalten wurde, in dem es eine Anzahl Nonnen gab, die der 'vita contemplativa' zuviel Wert beilegten und zu sehr auf mystische Erlebnisse ausgingen.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 43)

²⁰² Quint, S. 286.

²⁰³ Quint, S. 287.

Hoffnung, dadurch kein Leid (und keine Freude) mehr erfahren zu müssen. Eckharts Botschaft ist: Der Mensch kann durchaus vollkommen sein bzw. werden, selbst wenn er noch durch Worte, also äußere Einflüsse, betrübt oder erfreut wird. Wenngleich ein Heiliger eine gewisse Distanz zum Äußeren aufgebaut hat, gab es noch nie einen Heiligen, „dem Pein nicht wehe täte und Liebes nicht wohl [...] und niemals wird es einer dahin bringen.“²⁰⁴

Am Ende der Predigt kommt Meister Eckhart erst richtig in Fahrt und geht über den Inhalt der Perikope hinaus und damit über die Rolle Jesu. Er sagt, dass Martha von adliger Natur war und ihr Wirken, Fleiß und Tugend, sie zur ewigen Seligkeit führte. Hier könnte Eckhart die Oberschwester gemeint haben, die einen guten Charakter und ein gutes Wesen hatte, die mit ihrem fleißigen und tugendhaften Verhalten selig wurde. Auch Maria ist eine solche Martha gewesen, bis sie die wahre Maria werden sollte. Damit möchte Eckhart den Nonnen sagen, dass, wenn sie wirklich durch die *vita contemplativa* zur Seligkeit gelangen wollen, sie erst einmal wie die Oberschwester sein sollen: fleißig und tugendhaft. Als Maria noch zu den Füßen des Herrn saß, da war sie noch nicht die wahre Maria, weil sie noch „im Wohlgefühl und süßer Empfindung“ war²⁰⁵. Hier sagt Eckhart den Nonnen, dass sie in ihrem gegenwärtigen Zustand – sie sitzen zu seinen Füßen Eckharts – noch nicht selig sind, weil sie durch ihre Lebensweise noch immer etwas erwarten, nämlich mystische und ekstatische Zustände. Die wahre Maria nennt Eckhart „einen wohlgeübten Leib, gehorsam weiser Lehre. Gehorsam wiederum nenne ich das: wenn der Wille dem genügt, was die Einsicht gebietet.“²⁰⁶ Hier sagt Eckhart durch die Blume, dass wenn die Nonnen zur Seligkeit gelangen wollen, sie auf ihn und seine Worte hören sollen. Sie sollen ihm gehorchen. Das bedeutet für ihn, dass sie den Sinn seiner Predigt verstehen und daran ihren Willen und ihr (praktisches) Leben ausrichten. Eckhart predigt, dass Maria, als sie noch zu den Füßen des Herrn saß, noch lernte, „denn noch erst war sie in die Schule genommen und lernte leben.“²⁰⁷ Damit könnte Eckhart die Nonnen motiviert haben wollen, indem er ihnen sagte, dass sie sich ja noch in einem Lernprozess befänden und es also die Chance gibt, die Lebensweise zu ändern und selig zu werden.

Dass diese Interpretation der Eckhartschen Predigt gewagt ist, steht außer Frage. Sie möchte aber zeigen, dass Eckhart nicht nur Philosoph, Mystiker, Theologe, Scholastiker etc. war, sondern auch ein Mann der Praxis, der eine kreative und humorvolle Ader besaß. Er hätte den Nonnen ebenso direkt sagen können, dass sie ihre Lebensweise ändern und aktiv werden sollen. Das tat er nicht, sondern überlegte sich, wie er es ihnen bildlich und erzählerisch näher bringen könnte. Indem er (wie Jesus) in die Stadt gegangen war, von der Oberschwester (wie Jesus von Martha) empfangen

²⁰⁴ Quint, S. 287.

²⁰⁵ Vgl. Quint, S. 288.

²⁰⁶ Quint, S. 288.

²⁰⁷ Quint, S. 289.

wurde und die Nonnen (wie Maria zu Jesus) zu seinen Füßen saßen, übernahm er die Rolle von Jesus. Am Ende der Predigt geht er sogar über diese Rolle hinaus bzw. spielt sie weiter, indem er den Nonnen sehr wohl sagt, was sie zu tun haben, was Jesus in der Perikope nicht tut. Hätte das Eckhart auf direktem Weg getan, hätte er sich sofort das Ungemach der Kirche zugezogen, was ohnehin geschah. Aber mit seiner indirekten Art und seiner sich zwischen den Zeilen befindlichen Botschaft, bot er der Kirche zunächst keine offensichtlichen Gründe an ihn zu diskreditieren. Jedoch ist die Art und Weise seiner Predigt und der Umstand, dass er die Rolle Jesu übernimmt und sie sogar weiter spielt, ein Indiz dafür, welcher mutiger und abgeschiedener Charakter Meister Eckhart war. Er selbst lebte das, woran er glaubte, wenn man vom Inhalt seiner Predigten auf seinen Charakter schließt. Mit dem konkreten Leben, der praktischen Umsetzung theoretischer Inhalte eröffnet sich das Feld der Ethik.

1.3.2.2 Ethik

Nun soll Eckharts Ethik mithilfe der Lebensraute beleuchtet werden. Dabei verbinden sich die schematische und theoretisch-praktische Darstellungsweise. Es ist hilfreich, die Unterscheidung zwischen inneren Menschen (oberer Bereich der Lebensraute) und äußeren Menschen (unterer Bereich) im Hinterkopf zu behalten. Die mittleren Bereiche werden in je zwei Unterbereiche aufgeteilt: Gemüt und Tugend. Dabei steht die Tugend „über“ dem Gemüt, das wiederum eine Art Grundbasis ist. Man könnte hier eine gewisse Hierarchie hineininterpretieren, was nicht gänzlich falsch wäre. Es geht jedoch dabei weniger um ein „wichtiger als“, sondern vielmehr um eine notwendige Bedingung, die das Weiterkommen ermöglicht. Beispiel: Ein Mensch muss zunächst das „richtige“ Gemüt haben, um wirklich tugendhaft zu handeln bzw. zu sein. Ohne dieses Gemüt ist jede tugendhafte Handlung wertlos, weil sie nicht um ihrer selbst willen geschieht, sondern noch ein „Warum“ hat. Sobald aber der Mensch ein „lediges Gemüt“ hat, ist die nächste „Stufe“ das tugendhafte Handeln. Dieses vollzieht sich nicht nur von Zeit zu Zeit, sondern immer und überall: Die Tugend hat sich in diesem Menschen verinnerlicht.

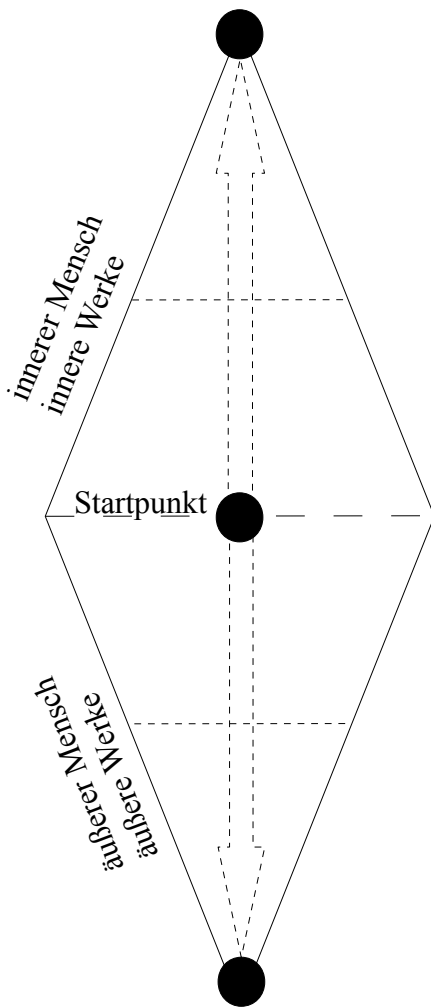
Diese Stufen sind nicht strikt voneinander abzugrenzen, sondern gehen ineinander über. Die hier vorgenommene Abgrenzung dient der Veranschaulichung und es ist darauf hinzuweisen, dass sie Modellcharakter hat. Dies wird umso deutlicher, wenn das Ziel in die Lebensraute eingebaut wird. Das innere und äußere Ziel sind durch den obersten und untersten Bereich symbolisiert und stellen somit die letzte Stufe dar. Es handelt sich dabei um die Gottesgeburt in der Seele bzw. die Gotteserkenntnis, die wiederum ausschließlich mit einem ledigen Gemüt und einem tugendhaften Leben realisiert werden können.

Hier ist noch auf ein Dilemma hinzuweisen: Einerseits brauchen wir den Willen, um uns auf den Weg zu machen. Wir wollen das vollkommene Leben erreichen und benötigen hierfür ein dementsprechendes Gemüt und eine tugendorientiertes Leben. Dieses voluntative Moment muss sich aber bereits in einem ledigen Gemüt auflösen, da Eckhart von uns ein Handeln ohne Warum fordert. Das bedeutet, dass wir mit unserem Handeln gerade kein Ziel verfolgen sollen. Dieses Dilemma löst sich auf, wenn das Gemüt, die Tugend und das Ziel als Entwicklungsstufen angesehen werden, die ineinander übergehen. Denn mit dieser Entwicklung verändert sich auch der Wille, den wir zunächst benötigen, dann aber mehr und mehr auflösen müssen.

Es sei im Folgenden – trotz aller dadurch entstehenden Komplikationen – von Stufen und einem Stufenweg die Rede. Dabei richtet sich der Weg des inneren Menschen nach innen, der Weg des äußeren Menschen nach außen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Die Abgeschiedenheit ist bei Meister Eckhart eine *der* Tugenden. Sie gibt es sowohl beim inneren als auch beim äußeren Menschen²⁰⁸. Beim inneren Menschen bedeutet die Abgeschiedenheit eine Abgeschiedenheit von Vorstellungen und Wünschen. So muss er bspw. den Wunsch, durch ein Gebet die Gotteserkenntnis zu erreichen, „abscheiden“, denn solange der Betende noch irgendeinen Wunsch hat, kommt er nicht zu Gott²⁰⁹. Dagegen ist die Abgeschiedenheit des äußeren Menschen auf äußere Begebenheiten, auf die Kreatur gerichtet. Die folgende Darstellung fasst zusammen und veranschaulicht:

²⁰⁸ Vgl. hierzu Wilhelm Weischedel: „Die Abgeschiedenheit bedeutet zunächst ein Absehen von aller äußeren Wirklichkeit“ (äußerer Mensch), dann aber vor allem „richtet sich die Abgeschiedenheit auf das Dasein des Menschen selber. Der Mensch muß sich von sich selber lossagen“ (innerer Mensch). (Weischedel, Wilhelm: „Der Gott der Philosophen“, Bd. 1, S. 152) Ähnlich formuliert es Weischedel in seinem Essay „Von der Gelassenheit“: „Bisher war nur die Rede davon, daß der Gelassene von dem abläßt, was ihm von außen her, ihn irritierend, entgegentritt. Gelassenheit aber geht auch und vorzüglich den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selber an.“ (Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge“, S. 113) Es sei erwähnt, dass Gerd Gerhardt in der Philosophie Platons ebenso von einem inneren Menschen spricht: „der innere Mensch, als Verkörperung der arete der Seele, soll die widerspenstigen, unvernünftigen, blinden Teile im Menschen bezwingen und beherrschen.“ (Gerhardt: „Kritik des Moralverständnisses“, S. 99)

²⁰⁹ „Richte dein Augenmerk auf dich selbst, und wo du *dich* findest [Wünsche, Vorstellungen etc.], da laß von dir ab; das ist das Allerbeste.“ (DW, Bd. 5, S. 507. Ähnlich in: Quint, S. 56)



Ziel innen (Gottesgeburt in der Seele erfahren)

Tugend innen (Abgeschiedenheit und Gelassenheit ggü. Innerem)

Gemüt innen (Ein auf Gott gekehrtes Gemüt)

Gemüt außen (Ein von der Kreatur abgekehrtes Gemüt)

Tugend außen (Abgeschiedenheit und Gelassenheit ggü. Äußerem)

Ziel außen (Gott erkennen in der Kreatur)

1.3.2.2.1 Gemüt

1.3.2.2.1.1 Gemüt innen

Ein lediges Gemüt ist also wichtig und notwendig, um die Gottesgeburt zu erreichen. Statt Gemüt, könnte man auch die Begriffe Gesinnung, Haltung oder Intention verwenden. Es geht immer um eine feste Grundhaltung, mit der und von der aus der Mensch handelt. In den „Reden der Unterweisung“ sagt Meister Eckhart, „daß man allen Fleiß darauf verwenden soll, gut zu *sein*, – nicht aber so sehr darauf, was man tue oder welcher Art die Werke seien, sondern wie der Grund der Werke sei.“²¹⁰. Eckhart fordert also einen dauerhaften Zustand und ein Wesen des Menschen, das ausschließlich dann gut ist, wenn es gänzlich Gott zugekehrt ist. Gott ist für Eckhart *der* Orientierungspunkt, an dem sich alles Handeln und Streben ausrichten soll. Je mehr der Mensch seine Handlungen auf Gott ausrichtet, desto besser sind die Werke. Es ist also so, dass das Gemüt *vor* dem Werk zu Gott gewendet sein soll. Dann gewinnt ein noch so kleines Werk, eine noch so kleine Handlung große Bedeutung.²¹¹

Eckhart geht es nicht um große Werke oder um das, was bei einer Handlung als Ergebnis herauskommt²¹². Wichtig ist die innere Einstellung beim Handeln und ein Geisteszustand, der vollkommen klar und durch nichts getrübt wird²¹³. Wer diesen Zustand und ein auf Gott gerichtetes Gemüt

²¹⁰ DW, Bd. 5, S. 508. Ebenso in: Quint, S. 57. Und im Sapientia-Kommentar schreibt Eckhart: „nicht was im Bereich des Rechten oder Unrechten geschieht, ist zu wägen, sondern in welcher Gesinnung und in welcher Weise es geschieht.“ (LW, Bd. 2, S. 571)

²¹¹ Vgl. DW, Bd. 5, S. 508. Ähnlich in: Quint, S. 58. „Darauf setze all dein Bemühen, daß dir Gott groß werde und daß all dein Streben und Fleiß ihm zugewandt sei in allem deinem Tun und Lassen. Wahrlich, je mehr du davon hast, desto besser sind alle deine Werke, welcher Art sie auch sein mögen.“ (Ebd.) „Ja, fürwahr, du könntest in solcher Gesinnung auf einen Stein treten, und es wäre in höherem Grade ein gottgefälliges Werk, als wenn du den Leib unseres Herrn empfindest und es dabei mehr auf das Deinige abgesehen hättest und deine Absicht weniger selbstlos wäre.“ (Ebd.) Karl Heinz Witte erkennt in Eckharts gesamten Schaffen, dass der „psychologische Aspekt des Lassens [...] zunehmend aufgelöst [wird] in eine allgegenwärtige Präsenz Gottes.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 337) Wenn Eckhart vom „Tun und Lassen“ spricht, ist das für Witte eine „Mystik des reinen Vollzugs.“ (Ebd., S. 415)

²¹² Norbert Winkler: „Die Umstände des Gelingens bleiben zufälliger Natur. Eckhart folgerte daraus, daß die ausgeführte Handlung an sittlicher Qualität nichts hinzugewinnen konnte. Somit entsprang alles das, was die Handlung als eine gute auszeichnete, der sie leitenden Intention oder der Gesinnung (gemüete).“ (Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 124) So auch bei Platon: „Es geht Platon nicht um äußerliche Tätigkeit, sondern um die Verfassung der Seele“ (Schwartz, Maria: „Der philosophische *bios* bei Platon“, S. 28). Hierzu vergleiche man den Ansatz von Peter Singers effektiven Altruismus, dessen Definition sich „über die Motive eines effektiven Altruisten“ ausschweigt, wie Singer selbst schreibt (Singer, Peter: „Der effektive Altruismus“, S. 19). Marcus Knaup kritisiert in seiner Rezension über Singers Werk: Singer fordere zwar dazu auf, dass wir so viel Gutes wie möglich tun sollen, „wobei nicht darüber nachgedacht wird, was denn eine gute Handlung *gut* macht bzw. was es bedeuten könnte, sich am *Guten* (das doch mehr ist als das Nützliche und eigenes Wohlbefinden) zu orientieren“ (Knaup, Marcus: Rezension zu Singer, Peter: „Effektiver Altruismus“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 70/1/2017, S. 22f). Für Knaup hat Singers Buch „weit weniger mit Ethik als mit Technikabwägung ('wenn – dann') zu tun. Werte, Tugenden und für sich selbst feststehende Normen bleiben Fremdwörter für ihn“ (ebd., S. 24).

²¹³ Vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 75.

hat, handelt tugendhaft. Dabei ist es wichtig, beim Handeln jederzeit eine solche Intention zu haben und nicht nur von Zeit zu Zeit. Das Gemüt ist bei Eckhart also mehr als ein ständiges Denken an Gott. Es ist habituell und bildet quasi *die* Grundlage für den Menschen, der nicht nur an Gott denken soll, denn ein Gedanke vergeht, sondern Gott wesenhaft haben soll, denn dieser Gott vergeht nicht.²¹⁴

Meister Eckhart thematisiert am Ende der „Reden der Unterweisung“ nochmals die Werke, die eigentlich wenig Bedeutung haben, weil es Gott nicht interessiert, ob es nun große oder kleine, ob es wichtige oder unwichtige Werke sind, sondern einzig und allein kommt es darauf an, welche Liebe in ihnen steckt und mit welcher Intention sie getan wurden. Daraus resultiert auch das, was der Mensch von seinem Handeln als Resultat erwartet, denn für Eckhart soll es dem Menschen genügen, dass Gott davon weiß.²¹⁵

In ethischen Dingen wird Meister Eckhart selten konkret: „Da Eckhart hauptsächlich an tugendhafter Haltung interessiert ist, finden wir bei ihm keine Tugendkataloge oder Einzelvorschriften.“²¹⁶ Aber hin und wieder zeigt er, welche Auswirkungen auf das konkrete Leben folgen. So soll sich der Mensch nicht beunruhigen, ob Essen, Trinken und Kleidung gut sind oder nicht. Vielmehr soll er eine erhabene Einstellung solchen Dingen gegenüber entwickeln. Was für diese konkreten Beispiele gilt, bezieht Eckhart auf das gesamte menschliche Handeln, in dem, wenn es voller Hingabe geschieht, Gott Gestalt annehmen kann.²¹⁷

Es ist deutlich geworden, welchen Wert Meister Eckhart auf das Gemüt legt. Ihm geht es um ein lediges Gemüt, das sowohl von inneren und äußeren Begebenheiten unabhängig ist und sich nicht von ihnen ablenken lässt. „Alles, was kreatürlich ist, und dazu gehören nicht nur materielle Dinge, sondern auch geistige, muß aufgegeben werden“²¹⁸. Zweierlei ist also zu beachten:

- 1) Nämlich, „daß sich der Mensch weder in seine inneren Bilder, seien es nun Vorstellungen oder ein Erhobensein des Gemütes, noch in äußere Bilder oder was es auch sein mag, was dem Menschen <gerade> gegenwärtig ist, zerlasse noch zerstreue noch sich an das Vielerlei veräußere. Daran soll der Mensch alle seine Kräfte gewöhnen und darauf hinwenden und sich sein Inneres gegenwärtig halten.“²¹⁹

²¹⁴ Vgl. DW, Bd. 5, S. 510. Ähnlich in: Quint, S. 60. Andere diesbezüglich wichtige Textstellen sind: DW, Bd. 5, S. 508. Ebenso in: Quint, S. 58, 89.

²¹⁵ Vgl. DW, Bd. 5, S. 521. Ebenso in: Quint, S. 76. Kurt Leider: Eckhart lehrt uns, „daß es [...] bei der echten Sittlichkeit in erster Linie nicht auf das Handeln, sondern auf das Sein ankommt. [...] Alles wahre Handeln folgt erst aus einem wahren Sein, und ein Handeln, das nicht aus einem wahren Sein kommt, ist kein wahres Handeln, denn ihm geht die Qualifikation des Seins ab.“ (Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 25f)

²¹⁶ Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 123.

²¹⁷ Vgl. DW, Bd. 5, S. 523. Ähnlich in: Quint, S. 80f.

²¹⁸ Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 76.

²¹⁹ DW, Bd. 5, S. 529. Ähnlich in: Quint, S. 87.

- 2) Und „daß sich der Mensch innerlich wohl verschlossen halte, auf daß sein Gemüt geschützt sei vor den Bildern, die draußen stehen, damit sie außerhalb seiner bleiben und nicht in ungemäßer Weise mit ihm wandeln und umgehen und keine Stätte in ihm finden.“²²⁰

Was aber alles „draußen steht“ und wie sich der Mensch demgegenüber verhalten soll, das erklärt Eckhart in seinem „Buch der göttlichen Tröstung“. Es folgt damit die Erklärung über das Gemüt gegenüber äußeren Begebenheiten.

1.3.2.2.1.2 Gemüt außen

Äußere Begebenheiten sind z. B. Schäden, die jemand widerfahren. Diese können nach Eckhart der Verlust eines Auges oder Armes sein, aber auch der Tod eines geliebten Menschen²²¹. Auf einen Menschen, der bereits ein lediges Gemüt besitzt, haben solche externe Einwirkungen keinen Einfluss und wenn ihm „ein äußerer Schaden widerfährt und er im Gleichmut und im Frieden seines Herzen unbewegt bleibt, so ist es wahr, was ich gesagt habe, daß den Gerechten nichts von alledem betrübt, was ihm widerfährt.“²²² Mit anderen Worten: Ob ein Mensch ein solches Gemüt besitzt oder nicht, erkennt er an der eigenen Reaktion auf den äußeren Schaden, die sich, wenn sie richtig ist, in Gleichmut und Unerschütterlichkeit des Herzen zeigt. Ist er aber betrübt und traurig über den Schaden, so geschieht ihm dieser zu Recht und der Mensch muss sich fragen, wo er denn Trost gesucht hat. Sucht er ihn allein in profanen Dingen, ist es nach Eckhart unmöglich ihn zu finden. Denn der wahre Trost findet sich allein in Gott bzw. in einer göttlichen Liebe zur Kreatur.²²³

Im Anschluss daran nennt Eckhart ein Beispiel, in dem ein Mensch von „hundert Mark“ 40 verliert und 60 behält. Nun kommt es auf die Betrachtungsweise an, ob man sich auf die verlorenen 40 Mark konzentriert und deswegen traurig ist oder ob man sich an den 60 Mark erfreut, die man noch besitzt. Aus diesem Einzelfallbeispiel folgert Eckhart generell, dass nur das trösten kann, was existiert und gut ist. Was es nicht gibt und damit nicht gut ist, tröstet nicht, sondern schafft Leid und Betrübnis.²²⁴ Dabei darf der Mensch nicht in vergänglichen, irdischen Dingen Trost suchen, sondern sich ausschließlich Gott zuwenden:

²²⁰ DW, Bd. 5, S. 529. Ebenso in: Quint, S. 87.

²²¹ Vgl. DW, Bd. 5, S. 478. Ebenso: Vgl. Quint, S. 111.

²²² DW, Bd. 5, S. 474. Ebenso in: Quint, S. 105.

²²³ Vgl. DW, Bd. 5, S. 474. Ebenso in: Quint, S. 105f. Über diesen göttlichen Trost schreibt Wolfgang Böhme mit Bezug auf Paulus: „Menschen, die [...] von Gott getröstet wurden, werden ihrerseits fähig, andere zu trösten. [...] Gott tröstet, *damit* wir selber andere trösten, damit wir getröstete Tröster werden.“ (Böhme, Wolfgang: „Lerne leiden...“ In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, S. 74.)

²²⁴ Vgl. DW, Bd. 5, S. 475. Ebenso in: Quint, S. 106f.

„Alles Leid kommt her von Liebe und Zuneigung. Drum, habe ich Leid wegen vergänglicher Dinge, so habe ich und hat mein Herz noch Liebe und Hang zu vergänglichen Dingen und habe ich Gott nicht aus meinem ganzen Herzen lieb und liebe noch nicht das, was Gott von mir und mit sich geliebt wissen will. Was Wunder ist es dann, wenn Gott zuläßt, daß ich ganz zu Recht Schaden und Leid erdulde?“²²⁵

Wenn es etwas gibt, worüber der Mensch traurig sein soll, dann darüber, dass er noch traurig ist, was insbesondere bei äußeren Schäden gilt, die ihm widerfahren. Der Mensch soll die Begebenheiten so annehmen, wie sie kommen. Erhält er, was er will, so darf er es gerne annehmen. Doch bleibt aus, was er sich wünscht, so muss er mit gleichem Gemüt (Gleichmut) das „Nichtbekommen“ annehmen.²²⁶ Wie begründet das Eckhart? Ist es nicht so, dass ich *meinen* Arm und *mein* Auge so lange haben darf, wie ich möchte? Ist es nicht so, dass ich mir *meine* Ehre erarbeitet und sie damit verdient habe? Für Eckhart gibt es dieses „mein“ nicht! Alles, was wir zu haben scheinen, ist lediglich von Gott geliehen: „der Kreatur aber *gibt* er kein Gut, sondern er leiht es ihr nur auf Borg.“²²⁷ Der Mensch darf sich demnach nicht beschweren, wenn er etwas verliert, weil es von Gott lediglich geliehen war.

Ob der Mensch ein lediges Gemüt hat oder nicht, erkennt er einerseits, wenn er aufgrund eines äußeren Schadens nicht betrübt ist, und andererseits, ob er sich freut, wenn er das bekommt, was er will. Eckhart: „Es ist das Zeichen eines schwachen Herzens, wenn ein Mensch *froh* oder bekümmert wird um vergängliche Dinge dieser Welt.“²²⁸ Aber was bedeutet das? Wie kann der Mensch von den vergänglichen Dingen dieser Welt unabhängig sein und sich von ihnen nicht beeinflussen lassen? Das, so Eckhart, gelingt durch die Tugenden der Gelassenheit und Abgeschlossenheit.

²²⁵ DW, Bd. 5, S. 475. Ebenso in: Quint, S. 107. Gott aus seinem ganzen Herzen zu lieben, bedeutet auch: „Das Leben ist wichtiger als die Erkenntnis, das Herz wichtiger als der Verstand. Erkenntnis und Verstand sind nur Abkömmlinge von Leben und Herz. Zu diesem Ursprung gilt es zurückzufinden.“ (Negele, Manfred: „Das Leben ist wichtiger...“). In: Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik“, S. 175) Gerhard Wehr: „Nicht nur im Kopf spielt sich dieses Erkennen ab, sondern 'im Herzen', eben in der Personmitte und in der Wesenstiefe des Menschen. Der *ganze* Mensch ist davon ergriffen; der ganze Mensch erfährt die *mystische Tatsache*. Und an dieser Erfahrung gemessen, ist ein bloßes (theologisches) Wissen, ein bloßes Für-richtig-Befinden oder Für-wahr-Halten belanglos.“ (Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 26) Der englische Mystiker Walter Hilton schreibt: „eine äußere Umkehr zu Gott, der das Herz nicht folgt, ist nur ein Bild und Gleichnis der rechten Haltung und nicht ihre Wirklichkeit.“ (Hilton, Walter: „Glaube und Erfahrung“, S. 21)

²²⁶ Vgl. DW, Bd. 5, S. 476/478. Ebenso in: Quint, S. 109/111.

²²⁷ DW, Bd. 5, S. 484. Ähnlich in: Quint, S. 119.

²²⁸ DW, Bd. 5, S. 496. Ebenso in: Quint, S. 137 (Hervorhebung durch Verfasser).

1.3.2.2.2 Tugend

1.3.2.2.2.1 Tugend innen

Bei den Tugenden des inneren Menschen geht es um die Abgeschiedenheit gegenüber Innerem wie z. B. Wünschen und Vorstellungen. Das gilt ebenso für die Gelassenheit oder den Gehorsam, den Eckhart in den „Reden der Unterweisung“ thematisiert: „Und so wie wahrer Gehorsam kein ‚Ich will so‘ kennen soll, so soll auch niemals von ihm vernommen werden ‚Ich will nicht‘; denn ‚Ich will nicht‘ ist wahres Gift für jeden Gehorsam.“²²⁹ Wer ein „Ich will“ bzw. „Ich will nicht“ äußert, ob nun verbal oder nonverbal, hat einen Wunsch. Doch der Mensch soll von jeglichem Wünschen abgeschieden sein bzw. es gelassen haben. Eckhart geht hier noch einen Schritt weiter und fordert sogar, dass sich der Mensch von sich selbst lassen soll, denn erst dann hat er alles gelassen. Wo man sich also selbst findet, soll man sich lassen.²³⁰

Das Gemüt und die innere Abgeschiedenheit sind stark miteinander verbunden. So soll der Mensch keine zeitlich begrenzte Abgeschiedenheit leben, wenn er sich gerade mit Gott verbinden will, sondern Eckhart geht es um einen dauerhaften Zustand, um eine „wohlgeübte“ Abgeschiedenheit. Diese ist nicht an die Zeit gebunden, womit sie vergehen könnte, sondern geht voran und dauert nach. Dass es sich um eine wohlgeübte Abgeschiedenheit handelt, verweist darauf, dass sich die Tugend zwar im Gemüt befindet, aber darüber hinaus gelebt wird. Der Mensch soll sich sogar wünschen, in die Situationen zu geraten, in denen er sein tugendhaftes Verhalten üben und beweisen kann. Eckhart geht auch an dieser Stelle weiter und es ist ihm nicht genug, die Werke der Tugend zu tun, sondern der Mensch soll die Tugend in ihrem „Wesen und Grunde“ haben.²³¹ Die Tugend muss

²²⁹ DW, Bd. 5, S. 506. Ähnlich in: Quint, S. 54. Einen weiteren Aspekt in Sachen Gehorsam bringt Passmore ein, für den die Vollkommenheit Gottes keine Gehorsamsvollkommenheit ist, denn Gott gehorcht „niemanden, nicht einmal sich selbst. Wenn diese Ansicht also aufrechterhalten werden soll, dann muß Vollkommenheit, wenn sie auf Gott zutrifft, anders denn als Gehorsamsvollkommenheit definiert werden. Und dann liegt die Vollkommenheit des Verhaltens der Menschen auch nicht in ihrem Gehorsam als solchem, wenn sie Gott gehorchen, sondern darin, daß ihr Verhalten die Vollkommenheit Gottes widerspiegelt.“ (Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 17)

²³⁰ Vgl. DW, Bd. 5, S. 507. Ähnlich in: Quint, S. 56. Diese Form der Gelassenheit bezieht sich nicht auf einen selbst, sondern wirkt sich auch auf den Mitmenschen aus. So bspw. in einer geduldigen Haltung dem anderen gegenüber und „daß man den Geschehnissen und den Mitmenschen gegenüber Gerechtigkeit walten läßt. So wird die Gelassenheit zur Geduld. Der Geduldige will die anderen nicht nach seinem Bilde zurechtbiegen; er schaut zu, wie sie von sich selber her in ihr eigentümliches Wesen gelangen. Und er kann warten, bis das geschieht.“ (Weischedel, Wilhelm: „Skeptische Ethik“, S. 215)

²³¹ Vgl. DW, Bd. 5, S. 530f. Ebenso in: Quint, S. 89f. Ähnlich verlangt es auch der englische Mystiker Walter Hilton, dem es wie Eckhart um die Intention und Zeitlosigkeit geht: „was du für den Anfang haben mußt, ist eine ganze und stete Ausrichtung, das heißt, ein voller Wille und ein Verlangen, Gott allein zu gefallen. [...] Lege dich innerlich nicht auf eine bestimmte Zeit fest, wie lange du Gott dienen willst“ (Hilton, Walter: „Glaube und Erfahrung“, S. 48f). Karl Heinz Witte sieht im gesamten Schaffen Eckharts folgende Entwicklung: „Vom Lassen verschiebt sich die Aufmerksamkeit auf das Empfangen.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 344) Dabei ist zu beachten: „Das Vollendetwerden ist nicht, was in einer linearen Beziehung e m p f a n g e n werden kann, als ob der Gebende und der Empfangende einander gegenüberstünden und die empfangene Gabe das dritte zwischen ihnen wäre. [...] Das Empfangen der Gottesgeburt wird aufseiten des Menschen jeder Materiali-

also in „Fleisch und Blut“ übergegangen und habituell geworden sein. Eckhart schreibt: „das Werk der Tugend stammt aus dem Habitus.“²³² Ob der Mensch eine habituelle Tugend lebt oder nicht, merkt er daran, wenn er zum tugendhaften Handeln geneigt fühlt, sich nicht in anderes verliert und wenn er

„die Werke der Tugend wirkt ohne <besondere> Bereitung des Willens und sie ohne besonderen eigenen Vorsatz zu einer gerechten und großen Sache wirkt, sie sich vielmehr um ihrer selbst willen und aus Liebe zur Tugend und um keines Warum willen wirkt, – dann hat man die Tugend vollkommen und eher nicht.“²³³

Im „Buch der göttlichen Tröstung“ spricht Eckhart ähnlich von der Abgeschlossenheit des inneren Menschen. Neben der Gewöhnung an die Tugend und deren Übung, ist ein solcher Mensch ent- und überbildet in Gottes Willen. Das bedeutet, dass er sämtliche Bilder und sich selbst abgeschlossen hat. Das ist die höchste „Stufe“, wenn diese Bezeichnung hier noch Sinn macht, die ein Mensch im mystischen Sinne erreichen kann. Der menschliche Wille ist vollkommen Gottes Willen geworden und damit entspricht die Gotteserkenntnis der Selbsterkenntnis.²³⁴ Norbert Winkler fasst treffend zusammen:

„Erst derjenige kann als wahrlich gelassen gelten, der seinen Eigenwillen aufgegeben hat und Gottes Willen durch sich wirken läßt. Das läuft nicht nur darauf hin, nach außen nichts zu wollen, sondern zielt in radikaler Weise darauf, im Inneren auch nicht zu wollen. Wenn einer nichts will, dann

tät oder jeden Gehalts entkleidet und reduziert auf reine Potenzialität.“ (Ebd., S. 354) Nicht unwichtig ist zu erwähnen, dass sich der Mensch willentlich und bewusst zu einem tugendhaften Leben entscheidet (vgl. Soudek, Ernst: „Meister Eckhart“, S. 41f).

²³² LW, Bd. 2, S. 570. Meister Eckhart möchte nicht leugnen, „daß es in den Tugendhaften Tugend-Habitus gebe, wir sagen vielmehr dies, daß sie so etwas wie Gleichbildungen und Gleichgestaltungen mit der Gerechtigkeit und mit Gott selbst sind“ (LW, Bd. 2, S. 367). Norbert Winkler: „Der Mensch sollte sich zuallererst in seiner Gesamthaltung oder seinem Tugendhabitus so verändern, daß sich all seine Äußerungsformen von göttlich-vorbildlicher Zweckfreiheit bestimmt zeigten.“ (Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 121) Dietmar Mieth: „Tugend ist Sein, und Tugend ist Können, das heißt, dieses neue Sein aktuiert sich ganz im Sinne des Erlernens einer Kunst.“ (Mieth, Dietmar: „Die neuen Tugenden“, S. 44)

²³³ DW, Bd. 5, S. 531. Ähnlich in: Quint, S. 90.

²³⁴ Vgl. DW, Bd. 5, S. 477. Ebenso in: Quint, S.110. Ein Mensch soll ent- und überbildet – Begriffe, die Eckhart für die sechste und letzte Stufe im Traktat „Vom edlen Menschen“ ebenfalls verwendet (Quint, S. 143) – sein, um selig zu werden. Was bedeutet das? „Seligkeit bedeutet, das Ziel erreicht zu haben. Die Seele hat sich selbst und darin zugleich ihren Grund gefunden, erfährt die Einheit mit ihm. Das bedeutet Erlösung von der Trennung, das Überwinden des Abgrundes, der die Seele vorher von Gott als ihrem eigenen Wesen getrennt hat.“ (Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 10) Dazu Matthias Scherbaum: Der „Einzug des Göttlichen wird verstanden als Seligkeit. Die Seligkeit selbst wird konzipiert als Ruhem und Beharren, Vereintsein in und mit dem Einen, d.h. dem Göttlichen oder Gott. Dies kann erreicht werden, da der Mensch das Göttliche in sich selbst trägt“ (Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart“). Scherbaum, der Eckhart mit Fichte vergleicht, macht darauf aufmerksam, dass die Seligkeit bei Fichte ähnlich wie bei Eckhart erreicht wird. Mit Blick auf Fichte schreibt er: „Seligkeit stellt sich sozusagen von selbst ein, wenn der Mensch abwirft, was an ihm nichtig und elend ist, denn der Mensch trägt die Seligkeit, d.h. das Ewige (Gott) in sich selber. Seligkeit in sich selbst ist die Liebe und das Verharren in dem Einen.“ (Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart“) Junseop Yi: Die „entbildete und überbildete Seele [bezeichnet] bei Eckhart einerseits ihre Leerheit, andererseits ihre Reinheit.“ (Yi, Junseop: „Westliche und östliche Mystik“, S. 93)

will er immer noch. Wenn er aber nicht will, dann ist das Nicht-Wollen aus seinem Innersten gewollt. Verliert der Wille seinen Fremdbezug, dann ist er als reiner Selbstbezug vom durchgebrochenen Intellekt nicht mehr zu unterscheiden.²³⁵

Bei Meister Eckhart ist die Abgeschiedenheit *die* Tugend unter den Tugenden. Sie hat eine Art Sonderstatus und hebt sich im Pool der vielen Tugenden hervor. Sie übertrifft die anderen, weil sie völlig abgelöst von der Kreatur ist. Sie steht sogar über der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit. Sie sorgt für die „größte Gleichheit mit Gott“.²³⁶ Einen weiteren wichtigen Aspekt benennt Günther Lehmann. Die Abgeschiedenheit bedeutet einen *freiwilligen* Abschied von der Welt. Der Mensch trennt sich in Frieden von der Kreatur und ihren Zwängen und erfährt die *unio mystica* – nicht durch begreifen, sondern durch schauen. Das ist das intuitive Moment in Eckharts Philosophie. Dadurch löst sich die falsche Annahme auf, „man käme zur Abgeschiedenheit und über sie zur *unio mystica* durch zweckbestimmte Tätigkeit, etwa durch Arbeit, so daß Leistung von Gott belohnt wird. Gottes Huld kann weder erzwungen noch verdient werden, Gnade ist grundlos wie unbegreiflich.“²³⁷

Was generell bei der Abgeschiedenheit gilt, trifft ebenso für die Gelassenheit zu²³⁸. Der Mensch soll das Innere lassen, um das Ziel, die Gottesgeburt im Grund, zu erreichen. Ricardo Baeza unterscheidet zwei Stadien der Gelassenheit: „Als erstes wird sie sich als Prozess ergeben, wodurch der Ursprung entdeckt werden kann, und als zweites wird sie als Moment der Erfassung selbst desselben erscheinen.“²³⁹ Ich stimme Baeza zu, dass die Gelassenheit ein Prozess ist. Schwierig meiner Ansicht nach ist, in ihr einen „Moment der Erfassung“ zu verankern, denn eine Tugend

²³⁵ Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 100. Dietmar Mieth sieht in der Tugend der Abgeschiedenheit ebenfalls ein Sichlösen von Innerem und spricht der Abgeschiedenheit eine „Abstraktionsfähigkeit als Fähigkeit zum geistigen Sehen [zu], das von den Vorstellungen und Anschauungen (den 'Bildern') abscheidet.“ (Mieth, Dietmar: „Meister Eckhart. Einheit mit Gott“, S. 38f) Für Gustav Mensching ist die Abgeschiedenheit die Tugend schlechthin: „Alle Bedingungen [der Gottesgeburt] aber die hier genannt werden, können zusammengefaßt werden im Begriff der 'Abgeschiedenheit“ (Mensching, Gustav: „Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart“, S. 47).

²³⁶ Vgl. DW, Bd. 5, S. 539-541.

²³⁷ Vgl. Lehmann, Günther: „Die Erleuchtung“, S. 11f. Der freiwillige Abschied von der Kreatur steht im Zusammenhang mit der positiven Seite der Abgeschiedenheit, auf die Bernhard Welte aufmerksam macht. Die Abgeschiedenheit „hat den Sinn einer reinen Öffnung. Wenn ich reine Ausgeräumtheit und Stille bin, bin ich auch reine Offenheit, reine Weite, reine Empfänglichkeit.“ Der Mensch, der dies erreicht hat, ist gelassen und „läßt alles sein, wie es ist“ (Welte, Bernhard: „Der mystische Weg des Meister Eckharts und sein spekulativer Hintergrund“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 99).

²³⁸ Wenngleich Eckhart im Traktat „Von Abgeschiedenheit“ der Abgeschiedenheit eine Sonderstellung einräumt: „Wenn ich alle Tugenden ansehe, so finde ich keine so ohne Makel und so Gott verbindend, wie es die Abgeschiedenheit ist.“ (DW, Bd. 5, S. 541) Für eine prägnante Unterscheidung zwischen Abgeschiedenheit, Gelassenheit und Armut: Vgl. Mieth, Dietmar: „Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckhart und bei Johannes Tauler“, S. 151f.

²³⁹ Baeza, Ricardo: „Die Topologie des Ursprungs“, S. 5. Baeza formuliert die zweifache Rolle der Gelassenheit an anderer Stelle ähnlich, m. E. aber nur teilweise richtig. So ist es korrekt, wenn er sie als ein „Bewußtwerden“ (ebd., S. 27) und „Entdeckungsprozess“ (ebd., S. 36) beschreibt. Falsch ist es aber, sie als „Erfahrung selbst des Ursprungs“ (ebd., S. 27) und als „Erkenntnis des absoluten Nichts“ (ebd., S. 36) zu beschreiben.

hängt immer mit einem Tun oder einem Verhalten zusammen²⁴⁰, weswegen es problematisch ist, von einem „Moment“ zu sprechen. Eine Aufteilung der Gelassenheit und generell einer Tugend ist insofern sinnvoll, wenn dabei zwischen einer Ausrichtung nach innen und nach außen unterschieden wird. Zwei Bedeutungen der Gelassenheit erkennt auch Till Beckmann, der sich an den zwei Bedeutungen des Wortes „Gelassenheit“ orientiert: einerseits verlassen, loslassen und andererseits überlassen, sich lassen. Der Mensch soll erstens sich selbst und die Welt lassen und zweitens sich Gott lassen, was beides die zwei Seiten *eines* Geschehens, eines Vorgangs sind²⁴¹. Bisher wurde bei den Betrachtungen über die Tugenden vor allem der Weg nach innen beleuchtet. Wie aber verhält sich die Tugend, wenn sie sich nach außen²⁴² richtet? Diese Frage steht nun im Fokus.

1.3.2.2.2 Tugend außen

Es muss zugegeben werden, dass eine strikte Trennung zwischen der nach innen und der nach außen gerichteten Tugend nicht vollumfänglich möglich ist. Doch soll diese Unterscheidung veranschaulichen, dass ein tugendhaftes Dasein sowohl das Innere betrifft (Wünsche, Neigungen etc.) als auch das Äußere wie z. B. ein äußerer Schaden an einem Gegenstand oder am Menschen selbst. Dieses Äußere bezieht Eckhart letztendlich auf vieles mehr als nur auf einen Schaden. Er spannt einen weiten Bogen von den äußeren Dingen zu gewissen Orten und Lebensweisen bis hin zu den Mitmenschen und bestimmten Handlungen: Wer darin Frieden und Glück sucht, sucht vergebens. Denn um zur wahren Tugend, insbesondere der Abgeschiedenheit und Gelassenheit, zu kommen, muss sich der Mensch von jeglicher Kreatur und allen kreatürlichen Dingen lösen. Soweit ihm das gelingt, so weit geht „Gott [...] mit all dem Seinen“ in ihn ein.²⁴³ Als Folge drehen sich sämtliche Ver-

²⁴⁰ Die Tugend ist ein Begriff, „in dem ein bestimmtes *Verhalten* mit einer wertbezogenen Auszeichnung zusammengedacht wird.“ (Schmidt, Heinrich/Gessmann, Martin : „Philosophisches Wörterbuch“, S. 726 (Hervorhebung durch Verfasser))

²⁴¹ Vgl. Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 159-162. Beckmann sieht ebenso zwei Dimensionen der Abgeschiedenheit: Erstens die Abgeschiedenheit als Beziehungslosigkeit und zweitens als Bewegungslosigkeit. Vor allem letztere ist wichtig, weil damit begründet werden kann, „daß der Mensch, sofern er selbst abgeschieden ist, mit Gott eins werden kann.“ (Vgl. Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 188-191) Ähnlich bei Junseop Yi: „Die Abgeschiedenheit hat zwei Seiten, nämlich eine negative Seite der Loslösung, Abkehr, Entblößung von der Kreatur und vom eigenen Ich und eine positive, implizit gegebene Seite der Hinwendung und Ausrichtung auf Gott.“ (Yi, Junseop: „Westliche und östliche Mystik“, S. 84)

²⁴² Herma Piesch spricht von einer aktiven und passiven Abgeschiedenheit. Erstere ist bei ihr die Bedingung der Zweiteren. „Erst wenn das aktive 'Lassen' seiner selbst und aller Dinge zu einem solchen 'passiven' Sich-Gott-Überlassen geworden ist, [...] erst dann wird er [der Mensch] fähig, die göttliche 'Form' des Sohnes nun nicht mehr nur im Seelengrund zu empfangen, sondern ganz von ihr durchformt zu werden“ (Piesch, Herma: „Meister Eckhart. Eine Einführung“, S. 63). Das „aktive Lassen aller Dinge“ könnte dabei als äußere und das „passive Sich-Gott-Überlassen“ als innere Tugend verstanden werden. Meiner Ansicht nach ist die äußere Tugend aber keine Bedingung der inneren, denn beide geschehen nicht streng nacheinander bzw. hintereinander, sondern bedingen sich gegenseitig. Sie hängen insofern zusammen, weil eine Tugend nicht in sich „geteilt“ werden kann, sondern einheitlich ist. Die Aufteilung in eine äußere und innere Tugend dient dem besseren Verständnis und muss als konstruiert mitgedacht werden.

²⁴³ Vgl. DW, Bd. 5, S. 507f. Ebenso in: Quint, S. 56f. Katharina Ceming: „Um zur Gelassenheit zu gelangen, muß der

hältnisse um und „was zuvor *du* suchtest, das sucht nun *dich*; wem zuvor *du* nachjagtest, das jagt nun *dir* nach; und was zuvor *du* fliehen mochtest, das flieht nun *dich*.“²⁴⁴ Deshalb sagt Eckhart: „wer Gott eng anhaftet, dem haftet alles an, was göttlich ist, und den flieht alles, was Gott ungleich und fremd ist.“²⁴⁵

Eckhart betont, dass es nicht um eine kurzweilige Abgeschiedenheit von der Kreatur geht, sondern dass der Mensch „gegenüber den Dingen völlig frei *bleibe*“²⁴⁶. Erst dadurch gewinnt das menschliche Handeln an Bedeutung und eine gewisse Freiheit, da sich der Mensch völlig seinen Werken hingeben kann und nichts entbehrt. Das nennt Eckhart eine wohlgeübte Abgeschiedenheit, die bleibt und nicht vergeht, auf Dauer und Kontinuität angelegt ist. Sie wird um ihrer selbst willen gelebt und fragt nicht nach einem Warum, hat keinen Grund und kein Motiv. Erst dann hat man die Tugend vollkommen.²⁴⁷ Durch ein lediges Gemüt und tugendhaftes Leben stellt sich das Glück ein. Dies impliziert eine völlige Unabhängigkeit von (inneren und) äußeren Dingen. Wer viel entbehren kann, der hat viel gelassen und ist glücklicher als derjenige, der weniger entbehren kann. Und wer auf alles verzichten kann – sowohl auf das, was Gott ihm gibt, als auch auf das, was er ihm nicht gibt – der hätte ein „rechtes Himmelreich“.²⁴⁸

Im „Buch der göttlichen Tröstung“ vergleicht Eckhart den Menschen mit einem Gefäß, das nicht zugleich zweierlei Flüssigkeiten enthalten kann. „Soll es Wein enthalten, so muß man notgedrungen das Wasser ausgießen; das Gefäß muß leer und ledig werden. Darum: sollst du göttliche Freude und Gott aufnehmen, so mußt du notwendig die Kreaturen ausgießen.“²⁴⁹ Will also der Mensch Gott erkennen, so muss er zuvor die Kreaturen abscheiden und lassen. Auch darf er keinen Trost in den äußeren Dingen, bestimmten Orten oder anderen Menschen suchen, denn solange er

Mensch alle Dinge, ja alles Kreatürliche, d.h. Geschaffene lassen“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 76). Gustav Mensching: „Der Mensch muß Mensch werden. Die Menschwerdung des Menschen wäre seine Heilung und sein dauerndes Glück.“ (Mensching, Gustav: „Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart“, S. 33) Franz Xaver Linsenmann: „Es gibt [...] noch eine innigere Vereinigung mit Gott, als die vermittelt der Liebe, das ist durch die Erkenntnis; so viel der Mensch Gott erkennt, so viel wird er mit ihm vereint.“ (Linsenmann, Franz Xaver: „Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhart's“, S. 4) Soweit kann Linsenmann zugestimmt werden. Wenn er jedoch behauptet, dass die „Erkenntnis das höchste ethische Ziel des Menschen“ sei und er, der Mensch, dadurch zu einem Gottmenschen werde (vgl. ebd., S. 28), muss widersprochen werden, da sich bei Eckhart schließlich alle Bilder auflösen müssen. Eine Erkenntnis zu haben, wenngleich sie eine Gotteserkenntnis sein mag, bedeutet aber, noch ein Bild bzw. Vorstellung von Gott und damit etwas Trennendes zwischen Gott und dem Erkennenden zu haben.

²⁴⁴ DW, Bd. 5, S. 508. Ebenso in: Quint: S. 58. Deshalb schreibt Eckhart: „wer Gott eng anhaftet, dem haftet alles an, was göttlich ist, und den flieht alles, was Gott ungleich und fremd ist.“ (Ebd.)

²⁴⁵ DW, Bd. 5, S. 508. Ebenso in: Quint: S. 58.

²⁴⁶ DW, Bd. 5, S. 511. Ebenso in: Quint, S. 62 (Hervorhebung durch Verfasser).

²⁴⁷ Vgl. DW, Bd. 5, S. 529. Ähnlich in: Quint, S. 88-90. Ceming formuliert: „Weder Gott noch der göttliche Mensch handeln aus einem Warum. Für sie ist das Ursache-Wirkungsschema des Tuns irrelevant geworden, d.h. ihre Handlungen sind nicht mehr vom Ergebnis bestimmt.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 132)

²⁴⁸ Vgl. DW, Bd. 5, S. 536. Ebenso in: Quint, S. 97. Für Alois Dempf geht es auf „der letzten Stufe der Mystik [...] nicht mehr um die Christus- und Logosförmigkeit, sondern um das Wohnen in der Einheit, in der Ewigkeit sein, *Gott um der Gottheit willen lassen*, die der Vater lehrt“ (Dempf, Alois: „Meister Eckhart“, S. 106).

²⁴⁹ DW, Bd. 5, S. 480. Ebenso in: Quint, S. 114.

das tut, ist kein Platz für den wahren Trost, der ausschließlich in Gott zu finden ist. Damit empfindet der Mensch eine großartige Freude und Wonne, die ihm den wahren, göttlichen Trost und Frieden gibt.²⁵⁰ Diesen affektiven Aspekt spricht Eckhart in seinen Schriften eher selten direkt an, sondern lässt in aus seinen Predigten „herausfließen“. Bei der emotionalen Hingabe, mit der Eckhart gepredigt haben soll, muss die Freude und Wonne nicht extra betont werden. Dies hat Eckhart geschafft, indem auf seine Art und Weise gesprochen hat, zumindest wie es sich aus unserer heutigen Sicht vermuten lässt.

Nicht nur die Abgeschlossenheit und Gelassenheit, sondern auch die Gerechtigkeit ist für Eckhart eine wichtige Tugend. Für den Gerechten kann es nichts so Schlimmes und Beschwerliches geben, als dass er es nicht lieben könnte, denn durch die Gerechtigkeit lebt er und hat damit den gleichen „Seinsgrund“ wie sie. Dieser Grund ist zudem der „Grund der Freude“, aus dem der Gerechte die Liebe erhält, mit der er alles, auch das Schlimme, lieben kann.²⁵¹ Auch hier wird deutlich, dass das Streben zum Grund bzw. nach Vollkommenheit und das tugendhafte Leben sich mit Freude ereignet. So meint Erika Albrecht: „Freude ist ein Erlebnisvorgang [...] Zum anderen: die Freude erfüllt den, der sich lange darin üben kann. [...] Es ist eine aus dem Inneren aufsteigende Freude“ und eine „Erfahrung, *da* zu sein.“²⁵²

Aber es kann durchaus sein, dass am Anfang der Suche Schmerzen auftreten, weil das, was gesucht wird, noch nicht gefunden worden ist. Doch dies ändert sich, wenn „das Gesuchte sichtbar und offenbar zu werden beginnt, [dann] wird die Mühsal geringer, und der Suchende wird erfreut.“²⁵³ Je mehr der Mensch vom Grund der Freude entfernt ist, leidet er. Dieses Leid bleibt anfangs bestehen, verwandelt sich aber immer mehr in Freude, desto näher er dem Grund der Freude kommt. Im Kommentar zur Weisheit unterscheidet Eckhart zwei Arten des Habitus': den erworbenen und den angeborenen. Den erworbenen Habitus mit Tugend und Freude zu leben, bereitet uns Mühe, da er uns zunächst unähnlich ist. Doch mit der Zeit, wenn das Gesuchte näher kommt, gelingt uns dieser Habitus leichter. Der angeborene Habitus ist von Gott eingegossen und kennt keine Mühe, sondern bereitet von Anfang an große Freude.²⁵⁴ Eckhart spielt hiermit auf das Seelenfünkeln an, mit dem der Mensch die Gottesgeburt in der Seele erfahren kann.

²⁵⁰ Vgl. DW, Bd. 5, S. 481. Ähnlich in: Quint, S. 115.

²⁵¹ Vgl. LW, Bd. 2, S. 391.

²⁵² Albrecht, Erika: „Meister Eckharts sieben Grade des schauenden Lebens“, S. 72. Karl Heinz Witte: „Es ist jedoch zu beachten, dass die unwissende und unwillentliche Offenheit aus einer Haltung der Zuversicht und Freude entspringt.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 358)

²⁵³ LW, Bd. 2, S. 391f. Hier ist die Parallele zu Platons Höhlengleichnis offensichtlich: Der Aufstieg aus der Höhle bereitet Qualen und ist mühevoll, doch sobald der Mensch die Höhle verlassen hat, beginnt die Freude sich immer mehr und mehr in ihm auszubreiten: zunächst sieht er die Gestirne in der Nacht bis er schließlich in die Sonne blickt und die Idee des Guten erkennt (vgl. Platon: „Der Staat“, 514a-517a).

²⁵⁴ Vgl. LW, Bd. 2, S. 508f.

1.3.2.2.3 Ziel

1.3.2.2.3.1 Ziel innen

Die Gottesgeburt in der Seele – sie ist das Ziel und der „Grund- und Kerngedanke Eckeharts, aus dem alle übrigen entwickelt, zu dem sie andererseits alle hin orientiert sind“²⁵⁵, weiß Josef Quint. Durch die zwei mittleren Bereiche der Lebensraute und deren Spiegelungscharakter wurde deutlich, dass es sich nicht um zwei Wege, sondern um einen, sich nicht um zwei Ziele, sondern um ein Ziel handelt. Dies gilt ebenso für die *eine* Gottesgeburt, die im inneren und äußeren Menschen stattfindet.

Die Gottesgeburt vollzieht sich im obersten Bereich der Lebensraute. Dieser entspricht dem Seelengrund und Gottesgrund, der Gottheit und dem innersten Grund:

- „Dort, wo der Vater im innersten Grunde seinen Sohn gebiert“²⁵⁶.
- „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“²⁵⁷
- „Denn was immer in Gott ist, das treibt ihn an zu gebären; ja, aus seinem Grunde, aus seiner Wesenheit und aus seinem Sein wird der Vater angetrieben zu gebären.“²⁵⁸

Wie aber kommt die Seele in ihren Grund, wo sie die Gottesgeburt erfährt? Der Mensch muss sich von der Kreatur und sich selbst gänzlich gelöst haben. Dann ermöglicht er seiner Seele zum Grund durchzubrechen²⁵⁹. Er benötigt eine „reine“ Seele. Rein ist für Eckhart das, „was von allen Kreaturen abgesondert und geschieden ist, denn alle Kreaturen beflecken, weil sie ein Nichts sind; denn

²⁵⁵ Einleitung von Josef Quint in seinem Buch: „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, S. 21/22. Für Quint vollzieht sich die Gottesgeburt „im innersten Kern des Menschen, in der stillen Wüste des Seelengrundes, im Tempel der Seele.“ (Ebd., S. 28)

²⁵⁶ DW, Bd. 1, S. 449. Ebenso in: Quint, S. 178.

²⁵⁷ DW, Bd. 1, S. 450. Ebenso in: Quint, S. 180.

²⁵⁸ DW, Bd. 2, S. 685f. Ebenso in: Quint, S. 269.

²⁵⁹ In diesem Zusammenhang sei auf die Unterscheidung zwischen Geburts- und Durchbruchsmotiv von Shizuteru Ueda hingewiesen: „Im ersten Typus spricht Eckhart von der Vereinigung der Seele mit Gott; im zweiten vom Einssein des Seelengrundes und des Grundes Gottes. [...] Im ersten Typus kommt es auf die absolute Passivität der Seele an, im zweiten auf ihre radikale Aktivität.“ (Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 25f) Auch für McGinn sind das Durchbrechen und Gebären von großer Bedeutung. Es ist sogar so, dass viele „von Eckharts Formulierungen [...] das Durchbrechen als etwas derartig Unerlässliches dar[stellen], wie es nicht einmal die Geburt des Wortes in der Seele ist“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 313). McGinn sieht aber noch eine dritte „Grundaktivität“, um die Rückkehr zu Gott zu vollziehen, nämlich das Loslösen bzw. Abscheiden. Denn: „Auf der einen Seite gibt es kein Durchbrechen ohne Loslösung von allem Bestreben und ohne die Verwirklichung der Geburt; und andererseits bringen die Geburt des Wortes in der Seele und das Führen eines vollkommen losgelösten Lebens zum Ausdruck, dass der Durchbruch gelungen und die Identität im Grund erreicht sind.“ Wichtig ist dabei zu wissen: Alle drei Grundaktivitäten „spielen sich im *nū* der Ewigkeit ab und alle sind zugleich gegenseitig voneinander abhängig.“ (Ebd., S. 313)

das Nichts ist Mangel und befleckt die Seele.²⁶⁰ Somit ist die „reine“ Seele gleichzusetzen mit der „abgeschiedenen“ Seele.

Die Gottesgeburt geschieht zu jeder Zeit und an jedem Ort. Sie muss nicht erst beginnen, sondern vollzieht sich ewig. Der Mensch kann sich dessen bewusst werden, wenn er sich vom Zeitlichen, seinem zeitlichen Denken löst.²⁶¹ Eckhart selbst: „Diese Geburt geschieht nicht *einmal* im Jahre noch *einmal* im Monat noch *einmal* am Tage, sondern *allzeit*, das heißt oberhalb der Zeit in der Weite, wo weder Hier noch Nun ist, weder Natur noch Gedanke.“²⁶² Das ist der Grund, weshalb der Mensch immer, also auch und gerade im Hier und Jetzt, an dieser Geburt teilnehmen kann. Sie geschieht immer, egal was der Mensch tut, ob er nun schläft oder wach ist, ob es ihm Recht ist oder nicht. Solange der Mensch noch an der kreatürlichen Welt hängt, ist ihm das nicht bewusst.²⁶³ Um die Geburt bewusst erleben zu können, ist nicht der richtige Zeitpunkt, sondern ein lediges Gemüt und eine abgeschiedene Seele nötig²⁶⁴. Eckhart sagt:

„Nun wollen wir von dieser Geburt reden, wie sie in *uns* geschehe und in der guten Seele vollbracht werde, wenn immer Gott der Vater sein ewiges Wort in der vollkommenen Seele spricht. Denn, was ich hier sage, das soll man mit Bezug auf einen guten, vollkommenen Menschen verstehen, der auf Gottes Wegen gewandelt ist und noch wandelt, nicht aber mit Bezug auf einen natürlichen, ungeübten Menschen, denn der ist völlig fernab und nichts wissend von dieser Geburt.“²⁶⁵

Das Ziel des Menschen ist also die Gottesgeburt in der Seele, die im Grund stattfindet. Jeder kann sie erfahren und es ist sogar die Bestimmung und Aufgabe des Menschen, diese Geburt in sich zu vollziehen. Der Mensch erkennt laut Eckhart die Geburt daran, dass er sich durch die Kreatur nicht mehr berühren und beeinflussen lässt. Die Kreaturen halten ihn nicht von Gott ab, sondern verweisen auf ihn und führen zu ihm hin. Sie wandeln sich quasi von einem Hindernis zu etwas, was den

²⁶⁰ DW, Bd. 1, S. 447. Ebenso in: Quint, S. 175.

²⁶¹ Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 110-112.

²⁶² DW, Bd. 2, S. 677. Ähnlich in: Quint, S. 394. „Wer seinen Geist nicht von allen Bildern gereinigt hat, den führt auch der körperliche Tod nicht in diese veränderte Bewußtseinssebene. Das ewige Leben findet nicht in einem irgendwo angesiedelten Jenseits statt, sondern eben im Hier und Jetzt.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 114. Zitiert nach: Stephenson, Gunter: „Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts“, S. 271f.) So auch Kurt Flasch und Ruedi Imbach: „Die Gottesgeburt und die Erlösung, die Eckhart philosophisch beweisen will, fand nicht im Stall von Bethlehem oder am Kreuz am Stadtrand von Jerusalem statt, sondern in der Seele des jetzt lebenden Menschen.“ (Flasch, Kurt/Imbach, Ruedi: „Meister Eckhart – in seiner Zeit“, S. 25)

²⁶³ Vgl. DW, Bd. 1, S. 520. Ebenso in: Quint, S. 260.

²⁶⁴ „Nicht der rechte Kairos ist nötig, daß der Mensch sich mit Gott vereinigen kann, sondern die richtige innere Haltung des Menschen.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 112) Hier ist es natürlich schwierig, die richtigen Begriffe zu finden. Die Gottesgeburt kann m. E. durchaus als Erlebnis, Erfahrung oder Vereinigung bezeichnet werden. Karl Heinz Witte meint jedoch: „Die Gottesgeburt ist nicht 'sichtbar', nicht spürbar, nicht gegenständlich. Sie ist kein Seiendes, sondern Sein. Sie ist kein Erlebnis, sondern das Leben der Seele selbst“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 353).

²⁶⁵ Quint, S. 415.

Menschen fördert und ihm den Weg zu dieser Geburt eröffnet. Davon, und jetzt bezieht sich Eckhart auf den äußeren Menschen, sind auch die Sinne betroffen. Die sinnliche Wahrnehmung bezieht sich nun voll und ganz auf die Gottesgeburt und egal, was der Mensch wahrnimmt, es ist von göttlicher Natur.²⁶⁶ Was genau bedeutet das für den äußeren Menschen?

1.3.2.2.3.2 Ziel außen

Sein Ziel ist die Gotteserkenntnis in der Kreatur. Es genügt nicht nur, in seinem Inneren Gott zu erkennen, man soll ihn auch in allem anderen erkennen. Eckhart vergleicht dieses Erkennen mit der sinnlichen Wahrnehmung und so leuchtet dem Menschen, der die Gotteserkenntnis vollzieht, Gott in allen Dingen entgegen. Alles schmeckt ihm nach Gott. Selbst wenn er einen einfachen Gegenstand sieht, bspw. einen Baum oder einen Tisch, nimmt er Gott wahr. Auch bei einem Schaden oder in einer misslichen Lage schmeckt er Gott.²⁶⁷

Die Erkenntnis Gottes im Inneren und Äußeren muss dann in einem nächsten Schritt praktisch umgesetzt werden und darf nicht nur theoretischer Natur bleiben. Diese Umsetzung in die Praxis ist laut Katharina Ceming die Bestimmung des Menschen, seine Lebensaufgabe, die er im Hier und Jetzt zu erfüllen hat.²⁶⁸ Bei den Werken, die der Mensch wirkt, soll er seine Vernunft gebrauchen und einsichtig vorgehen. Einsichtig gegenüber sich selbst und seinem Inneren. Es soll sich also seiner selbst bewusst sein. Dabei präferiert Eckhart keineswegs eine quietistische Haltung, vielmehr fordert er den Menschen zu einer aktiven Lebenseinstellung auf. Deswegen bezieht sich die Gotteserkenntnis sowohl auf die inneren als auch auf die äußeren Werke. Der Mensch soll Gott in profanen und göttlichen Dingen ergreifen, d. h. in allen Werken und an allen Orten. Es ist demnach gleichgültig, ob sich der Mensch in einer Kirche, zu Hause oder sonst wo aufhält: Gott kann überall erkannt werden.²⁶⁹ Eckhart verwendet auch im Sapientia-Kommentar Begriffe, die eigentlich auf die sinnliche Wahrnehmung bezogen sind. So schreibt er vom Auge der Seele, das durch ein tugendhaftes Leben gereinigt, Gott sieht. Dies wiederum lässt den intuitiven Aspekt bei Eckhart zum Vorschein kommen, denn „intuitio“ meint eine unmittelbare Anschauung – bei Meister Eckhart das Sehen Gottes.²⁷⁰

²⁶⁶ Vgl. Quint, S. 437.

²⁶⁷ Vgl. DW, Bd. 5, S. 509f. Ebenso in: Quint, S. 59f.

²⁶⁸ Vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 21. Rolf Siller sagt mit Blick auf die Freiheit, dass das „Leben in Wahrheit und Freiheit [nicht] erst nach dem Tode möglich wäre; schon in dieser Welt, in der Zeit, aktualisiert sich die Freiheit und ist sie dem menschlichen Tun gegenwärtig. Was auch immer der wahrhaft Freie denkt und wirkt, ist durchdrungen von dem Leben der Freiheit.“ (Siller, Rolf: „Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart“, S. 191)

²⁶⁹ Vgl. DW, Bd. 5, S. 511f. Ähnlich in: Quint, S. 62f.

²⁷⁰ Vgl. LW, Bd. 2, S. 594f.

Durch die Erkenntnis und Schau Gottes entsteht eine Art Wissen vom ewigen Leben, das Eckhart in den „Reden der Unterweisung“ differenziert: Das erste Wissen ist dasjenige, das Gott unmittelbar dem Menschen mitteilt, was allerdings nur selten geschieht²⁷¹. Das zweite Wissen

„ist ungleich besser und nützer und wird allen vollkommenen liebenden Menschen oft zuteil: das beruht darauf, daß der Mensch aus Liebe und vertraulichem Umgang, den er mit seinem Gott hat, ihm so völlig vertraut und seiner so sicher ist, daß er nicht zweifeln könne, und er dadurch so sicher wird, weil er ihn unterschiedslos in allen Kreaturen liebt.“²⁷²

Hier ist die Gottesliebe in der Kreatur mit der Gotteserkenntnis gleichzusetzen. Dabei geht es zusätzlich darum, Gott „unterschiedslos“ zu lieben und zu erkennen, was bedeutet, dass der Mensch nicht nur im guten – sei es nun ein Gegenstand, eine Begebenheit oder ein Geschehen – Gott liebt und erkennt, sondern ebenso im schlechten. So ist Eckhart der Meinung:

„In allen Gaben und Werken müssen wir Gott ansehen lernen, und an nichts sollen wir uns genügen lassen und bei nichts stehen bleiben. Es gibt für uns kein Stehenbleiben bei irgendeiner Weise in diesem Leben und gab es nie für einen Menschen, wie weit er auch je gedieh. Vor allen Dingen soll sich der Mensch allzeit auf die Gaben Gottes gerichtet halten und immer wieder von neuem.“²⁷³

1.3.2.2.4 Hierarchie

Die Betrachtungen über Eckharts Ethik bezogen sich bisher auf das Gemüt, die Tugend und das Ziel. Hierbei wurde jeweils die Unterscheidung des Menschen in einen inneren und äußeren als „Hintergrundfolie“ verwendet, um die diversen, sublimen Differenzierungen in der Philosophie Eckharts ans Licht zu bringen und hervorzuheben. Mit dem Modell der Lebensraute, auf das an gegebenen Stellen verwiesen wurde, zeichnet sich aber auch eine gewisse Hierarchie ab. So gilt es im Folgenden kurz zu zeigen, dass es sich bei Meister Eckhart wirklich um eine hierarchische Gliederung (Gemüt → Tugend → Ziel) handelt. Hierbei sind drei Zitate aus den „Reden der Unterweisung“ entscheidend. Zunächst die erste Textstelle:

²⁷¹ Vgl. DW, Bd. 5, S. 519. Ebenso: Vgl. Quint, S. 74.

²⁷² DW, Bd. 5, S. 519. Ähnlich in: Quint, S. 74.

²⁷³ DW, Bd. 5, S. 530. Ähnlich in: Quint, S. 89. Dort ist m. E. die bessere Übersetzung des zweiten Satzes: „Es gibt für uns kein Stehenbleiben bei irgendeiner Weise in diesem Leben und gab es nie für einen Menschen, wie weit er's auch je brachte.“

„Vor allen Dingen muß der Mensch darauf sehen, daß er sich selbst fest und recht gewöhne. [...] Wenn sich der Mensch erst einmal aller Dinge selbst entwöhnt und sich ihnen entfremdet hat, so mag er hinfort dann umsichtig alle seine Werke wirken und sich ihnen unbekümmert hingeben oder sie entbehren ohne alle Behinderung.“²⁷⁴

Meister Eckhart sagt, was für den Menschen „vor allen Dingen“ wichtig ist. Das ist, „daß er sich selbst fest und recht gewöhne“. Nun ist eine Gewohnheit eine „durch häufige und stete Wiederholung selbstverständlich gewordene Handlung, Haltung, Eigenheit“²⁷⁵, womit der Begriff der Haltung ins Spiel kommt und damit die Begriffe Gemüt und Gesinnung, die sich in der Lebensraute im oberen und unteren Bereich auf der ersten Stufe nahe dem „Startpunkt“ wiederfinden. Es folgt daraus, dass der Mensch zuerst ein lediges Gemüt entwickeln muss.

Was folgt darauf? Eckhart spricht von den Dingen, von denen sich der Mensch „selbst entwöhnt und sich ihnen entfremdet hat“, was eine Art Zwischenstufe bedeutet. Es ist nämlich einerseits ein lediges Gemüt gegenüber Äußerem und andererseits klingen hier bereits die Tugenden der Gelassenheit und Abgeschlossenheit an. Die tugendhaften Handlungen treten im weiteren Fortgang deutlich hervor, wenn Eckhart meint: „so mag er hinfort dann umsichtig alle seine Werke wirken“. Eine gelassene und abgeschiedene Haltung und Einstellung ist ein notwendiger Zustand, um die Geburt zu erfahren²⁷⁶. Das bestätigt auch Norbert Winkler: „Erst wenn sich der Mensch radikal läßt und von allem Fremden befreit, nimmt er Gottes Wort ganz in sich auf, so daß Gott sich in seinen Seelengrund gebiert.“²⁷⁷ Zusammenfassend ist zu sagen, dass der Mensch zunächst ein lediges Gemüt (innen und außen) entwickeln muss, um in der Folge tugendhaft zu handeln und anschließend das Ziel der Gotteserkenntnis zu erreichen.

Das zweite Zitat, das die Annahme einer Hierarchie belegt, lautet:

„Traun, nun genügt's <aber> nicht, daß des Menschen Gemüt in einem eben gegenwärtigen Zeitpunkt, da man sich Gott <gerade> verbinden will, abgeschieden sei, sondern man muß eine wohlgeübte Abgeschlossenheit haben, die <schon> vorausgeht wie <auch> nachdauert; <nur> dann kann man große Dinge von Gott empfangen und Gott in den Dingen.“²⁷⁸

Hier ist der hierarchischer Aufbau an der Wortfolge zu sehen: erst nennt Eckhart das Gemüt, dann die Tugend der Abgeschlossenheit und schließlich Gott. Ein lediges oder, wie Eckhart es hier nennt, abgeschiedenes Gemüt genügt noch nicht, um die Gottesgeburt zu erleben. Eine zum Habitus ge-

²⁷⁴ DW, Bd. 5, S. 529. Ähnlich in: Quint, S. 88.

²⁷⁵ <<https://www.duden.de/rechtschreibung/Gewohnheit>> (11.09.2019).

²⁷⁶ Vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 76-78.

²⁷⁷ Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 95.

²⁷⁸ DW, Bd. 5, S. 530. Ähnlich in: Quint, S. 89.

wordene Abgeschiedenheit ist vonnöten, um in der Folge „große Dinge von Gott“ empfangen (Gottesgeburt, Ziel innen) und „Gott in den Dingen“ erkennen (Ziel außen) zu können.

Das dritte und letzte Zitat spricht für sich selbst:

„Auch ist es sehr von Nutzen, daß der Mensch sich nicht daran genügen lasse, daß er die Tugenden, wie Gehorsam, Armut und andere Tugend, <lediglich> im Gemüte habe; vielmehr soll sich der Mensch selbst in den Werken und Früchten der Tugend üben und sich oft erproben und <überdies> begehren und wünschen, durch die Leute geübt und erprobt zu werden, <denn> damit ist es nicht genug, daß man die *Werke* der Tugend wirke, Gehorsam leiste, Armut oder Verachtung auf sich nehme oder sich auf andere Weise demütig oder gelassen halte; man soll vielmehr danach trachten und nimmer aufhören, bis man die Tugend in ihrem Wesen und Grunde gewinne.“²⁷⁹

Ein weiterer Beleg ist, was Meister Eckhart in seinem Kommentar zum Buch des Weisheit schreibt: Der Körper nimmt den untersten Platz ein, denn „allgemein richtet in der Natur das Obere das Untere, nicht umgekehrt.“²⁸⁰ Und so richtet quasi das, was der obere Bereich der Lebensraute symbolhaft und stellvertretend darstellt, das, was analog für den unteren Bereich gilt. In diesem Kommentar schreibt er des weiteren von der „Unwissenheit derer [...], die das Körperliche zum Maßstab des Geistigen machen, während es doch umgekehrt auch in der Natur immer so ist, daß das Geistige der Maßstab für das Körperliche ist.“²⁸¹ Diese Hierarchie klang bei der theoretisch-praktischen Darstellungsweise der Lebensraute an und kam bei der Betrachtung von Eckharts Ethik immer stärker zum Vorschein. Dies intensiviert sich, wenn die Lebensraute als Prozess betrachtet wird. Eine gute „Zwischenstufe“ bietet dabei der Blick auf die inneren und äußeren Werke.

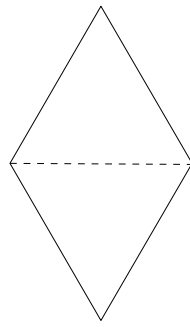
1.3.2.2.5 Innere und äußere Werke

Der obere Bereich der Lebensraute entspricht den inneren Werken, der untere den äußeren Werken. Hierzu eine Skizze:

²⁷⁹ DW, Bd. 5, S. 531. Ähnlich in: Quint, S. 90.

²⁸⁰ LW, Bd. 2, S. 323.

²⁸¹ LW, Bd. 2, S. 365.



Innere Werke

Äußere Werke

Der Idealfall besteht darin, dass sich beide Bereiche bzw. Werke entsprechen und miteinander harmonisieren, sodann aus beiden Werken eines wird. Sobald es aber Differenzen zwischen den Werken gibt und das äußere das innere negativ beeinflusst, so ist das innere Werk vorzuziehen. Mit ihm und aus ihm heraus soll der Mensch seine Handlungen, ob sie nun scheinbar unbedeutend sind oder nicht, tätigen.²⁸² Im Johannes-Kommentar spricht Eckhart vom inneren und äußeren Akt eines Werkes. Der innere Akt befindet sich in der Seele und ist göttlicher Natur. Der äußere Akt hingegen findet außerhalb des Menschen statt und ist deswegen abhängig von der Kreatur.²⁸³ Ergänzend steht im Sapientia-Kommentar: „Alles aber, was (einem Ding) fremd ist und von außen kommt, ist als solches schwierig und mühevoll, was innen wohnt aber als solches immer mühelos.“²⁸⁴

Die inneren Werke knüpft Eckhart an das Leben, denn sämtliche Handlungen, die von innen kommen, sind angenehm und bilden ein harmonisches Ganzes aus Habitus und Akt. Lebendigkeit ist aber gerade eine solche Tätigkeit, die von innen und dem Innersten kommt. Deswegen sind die inneren Werke auch göttlich, weil Gott in allem Lebendigen ist. Werke, die der Mensch nicht mit und wegen Gott wirkt, sind tot.²⁸⁵ Da das innere Werk göttlich ist, haftet es nicht der Kreatur an und befindet sich außerhalb von Raum und Zeit²⁸⁶.

Was bedeutet das innere Werk im Hinblick auf Gott? Zunächst bedeutet es, dass der Mensch ein lediges, Gott zugewandtes Gemüt besitzt. Intention seines Handelns ist es, das Gute zu wollen. Aus dieser Haltung heraus tut er seine Werke, mit denen er seine Liebe zu Gott ausdrückt. Dabei er-

²⁸² Vgl. DW, Bd. 5, S. 534. Ebenso in: Quint, S. 94. Katharina Ceming: „Die innere Haltung des Menschen ist es, die ihn zum vollkommenen Menschen macht und nicht das äußere Schaffen.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 125) Ähnlich Edward Fröhling, der bei Eckhart einen „Vorrang des Seins vor dem Wirken“ festmacht (vgl. Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden“, S. 651).

²⁸³ Vgl. LW, Bd. 3, S. 510. Das Vorwort des Johannes-Kommentar ist nach Kurt Flasch „von besonderer Bedeutung“, weil Eckhart in ihm erklärt, auch „wenn er die Bibel kommentiert, will er mit Vernunftgründen argumentieren. [...] Eckhart sagt ausdrücklich, daß er die Trinität philosophisch zu erklären gedenke – ein klares, jedenfalls unthomistisches Programm.“ (Bubner, Rüdiger/Flasch, Kurt (Hg.): „Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung“, Bd. 2, S. 433)

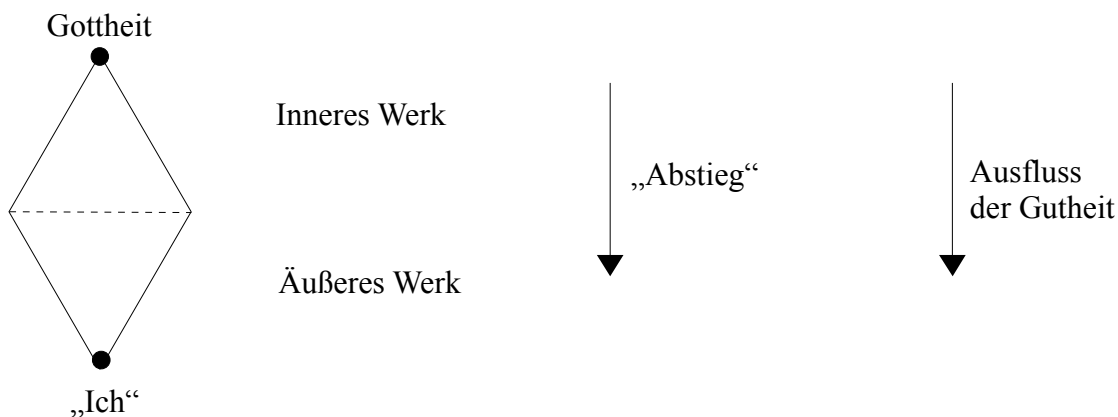
²⁸⁴ LW, Bd. 2, S. 506.

²⁸⁵ Vgl. LW, Bd. 2, S. 519f.

²⁸⁶ Vgl. DW, Bd. 5, S. 484f. Ebenso in: Quint, S. 120f. Im Gegensatz zum äußeren Werk: „Dessen Lob ist irdisch, und das Werk liebt Gott nicht, das äußerlich ist, das Zeit und Raum umschließt, das eng ist, das man hindern und be-zwingen kann, das müde wird und alt durch Zeit und Ausübung.“ (DW, Bd. 5, S. 485. Ähnlich in: Quint, S. 121)

gibt sich ein ambivalentes Verhältnis: Im inneren Werk liebt der Mensch Gott und Gott liebt das innere Werk und damit den Menschen. Ein gottgewolltes, inneres Werk gelingt dem Menschen aber nicht nur durch Gottesliebe, sondern auch durch ein tugendhaftes Leben, weil die Tugend ebenfalls ein inneres Werk besitzt, indem sie das Gute will und allem widerstrebt, das nicht Gott ist.²⁸⁷ Im weiteren Verlauf der „göttlichen Tröstung“ unterscheidet Eckhart abermals das innere vom äußeren Werk. Wichtig ist dabei der Zusatz, dass das innere Werk vom äußeren nicht beeinflussbar ist. Denn das äußere Werk, ob es nun groß oder klein ist, kann das innere weder verkleinern noch vergrößern. Das Gute liegt nämlich allein im inneren Werk.²⁸⁸

In diesem Zusammenhang stellt Eckhart fest, dass „das äußere Werk niemals klein sein [kann], wenn das innere groß ist, und das äußere niemals groß oder gut, wenn das innere klein oder nichts wert ist“²⁸⁹. Das heißt vor allem, dass das äußere Werk bei Eckhart nicht per se schlecht ist. Es kann durchaus groß und gut sein und es empfängt „seine göttliche Gutheit vermittels des inneren Werkes als ausgetragen und ausgegossen in einem Abstieg der mit Unterschied, mit Menge, mit Teil umkleideten *Gottheit*: dies alles aber und dem ähnliches, wie auch die Gleichheit selbst, sind *Gott* fern und fremd.“²⁹⁰ Eckhart spricht hier von einem Abstieg, der mit der Lebensraute gut darstellbar ist. Die Gutheit des inneren Werkes (oberer Bereich) kann in das äußere Werk (unterer Bereich) ausfließen. Nichtsdestotrotz ist das äußere Werk von der Gottheit mit Vielheit („Unterschied, Menge, Teil“) „umkleidet“, was bedeutet, dass es nicht aus der Gottheit austreten kann.



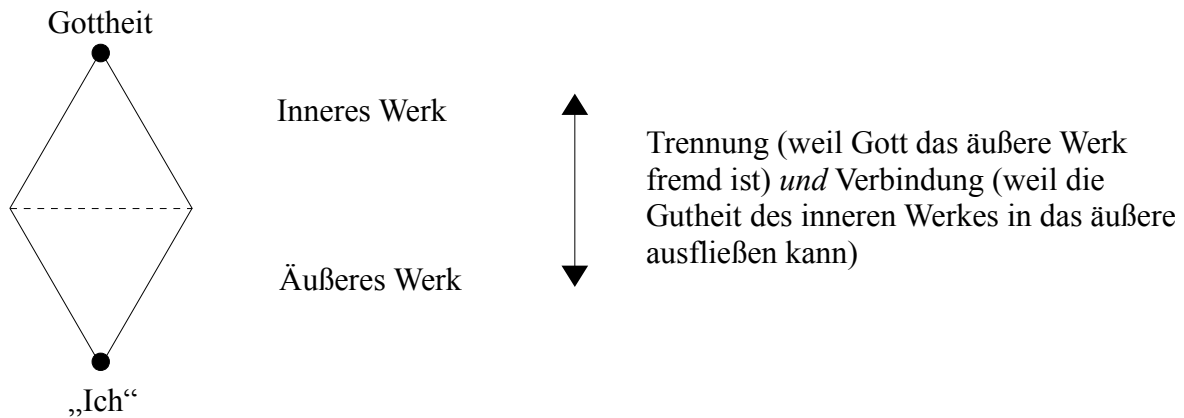
²⁸⁷ Vgl. DW, Bd. 5, S. 485. Ähnlich in: Quint, S. 121. Handelt der Mensch tugendhaft, so verhält er sich automatisch und notwendig nach dem Willen Gottes und deswegen „zwingt“ die abgeschiedene Seele die Gottheit in sich, denn wo kein Unterschied mehr ist, da ist Einheit – ist nichts mehr.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 81) So betont auch Winkler, dass „sich Gott mit Notwendigkeit dem gelassenen Menschen geben“ muss (vgl. Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 106).

²⁸⁸ Vgl. DW, Bd. 5, S. 486. Ebenso: Vgl. Quint, S. 122.

²⁸⁹ DW, Bd. 5, S. 486. Ebenso in: Quint, S. 123.

²⁹⁰ DW, Bd. 5, S. 486. Ähnlich in: Quint, S. 123. Für Dempf lautet die zentrale Frage bei Eckhart: „Wie kommt das wahre, innere christliche Werk zustande, was muß außer der reinen Gesinnung noch im Grunde der Seele vorgegangen sein, damit das rechte äußere Werk hervorgehen kann?“ (Dempf, Alois: „Meister Eckhart“, S. 184f)

Demnach ereignet sich das äußere Werk quasi innerhalb der Gottheit, die ihren Absolutheitsanspruch verlöre, gäbe es etwas außerhalb von ihr. Doch Eckhart betont auch, dass die Vielheit („Unterschied, Menge, Teil“) und damit das äußere Werk Gott fremd sei. Auch dies wird in der Lebensraute ersichtlich, denn Gott ist Teil des oberen Bereiches und die Vielheit des unteren Bereiches. Es besteht also eine Trennung zwischen beiden Bereichen *und* eine Verbindung, weil sich die Gutheit des inneren Werkes in das äußere ergießen kann. Eine Übersicht:



Es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass Eckhart das äußere Werk nicht generell ablehnt. Er sieht erst dann ein Problem darin, wenn sich der Mensch mit dem äußeren Werk identifiziert²⁹¹. Es kann den Menschen nicht gut machen, weil es nicht *im* Menschen, sondern außerhalb von ihm stattfindet. Dazu kommt, was Edward Fröhling anmerkt, dass nämlich das äußere Werk abhängig ist von den äußeren Umständen und so kann es vorkommen, dass der tugendhafte Mensch zwar tugendhaft handelt, dass sich aber sein Handeln nicht auswirken kann, weil es von kreatürlichen Hindernissen gehindert wird. Bedenkt man nun, dass das äußere Werk nicht abgelehnt wird, aber dessen Unzulänglichkeit bestehen bleibt, kann nach Fröhling eine Art Stufenfolge in Zusammenhang mit der Gerechtigkeit gesehen werden. So ergibt sich eine Abfolge bzw. Abstieg vom Höheren zum Niederen: 1) das Sein der Gerechtigkeit; 2) das innere Werk der Gerechtigkeit; 3) das äußere Werk der Gerechtigkeit.²⁹²

Sobald der Mensch ein lediges Gemüt besitzt, strahlt dieses auf sein Handeln aus. Egal, was er tut, er kann aus diesem Zustand nicht herausfallen. In jeden seiner Handlungen ist ihm Gott gegenwärtig. Das hat zur Folge, dass er sich nicht mehr fragt, was gut und was falsch ist. Er tut ein-

²⁹¹ „Die äußeren Werke lehnt Eckhart nur dann ab, wenn der Mensch sich mit seinem Tun identifiziert, d.h. sein Ichbewußtsein auf das zu Tuende richtet. Nicht das äußere Werk als äußeres Werk ist schädlich für den Gottsucher, sondern seine Haltung diesem Werk gegenüber.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 124) So auch Eckard Wolz-Gottwald: „Handeln, das nicht getragen ist von einer entsprechenden inneren Haltung, von einem lebendigen, ja göttlichen Geist, ist für den Meister tot.“ (Wolz-Gottwald, Eckard: „Meister Eckhart oder Der Weg zur Gottesgeburt im Menschen“, S. 72)

²⁹² Vgl. Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden“, S. 657-660.

fach immer das Richtige. Er ist selbst zur Ethik geworden. Solange sich der Mensch noch ethische Fragen stellt, hat er die Gottesgeburt nicht erfahren. Durch sie wird er zum homo divinus, der dann eine bestimmte Ethik nicht mehr benötigt.²⁹³ Warum ist das so? Katharina Ceming schreibt treffend: „Ethik impliziert immer noch Zweiheit, die Zweiheit von Strebendem und Erstrebtem, gerade aber jegliche Zweiheit muß nach Eckhart überwunden werden, daher darf es dem Menschen nicht genügen, ethisch oder gut zu sein.“²⁹⁴

Das Leben des göttlichen Menschen besteht nicht in einer normativen Ethik, sondern entsteht aus der Gotteserkenntnis bzw. der Gottesgeburt im Seelengrund. Durch die damit verbundene, affektiv voll umfassende Auswirkung auf den Menschen, handelt er einerseits in, mit und durch eine göttliche Liebe und andererseits mit dem Wissen von der Nichtigkeit der Kreatur. Er ist ein Leben, um seiner selbst willen.²⁹⁵

Aber wie kommt der Mensch dorthin? Was muss er tun? Wie wird er ein homo divinus? Diese Fragen sollen nun mithilfe der Lebensraute beantwortet werden. Sie wird in ihrer dritten Darstellungsweise als Prozess zunächst wieder grundlegend und dann mit Meister Eckhart erklärt.

²⁹³ Vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 131, 134. Die Gottesgeburt und das innere Werk stehen in einem Zusammenhang: „Das innere Werk ist die Gottesgeburt vom Aspekt des Handelns aus gesehen.“ (Wolz-Gottwald, Eckard: „Meister Eckhart oder Der Weg zur Gottesgeburt im Menschen“, S. 72)

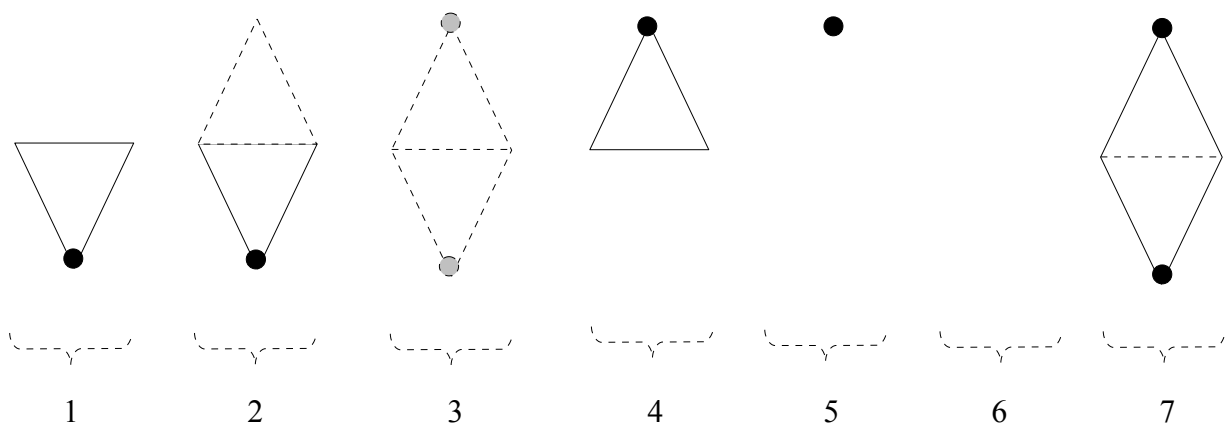
²⁹⁴ Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 21. Norbert Winkler: „Gerecht-Handeln vollendet sich erst, wenn sich Handlungsintention, Handlungsverlauf und Handlungsergebnis über die als Selbstzweck gesetzte Gerechtigkeit zusammenschließen. Das Leben des Gerechten besteht darin, in allen Vollzugspunkten gerecht zu handeln.“ (Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 139)

²⁹⁵ Vgl. Seubert, Harald: Rezension zu Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 67/1/2014, S. 12f. Kurt Waidosch: „Der 'innere' Mensch als der gottbezogene schöpft sein ganzes Leben, Erkennen, Lieben und seine ganze Seligkeit ausschließlich aus Gott. In Gott allein findet der Mensch 'reines' Leben. Meister Eckhart meint damit Sein, Wahrheit und Sittlichkeit. Indem der Mensch Gott schaut, erkennt er sich selbst und alles Geschöpfliche.“ (Waidosch, Kurt: „Der Umgang mit Leid in der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls und in der mystischen Theologie“, S. 144)

1.4 Prozesshafte Darstellungsweise

1.4.1 Grundlegende Erklärungen – Bild 1 bis 7

Wie Eckhart zwei Arten des Wissens annimmt – das unmittelbare von Gott mitgeteilte und das „aus Liebe und vertraulichem Umgang“ entstandene –, so gibt es generell zwei Arten von mystischen Erlebnissen: einerseits die plötzliche Überwältigung von Gottesgegenwart und andererseits die Gotterfahrung wie sie in einem Prozess erlebt wird. Die Lebensraute will diesen Prozess näher erklären und grafisch darstellen. Er beginnt im untersten und unteren Bereich²⁹⁶, geht über in den oberen und obersten bis sich die Lebensraute gänzlich auflöst und der Prozess scheinbar endet. Dies ist jedoch erst der vorletzte Schritt. Erreicht der Mensch das Ziel, ist die Lebensraute in ihrer Gesamtheit abgebildet. Die folgende Übersicht²⁹⁷ veranschaulicht den Prozess:



Beschreibung

Bild 1: Hier nimmt der Mensch lediglich das Leben in seiner Zeitlichkeit und Körperlichkeit (unterer Bereich) wahr und meint, dies sei die gesamte Wirklichkeit. Sie ist ihm so gewiss wie sein eigenes Ich (schwarzer Punkt).

²⁹⁶ Der Start- und Standpunkt des Menschen befindet sich dabei nicht in der Projektionsfläche wie in der theoretisch-praktischen Darstellungsweise, sondern direkt im untersten Bereich bzw. inmitten des unteren Bereiches.

²⁹⁷ Zur grafischen Darstellung sei Folgendes gesagt: Der unterste und oberste Bereich sind durch schwarze und graue (Bild 3) Punkte dargestellt. Der untere und obere Bereich sind mit gestrichelten oder durchgezogenen Linien gezeichnet. Eine gestrichelte Linie und ein grauer Punkt bedeuten, dass eine Ahnung und Vermutung und damit eine Ungewissheit vorliegt. Eine durchgezogene Linie bedeutet, dass eine Gewissheit vorhanden ist – entweder eine scheinbare und vorläufige (Bild 1) oder gesicherte und ewige (Bild 7).

Bild 2: Der Mensch beginnt zu zweifeln²⁹⁸ und merkt, dass er sich auf seine Sinne bzw. seine sinnliche Wahrnehmung nicht verlassen kann²⁹⁹ und dass sie ihm lediglich unvollständige Informationen über die Welt und die Wirklichkeit liefern. Er vermutet, dass es noch „mehr“ geben muss, dass hinter der „Grenze“ (Projektionsebene) etwas ist. Das, was er sieht, hört, schmeckt etc., ist für ihn nunmehr ein Abbild der Wirklichkeit. Er sucht nach dem Urbild.

Hierzu passt, was Karl Jaspers als „Quelle, aus der der Antrieb zum Philosophieren kommt“, bezeichnet: „Dieses Ursprüngliche ist vielfach. Aus dem *Staunen* folgt die Frage und die Erkenntnis, aus dem *Zweifel* am Erkannten die kritische Prüfung und die klare Gewißheit, aus der *Erschütterung des Menschen* und dem Bewußtsein seiner Verlorenheit die Frage nach sich selbst.“³⁰⁰

Bild 3: War der obere Bereich in Bild 2 gestrichelt dargestellt, so muss es nun der untere Bereich ebenfalls sein. Es ist eine Art Übergangsphase, in der einerseits die Zeitlichkeit und Körperlichkeit (unterer Bereich) nach wie vor auf den Menschen wirken, doch ihre Berechtigung als Gesamtwirklichkeit verloren haben. Das „Ich“ stellt sich mehr und mehr als Illusion heraus³⁰¹. Andererseits verdichten sich die Vermutungen über das, was jenseits der „Grenze“ im oberen Bereich der Lebensraute liegt. Beide Bereiche sind jetzt für den Menschen zu virtuellen Größen geworden – beide wirken (noch) auf ihn.

Bild 4: Die in Bild 1 angenommene Wirklichkeit verliert für den Menschen an Bedeutung. Sie und sein „Ich“ sind gänzlich verschwunden. Dagegen ist die Existenz des oberen Bereiches – Geistigkeit und Ewigkeit – zur subjektiven Gewissheit geworden und damit zusammenhängend ein Höchstes/Letztes (Einheit, Absolutes).

Bild 5: Selbst Geistigkeit und Ewigkeit, die noch Vielheit bedeuten, verschwinden, weil der Mensch in diesem Stadium in das Höchste eingeht und mit ihm identisch wird.

²⁹⁸ Der Grund des Zweifels kann verschiedene Ursachen, wie z. B. Unzufriedenheit, haben.

²⁹⁹ „Schon bei Platon erweist sich also die Sinnlichkeit, die Anschauung als 'verworren' im Sinne jener Vermischtheit, das Denken, der Verstand hingegen als unterscheidend, begrenzend, bestimmend und damit als 'deutlich'.“ (Hau- brich, Joachim: „Die Begriffe 'Schönheit' und 'Vollkommenheit' in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts“, S. 41)

³⁰⁰ Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 18. Letztlich ist der Ursprung der Philosophie aber der „Wille[.] zur eigentlichen Kommunikation. Das zeigt sich von Anfang an schon darin, daß alle Philosophie zur Mitteilung drängt, sich ausspricht, gehört werden möchte, daß ihr Wesen die Mitteilbarkeit selbst und diese unablässig vom Wahrsein ist.“ (Ebd., S. 27)

³⁰¹ Das grafisch darzustellen wurde damit versucht, die schwarzen Punkte durch graue zu ersetzen.

„Bild“ 6: Das ist das vorletzte Stadium dieses Prozesses, in dem sich alles, wirklich alles aufgelöst hat: die Vorstellung von einem Prozess oder einer Darstellungsweise und selbst der Gedanke an die Einheit.

Bild 7: Das nächste und letzte Bild ist die gesamte Lebensraute³⁰², weil der Mensch, der diesen Prozess durchlaufen hat, sich nicht in Luft auflöst und verschwindet. So gewinnt für ihn die Vielheit wieder an Bedeutung: Geistigkeit und Ewigkeit (oberer Bereich) sowie Körperlichkeit und Zeitlichkeit (unterer Bereich). *Beide* Bereiche sind nun *seine* Wirklichkeit³⁰³. Er lebt jetzt allerdings mit einer gewissen inneren Distanz gegenüber der Weltwirklichkeit und dem Weltgeschehen.

1.4.2 Bei Meister Eckhart

1.4.2.1 Bild 1 bis 4

Nun werden die einzelnen Stadien des Prozesses³⁰⁴ mit der Philosophie Eckharts verbunden:

Bild 1 – Unwissen: Der Mensch empfindet seine Umwelt und das, was er mit seinen Sinnen wahrnimmt, als die Wirklichkeit schlechthin. Eckhart bezeichnet dies als Unwissenheit:

„Aber der Mensch, der von inwendigen Dingen nichts gewöhnt ist, der weiß nicht, was Gott ist. Wie ein Mann, der Wein in seinem Keller hat, aber nichts davon getrunken noch versucht hätte, der weiß nicht, daß er gut ist. So auch steht es mit den Leuten, die in Unwissenheit leben: die wissen nicht, was Gott ist, und doch glauben und wähen sie zu leben.“³⁰⁵

Im Sapientia-Kommentar schreibt Eckhart über solche Menschen, dass sie leer seien: „Leer aber ist jeder, der Gott nicht hat; denn wer Gott nicht hat, hat kein Sein und ist infolgedessen nichts, ist leer und eitel, das heißt ohne Daß-sein.“³⁰⁶

³⁰² Sie ist nicht gestrichelt dargestellt, denn das würde bedeuten, dass es noch Vermutungen, Ahnungen und Ungewissheiten gäbe. Die durchgezogenen Linien symbolisieren eine absolute Gewissheit über die Beschaffenheit und Natur der einzelnen Bereiche.

³⁰³ Es muss angemerkt werden, dass beide, objektiv gesehen, immer seine Wirklichkeit waren, sind und bleiben werden. Es geht hier um die subjektive Wahrnehmung eines sich im Prozess befindenden Menschen.

³⁰⁴ In der vorliegenden Arbeit werden sieben Stadien veranschlagt. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass es grundsätzlich eher schwierig ist, bei Eckhart strenge Abgrenzungen in der Entwicklung zum göttlichen Menschen zu ziehen. Deswegen sei erwähnt, dass Herma Piesch vier Abschnitte annimmt: 1. Abscheiden der Sünde; 2. Sittlicher Kampf, *Via activa*; 3. Gnadenwirksamkeit, *Via passiva*; 4. Vollendung (vgl. Piesch, Herma: „Meister Eckharts Ethik“, S. 39).

³⁰⁵ DW, Bd. 1, S. 467. Ebenso in: Quint, S. 202. Mit den „inwendigen Dingen“ ist der obere Bereich der Raute angesprochen.

³⁰⁶ LW, Bd. 2, S. 575.

Bild 2 – Zweifel: Der Mensch zweifelt an seiner sinnlichen Erkenntnis und ist mit seiner Situation nicht zufrieden. Er sucht Trost und Frieden im Äußeren (unterer Bereich) wie z. B. in materiellen Dingen, an bestimmten Orten und bei gewissen Leuten. Doch all dies verschafft ihm keine wahre Befriedigung, sondern lässt ihn in seinem Zweifel bleiben³⁰⁷. Meistens geschieht es durch einen „Auslöser“, wie z. B. die Diagnose einer schlimmen Krankheit oder den Verlust eines geliebten Menschen, und man beginnt, die Existenz Gottes in Frage zu stellen, womit man sich zugleich auf die Suche nach ihm macht. Nach Eckhart findet der Mensch nicht in der Kreatur bzw. dem unteren Bereich wahren Frieden, sondern es „muß sich daran gewöhnen, in nichts das Seine zu suchen und zu erstreben, vielmehr in allen Dingen Gott zu finden und zu erfassen.“³⁰⁸ Eckhart fordert in seinem Kommentar zum Buch der Weisheit: „Gott allein sollst du meinen, ihn allein suchen, und nichts anderes soll dich bewegen.“³⁰⁹

Bild 3 – Transformation: Der obere und untere Bereich sind nun virtuelle Größen für den Menschen auf diesem Weg, was bedeutet, dass beide – Gott und die Kreatur – auf ihn wirken: „Gott wirkt“³¹⁰. Dabei kann der Mensch Gott und die Gottheit „nicht fassen. Beide bleiben 'virtuelle' Größen. An den einen wie an den anderen können wir zunächst nur glauben.“³¹¹ Der untere und unterste Bereich, das „Ich“ des Menschen, verlieren zunehmend an Bedeutung. Ricardo Baeza unterscheidet die wahre von der falschen Identität. Falsch ist sie, wenn das wahre Ich in der Kreatur gesucht wird, denn durch den steten Wandel von Entstehen und Vergehen im kreatürlichen Bereich handelt es sich um das geschaffene Ich, das ein „Abfall“ und Ausfluss ist im Vergleich zum ungeschaffenen Ich. Dieser Ausfluss ergibt sich vor allem durch die Vergänglichkeit der konkreten Dinge bzw. der Kreatur – eine Vergänglichkeit, die auch das geschaffene Ich betrifft. Deswegen ist dieses Ich dem Wandel unterworfen und lediglich „Abfall“. Es schafft keine Identität und erleidet einen schweren Bedeutungsverlust. Die wahre Identität stiftet ausschließlich das ungeschaffene Ich.³¹²

Bild 4 – „Abfall“ der Kreatur und Fokus auf das Innere: Die Kreatur verliert zunächst ihre Wirkung und wird ein Nichts. „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines *Nichts*.“³¹³ Was kein Sein hat, das ist nichts. Der

³⁰⁷ Vgl. DW, Bd. 5, S. 507. Ebenso in: Quint, S. 56.

³⁰⁸ DW, Bd. 5, S. 530. Ähnlich in: Quint, S. 88.

³⁰⁹ LW, Bd. 2, S. 328.

³¹⁰ Quint, S. 273.

³¹¹ Negele, Manfred: „Virtualität – Anwesenheit des Abwesenden“. In: „Jesuiten: Informationen der Deutschen Provinz der Jesuiten an unsere Freunde und Förderer“, 63. Jahrgang 2012/4, S. 4.

³¹² Vgl. Baeza, Ricardo: „Die Topologie des Ursprungs“, S. 12f. Ähnlich unterscheidet Winkler ein Ich des Menschen vom Ich Gottes, die im Urgrund *eins* seien (vgl. Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 134). Auch dieses Ich können wir natürlich nicht fassen.

³¹³ DW, Bd. 1, S. 444. Ebenso in: Quint, S. 171.

Mensch ist ausschließlich bei bzw. in Gott. „Wer ihn [Gott] so ganz empfangen soll, der muß sich selbst ganz aufgeben und sich seiner selbst ganz entäußert haben; so einer empfängt von Gott alles, was Gott hat“³¹⁴. Und: „Wer nicht alle Äußerlichkeit der Kreaturen läßt, der kann in diese göttliche Geburt weder empfangen noch geboren werden. Daß du vielmehr dich deiner selbst beraubst und alles dessen, was äußerlich ist, *das* (nur) verleiht dir’s wahrhaft.“³¹⁵

Es geht in diesem vierten Bild/Stadium darum, nach innen zu kommen und um ein Innensein. Dieses sich nach innen kehren ist ein laut Till Beckmann, kennzeichnend für die abendländische Mystik. Beckmann verbindet dieses mystische Grundelement mit dem Begriff des Lebens, der bei den Mystikern eine signifikante Bedeutung erhält. Damit seien sie immer auch zugleich gewissermaßen Lebensphilosophen. Denn sie fordern den Menschen auf, nach innen zu kommen und sich ihrem Ursprung zuzuwenden, der Quelle des (eigenen) Lebens.³¹⁶ Die Kreatur ist dabei aber kein „Nichts im Vergleich zu Gott“, sondern sie ist an und für sich ein Nichts. Damit verliert sie jegliche Beziehung zu Gott und löst sich (scheinbar) gänzlich auf. So auch Erwin Waldschütz: „Alle Kreaturen, Welt und Mensch, sind ganz und gar Kreatur – und sonst: Nichts. [...] Wir sind – umgeben von Nichts.“³¹⁷

Aber wie kann der Mensch diesen wichtigen Schritt gehen? Wie kann er in den oberen Bereich gelangen und dabei den unteren gänzlich verlassen? Eckhart antwortet hierauf: „So weit du ausgehst aus allen Dingen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein mit all dem Seinen, dafern du in allen Dingen dich des Deinen völlig entäußerst.“³¹⁸ Hier ist es vorteilhaft die Begriffe Abbild und Urbild heranzuziehen: So verlässt der Mensch quasi die Ebene des Abbildes und geht in die des Urbildes ein. Katharina Ceming: „Der Mensch gelangt nicht in eine andere Wirklichkeit, sondern er bricht zur einen, eigentlichen, immer seienden Wirklichkeit durch – vom Abbild zum Urbild.“³¹⁹

³¹⁴ DW, Bd. 1, S. 444. Ebenso in: Quint, S. 171.

³¹⁵ Quint, S. 424. Auch im Sapientia-Kommentar macht Eckhart darauf aufmerksam: „Wer [...] ein Geschöpf liebt, liebt nichts und wird ein Nichts. Die Liebe verwandelt ja den Liebenden in das Geliebte“ (LW, Bd. 2, S. 354f) und deswegen soll der Mensch Gott lieben. An anderer Stelle verknüpft er seine Gedanken mit der Weisheit: „Ein Zeichen für (den Besitz der) Weisheit Gottes [...] ist es, alles Geschaffene gering zu achten und für nichts zu halten.“ (LW, Bd. 2, S. 425)

³¹⁶ Vgl. Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 77-80.

³¹⁷ Waldschütz, Erwin: „Denken und Erfahrung des Nichts bei Meister Eckhart“. In: Kampits, Peter u. a. (Hg.): „Wahrheit und Wirklichkeit“, S. 187.

³¹⁸ DW, Bd. 5, S. 507f. Ebenso in: Quint, S. 57. Ähnlich verhält es sich bei Cusanus, wenn man den Intellekt im oberen und die Vernunft im unteren Bereich der Lebensraute sieht. Es „ist dieser Schritt zum Intellekt notwendig, wenn man nicht die Wissenschaft der Vernunft als absolut betrachten will und dadurch vom Weg zur höchsten Weisheit abkommt.“ (Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 60.)

³¹⁹ Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 110. Dies ist natürlich nur möglich, wenn zuvor das Abbild aus dem Urbild hervorgegangen ist, was von Christoph Asmuth als Prozess bezeichnet wird: „Der Prozess, in dem das Bild aus seinem Grund hervorgeht, ist ein formales Ausfließen, ein Ausfließen, in dem das Urbild sein ganzes Wesen mitteilt. Diesen Prozess bezeichnet Eckhart als immanentes Leben“ (Asmuth, Christoph: „Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder“, S. 69).

1.4.2.2 Bild 5: Gottesgeburt

Bild 5: Der Mensch erfährt hier die Gottesgeburt in der Seele. Meister Eckhart:

„Nun wollen wir von dieser Geburt reden, wie sie in *uns* geschehe und in der guten Seele vollbracht werde, wenn immer Gott der Vater sein ewiges Wort in der vollkommenen Seele spricht. Denn, was ich hier sage, das soll man mit Bezug auf einen guten, vollkommenen Menschen verstehen, der auf Gottes Wegen gewandelt ist und noch wandelt, nicht aber mit Bezug auf einen natürlichen, ungeübten Menschen, denn der ist völlig fernab und nichts wissend von dieser Geburt.“³²⁰

Die Teilhabe an der Gottesgeburt ist kein exklusives, lediglich auserwählten Menschen mögliches Ereignis. Der Mensch kann sich zu jeder Zeit und an jedem Ort mit Gott vereinigen. Es ist sogar seine Bestimmung und Aufgabe. Die Gottesgeburt vollzieht sich immer. In ihr gibt es keine Zeit mehr, kein Vorher und kein Nachher. Es ist eine immerwährende Geburt.³²¹ War der Mensch zuvor im trinitarisch verstandenen Gott (oberer Bereich), so ist er jetzt in der Gottheit bzw. im Gottesgrund³²² (oberster Bereich). Ricardo Baeza nennt dies die Überwindung des trinitarischen Modells und in der „Vereinigung mit der Gottheit stirbt der Sohn *als* Sohn und stirbt der Vater *als* Vater, damit die Einheit oder das absolute Nichts erscheinen.“³²³

³²⁰ Quint, S. 415. Nicht ein „ungeübter“, sondern nur ein geübter Mensch erfährt die Geburt, wie Karl Heinz Witte weiß: „Das 'Wissen' von der Gottesgeburt hat also eine existenzielle Voraussetzung. Es ist nicht bloße Theorie, die durch philosophisches Denken erworben werden kann, sondern dieses spezifische Erkenntnis setzt Übung voraus.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 332)

³²¹ Vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 110. Koch meint, der Mensch könne sich in einem gewissen Sinne der Gottesgeburt aufgrund der Zweiwertigkeit bzw. Zweipoligkeit des Logos verweigern (Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachten-dorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter“, S. 156f). Raphael-L. Oechslin: „Die Mystik, worüber er [Eckhart] spricht, ist nicht ein außerordentliches Privileg für eine kleine auserwählte Elite; es ist ein innerliches intimes Mitleben mit Gott, das jeder Christ erfahren darf.“ (Oechslin, Raphael-L.: „Meister Eckhart, der Mystiker“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 121) Karl Heinz Witte, der noch auf folgendes hinweist: „Die Gottesgeburt geschieht auch ohne Meditation, weil sie, ohne dass wir es wissen, gleichsam im Schlaf der Bewusstseinstätigkeit, immer geschieht und immer unser Leben zeugt.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 354) Witte ist dabei zuzustimmen, wenn er die Gottesgeburt und ihre Wirkung nicht als ein exklusives, exquisites und spezielles Ereignis deklariert: „Die Wirkung der Gottesgeburt ist also, dass Einsichten, Erfahrungen und Einfälle ins Bewusstsein hereinbrechen.“ (Ebd., S. 356) Es verwendet dafür den Begriff der „Ciszendenz“, bei der die „Frucht der Gottesgeburt [...] nicht in einem Hinübersteigen (Transzendenz), sondern in deren Herüberkommen (Ciszendenz) erfahren“ wird (vgl. ebd., S. 363).

³²² Ein ähnlicher Aufstieg findet sich bei Plotin wieder, bei dem das „Eine“ der Gottheit entspricht: „Die Seele muß sich vom Körper befreien [...]. Sie findet sich also, indem sie alles ausschließt, was nicht sie selbst ist [d.i. das Körperliche]. [...] Um eine höhere Ebene zu erreichen, nämlich die Ebene der Vernunft, muß sie sich mit mühevoller geistiger Tätigkeit beschäftigen [...]. Dann muß sie sich über die Ebene der Vernunft hinausbegeben und eine rein intuitive Schau des Einen erreichen, um ihre letzte Vollkommenheit zu erlangen.“ (Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 68) Wichtig: „Dieses EINE [...] ist für Plotin nicht nur Spekulationsobjekt oder oberste Kategorie, sondern ein Ziel, das man mit aller Kraft zu erreichen versuchen muß.“ (Negele, Manfred: „Plotin über das EINE“. In: Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik“, S. 225)

³²³ Baeza, Ricardo: „Die Topologie des Ursprungs“, S. 19. Anders formuliert es Harald Seubert in seiner Rezension über das Buch „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“ von Karl Heinz Witte: „Tragend ist, dass die Gottesgeburt in der Seele in gleicher Weise geschieht wie im innergöttlichen ewigen Zeugungsakt zwischen Vater und Sohn.“ (Seubert, Harald: Rezension zu Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Le-

Ernst Soudek bezeichnet die Gottesgeburt als Einigung mit Gott und sieht in ihr „das Ziel alles weltlichen Seins, denn in Verbindung mit dem göttlichen Willen wird der Mensch wieder zum wahren Sohn Gottes“ und erst dann kann der Mensch „wieder völlige Glücklichkeit finden“³²⁴. Dass die Gottesgeburt das Ziel schlechthin für den Menschen ist, schreibt Gerhard Wehr: „So ist für Eckhart nur wichtig, daß für ihn die *Gottesgeburt im Seelengrund* Ereignis wird [...]! Dieses das Leben verwandelnde Ereignis der Gottesgeburt [...] bleibt das eigentliche Ziel des mystischen Weges bzw. des Weges von Gott zum Menschen. Alles andere ist unerheblich!“³²⁵

Eine interessante Frage lautet, ob der Mensch die Gottesgeburt „erzwingen“ kann oder ob er letztendlich auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Eckhart vertritt zwar die Meinung, dass Gott in den Menschen so weit eingeht, wie dieser aus den Dingen hinausgeht, aber dieses gegenseitige Wechselspiel verortet Eckhart auf der Ebene der „Dinge“, die dem unteren Rautenbereich zuzuordnen ist. Beim Schritt vom oberen in den obersten Bereich muss also die Gnade Gottes hinzukommen. Der Meister: „Am Menschen aber bewirkt es (= das Licht) Seligkeit. Das kommt von der *Gnade* Gottes: die erhebt die Seele auf zu Gott und vereinigt sie mit ihm und macht sie gottförmig.“³²⁶ Und weiter: „Soll die Seele göttlich sein, so muß sie emporgehoben sein. Sollte ein Mensch bis hinauf auf einen Turm reichen, so müßte er so hoch emporgehoben sein, wie der Turm ist: so auch muß die Gnade die Seele bis zu Gott erheben.“³²⁷

Die Notwendigkeit eines Gnadenaktes bei Eckhart wird in der Forschung unterschiedlich interpretiert. Beckmann meint: „Zwar gibt es bei Meister Eckhart Stellen, wo die Gnade abgelehnt wird, im Sinne eines Mittels nämlich, mit dem Gott die Seele mit sich eint [...], doch steht die Gnade [...] in Eckharts Text 'Von Abgeschiedenheit' deutlich jenseits einer Unterscheidung von eigener und fremder Kraft.“³²⁸ Nach Herma Piesch ist die Gnade zusammenzufassen als ein „*neues Sein*, ein Keim *göttlichen Lebens*, der sich [...] der Substanz, dem Wesen der Seele einsenkt.“³²⁹ Und für Alois Dempf ist sie „nur das Angenommensein durch Gott“³³⁰. Konrad Weiß macht auf die verschiedenen Dimensionen und Bedeutungshorizonte aufmerksam, die die Gnade bei Eckhart hat³³¹. Bernard McGinn merkt an, dass Eckhart die Gnade mit der *bullitio* und *ebullitio* verbindet sowie zwi-

bens“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 67/1/2014, S. 10) Interessant ist hierbei ebenso, dass von einer „Rückgeburt des Sohnes in den Vater, des Principiatum in das Principium“ (ebd.) gesprochen wird.

³²⁴ Vgl. Soudek, Ernst: „Meister Eckhart“, S. 38/39.

³²⁵ Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 49f.

³²⁶ Quint, S. 406.

³²⁷ Quint, S. 406. Ganz anders verhält es sich laut Passmore bei Plotin: „Während seines langen Fortschreitens muß der Mensch sich auf seine eigenen Bemühungen verlassen, denn das Eine ist nicht [...] von der Art, daß es sich um das Ringen der Seele kümmern oder ihr durch einen Gnadenakt helfen könnte.“ (Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 70)

³²⁸ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 192.

³²⁹ Piesch, Herma: „Meister Eckharts Ethik“, S. 23.

³³⁰ Dempf, Alois: „Meister Eckhart“, S. 62.

³³¹ Vgl. Weiß, Konrad: „Meister Eckhart der Mystiker“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 113f.

schen der geschenkten und erlösenden Gnade unterscheidet³³². Des Weiteren nennt McGinn die Tatsache, dass „man gar nicht so leicht sagen“ kann, was Eckhart unter der Gnade versteht: „Er neigt dazu, den Begriff oft recht allgemein zu verwenden; traditionelle Formulierungen tauchen Seite an Seite mit deutlich anderen, ungewöhnlichen und sogar extremen Ausdrucksweisen auf.“³³³ Die Forschung bietet also in Bezug auf das Thema Gnade kein homogenes Bild. Um so erfreulicher ist, dass sich die Forschung weitestgehend darin einig ist, dass Eckhart kein Pantheist war³³⁴. Das ändert sich auch nicht, wenn das nächste Prozessstadium, das sechste „Bild“ betrachtet wird.

1.4.2.3 „Bild“ 6

„Bild“ 6: Für den homo divinus hat sich nun alles, wirklich alles aufgelöst. Wichtig ist anzumerken, dass das Ich dabei nicht völlig zugrunde geht³³⁵. Daraus entsteht die Schwierigkeit, das, was hier passiert, zu beschreiben. Meister Eckhart greift dabei auf das Wortfeld des Bildes zurück und fordert, dass der Mensch aus *allen* Bildern ausgehen muss. Er fordert das so radikal, dass am Ende das Bild von einem „Ich“ und sogar das Gottesbild verschwinden muss. Denn egal welches Bild der Mensch noch vor seinem inneren Auge hat, es ist eine Vermittlung. Die Berührung und Vereinigung mit Gott geschieht aber nur, wenn jegliche Bilder gelassen wurden und der Mensch im Seelengrund

³³² Vgl. McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 222f. Zu den beiden Begriffen *bullitio* und *ebullitio* sei Witte zitiert: „Gelegentlich benützt Eckhart für den Übergang innerhalb des geistig Seienden, bei dem Wirk- und Zielursache schweigen, auch die Metapher des Sprudeln (*bullitio*), die deutlich die in-sich-wachsende Dehnung und Ausfaltung des Innenbleibenden betont. Im Unterschied dazu steht nachfolgend das 'Überquellen' in die äußeren Ursachen hinein: Das Sein 'gießt sich nach außen aus und sprudelt hinaus', *effundat et ebulliat extra*.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 107f)

³³³ McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 284.

³³⁴ Um nur ein paar wenige Namen mit Belegen zu nennen: Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 163. Bei Meister Eckhart „ist jedenfalls ein grober Pantheismus zurückgewiesen.“ (Albert, Karl (Hg.): „Meister Eckhart. Kommentar zum Buch der Weisheit“, S. 5) Kurt Flasch: Der Vorwurf des Pantheismus ist „sinnlos“ (Bubner, Rüdiger/Flasch, Kurt (Hg.): „Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung“, Bd. 2, S. 435). „Eckhart vertritt und verkündet alles andere als einen Pantheismus, Gott und Welt gehen in seinem Denken nicht ineinander auf oder ineinander über. Wohl aber kann der Mensch die Dinge als Dinge geistig zu durchbrechen lernen und die Dinge als Zeichen oder Hinweis, als Spur Gottes, oder Verweis auf Gott interpretieren.“ (Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart“) Und: Vgl. Einleitung von Josef Quint in seinem Buch: „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, S. 17.

³³⁵ Wilhelm Weischedel formuliert treffend: „Eine solche schlechthinnige Einigung mit Gott ist freilich nur möglich im völligen Untergang des Ich; aber dieser ist keine absolute Vernichtung, sondern ein Untergang in Gott“ (Weischedel, Wilhelm: „Der Gott der Philosophen“, Bd. 1, S. 154). Zum „homo divinus“: Vgl. Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 89.

ist.³³⁶ Till Beckmann bezeichnet es als „ein Loslassen aller Bilder“ und versteht unter dem Begriff des Bildes: „Sinneseindruck, Vorstellung, Erkenntnis, Schema, Absicht, Zweck.“³³⁷

„Bild“ 6 entspricht der sechsten Stufe, die Eckhart im „Traktat vom edlen Menschen“ so beschreibt:

„Die sechste Stufe ist es, wenn der Mensch entbildet ist und überbildet von Gottes Ewigkeit und gelangt ist zu gänzlich vollkommenem Vergessen vergänglichen und zeitlichen Lebens und gezogen und hinüberverwandelt ist in ein göttliches Bild, wenn er Gottes Kind geworden ist. Darüber hinaus noch höher gibt es keine Stufe, und dort ist ewige Ruhe und Seligkeit, denn das Endziel des inneren Menschen und des neuen Menschen ist: ewiges Leben.“³³⁸

Passend ist auch folgende Textstelle aus der Predigt „Renovamini spiritu“: „Du sollst ihn [Gott] bildlos erkennen, unvermittelt und ohne Gleichnis. Soll ich aber Gott auf solche Weise unvermittelt erkennen, so muß *ich* schlechthin *er*, und *er* muß *ich* werden.“³³⁹ Bildlos erkennen – das bedeutet in letzter Konsequenz, dass sich, wie bereits erwähnt, auch das Gottesbild auflöst. Deswegen ist es angemessen, Gott darum „zu bitten, Gottes ledig zu werden und damit jedes vorgestellte Gottesbild hinter sich zu lassen.“³⁴⁰ Dabei muss jedoch beachtet werden, dass das Bild nicht per se verachtet wird. Trennt mich das Bild zwar einerseits von Gott und der Gottesgeburt, so besitzt es andererseits Verweischarakter. Es verweist mich auf Gott. Es vermittelt zwischen ihm und mir. Deswegen kann mich das Bild von Gott abhalten, aber es kann mich auch zu ihm führen und mir den Weg zu ihm zeigen. Dass es aber als eine Art Brücke zum Ziel fungiert, ist es notwendig, dass ich das Bild nicht

³³⁶ Vgl. DW, Bd. 5, S. 501. Ähnlich in: Quint, S. 145. Und: Quint, S. 419. „Ein Mensch, der so ganz und gar aus all dem Seinen herausgegangen wäre, der wäre so völlig in Gott, in den kosmologischen Gott, versetzt, wo man ihn anrührte, da müßte man zuerst Gott anrühren. Denn er ist völlig in Gott und Gott ist um ihn herum. Wenn dann Kreatürliches zu ihm kommt, das kommt durch Gott zu ihm, erhält Gottesgeschmack, wird gottfarben.“ (Schwarz, Hermann: „Eckehart der Deutsche“, S. 96) Damit „erreicht die Philosophie des Meisters eine Höhe der Abstraktion, in der alles gegenständliche Vorstellen und alle Bilder überwunden sind.“ (Wolz-Gottwald, Eckard: „Meister Eckhart oder Der Weg zur Gottesgeburt im Menschen“, S. 77)

³³⁷ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 104.

³³⁸ DW, Bd. 5, S. 500. Ebenso in: Quint, S. 143. Eine sehr prägnante Zusammenfassung des Stufenweges im Traktat „Vom edlen Menschen“ gibt Peter Heidrich in: Ders.: „Meister Eckharts 'gefährliche' Rede von Gott“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 229. Ebenso Manfred Negele in: Ders.: „Weg mit Bildern“, S. 7f. Negele merkt zudem an: „Dass es sechs Stufen sind, lässt an die sechs Schöpfungstag[e] in Gen 1 denken. Der siebte Schritt entspräche dem Sabbat. Man könnte ihn deuten als das wortlose Ruhen in Gott oder [...] als Weg zurück in die Welt, um in ihr die Gegenwart Gottes zu erfahren.“ (Ebd., S. 7)

³³⁹ DW, Bd. 3, S. 586. Ähnlich in: Quint, S. 354.

³⁴⁰ Seubert, Harald: Rezension zu Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung“. In: Philosophischer Literaturanzeiger 67/1/2014, S. 11. Emmanuel Alloa verweist mit Olivier Boulnois auf Eckharts Bildkritik: „Bilder erweisen sich deshalb als entbehrlich, weil sie das Selbstsein in die Ferne rücken lassen. Erst wo der Seele nichts Fremdartiges mehr beigemischt ist und sie an ihren letzten, unvermittelten Grund gelangt, ist sie vollends bei sich selbst.“ (Alloa, Emmanuel: „Das durchscheinende Bild“, S. 140)

als Objekt ansehe, sondern ich in ihm aufgehe und ich selbst zu diesem Bild werde. Dann steht mir das Gottesbild nicht als etwas trennendes gegenüber, sondern ich selbst bin dieses Bild geworden.³⁴¹

1.4.2.4 Bild 7: homo divinus

Bild 7: Der homo divinus³⁴² tritt nicht aus dem Leben hinaus, sondern lebt und handelt weiter. Deswegen ist Manfred Negele zuzustimmen: „Derjenige, der das Ziel erreicht, löst sich nicht einfach in der Einheit mit Gott auf und verschwindet aus diesem Leben. Vielmehr lebt er weiter, nur anders.“³⁴³ Auch Till Beckmann erkennt vollkommen richtig: „Die mystische Erfahrung ist augenblicklicher Durchbruch in den Grund im Transzendieren alles Welthaften, ist augenblickliches Einswerden mit Gott. Dennoch bleibt der Mystiker in der Welt, bleibt er Mensch, kann seine Endlichkeit nicht verschwinden, denn sonst könnte er ja mit Gott gleich werden.“³⁴⁴

Bei Eckhart geht es *nicht* darum, dass der Mensch Gott *wird*, sondern darum, dass der Mensch die Einheit von sich und Gott *erkennt*. Deswegen sagt Eckhart auch in seiner Predigt „Iusti vivent in aeternum“: „Gott und ich, wir *sind eins*.“³⁴⁵ Das Wort „sind“ macht deutlich, dass es um ein Einswerden mit Gott im Sinne einer Erkenntnis der Einheit von Mensch und Gott geht³⁴⁶. Gott und der Mensch sind bereits eins! Der Mensch wird nicht Gott³⁴⁷. Sonst hätte Eckhart gesagt: Gott und ich,

³⁴¹ Vgl. Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 6f.

³⁴² Synonyme sind der Gerechte, der Gelassene, der Weise etc. An dieser Stelle soll Roland Kipke widersprochen werden, der in seinem Aufsatz über das gute Leben von einem Fehler spricht, wenn der Mensch sich das vollkommene Glück, die Glückseligkeit, als Ziel setze. Er ist der Meinung: „Ein solcher Maximalanspruch an das Leben ist nicht nur unrealistisch, sondern auch unklug, insofern die Erwartungen eines verletzlichen und unvollkommenen Wesens in einer begrenzten Welt zwangsläufig scheitern müssen.“ (Kipke, Roland: „Der Sinn des Lebens und das gute Leben“. In: Ernst, Gerhard/Rapp, Christof: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 68/2014, Heft 2, S. 197) Hier liegt m. E. ein unvollständiges Menschenbild vor. Der Mensch ist unvollkommen, wenn er lediglich in der Sphäre des unteren Bereiches, also in der Zeitlichkeit und Körperlichkeit, betrachtet wird. Die Möglichkeit besteht aber sehr wohl aus dieser Unvollkommenheit in die Vollkommenheit zu gelangen, wie die Erläuterungen über Platon, Aristoteles, Cusanus, Meister Eckhart und die Lebensraute gezeigt haben. In der Folge kann ebenso das vollkommene Glück realisiert werden und muss keineswegs zwangsläufig scheitern.

³⁴³ Negele, Manfred: „Weg mit Bildern“, S. 13.

³⁴⁴ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 182.

³⁴⁵ DW, Bd. 1, S. 455. Ebenso in: Quint, S. 186 (Hervorhebung des Wortes „sind“ durch Verfasser). Damit ist Meister Eckhart nach Bernard McGinn „der eindeutigste Vertreter dessen [...], was man als mystische Identität bezeichnen kann, das heißt als ein Einssein, bei dem zumindest auf einer bestimmten Ebene alle Dualität vergeht.“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 213)

³⁴⁶ Dazu passt, was McGinn formuliert: „Nach Eckhart ist unser Einssein mit Gott ein ständiger Zustand“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 323). Wichtig ist ebenso zu betonen, dass die Erkenntnis von der Einheit bei Eckhart nicht eine Erkenntnis im herkömmlichen Sinne ist, sondern ein direktes, unvermitteltes Erkennen, worauf dann ein reflexiver Akt im herkömmlichen Sinne folgt (vgl. ebd., S. 328). Hier gehen also kognitives und intuitives Moment Hand in Hand. Zur Intuition und dem Erkennen gesellt sich die Liebe – ein affektives Moment kommt hinzu: „es sei die Liebe, was uns zum Einswerden mit Gott bringe.“ (Ebd., S. 328) Und: „Sowohl das Erkennen als auch das Lieben vereinigen auf ihre Weise“ (ebd., S. 329).

³⁴⁷ So auch Udo Kern: „Zwar muß der Mensch Gott gleich werden, aus ontologisch-epistemologischen Gründen: Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden, Gott muß durch Gott erkannt werden. Aber das inkludiert nicht Vergöttlichung des Menschen oder anthropologischer Qualitäten. Gott ist das Eins, das Setzende. Das Seelenfünkeln im Menschen ist nicht anthropologisch baubar oder verfügbar. Gott bleibt Gott.“ (Kern, Udo: „Eckharts Intention“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit“, S. 27)

wir *werden* eins. Dies tut er nicht, sondern geht von einer Einheit aus, die es immer schon gab und geben wird und die erkannt werden muss, wenn der Mensch vollkommen werden möchte. Dann wird der Mensch zum göttlichen Menschen.

Folgendes Zitat widerspricht dem nicht, sondern bestätigt: „Du sollst ihn bildlos erkennen, unmittelbar und ohne Gleichnis. Soll ich aber Gott auf solche Weise unmittelbar erkennen, so muß *ich* schlechthin *er*, und *er* muß *ich* werden. Genauerhin sage ich: *Gott* muß schlechthin *ich* werden und *ich* schlechthin *Gott*, so völlig eins, daß dieses 'Er' und dieses 'Ich' Eins ist, werden und sind und in dieser Seinsheit ewig *ein* Werk wirken.“³⁴⁸ Hier meint Eckhart das Einswerden als Prozess und zwar im Sinne eines erkenntnismäßigen Prozesses, weswegen er „unmittelbar erkennen“ sagt. Ist das erreicht, wirken Gott und Mensch „*ein* Werk“, was ja bedeutet, dass der Mensch nach wie vor wirkt und handelt und in der Welt existiert. Dem liegt ein ganzheitliches Konzept des Menschen zu Grunde, das besagt, dass der Mensch aus Geist, Seele und Körper besteht. Der Körper ist es letztendlich, der den Menschen nicht zu Gott schlechthin werden lässt. Dieser Umstand ist aber, wenngleich es eine gewisse Hierarchie und Wertigkeit in der Lebensraute gibt, nicht negativ und der Körper nicht als etwas schlechtes zu bewerten. Im Gegenteil: Durch ihn kann der Mensch mit Gott ein Werk wirken, da er sich nach der Gottesgeburt eben nicht auflöst, sondern Gott in dem Sinne geworden ist, dass er sich der Einheit bewusst geworden ist. Löste sich der Mensch auf, könnte er auch nicht mehr wirken. Dies widerspräche Eckharts Intention grundlegend und ist daher falsch.

Sein Handeln hat sich dann verändert. Für ihn ist das Schema von Ursache und Wirkung nicht mehr von Bedeutung. Er handelt ohne Warum! Somit ist der Grund seines Handelns das Handeln selbst.³⁴⁹ Eckhart: „So, wie Gott ohne Warum wirkt und kein Warum kennt, – ganz in der gleichen Weise, wie Gott wirkt, so auch wirkt der Gerechte ohne Warum“³⁵⁰. Das Handeln ohne Warum ist ein Handeln, das nicht an einem Nutzen orientiert ist.³⁵¹ Es nimmt bei Eckhart einen hohen Stellenwert ein. Wenn man den homo divinus fragen würde, warum er handele, so würde er antworten: „Ich wirke darum, daß ich wirke.“³⁵² Eckhart bezieht dieses „grundlose“ und „motivationslose“

³⁴⁸ Quint, S. 354.

³⁴⁹ Vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 132. „Jedes Warum und Weshalb sind Veräußerlichungen, da sie auf ein Ziel gerichtet sind und etwas erstreben, was ihnen nicht innewohnt.“ (Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 133) Matthias Scherbaum: Jedes „Wollen und Handeln selbst [wird] zum unmittelbaren Selbstzweck“ - es ist ein „Handeln, Leben und Wollen ohne Warum“ (Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart“. Scherbaum, der wie Ceming Meister Eckhart mit Fichte vergleicht, sieht auch bei Fichte, dass ein „Wollen und Handeln ohne ein Motiv, ohne einen Grund, ohne einen Zweck, ohne ein Ziel etc. auskommen kann.“ (Ebd.)

³⁵⁰ Quint, S. 371. In DW, Bd. 2, S. 691 ähnlich: „so wie Gott ohne Warum wirkt und kein Warum kennt. <Ganz> in der <selben> Weise, wie Gott wirkt, so auch wirkt der Gerechte ohne Warum“. Hier wurde die Version aus Quint „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Zitate“ präferiert, weil sie als Zitat kompakter ist.

³⁵¹ „Wahrlich, soll Gott dein Herr sein, so mußst du sein Knecht sein; wirkst du aber dann deine Werke um deines eigenen Nutzens oder um deiner Lust oder um deiner eigenen Seligkeit willen, wahrlich, so bist du sein Knecht nicht“ (DW, Bd. 2, S. 639. Ähnlich in: Quint, S. 335).

³⁵² Quint, S. 180.

Handeln nicht nur auf das Handeln des Gerechten, sondern auch auf dessen Lebenswillen und so würde dieser auf die Frage, warum er lebe, sagen: „Traun, ich weiß es nicht! (Aber) ich lebe gerne!“³⁵³ Dass dieser Mensch *gerne* lebt, lässt abermals deutlich werden, dass es bei Eckhart dieses affektive Moment gibt. Mag der Anfang des Weges zum vollkommenen Leben hin und wieder qualvoll sein, so nehmen die Qualen rasch ab und an deren Stelle kommt eine Freude, eine göttliche Freude, von der der homo divinus gänzlich erfüllt ist. Dieser affektive Aspekt hat nichts mit den Affekten im herkömmlichen Sinne zu tun. Diese halten den Menschen eher ab von seinem Ziel oder stehen zumindest in einem indifferenten Verhältnis zu ihm. Eigentlich haben die herkömmlichen Affekte mit dem Leben nichts gemeinsam, weil sie nicht von innen, sondern von außen kommen³⁵⁴.

Meister Eckhart geht sogar noch einen Schritt weiter und belässt das „Leben ohne Warum“ bzw. das „gerne Leben“ nicht beim einzelnen, sondern bezieht es auf das gesamte Leben³⁵⁵. Analog würde das Leben auf die Frage, warum es lebe, folgendes antworten: „Ich lebe darum, daß ich lebe“³⁵⁶. Warum ist das so? „Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es (für) sich selbst lebt.“³⁵⁷

Woran erkennt man einen homo divinus? Im Kommentar zum Buch der Weisheit nennt Eckhart drei Merkmale. Erstens ist das Herz eines göttlichen Menschen rein und lauter. Zweitens ist er aufrichtig im Gebet und in der Liebe. Drittens ist er gleichmütig.³⁵⁸ An dieser Stelle ist ergänzend die Anmerkung von Gustav Mensching anzuführen, der im vollkommenen Menschen eine weltoffe-

³⁵³ Quint, S. 384. Dazu Witte: „Das Leben hat [...] ebenso wenig eine Ursache wie Gott; es lebt aus sich selbst. [...] Das Zentrum ist das Eine. Dies ist aber kein Totes, sich selbst gleich bleibendes Unbewegtes. Es ist Leben, das quillt. Es ist auch Leben, das meins ist. Das hier in die Lebensdynamik Gottes einbezogene 'ich' [...] kann nur von Freude erfüllt sein. Es ist die Freude Gottes und die des Freude des Lebens, die 'mich' umtreibt.“ (Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, S. 406f) Auf dem dritten Weg sieht Witte die Figur der Martha (vgl. ebd., S. 413).

³⁵⁴ „Denn die Affekte sind von außen, kommen von außen, sie entstehen nicht von innen und gehen nicht aus dem Innern hervor.“ (LW, Bd. 2, S. 521) Beim Zusammenhang von Affekt und Leben bei Meister Eckhart, schreibt Michel Henry sogar von einer „transzendentalen Affektivität“, die „kein Erfahrungsgehalt ist, sondern das ursprüngliche *Wie* jeder Manifestation [...]. Sich auf diese Weise selbst in der pathischen Unmittelbarkeit zu erweisen, die allein so etwas wie einen Selbsterweis in diesem ursprünglichen Sinne ermöglicht, macht das Wesen des *Lebens* aus.“ (Henry, Michel: „Radikale Lebensphänomenologie“, S. 265)

³⁵⁵ Als Zwischenstadium könnte man eine Gemeinschaft ansehen, die sich quantitativ zwischen dem Individuum und dem Leben befindet. Gemeinschaft fängt dann ab zwei Personen an und endet bei der gesamten Menschheit. Auch für eine Gemeinschaft, wie groß und in welcher Form auch immer, gilt dann das „Handeln ohne Warum“ bzw. das „gerne Leben“ – als Ziel! Dabei gilt: „Ein Ziel ist etwas, das man erreichen möchte, das man aber noch nicht hat. So ist es [...] eine virtuelle Größe. [...] Eine Gemeinschaft lebt aus einer gemeinsamen Vorstellung oder einem gemeinsamen Geist. Da dieser Geist nicht etwas ist, das wir haben oder festhalten könnten, bleibt uns nur, an ihn zu *glauben*. D.h., wir vertrauen auf den Sinn des gemeinsamen Ziels und darauf, dass die anderen Mitglieder der Gemeinschaft ebenso von dem gemeinsamen Ziel überzeugt sind. In dieser Ernsthaftigkeit verstanden und gelebt, kann jede Form von Gemeinschaft dem Menschen helfen, über sich hinauszuwachsen und Fortschritte zu machen in seinem Menschsein.“ (Negele, Manfred: „Virtuelle Gemeinschaften“. In: „Journal of New Frontiers in Spatial Concepts“, Volume 5 (2013), S. 24)

³⁵⁶ Quint, S. 180.

³⁵⁷ Quint, S. 180.

³⁵⁸ Vgl. LW, Bd. 2, S. 384.

ne, freudevolle und freie Person erkennt. Diese begehrt nicht nach dem Äußeren, sondern bleibt innerhalb eines lebendigen, glücklichen Prozesses.³⁵⁹

Es gibt noch ein paar weitere, konkrete Merkmale des göttlichen Menschen. So zeichnet er sich bspw. durch Nächstenliebe aus.

„Wer Gott liebt, wie er ihn lieben soll und auch lieben muß, ob er wolle oder nicht, und wie ihn alle Kreaturen lieben, der muß seinen Mitmenschen lieben wie sich selbst und sich seiner Freuden freuen wie seiner eigenen Freuden und nach seiner Ehre so sehr verlangen wie nach seiner eigenen Ehre und den Fremden <so lieben> wie den Angehörigen.“³⁶⁰

Die Nächstenliebe des vollkommenen Menschen ist der Forschung nahezu unbestritten, da eine quietistische und von der Gesellschaft zurückgezogene Lebenseinstellung bei Eckhart nicht auszumachen ist. Dies belegen folgende Denker: Josef Quint, Anton Koch, Roland Kipke, Norbert Winkler und Herma Piesch.³⁶¹ Generell leben die Gerechten und Vollkommenen ein tugendhaftes Leben. Sie sind es, „die aller Tugenden Wesen an sich und in sich gezogen haben, und zwar so, daß die Tugenden wesenhaft, ohne ihr Zutun aus ihnen ausfließen und daß vor allen Dingen das kostbare Leben und die edle Lehre unseres Herrn Jesu Christi in ihnen lebendig sei.“³⁶² Es ist unmöglich, so Eckhart, dass ein solcher Mensch eine Todsünde begeht. „Ich sage: er kann auf keine Weise in Todsünde fallen. Eher würden solche den schändlichsten Tod erleiden, ehe sie die allergeringste Todsünde täten, wie’s denn auch die Heiligen taten.“³⁶³

³⁵⁹ Vgl. Mensching, Gustav: „Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart“, S. 70.

³⁶⁰ DW, Bd. 1, S. 443. Ebenso in: Quint, S. 170.

³⁶¹ Für Quint vgl. dessen Einleitung in seinem Buch „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, S. 43. Für Koch vgl. Ders. in: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 158f. Für Kipke vgl. Ders. in: „Der Sinn des Lebens und das gute Leben“. In: Ernst, Gerhard/Rapp, Christof: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 68/2014, Heft 2, S. 195. Für Winkler vgl. Ders. in: „Meister Eckhart zur Einführung“, S. 134. Für Piesch vgl. Ders. in: „Meister Eckharts Ethik“, S. 114. Anzuführen ist zudem Pierre Hadot, der die Nächstenliebe die „Sorge um die anderen“ nennt, die Gefahr läuft, vernachlässigt zu werden (vgl. Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 321). Für Hadot gibt es insgesamt drei Gefahren für den Philosophierenden. *Erstens*, dass er sich mit dem Diskurs begnügt. „Es existiert eine Kluft zwischen den schönen Sentenzen und der tatsächlichen Entscheidung, das Leben zu ändern, zwischen den Wörtern und der tatsächlichen Bewußtwerdung oder der wirklichen Selbst-Transformation“. *Zweitens*, dass er auf die philosophische Reflexion verzichtet. „Die philosophische Lebensform muß sich in einem rationalen und motivierten philosophischen Diskurs rechtfertigen. Dieser Diskurs ist nicht von der Lebensform zu trennen“. Die *dritte* Gefahr ist die Vernachlässigung der Nächstenliebe. (Vgl. Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, S. 320f) Die Nächstenliebe wird von Hadot auch in seinem Werk über Marc Aurel hervorgehoben: „Die Disziplinierung des Handelns erreicht [...] ihren Höhepunkt in der Nächstenliebe.“ (Hadot, Pierre: „Die innere Burg“, S. 315)

³⁶² Quint, S. 419. Auch wenn Eckhart der Abgeschiedenheit eine Art Sonderstatus unter den Tugenden einräumt, ist es falsch, was Junseop Yi behauptet, für den „daraus eine erhebliche Umwertung dessen [folgt], was Tugend ist: Tugend folgt aus Taten und führt zum Tun, die Tugend der Abgeschiedenheit aber ist das Lassen.“ (Yi, Junseop: „Westliche und östliche Mystik“, S. 104) Wenngleich das Lassen bei der Abgeschiedenheit im Vordergrund steht, bedeutet das keine Umwertung, denn Tugend bedeutet (in seiner deutschen etymologisch abgeleiteten Bedeutung) „taugen“ (vgl. Schmidt, Heinrich/Gessmann, Martin: „Philosophisches Wörterbuch“, S. 726), d. h., dass es um ein Verhalten geht, das taugt bzw. sich bewährt.

³⁶³ Quint, S. 424. Eckhart nennt hier bewusst die Todsünde. Denn ihm geht es nach Dietmar Mieth zwar um ein tugendhaftes und abgeschiedenes Leben, „aber nicht in dem Sinne, als wären wir keine Sünder mehr“. Mieth sieht eine

Beide Bereiche der Lebensraute – Gott und die Kreatur – sind die Wirklichkeit des homo divinus, die er nun allerdings mit einer inneren Distanz auf sich wirken lässt. Der Vollkommene lässt sich durch nichts irritieren und ist an nichts gebunden. Er braucht keine bestimmte Lebensweise, an die er sich klammert, sondern hat seinen Eigenwillen abgeschieden und ist gänzlich in den Willen Gottes versunken. Er bleibt bei einem Schaden, der im widerfährt, gleichmütig und ist deswegen nicht betrübt. Natürlich treffen auch ihn die Schicksale des Lebens, aber ihn werfen sie nicht aus der Bahn.³⁶⁴ Ergänzend sei Shizuteru Ueda angeführt: „Im Grunde seiner Seele bleibt er in unbeweglichem Gemüt, wobei aber Sorge, Leid und Weh dadurch nicht verringert werden. Unbekümmerten Gemütes muß er sich um vieles kümmern.“³⁶⁵

Diese innere Distanz hängt mit der Gelassenheit zusammen. Sie bedingen sich gegenseitig und verhindern damit ein vorschnelles und unüberlegtes Handeln, sondern schaffen einen Raum, in dem der Mensch nachdenken und sich besinnen kann, was nun wichtig ist und was nicht.³⁶⁶ Für den göttlichen Menschen ändert sich die Sicht auf die Dinge, auch wenn er nach wie vor in der Welt der Dinge steht. Die Weltwirklichkeit in ihrer dynamischen Lebendigkeit und mit all ihren Vorgängen hat für ihn einen anderen „Anstrich“ bekommen. Die Welt bleibt dieselbe und doch hat sich etwas verändert. Da er ohne Warum, distanziert und gelassen handelt, entsteht für ihn Freiheit.³⁶⁷ Was auch an dem erwähnten Verzicht auf den Eigenwillen liegt, denn durch ihn gewinnt das Motiv der Freiheit an Bedeutung. Wichtig ist zudem, dass Eckhart dem Menschen einen freien Willen zugesteht, durch den er erst frei und selbstbestimmt handeln kann.³⁶⁸

Ein Mensch, der das Band der Liebe mit Gott eingegangen ist, „vermag auch (sogar) heiter alles zu ertragen und zu erleiden, was ihn anfällt und Gott über ihn verhängt, und kann auch gütig alles vergeben, was man ihm Übles antut.“³⁶⁹ Hier klingt das Leiden ohne leiden an, das signifikant

„Nichtaufhebbarkeit der Sünde und doch ihre Hinaufhebung in die Gnade Gottes“ und identifiziert die Sünde mit dem Leid, das wiederum zwar nicht aufhebbar ist, sondern nur hinaufgehoben werden kann. (Vgl. Mieth, Dietmar: „Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, S. 65)

³⁶⁴ Vgl. DW, Bd. 5, S. 506. Ähnlich in: Quint, S. 55. Und: Vgl. DW, Bd. 5, S. 474. Ebenso in: Quint, S. 105. Und: Einleitung von Josef Quint in seinem Buch „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, S. 37. Wilhelm Weischedel: „Wir müssen, wenn wir gelassen sein wollen, die Geschehnisse, die uns immerzu bedrängen, lassen. Das heißt nicht, daß wir uns stumpf und gleichgültig ihnen gegenüber verhalten, daß wir, was uns begegnet, nicht ernst nehmen sollen.“ (Weischedel, Wilhelm: „Skeptische Ethik“, S. 214)

³⁶⁵ Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“, S. 139.

³⁶⁶ Vgl. Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge“, S. 113.

³⁶⁷ Vgl. Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 163, 165, 179.

³⁶⁸ Vgl. Wehr, Gerhard: „Christliche Mystiker“, S. 94, 96. Der Verzicht auf den Eigenwillen bedeutet keine Willenlosigkeit! Sondern vielmehr ist es, wie Scherbaum mit Bezug auf Fichte schreibt, „der höchste Akt der Freiheit, ja sogar deren Vollendung, wenn der Mensch seinen eigenen Willen negiert und *Einen* Willen hat mit dem Willen Gottes.“ (Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart“). Reiner Manstetten koppelt die Freiheit mit Eckharts Unterscheidung des Menschen in einen inneren und äußeren. Dieser steht in einer gewissen Abhängigkeit zur Kreatur – jener nicht. (Vgl. Manstetten, Reiner: „Esse est Deus“, S. 359)

³⁶⁹ Quint, S. 438/439. Karl Jaspers: „Leiden ist Einschränkung des Daseins, Teilvernichtung; hinter allem Leiden steht der Tod.“ (Jaspers, Karl: „Philosophie“, Bd. 2 „Existenzerhellung“, S. 230; vgl. hierzu auch den Aufsatz „Krankheit

für Eckharts Philosophie ist. Dieses Leiden ist zwar ein Leiden, aber der göttliche Mensch erfährt es ohne zu leiden. Es hat sogar einen einen beglückenden Aspekt, denn für den Menschen ist es die „höchste Wonne“, die er in der Einheit mit Gott erfährt. Für Wolz-Gottwald ist die Glückseligkeit ein sicheres Zeichen für die Einheit des Menschen mit Gott und daraus resultierend eine gewisse Gleich-gültigkeit in dem Sinne, dass die kreatürlichen Dinge keine unterschiedlichen Empfindungen im Menschen hervorrufen³⁷⁰. Das Leiden ohne leiden denkt Eckhart also mit Glückseligkeit zusammen und verschafft damit dem Leiden eine positive Seite. Es ist aber zu betonen, dass der Vollkommene trotz allem noch leidet, wobei es um ein Leiden vor allem in der Erfahrungswelt handelt. Er lebt zwar mit Distanz, doch steht er ja nicht außerhalb der Welt. Das siebte Bild der Lebensraute zeigt, dass der Mensch nach der Gottesgeburtserfahrung zwar mit einer inneren Distanz lebt, doch sowohl der kreatürliche als auch der geistige Bereich sind für ihn relevant. Mit Dietmar Mieth ist anzumerken, dass Eckhart das Leiden quasi erhöht: „Annehmen des Leidens ist kein spiritueller Trick, um ihm letztlich zu entkommen, sondern bei ihm zu bleiben und es zugleich *hinauf* zu heben.“³⁷¹ Mit diesen Betrachtungen über das Leiden ist ersichtlich, dass es Eckhart gerade nicht darum geht, aus der Welt zu fliehen.

Generell bedeutet ein philosophisches Leben keine Weltflucht. Im Gegenteil: Es bringt durch die universelle Perspektive, in der der Philosoph denkt und handelt, sogar eine gewisse Verpflichtung mit sich, der Gemeinschaft zu dienen³⁷². So auch bei Meister Eckhart, dem ja bekanntlich ein Lebemeister lieber ist als tausend Lesemeister. Nicht zu leugnen ist bei Meister Eckhart jedoch, dass es diesen Moment der Weltabgewandtheit gibt. Wollte man diesen fixieren, dann wohl am ehesten im sechsten „Bild“, einem Zustand, in dem sich alle Bilder aufgelöst haben. Doch generell ist Till Beckmann zuzustimmen, der bei Eckhart eine „tiefe Abneigung gegen jede Art von Weltflucht und

als Grenzsituation“ von Arnaldo Benini: <https://www.nzz.ch/krankheit_als_grenzsituation-1.12630756> (22.09.2019)) Wolfgang Böhme sieht im Leiden hingegen eine Art Auserwähltsein und formuliert mit Bezug auf Heinrich Seuse: „Auserwählung und Zurüstung dazu, anderen zu helfen, ihnen aus eigener Erfahrung etwas davon zu sagen, daß der Leidende nicht von Gott verlassen ist, sondern zu seinen 'liebsten Freunden' gehört“ (Böhme, Wolfgang: „Lerne leiden...“). In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, S. 74). Dazu Edward Fröhling: „Wenn Eckhart [...] vom Mit-Leiden spricht, so bedeutet dies sehr konkret, sich selbst rückhaltlos mit dem Leidenden zu identifizieren.“ (Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden“, S. 568) Nicht unwichtig ist der Hinweis Fröhlings, dass es Eckhart „nicht um einen angeblichen Wert des Leidens an sich, um ein 'Leiden um des Leidens willen', sondern akzentuiert um ein Leiden in der Nachfolge des 'Gottmenschen', ein Leiden um Gottes, um der Gerechtigkeit willen“ (Ebd., S. 685) geht.

³⁷⁰ Vgl. Wolz-Gottwald, Eckard: „Meister Eckhart oder Der Weg zur Gottesgeburt im Menschen“, S. 75f.

³⁷¹ Mieth, Dietmar: „Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, S. 63.

³⁷² Vgl. Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, S. 174/176.

Lebensverneinung³⁷³ sieht. Auch Thomas Hohn weist zu Recht darauf hin: „Eckhart fordert keine Weltflucht, weder eine in der Außenwelt, z. B. als Eremit, noch eine in die Innenwelt.“³⁷⁴

Die grundsätzliche Weltbejahung ergibt mit dem Moment der Weltferne eine lebendige Dynamik, in der sich das Leben vollzieht und sich selbst vermittelt. Das erzeugt eine gewisse Spannung, in der sich auch die Seele befindet. Sie steht in einem „Spannungsfeld von Raum- und Zeitbehaftetheit bei gleichzeitigem Ewigkeitshorizont“³⁷⁵. Ohne das ambivalente Verhältnis des Lebens gäbe es überhaupt kein Leben. Deswegen ist es kein Widerspruch im Denken Eckharts, sondern elementar und die Folge seines Verständnisses des Lebens. Somit schwankt der Mensch stets zwischen diesen beiden Extremen und mit der bloßen Einsicht in dieses Spannungsverhältnis kommt er der Vollkommenheit näher. Die Tatsache, dass sich bei Eckhart kein Widerspruch von Weltnähe und Weltferne finden lässt, kann auf ihn selbst ausgeweitet werden. Er ist nämlich „Lese- und Lebemeister, Universitätsprofessor und Seelsorger in ein und derselben Person [...]“. Die früher oft signalisierte Differenz zwischen Scholastik und Mystik (was immer das heißen mochte) gibt es bei ihm nicht³⁷⁶.

1.5 Zusammenfassung: Lebensraute und Meister Eckhart

Diese Stimmigkeit, die Alois Haas anspricht, ist es, die Eckharts Denken so grandios und brauchbar macht, um es in die Lebensraute zu integrieren. Das bezeugt auch, dass die Lebensraute in sich stimmig ist, denn sonst könnte sie nicht mit Eckharts Philosophie erklärt werden. Das vollkommene Leben wurde in der vorliegenden Arbeit mithilfe der Raute und Meister Eckhart beleuchtet. Dabei wurde das Rautenmodell in seinen drei verschiedenen Darstellungsweisen – schematisch, theoretisch-praktisch und prozesshaft – erörtert und jeweils mit den Gedanken Eckharts „gefüttert“, so dass die Lebensraute lebendig wurde. Ging es in der schematischen Darstellung vor allem darum, das Menschen-, Gottes- und Weltbild vorzustellen und auf die Schöpfung einzugehen, so wurde in der theoretisch-praktischen Darstellungsweise Eckharts Interpretation der Maria-Martha-Perikope herangezogen und daran anschließend die Ethik mit den drei Stichworten Gemüt, Tugend und Ziel erklärt. In der Darstellung als Prozess wurde die Raute wie die anderen Male zunächst grundlegend erklärt und dann auf Eckhart bezogen. Hier wurde insbesondere der Prozess deutlich, den der

³⁷³ Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 81. So auch Gerhard Wehr: „Innerlichkeit meint nicht Lebensferne oder Weltflucht“ (Wehr, Gerhard: „Christliche Mystiker“, S. 101).

³⁷⁴ Hohn, Thomas: „Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft“, S. 90.

³⁷⁵ Hohn, Thomas: „Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft“, S. 88.

³⁷⁶ Vgl. Haas, Alois: „Mystik als Aussage“, S. 363. Gerhard Wehr bestätigt: „Scholastik und deutsche Mystik [sind] gerade in Person und Werk Eckharts eng miteinander verbunden“ (Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik“, S. 42). Hermann Schwarz geht fälschlicherweise sogar soweit zu behaupten, dass Eckhart weder Mystiker noch Scholastiker sei. Dies seien Vorurteile über den Meister (vgl. Schwarz, Hermann: „Eckhart der Deutsche“, S. 5).

Mensch durchleben muss, um vollkommen zu werden. Am Ende und als Höhepunkt folgte die Betrachtung des homo divinus und seinen Eigenschaften und Merkmalen.

Wurde auf das Modell der Lebensraute bei der schematischen Darstellungsweise viel Gewicht gelegt, so rückte sie im Fortgang der Arbeit immer weiter in den Hintergrund, sodass bei der Darstellung als Prozess lediglich eine Grafik gebraucht wurde. Dieser „Trend“ wird sich nun im Folgenden weiter fortsetzen und das Modell sukzessive verschwinden. Dies kann durchaus als implizierter Hinweis gedeutet werden, dass die Lebensraute Modellcharakter hat. Sie ist eine Art Krücke, die es gilt auf dem Weg zur Vollkommenheit wegzulegen, denn solange sich der Mensch noch an etwas klammert (z. B. an die Lebensraute), kann er keine Einheitserfahrung machen. Die Lebensraute besitzt damit dieselben Eigenschaften wie ein Bild – sie *ist* ein Bild –, das uns den Weg weisen kann, das aber letztlich gelassen werden muss, wenn der Mensch sein Ziel erreichen möchte. Dieses Ziel befindet sich immer im obersten Bereich der Lebensraute und wird von Denker zu Denker verschieden benannt. Bei Eckhart ist es die Gottesgeburt im Seelengrund, durch die der Mensch zum homo divinus wird. Wie haben andere Philosophen dieses Ziel benannt? Mit welchen Begriffen haben sie agiert?

Hier schadet es nicht, nochmals einen kurzen Blick auf Meister Eckhart und die Lebensraute zu werfen: Im Hinblick auf die Tugenden spricht er von „geistigen Vollkommenheiten“. Diese verändern sich nicht. Vielmehr ist es so, dass die Träger dieser Vollkommenheiten, also die Menschen, die tugendhaft leben, von ihnen geformt werden.³⁷⁷ Zentral sind bei Eckhart die Tugenden der Gerechtigkeit, Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Außer in seinem Sapientia-Kommentar nennt er die Weisheit im Vergleich zu den drei genannten Tugenden eher selten, die für ihn aber ebenso eine geistige Vollkommenheit ist und von zentraler Bedeutung. Dies wird insbesondere deutlich, wenn man sich die theoretisch-praktische Darstellungsweise der Lebensraute ins Gedächtnis ruft. In ihr geht es nämlich darum, Theorie und Praxis miteinander zu vereinen, was Eckhart in seiner Predigt über die Maria-Martha-Erzählung von seinen Zuhörern fordert. Dieses Vereinen von Theorie und Praxis und die Tatsache, dass es sich dabei um *einen* Weg und um *ein* Ziel handelt, hebt die Lebensraute in dieser Darstellung stark hervor. Es gilt nun tiefer in die Weisheit einzutauchen und sie zu ergründen. Dies geschieht mit einem Denker, der ein gutes Jahrhundert nach Eckhart gelebt und gewirkt hat. In zwei seiner Schriften lässt er einerseits einen Laien und einen Rhetor über die Weisheit sprechen und andererseits bezeichnet er die Philosophie als eine Jagd nach der Weisheit. Es ist die Rede von Nikolaus von Kues.

³⁷⁷ Vgl. LW, Bd. 2, S. 404.

2. Nikolaus von Kues und die Weisheit

Nikolaus von Kues thematisiert die Weisheit in „*Idiota de sapientia*“ und „*De venatione sapientiae*“. Bevor auf diese zwei Werke eingegangen wird, soll zunächst erwähnt werden, dass es zur Zeit des Cusaners zwei gegensätzliche Meinungen über die Weisheit gab: die theologische auf der einen und die philosophische auf der anderen Seite. Durch die Begrifflichkeit des schmeckenden Wissens, der „*sapida scientia*“³⁷⁸, verbindet Nikolaus von Kues beide Pole und lässt in der göttlichen Weisheit beide Meinungen zusammenkommen. Er charakterisiert die Philosophie als eine „Weisheitsjagd“, die für ihn einen Prozess darstellt, in dem eine „Verähnlichung“ mit Gott stattfindet.³⁷⁹ Der Mensch strebt nach der Weisheit, weil er unsterblich sein will und so ist ein Leben, das die Weisheit sucht und sich nach ihr ausrichtet, eine Lebensform. Im Folgenden wird gezeigt, wie sich diese Lebensform bei Cusanus äußert und darstellt.

Die Weisheit stellt Cusanus in „*Idiota de sapientia*“ als etwas dar, das jedem zugänglich ist, weil sie allgegenwärtig ist. Jeder, sogar ein Laie, kann sich ihr nähern, um sie dann zu „sehen“ und um sich der Einheit mit ihr bewusst zu werden. In „*De venatione sapientiae*“ geht es um die Jagd nach der Weisheit, die für Cusanus die süßeste und leckerste Speise, ein schmackhaftes Wissen, ist. Der Mensch jagt mithilfe seiner Vernunft nach diesem Wissen auf zehn Feldern. Das ist nicht nur eine Art Rückblick des Cusanus auf sein bisheriges Schaffen, sondern er zeigt ebenfalls auf, wie vielfältig sich diese Jagd gestaltet. Eine solche Jagd macht aber nur dann Sinn, wenn man am Ende mit einer Beute heimkehren kann. Deswegen geht es auch in diesem Werk um das Erreichen der absoluten Weisheit. Im Folgenden werden beide Schriften vorgestellt, wobei andere Werke als „Stützen“ dienen. Zitiert wurde aus den „*Philosophisch-theologische[n] Schriften*“ (Band 1 bis 3) des Nikolaus von Kues, die von Leo Gabriel herausgegeben und von Dietlind und Wilhelm Dupré übersetzt wurden.

2.1 *Idiota de sapientia* – erstes Buch

Der „*Idiota de sapientia*“ von Cusanus ist in zwei Bücher unterteilt. Ist das erste überwiegend philosophisch geprägt, so bedient sich das zweite einer theologischen und mathematischen Annäherungs-

³⁷⁸ Cusanus greift hier auf Isidor von Sevilla und sein Werk „*Etymologiae*“ zurück, nach dem *sapientia* traditionell von *sapida scientia* abgeleitet wird. Cusanus fügt seine eigene „Note“ noch hinzu und versteht Weisheit als schmackhaftes Wissen im „Sinne einer Synthese von Intellekt und Affekt“ (vgl. Thurner, Martin: „*Sapida scientia*“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „*Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie*“, S. 502). Für die verschiedenen Bedeutungen von *affectus* und *affectio* bei Cusanus: Vgl. Kremer, Klaus: „Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „*Sein und Sollen*“, S. 133-136.

³⁷⁹ Vgl. Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „*Historisches Wörterbuch der Philosophie*“, Bd. 12, S. 384.

weise an den Begriff der Weisheit³⁸⁰. In beiden Büchern findet ein Dialog statt: Es spricht „ein armer und ungelehrter Mann“ (Laie) mit einem „sehr reichen Rhetor“³⁸¹. Der Laie ist dabei in der Funktion des Fragenden, der wie einst Sokrates versucht, seinem Gegenüber durch geschicktes Fragen Wissen oder vielmehr sein Nichtwissen zu entlocken. Die Figur des Laien bringt wichtige Erkenntnisse: So geht es Cusanus bspw. nicht darum, ein Fachwissen zu präsentieren, sondern ein Wissen, das „sogar“ ein Laie versteht bzw. dem man sich laienhaft annähern kann. Man muss also kein wissenschaftlicher Experte sein, um zur *sapientia* zu gelangen. Denn der Weg zur Weisheit hat bei Cusanus zwei Elemente: Intellekt und affektives Empfinden müssen eine Art Symbiose eingehen³⁸², wenn der Mensch das schmackhafte Wissen erreichen möchte, wenn er es schmecken möchte. Die Figur des Laien hebt diesen Aspekt heraus, da sie einerseits fragend, reflexiv und intellektuell vorgeht, andererseits macht sie immer wieder auf das freudige Verkosten der wohlgeschmeckenden

³⁸⁰ Es sei darauf verwiesen, dass sich die cusanische Ethik hauptsächlich in den Predigten und Briefen des Cusanus finden lässt. Vor allem in den Predigten geht Cusanus auf die Themen Gottesgeburt, Gotteskindschaft und Gottessohnschaft ein (vgl. Reinhardt, Klaus: „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, S. 61). Dabei gilt: „Sohn Gottes zu werden ist [...] das Ziel des Menschen schlechthin.“ (Ebd., S. 67) Für die vorliegende Arbeit genügt es jedoch völlig, sich auf „Idiota de sapientia“ und „De venatione sapientiae“ zu konzentrieren.

³⁸¹ Nikolaus von Kues: „Philosophisch-Theologische Schriften“, „Idiota de sapientia“, Bd. 3, S. 421. (Wird zukünftig in folgender, gekürzter Fassung angegeben: Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, Seitenangabe. Die Bandnummer wird lediglich beim ersten Mal angegeben.) „Die Dialogpartner sind Typen, keine Individuen. Der Idiota ist Laie, d.h. er ist kein Kleriker, er hat nicht studiert. Er ist ein Selbstdenker im Unterschied zu den Büchergelehrten. Die Weisheit, *sapientia*, bedeutet ein Schmecken, *sapere*, der Wahrheit. Schmecken muß man selbst. Die Wahrheit müssen wir selbst erfahren; hier genügen das bloße Hörensagen und die Bücher-Lektüre keineswegs.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 253)

³⁸² Es macht den Anschein, Kurt Flasch würde dem widersprechen, wenn er schreibt: Die Koinzidenz ist ein Sichselbstverlassen, das „aber keineswegs bedeuten [soll], der Affekt trete an die Stelle des Intellekts.“ Jedoch differenziert Flasch sehr genau, was unter dem Ich verstanden werden soll: „Das Ich, das verlassen werden soll, ist dasjenige, das durch die rationale Fixierung seiner Welt sich selbst fixiert hat.“ (Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“, S. 200.) Jedoch muss zugegeben werden, dass das affektive Empfinden bei Flasch eine untergeordnete Rolle spielt – im Gegensatz zu Dreyer, Kremer, Thurner und dem Autor der vorliegenden Arbeit. So stellt bspw. Kremer fest, dass sich Cusanus „von Anfang an auch darüber im klaren [ist], daß Weisheit niemals eine Sache allein des *intellectus*, sondern immer auch des *affectus* ist.“ (Kremer, Klaus: „Praegustatio naturalis sapientiae“, S. XIII) Das ist nach Kremer so zu verstehen, dass der Affekt dem Intellekt einerseits innewohnt, andererseits sich diesem aber auch entgegenstellen kann (vgl. ebd., S. 142). „Dem Intellekt allein gelingt es [...] nicht, Gott zu erfassen.“ (Vgl. ebd., S. 143) Des Weiteren erkennt Kremer: „Man kann den *affectus* nicht schlechthin mit der Liebe identifizieren, er kann sich zum Gegenspieler des Intellekts erheben, aber von Hause aus ist er nicht intellektfeindlich, sondern intellektfreundlich, im Grunde genommen fast ein Zwilling Bruder des Intellekts.“ (Vgl. ebd., S. 145) Intellekt und Affekt als Zwillingbrüder zu bezeichnen erscheint mir sehr treffend. An anderer Stelle nennt es Kremer eine Polarität von *intellectus* und *affectus* bzw. *amor*, von Erkennen und Lieben, die beide einen gemeinsamen Ursprung haben (vgl. ebd., S. 191). Durch den Begriff der Polarität, der ebenfalls gut passt, wird deutlich, dass sich im „Bereich“ zwischen Lieben und Erkennen etwas Dynamisches vollzieht, sich das Leben ereignet. Auch Winkler: „Cusanus spannt [...] Affekt und Intellekt zusammen, um den Gegensatz von voluntativem und intellektivem Zuegott-Streben zu harmonisieren.“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 54) Dazu Kurt Flasch: „Es ist die unendliche Erfüllung einer unendlichen Bewegung des Intellektes und des Affektes; es ist das Selberschmecken der wesensgemäßen Speise des Intellektes und unendliche Seligkeit.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 264) Da Winkler und Flasch zitiert wurden, soll an dieser Stelle Klaus Reinhardts kurze Kritik erwähnt werden: „Der christliche Glaube mindert [...] nicht die Vernunftkenntnis, wie etwa Norbert Winkler annimmt, auf der anderen Seite aber verfolgt Cusanus auch nicht die Tendenz, den Glauben in Vernunft aufzulösen, wie Kurt Flasch meint.“ (Reinhardt, Klaus: „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, S. 69f)

Weisheit aufmerksam. Es sei noch folgendes erwähnt: Die Idiota-Gestalt ist „die Personifikation der Idee der *Einfalt*“ und „ist eigentlich ein 'Experte' im ursprünglichen Sinn der *experientia mystica*, des *experimentum* der Gotteserfahrung.“³⁸³ Damit dreht sich die Tatsache, dass der Laie kein Experte ist, eigentlich wieder um.

2.1.1 Freude und absolute Weisheit

Die Suche nach der Weisheit bedeutet für Cusanus Freude. Die Freude, die der Mensch im Prozess zur Vollkommenheit empfindet, ist eine Grunderfahrung³⁸⁴, die Cusanus mitteilen möchte. Dies macht er, indem er es direkt anspricht: Im wahren Wissen, in der Weisheit „liegt der Schatz der Freude“³⁸⁵. Er vermittelt diese Grunderfahrung aber auch noch auf eine subtilere Art und Weise, indem er zwischen den Gesprächspartnern, dem Laien und dem Rhetor, eine gute und freudige Stimmung aufkommen lässt³⁸⁶, die beide immer wieder betonen bzw. die Freude des anderen ansprechen. Es besteht also nicht nur das Ziel, die Weisheit, aus Freude, sondern auch der Weg dorthin ist mit ihr gepflastert.

Es sei auf die Ausführungen von Martin Thurner hingewiesen, der Cusanus zu Recht als einen „Denker der Freude“ bezeichnet, bei dem das „Motiv der Freude“ allgegenwärtig ist und gen Ende seines Schaffens immer intensiver zur Geltung kommt³⁸⁷ und für den „die absolute Selbstbewegung des göttlichen Lebens keinen Grund außer sich selbst hat, [...] sondern aus reiner 'Freude' (*laetitia*) an der Selbstgebung ihres Seins“ geschieht.³⁸⁸ Kurt Flasch verwendet sogar den Begriff der „Weis-

³⁸³ Thurner, Martin: „Sapida scientia“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 502.

³⁸⁴ Vgl. Thurner, Michael: „Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 423.

³⁸⁵ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 421. Hier wäre sogar eine Parallele zu Pierre Hadot zu finden, der die Freude hervorhebt, die sich einstellt, wenn der Mensch seine „Funktion erfüllt“ und „seiner Natur und der Allnatur“ folgt sowie „in die von Schicksal bestimmte Ordnung des Universums einwilligt, ebenso in die Ordnung des Staates, der Welt und der Menschen [...] und schließlich in die Ordnung der Rede“ (Hadot, Pierre: „Die innere Burg“, S. 327). Für Hadot ist die Freude „das Zeichen für die Vollkommenheit der Handlung.“ (Ebd., S. 328)

³⁸⁶ Jedoch muss mit Albert Zimmermann erwähnt werden, dass der Anfang des Dialoges „Idiota de sapientia“ eher ironisch gehalten und mit einem Tadel des Laien gegenüber den Rhetor versehen ist: „Er, der Laie, wundert sich nämlich darüber, daß die gewaltige Gelehrsamkeit seinem Gesprächspartner offenbar nicht zur Demut verholfen, ihn vielmehr stolz und hochmütig gemacht habe.“ (Zimmermann, Albert: „'Belehrte Unwissenheit' als Ziel der Naturforschung“. In: Jacobi, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 121) Nach Ernst Hoffmann ist dies eine Kritik des Cusanus an dessen lehrenden Zeitgenossen: „Daß das Kathederwissen der 'Oratores' (= Professoren) unfruchtbar geworden war, führte er auf einen Mangel an Demut zurück.“ (Hoffmann, Ernst: „Nikolaus von Kues“, S. 22) Auch Winkler macht auf die Demut aufmerksam: „Zum Grund der Dinge gelangt man nicht auf geradem Weg vom Begründeten her, sondern vom im wissenden Nichtwissen korrigierten geistig Angeeigneten. Cusanus sieht in der Anerkennung dieses Umstandes eine Art geistige Demut, die den Unverbildeten in die Vorhand bringt.“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 52)

³⁸⁷ Vgl. Thurner, Martin: „Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 425.

³⁸⁸ Vgl. Thurner, Martin: „Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 412, 425.

heitsfreude“, da es sich um eine unendliche Freude handelt, weil sie eine Freude im Unendlichen ist. Der Laie stellt diese Weisheitsfreude dar und zudem die Gewissheit und Sicherheit des Weges, der den Menschen zur Weisheit bringt, die sich überall befindet.³⁸⁹

Durch die Freude im cusanischen Werk gewinnt der affektive Aspekt an Bedeutung. Doch auch das kognitive Moment kommt bei Nikolaus von Kues nicht zu kurz, denn er vertritt die Aufforderung: „Sapere aude!“. Die Vernunft soll sich nicht von den „Schriften der Weisen“ ernähren, sondern von der Speise, die ihr und dem Menschen eigen ist, d. i. die Weisheit. Sie befindet sich zwar in den „Schriften der Weisen“, doch ist „sie dort nicht in natürlicher Weise“ und darum lässt Cusanus den Laien in Anlehnung an ein Bibelzitat³⁹⁰ sagen, „daß die Weisheit auf den Plätzen und in den Gassen ruft; und es ist nur ihr Rufen, da sie selbst in den Höhen wohnt“³⁹¹. Es sind also vielmehr die „Bücher Gottes“³⁹², die sich „überall“ befinden, ja sogar auf dem Marktplatz, auf dem das Gespräch zwischen Laie und Rhetor stattfindet.

Die „Bücher Gottes“ sind sowohl sinnlich als auch rational zu erkennen. Sinnlich deswegen, weil man sie sehen, hören, schmecken, riechen und fühlen kann, so z. B. auf dem Marktplatz, und rational, indem sich der Mensch ihnen mithilfe seiner Vernunft nähert. „Es ist doch nicht auszuschließen, daß Cusanus unter diesen Büchern Gottes auch die äußere Welt, das Universum der Natur meinte. Natur aber ist im weitesten Sinne zu verstehen: Sie bedeutet das Universum aller Dinge, nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren menschlichen Welt.“³⁹³ Damit wird deutlich, dass Cusanus erstens das sinnliche mit dem kognitiven Wahrnehmungsvermögen verbindet und zweitens die „Dinge“ der Welt einen Verweisungscharakter besitzen. Sie verweisen auf die absolute Weisheit bzw. „auf die unsichtbaren Gedanken ihres Urheberintellekts [...]. Den sich so zeigenden Geist kann der Mensch erkennen, wenn er die sichtbaren Zeichen übersteigt, indem er sie als Ausdruck einer gedanklichen Wirklichkeit versteht“³⁹⁴. Es ist demnach ein gewisser Aufstieg, den der Mensch

³⁸⁹ Vgl. Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 263.

³⁹⁰ Die Sprüche Salomos, 1, 20: „Die Weisheit ruft laut auf der Straße, auf den Plätzen erhebt sie ihre Stimme.“ (Einheitsübersetzung)

³⁹¹ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S.421/423. Darin steckt eine „Kritik an der weltfremden Büchergelehrsamkeit der spätmittelalterlichen Scholastik, wie sie im mittleren Laiendialog wieder aufgegriffen wird.“ (Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 60) In diesem Zusammenhang ist die Kritik von Albert Dahm an Johannes Uebinger zu erwähnen, der versuche, das cusanische Denken in ein scholastisches Korsett zu zwängen (vgl. Dahm, Albert: „Der bisherige Diskussionsstand zu *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 52). „Das Schulbuchwissen soll überwunden werden zugunsten einer ursprünglichen Unmittelbarkeit zur Natur, die der Idiota in seiner Einfalt verkörpert.“ (Turner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, S. 85f)

³⁹² „Die Bücher der Menschen, in denen der Redner steckenbleibt, verhalten sich zu dem 'Buch Gottes' so, wie dieses zu Gott selbst, das heißt so, wie das Endliche zum Unendlichen.“ (Faden, Gerhard: „Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 268)

³⁹³ Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 59.

³⁹⁴ Turner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, S. 85.

durchläuft: vom Sinnlichen zum Geistigen³⁹⁵. Das Sinnliche bzw. die Dinge der Welt erfahren bei Cusanus also keine Abwertung, sondern vielmehr eine Aufwertung, da sie den Anfang des Weges markieren und somit eine Art Auslöser darstellen. Sie initiieren den Prozess zum vollkommenen Leben und deshalb ist „die mystisch reine Betrachtung der überall offen zutage liegenden Natur der wahre Weg zur Weisheit“³⁹⁶. Hier gesellt sich also der intuitive Aspekt zu den beiden anderen hinzu: Die Trias aus Kognition, Affekt und Intuition ist bereits am Anfang des „Idiota de sapientia“ komplett, das nun weiter betrachtet wird.

Der Laie und der Rhetor begeben sich in ein „Barbiengeschäft“, beobachten das Forum und reden über die Aktivitäten, die dort stattfinden. Es werden u. a. Geld gezählt und Waren abgewogen, diese Tätigkeiten werden mithilfe des Verstandes ausgeführt, der wiederum den Menschen über die Tiere erhebt. Hier findet sich bei Cusanus eine klare Hierarchie, denn für ihn können Tiere solche verstandesmäßigen Tätigkeiten, die durch Unterscheidung geschehen und deren Grundlage das Eine ist, nicht ausführen.³⁹⁷ Um das Eine als Grundlage zu erklären, bedient sich Cusanus sowohl einer mathematisch als auch einer naturwissenschaftlichen geprägten Sichtweise. So ist für ihn die Eins der Ursprung für die Zahl und das Minimum der Ursprung aller naturwissenschaftlichen Vorgänge. Als Beispiele nennt er das Wiegen und Messen, die eine jeweilige Bezugsgröße haben: das Zählen das Eine, das Wiegen die Unze und das Messen das Petit. Weiterhin ist das Eine, die Unze und das Petit chronologisch vor dem Zählen, dem Wiegen und dem Messen. Ohne das Eine, wenn es der Ursprung ist, ist ein Zählen unmöglich und ebenso verhält es sich bei der Unze und dem Petit. Bevor gewogen und gemessen werden kann, benötigt man eine Bemessungsgrundlage, die immer *vor* der verstandesmäßigen Tätigkeit vorhanden sein muss. Für Cusanus gilt in diesem Zusammenhang generell, dass das Einfache früher ist als das Zusammengesetzte.³⁹⁸

Nach den Beobachtungen, die auf dem Forum stattfinden, sprechen der Laie und der Rhetor über die Exklusivität des schmeckenden Wissens. Dadurch bringt Nikolaus von Kues zum Ausdruck, dass es kein einfaches Unterfangen sei, die Weisheit zu erreichen. Ihre Geheimnisse sind nicht für alle Menschen bestimmt, denn sie sind nicht für Jedermann verständlich und nachvollzieh-

³⁹⁵ Dazu passt, was Kurt Leider prägnant in seinem Büchlein darstellt, nämlich die vier Stufen der Erkenntnis bei Cusanus: *sensus – ratio – intellectus – intuitus*. (Vgl. Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 42)

³⁹⁶ Thurner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, S. 86. Betrachtet man das cusanische Werk „De visione Dei“, kann von einer mystischen Erfahrung gesprochen werden: Cusanus bestimmt eine solche Erfahrung „als jene Empfindung der absoluten Lebens-Freude [...], in die hinein sich die philosophische Wahrheits-erkenntnis selbst transzendiert.“ (Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae“, S. 201.)

³⁹⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 425.

³⁹⁸ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 425/427. Hier ist noch anzumerken, dass die Zahl Eins bei Cusanus natürlich als Einheitsprinzip verstanden werden muss (vgl. Haug, Walter: „Nikolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“, S. 581).

bar. Einige sind dabei überfordert und werden nie „die Wahrheit hören und schmecken“.³⁹⁹ Deswegen fordert Cusanus ein wirkliches Interesse, d. h. dass sich der Mensch voll und ganz auf die Weisheit einlässt. Er muss sich ihr mit seiner ganzen Existenz hingeben und sein Leben gänzlich an ihr ausrichten⁴⁰⁰. Es genügt also nicht, die Schriften der Weisen zu lesen, was ohnehin nicht der reinen Daseinsform der Weisheit entspricht, bzw. zu hören, wie die Weisheit ruft, sondern es gilt, sich auf dieses Rufen einzulassen und seine ganze Existenz vereinnahmen zu lassen. Das ist nicht leicht und fordert viel.

Mechthild Dreyer hat Recht: Nicht jeder Mensch kann zur Weisheit gelangen, „sondern nur derjenige, der die notwendige Voraussetzung erfüllt, nämlich ein Leben in Gottesliebe und Gottesfurcht zu führen.“⁴⁰¹ Die Sorge des Cusaners sei gewesen, dass die Weisheit missverstanden werden und dadurch eher schaden als nutzen könne, meint Karl Jaspers und macht auf einen marginalen, in der Forschung kaum beachteten Widerspruch aufmerksam: „Nun ist aber doch die Wahrheit, die hier verborgen gehalten werden soll, zugleich die Wahrheit, die zu verstehen dem Menschen als Menschen eingeboren ist. Der Laie spricht die Wahrheit aus, und derselbe Laie hat die Sorge wegen ihrer vielleicht verderblichen Wirkung.“⁴⁰² Hier wägt Cusanus ab: Auf der einen Seite kann sogar oder vielleicht insbesondere der Laie die Weisheit verkosten, auf der anderen Seite ist und soll sie nicht von jedermann verkostet werden. Unzweifelhaft ist jedoch: Ein solches Leben fordert den *ganzen* Menschen ein. Karin Peters: „Die cusanischen Gedankengänge zur Geistesschulung richten sich jedenfalls nur an wenige Auserwählte und nicht an alle Menschen seiner Zeit, und dass die Weisheit als unerschaffen gilt und nicht für jeden Menschen geeignet zu sein scheint, ist Cusanus und Meister Eckhart gemein“⁴⁰³. Ist Peters hier zuzustimmen, so ruft doch ihre von Kurt Flasch⁴⁰⁴ übernommene Meinung, auch bei Eckhart handele es sich um ein exklusives Wissen, Skepsis hervor. Denn gerade Eckharts Predigten waren von ihm für das Volk und den Laien konzipiert, damit er

³⁹⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 427/429.

⁴⁰⁰ So wie es Cusanus wohl selbst getan hat, liest man die Ausführungen von Kurt Leider über den Lebensweg des Cusaners. Allgemein galt für Nikolaus von Kues: „wer durch die Gegensätze hindurchgeht, hat die Möglichkeit, diese Gegensätze auch zu überwinden. Erst auf die Thesis und Antithesis folgt die wahre Synthesis. Ja, Leben besteht für Nikolaus von Kues geradezu in dem Erfahren der Gegensätzlichkeiten und in der Überwindung derselben, um aus ihrer Überwindung einen neuen Gegensatz hervorgehen zu lassen, bis dann schließlich in Gott allein alle Gegensätze überhaupt zusammenfallen sollten, denn unruhig ist die Seele, bis sie ruhet in Gott.“ (Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 33)

⁴⁰¹ Dreyer, Mechthild: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt' – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 249.

⁴⁰² Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, S. 75.

⁴⁰³ Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 61.

⁴⁰⁴ Vgl. Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 268f. Flasch sieht insgesamt drei Gemeinsamkeiten zwischen Cusanus und Eckhart: Erstens gehe es beiden um die ungeschaffene Weisheit, zweitens bedienen beide das Motiv der Armut und drittens, wie bereits erwähnt, seien beide der Ansicht, die Weisheit und deren Erkenntnis sei nicht für Jedermann geeignet. (Vgl. ebd., S. 267-269) Generell: Nikolaus von Kues arbeitete die lateinischen Werke von Eckhart „intensiv durch; er nahm eine Reihe Eckhartscher Motive in sein Denken auf und übermittelte es der Neuzeit.“ (Bubner, Rüdiger/Flasch, Kurt (Hg.): „Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung“, Bd. 2, S. 433)

seine Grundthesen auf verständliche und nachvollziehbare Art und Weise mitteilen konnte. Ob seine Zuhörer dadurch nun verwirrt wurden, bleibt Spekulation, jedoch klingt die Annahme plausibler, dass die Zuhörer vielmehr inspiriert wurden, war Eckhart doch ein rhetorisch versierter und eloquenter Prediger, der es wohl zu verstehen wusste, seine Zuhörerschaft in den Bann zu ziehen und für Selbstreflexion und weitere Gedanken anzuregen.

Richtig ist jedoch, dass Cusanus das Schaffen Eckharts kritisch kommentierte. Hierauf verweist Rudolf Haubst: Trotz der wertvollen Einsichten Eckharts, die in seinen Büchern enthalten seien, müssten sie aus der Öffentlichkeit genommen werden, weil sie das Volk nicht verstehe⁴⁰⁵. Nikolaus von Kues lässt in seiner Schrift „Apologia doctae ignorantiae“ einen Schüler über sich sagen: Cusanus „lobte seine [Eckharts] Begabung und seinen Eifer, aber sprach zugleich auch den Wunsch aus, daß seine Bücher der Öffentlichkeit entzogen würden; denn, wenn auch die Einsichtigen viel Feines und Nutzbringendes darin fänden, so sei das Volk doch nicht reif für das, was er oft konträr zur Gepflogenheit der anderen Gelehrten einflücht.“⁴⁰⁶

Die Exklusivität des schmeckenden Wissens hält Cusanus nicht davon ab, weiter und gedanklich tiefer darüber zu reflektieren. So überträgt er das, was er über das Eine, die Unze und das Petit gesagt hat – nämlich, dass sie den jeweiligen Ursprung darstellen – auf „alles“ und schließt so auf einen „Ursprung aller Dinge“. Dieser ist zugleich die Möglichkeit, dass etwas überhaupt entsteht, denn er ist das, „wodurch, woraus und worin“ alles entspringt, was entspringen kann. Wie bei dem Einen, der Unze und dem Petit gilt, dass das Zusammengesetzte nach dem Einfachen kommt bzw. das Einfache vor dem Zusammengesetzten. Wenn aber wirklich alles aus diesem Ursprung entsteht, dann auch das Erkennbare und dessen Erkenntnis. Trotzdem bleibt er für die Vernunft unerreichbar, weil er sich wie die Weisheit in der Dimension der Unendlichkeit manifestiert.⁴⁰⁷ Durch die Unendlichkeit und Unbegrenztheit des absoluten Ursprungs und der Weisheit ist keine Messung, wie in den Naturwissenschaften („zählen, wiegen und messen“), möglich.

Mit dem Ursprung aller Dinge erhält auch die Weisheit einen Absolutheitsanspruch⁴⁰⁸. Damit erhöht Cusanus die Weisheit bzw. das schmeckende Wissen über das (gewöhnliche) Wissen und folgert daraus, dass sie bzw. es im strengen Sinne eigentlich nicht zu wissen ist. Der Mensch kann sie mit Worten nicht aussprechen, mit der Vernunft nicht erkennen und mit jeglichem Maß nicht mes-

⁴⁰⁵ Haubst, Rudolf: „Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, S. 83.

⁴⁰⁶ Nikolaus von Kues: „Apologia doctae ignorantiae“, Bd. 1, S. 569.

⁴⁰⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 429.

⁴⁰⁸ Klaus Kremer macht deutlich, dass es neben der ewigen und ungeschaffenen Weisheit bei Cusanus auch die geschaffene Weisheit gibt (vgl. Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“ In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 106). Dem würde Kurt Flasch widersprechen, der anmerkt, dass Cusanus die Frage nach einer geschaffenen Weisheit offen lasse (vgl. Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 267).

sen. Weder sind positive noch negative Aussagen über sie möglich.⁴⁰⁹ Und trotzdem begibt sich der Mensch auf die Jagd nach ihr, weil er ein natürliches Begehren nach der Weisheit besitzt.

Dieses Begehren, das der Mensch von Natur aus hat, erklärt Cusanus mit einer Analogie:

„So wie irgendein Duft, vielfältig in einem anderen aufgenommen, uns zum Lauf anregt, so daß wir im Duft der Salben zu der Salbe eilen, so treibt uns die ewige und unendliche Weisheit, da sie in allem widerstrahlt, gleichsam durch einen Vorgeschmack ihres Wirkens an, so daß wir in wunderbarem Sehen zu ihr getragen werden“⁴¹⁰.

An dieser Stelle verbindet Cusanus das sinnliche Vermögen mit dem kognitiven, weil er von einer sinnlichen Wahrnehmung, dem Riechen der Salben, ausgeht und auf die kognitive Ebene, die Vernunftebene der Weisheit, wechselt⁴¹¹. Wenngleich das eine von ihm benutzte Analogie ist, so wirken doch beide Ebenen zusammen und es stellt sich zum wiederholten Male heraus, dass das Sinnliche der Schlüssel zum Denkerischen bzw. der Auslöser ist, um sich auf den Weg zur ewigen Weisheit, zum vollkommenen Leben zu machen. So auch Volkmann-Schluck: „Der Duft haftet an allen Dingen“⁴¹².

Es schweben viele Düfte in der Luft und nur einer davon bringt uns zur Weisheit. Warum kann der Mensch aus den zahlreichen Düften den einen erkennen und herausfiltern? Warum ist die Suche nach ihm hoffnungsvoll? Die Antwort lautet: Weil er diesen einen Duft bereits kennt. Er hat nicht nur eine Ahnung und Vorstellung von ihm, sondern er *kennt* ihn, weil er ihn bereits gerochen hat und er sich als Erfahrung in das Innere des Menschen eingebrannt hat. Das ist die *praegustatio*, die eine Art Vorgeschmack und, treffender übersetzt, Vorverkostung darstellt. Durch sie weiß der Mensch, welchem von den vielen Düften er hinterherlaufen darf. Dabei ist es kein qualvolles, mühseliges Laufen, sondern ein freudvolles. Der Mensch wird angeregt, schreibt Cusanus, und nicht ge-

⁴⁰⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 429/431. Dennoch spielt das Wissen laut Dreyer eine entscheidende Rolle: Weisheit besteht „darin, einen Weg des Wissens zu Gott gefunden zu haben und ihn immer wieder zu gehen. [...] das Mittel zur Erreichung des erstrebten Zieles: ein dem Ziel angemessenes Erkenntnisvermögen.“ (Dreyer, Mechthild: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 245) Santinello: „Es gibt das Wissen des Redners und das Wissen des Laien; dieses letztere Wissen aber heißt *sapida scientia*, nämlich schmeckhafte und schmeckbare Wissenschaft; und das ist Weisheit.“ (Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 59) Ähnlich bei Martin Thurner: „Das bestimmende Merkmal der Wahrheit findet Cusanus mit seiner Differenzierung zwischen Wissen (**scientia**) und Weisheit (**sapientia**). Die Weisheit sei dadurch ausgezeichnet, dass in ihr die affektive Qualität der Wahrheit ausdrücklich mitempfunden wird.“ (Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae“, S. 198)

⁴¹⁰ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 431.

⁴¹¹ Dies stimmt mit dem überein, was Jasper Hopkins schreibt: „So wie die menschliche Seele auf der kognitiven Ebene die natürliche Fähigkeit besitzt, zutreffend zwischen dem Guten und dem Schlechten zu unterscheiden, hat sie auf affektiver Ebene das natürliche Verlangen nach dem Guten und eine natürliche Veranlagung für die Tugenden.“ (Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 15)

⁴¹² Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 144.

zwungen oder gedrängt. Er wird angeregt durch den Duft der einen Salbe, die immer und zu jeder Zeit duftet: „Der Duft, der sich nach allen Seiten hin gleichmäßig verbreitet und von den Dingen aufgenommen wird, ist die *ununterbrochene* Mitteilung des Duftenden selbst“⁴¹³. Bei dieser Orientierung und Annäherung an die ewige Weisheit kommt auch das Moment der Gnade ins Spiel, denn der Mensch wird zur Weisheit „getragen“. Dieses Getragenwerden bedeutet, dass es, wie den Duft der Salbe als Auslöser und Initial, auch das passive Momentum geben muss. Beides – proaktive und passive Bewegung – müssen zusammenkommen, damit ein wunderbares Sehen und Gesehenwerden stattfindet. Durch die Metaphorik des Sehens wird der intuitive Aspekt bei Cusanus sehr deutlich. Aber was bedeutet es, dass der Mensch die Weisheit vorgekostet hat?

2.1.2 Praegustatio

Er besitzt laut Cusanus einen Vorgeschmack von ihr, weil er sie bereits verkostet hat. Diese „Speise“ schmeckt ihm sehr, denn es gibt nichts schöneres und süßeres als sie. Auch wenn keine Aussage über sie möglich ist, weil sie über jedes Sprechen und Denken, über den Verstand und die Vernunft erhaben ist, kann und muss die Weisheit selbst verkostet werden, denn *durch* sie und *aus* ihr und *in* ihr ist jeder innere Wohlgeschmack.⁴¹⁴ Dabei meint das *Wodurch* einen Anstoß der Weisheit, durch den der Mensch zu ihr bewegt wird. Das *Woraus* bedeutet das Material und den Stoff, aus dem sie gemacht ist, und das *Worin* stellt den Ort dar, aus dem sie kommt, das ist der Ursprung. An dieser Stelle verlässt Cusanus nicht nur die sinnliche, sondern auch die kognitive Ebene. Die ewige Weisheit, wengleich sie in allem widerstrahlt, steht doch über dem Sinnlichen, dem Verstandes- und Vernunftmäßigen. Nach Volkmann-Schluck kostet der Geist „nicht in der Weise des Einholens dessen, was sich als wahrnehmbar, vorstellbar oder denkbar darbietet, sondern, so lautet die Formel jetzt, 'auf unschmeckbare Weise' oder, der Sache noch angemessener, in einem 'unschmeckbaren Vorgeschmack'“.⁴¹⁵

Welche Rolle spielt also der Geist? Die Weisheit ist das Leben des Geistes und dieser besitzt jenen Vorgeschmack. Durch ihn kennt er den „Weg“ zu seinem eigenen Ursprung, zur Quelle des Lebens, seinem eigentlichen Leben⁴¹⁶. Für den Geist ist die Bewegung zur Weisheit reine Freude

⁴¹³ Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 144 (Hervorhebung durch Verfasser).

⁴¹⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 431/433. Dabei sei auf Ernst Hoffmann hingewiesen, der den Unterschied zwischen Verstand/Ratio und Vernunft/Intellectus betont: „Der Unterschied zwischen diesen beiden Erkenntnisvermögen liegt nach Cusanus zutiefst darin, wie beide sich im Begriff des 'Gegensatzes' stellen. Der Verstand muß in Gegensätzen denken [...]. Das Unendliche denken wir nicht mit dem die polaren Kontraste auseinanderhaltenden Verstande, der das Relative ermißt, sondern mit der Vernunft, welche die Gegensätzlichkeit im Absoluten vereinigt, ja sie erst aus dem Unendlichen hervorgehen läßt.“ (Hoffmann, Ernst: „Nikolaus von Cues“, S. 20)

⁴¹⁵ Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 144.

⁴¹⁶ Volkmann-Schluck: „Die Weisheit, zu der der Geist unterwegs ist, ist der Lebensquell des Geistes. Gegenüber dem fortschreitenden Begreifen birgt die Weisheit ein wesenhaftes und daher ständiges Mehr an Begreifbarkeit in sich. In

und wahres Glück, denn „zum Leben emporsteigen bedeutet ständig in größerem Glück“ zu leben⁴¹⁷. Insofern fordert Cusanus die Menschen auf, aktiv und autonom zur Weisheit, die jeder bereits vorverkostet hat, emporzusteigen, auch wenn der letzte Schritt, das vollkommene Erreichen, nicht selbst gegangen werden kann⁴¹⁸. Die Weisheit, so kann prägnant formuliert werden, ist das Erleben des vollkommenen Lebens. Oder um es mit dem Cusaner auszudrücken: „Unser Ursprung, durch, in und aus dem wir sind und uns bewegen, wird dann von uns als unser Ursprung, Mitte und Ziel verkostet, wenn wir seine lebendige Süße durch unsere Liebe kosten, ohne sie zu kosten und durch unsere Vernunft erfassen, ohne sie zu fassen“⁴¹⁹.

Die praegustatio hängt mit der Freude zusammen, denn der Mensch braucht ja, wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit erklärt wurde, einen „Auslöser“, um sich auf den Weg zu machen. Noch bevor also der Mensch sich mit seinem Geist, seinem Verstand und seiner Vernunft⁴²⁰ in Be-

diesem Sinne ist sie unbegreiflich. Wenn der Geist diese Unbegreifbarkeit begreift, dann sieht er das Unerschöpfliche seines Lebensquells. Er erfährt das unbegrenzte Mehr an eigenem Geisteseinkönnen. Die Weisheit selbst ist ihm zwar vorenthalten. Deshalb lebt er ein Leben in der Sehnsucht. Aber dieses Vorenthaltesein verbürgt ihm sein eigenes Geisteseinkönnen in unaufhörlicher Steigerung.“ (Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 145) Michael Thurner: „Das absolute Leben ist zugleich Ursprung und Ziel der Wahrheitserkenntnis. Die intellektuelle Suche nach der Wahrheit erweist sich so für Cusanus geradezu als der Königsweg zur mystischen Erfahrung des göttlichen Lebens.“ (Thurner, Michael: „Sapida scientia“). In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 511) Gegenteiler Meinung ist Kurt Flasch: „Man mißverstehst sie [die Koinzidenzlehre], glaubt man, in ihr sei von mystischen 'Erlebnissen' die Rede“ und es „ist bemerkenswert, daß es ein vernichtender Einwand in den Augen des Cusanus ist, daß sich Mystik des Erlebens und Wollens nicht sprachlich mitteilen kann. Wo menschliches Reden versagt, da ist nicht die höchste Weisheit, sondern die größte Gefahr.“ (Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“, S. 201) Ähnlich meint Gerhard Faden in der cusanischen Spekulation lediglich eine Annäherung an die Mystik zu erkennen, aber keinesfalls eine Mystik selbst (vgl. Faden, Gerhard: „Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 276). Dem würde Kurt Leider vehement widersprechen, der in Cusanus neben Eckhart und Böhme einen der drei großen deutschen Mystiker sieht (vgl. Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 31). Da hilft es auch nichts, die Koinzidenz als „Phase der Erkenntnis“ zu bezeichnen, wie es Kurt Flasch macht: „Es ist eine Phase, die sich selbst aufhebt. Denn die Erkenntnis der Koinzidenz ist das Hinaussein über die Koinzidenz.“ (Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“, S. 220) Bei Cusanus genügt das nicht, da er zwar den Menschen diesen intellektuellen Weg gehen lässt, aber zusätzlich ein affektives Empfinden benötigt, um das „Hinaussein“ zu erreichen. Dies wird im Laufe dieser Arbeit deutlich.

⁴¹⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 431/433. Auch „die Sehnsucht nach dem glückseligen Leben (*vita felix*) stammt aus der ewigen Weisheit, in der allein sie erfüllt werden kann.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 127) Es ist Jasper Hopkins teilweise zuzustimmen, wenn er anmerkt, „daß tugendhafte Taten nur äußere Zeichen des inneren Glaubens sind und daß ein Leben in Tugend zu einem Leben in Glück führen wird, mag dies auch nur ein Leben frei von innerer Unruhe sein.“ (Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 29) Ein Leben nach der Tugend bedeutet natürlich mehr als lediglich frei von innerer Unruhe zu sein: Es ermöglicht das wahre Glück und Vollkommenheit.

⁴¹⁸ Für Klaus Kremer ist eine „Selbstbefreiung aus der Schwachheit und den Mängeln der Natur [...] nicht möglich.“ Jedoch verhält es sich so, dass „die Sehnsucht nach der Weisheit nicht der Frustration ausgesetzt sein kann. Das läßt sich mit Gott als dem absoluten Guten nicht vereinen. Ein solcher Gott quält nicht.“ Daher muss es „die Hoffnung (*spes*) auf Erfüllung geben.“ Allerdings: „Das *Wie* der Erfüllung bestimmt Gott, indem er die *Gnade* gewährt.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 131f)

⁴¹⁹ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 433. Es gibt demnach zwei zusammengehörende „Zugänge“ zur lebendigen Süße unseres Ursprungs: per affectum und per intellectum. Klaus Kremer: „Cusanus möchte weder einer Erkenntnis ohne Affekt und Liebe noch einem Affekt und einer Liebe ohne Erkenntnis das Wort reden.“ (Kremer, Klaus: „Praegustatio naturalis sapientiae“, S. 77)

⁴²⁰ Hier sei kurz mit Kurt Flasch auf die Problematik der diversen Begriffe hingewiesen: Normalerweise werde „mens“

wegung setzt, hat er das schmackhafte Wissen bereits vorverkostet. Deswegen weiß der Mensch von der immensen Freude, die durch die Weisheit entstehen kann, und sehnt sich nach ihr. Dieses freudige Gefühl ist der Auslöser – er lässt den Menschen sich auf den Weg machen. Es ist Martin Thurner zuzustimmen, wenn er schreibt: Die „Affektivität der Weisheit“ ist „der anfängliche Grund dafür, dass der Intellekt überhaupt beginnt, sich auf die Wahrheit hinzubewegen. Denn erst die Attraktivität, die vom Genussreichtum der Weisheit ausgeht, weckt im Menschen jene Sehnsucht, die ihn ursprünglich zum Erreichen der Wahrheit motiviert, noch bevor er zu denken begonnen hat.“⁴²¹

Diejenigen Menschen, die die Vollkommenheit in dem mit der Vernunft Erfassbaren verorten, leben in einer begrenzten, abhängigen Ruhe und täuschen sich bei dem Gedanken, dort Freude und Frieden finden zu können. Die Weisheit ist nämlich unendlich und damit unerfassbar und unbegreifbar. Interessant ist jedoch, und hier geht Nikolaus von Kues einen wichtigen und entscheidenden Schritt, dass der Geist seine eigene Begrenztheit erkennt. Er weiß, dass er das schmackhafte Wissen nicht gänzlich er- und begreifen kann. Aus dieser Erkenntnis heraus hört der Geist damit auf, die Weisheit in ihrer Gänze erfassen zu wollen. Vielmehr zieht er sich zurück und gibt damit dem affektiven Erfassungsvermögen Raum, um das schmackhafte Wissen vollends zu verkosten. „Eine für ihn begreifliche Wahrheit möchte der Geist nun gar nicht mehr haben, weil sie ihm niemals den unaufhörlichen Genuss seiner Lebensspeise bieten könnte“⁴²².

Die Weisheit vergleicht Cusanus mit einer nie versiegenden Nahrungsquelle, mit einer Speise des Lebens. Der Geist liebt diese Speise. Mit ihr lebt er ewig. Der Geist und das Denken gehen mit der Weisheit eine Verbindung ein und so korrelieren sie zusammen mit dem Leben. Daraus entsteht eine unsagbare Freude und alles andere ist mehr tot als lebendig und bedeutet Mühe und Qual.⁴²³

2.1.3 Sehnsucht nach der Weisheit

Worin steckt die Weisheit? Wo findet sie der Suchende? Für Cusanus steckt die ewig Weisheit in allem, was verkostet werden kann. Deswegen stellt er folgendes über sie fest: „Sie ist das *Entzücken* in allem, das entzückt, sie ist die *Schönheit* in allem Schönen, das *Erstreben* in allem Erstrebens-

mit „Geist“ übersetzt. „Aber unser Wort 'Geist' ist so vieldeutig, daß wir erst ermitteln müssen, welche seiner neueren Nuancen bei Cusanus gelten und welche nicht. Ich mache darauf aufmerksam, daß Cusanus auch innerhalb von *mens* Unterscheidungen kennt. So spricht er einmal von *unserer mens*, ein andermal von *mens* an sich, *mens ipsa*, von *mens selbst*. [...] Prägen wir uns also diese drei – und nur drei – Fremdwörter ein: *mens*, *intellectus*, *ratio*.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 149f)

⁴²¹ Thurner, Michael: „Sapida scientia“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 505.

⁴²² Thurner, Michael: „Sapida scientia“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 505.

⁴²³ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 435. Karl-Heinz Volkmann-Schluck: „Ich koste etwas, um es mir als meine Nahrung einzuverleiben. Gott schmecken heißt, ihn zuinnerst aufnehmen und so durch in leben. 'Kosten' ist die Weise, wie der Geist lebt.“ (Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nikolaus Cusanus“, S. 143)

werten, und so kannst du es von allem Wünschenswerten sagen⁴²⁴. Der Mensch sucht von Natur aus die Weisheit, er strebt nach ihr. Sie ist die Erfüllung seiner Sehnsucht (desiderium) und ihr Ursprung, Mitte und Ende.⁴²⁵ Durch den Vorgeschmack ist sie nichts völlig Unbekanntes. Die Sehnsucht nach der Weisheit muss dem Menschen allerdings „willkommen“ sein, sonst erfährt/fühlt er nicht die *praegustatio*, die er bereits in sich trägt.⁴²⁶

Der Mensch stirbt ohne Nahrung, die sowohl physischer als auch und insbesondere geistiger Natur ist. Der Mensch sehnt sich nach ihr. Aber woher kommt diese Sehnsucht? Da wir uns nach Cusanus von dem ernähren, aus dem wir stammen, kommt die Sehnsucht nach der Weisheit aus der ewigen Weisheit selbst. Indem diese verkostet wird, kann die Vernunft, ja der Mensch überhaupt erst leben und macht die Erfahrung, „daß es die *Süßigkeit der ewigen Weisheit* ist, welche dir deine Sehnsucht so süß und erfreulich macht, daß du in unsagbarer Hinneigung getrieben wirst, sie, gleichsam als die Unsterblichkeit deines Lebens, zu umfassen“.⁴²⁷ Cusanus vergleicht diese Beziehung zwischen Mensch und Weisheit mit der von Eisen und Magnet. So wie der Magnet das Eisen anzieht, so zieht die Weisheit den (vernunftbegabten) Menschen an⁴²⁸. Klaus Kremer fasst in seinem

⁴²⁴ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 435. „Weisheit ist für Cusanus weniger eine Sache des Wissens als vielmehr des Schmeckens, Kostens, Verkostens und der Erfassung in einem inneren Schmecken“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 112). „Es ist das, was Nikolaus 'Freude in jedem Erfreunden', 'Schönheit in jedem Schönen' usw. bezeichnet. Auch das Sinnliche kann also durch diese intellektuelle Einsicht als Gegenstand der Weisheit angenommen werden.“ (Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 61)

⁴²⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 437. Martin Thurner bringt die wichtigen Begriffe Streben, Verlangen, Sehnsucht und Freude in einem Satz zusammen: „Weil die Freudenerfahrung das im Mittel des Denkens erreichte Ziel ist, wird das [...] Streben des Menschen nach der Wahrheit von Cusanus ausdrücklich als ein Verlangen nach affektiver Erfüllung begriffen, nämlich als (in Vorahnung ihrer Bestimmung selbst schon freudigste) Sehnsucht“ (Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae“, S. 199). Wilhelm Dupré hebt mit der Liebe das emotionale/affektive Moment in die Betrachtung der cusanischen Philosophie hervor: „Die Ethik des Nikolaus von Kues kann, wenn wir uns auf die Liebe konzentrieren, als eine Ethik des Strebens und des bedürftigen Verlangens beschrieben werden, in der sich das Sollen aus dem Sein ergibt, mit dem der Mensch ursprünglich und im Sinne geistiger Vollendung verbunden ist.“ In der Folge spricht Dupré vom „desiderium naturale“, „das Leib und Seele umfaßt und in der Liebe zur Wahrheit das Zentrum allen Verlangens erfährt“ (vgl. Dupré, Wilhelm: „Liebe als Grundbestandteil allen Seins und 'Form oder Leben aller Tugenden““. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, S. 88).

⁴²⁶ Der Begriff Sehnsucht ist m. E. sehr passend, da hier zweierlei zum Ausdruck kommt: Erstens *sehnt* sich der Mensch nach der Weisheit und zweitens *sucht* er sie auch. Interessant ist, was Karl-Heinz Volkmann-Schluck meint. Denn für ihn handelt es sich um eine „befremdliche Suche“, da das, was man sucht, eigentlich nicht gesagt werden kann. Somit ist für ihn das „befremdliche Suchen [...] das Suchen der Sehnsucht. Die Sehnsucht ist ein reines Suchen, das als Suchen schon das Finden ist. [...] Das Leben, das sich der Sehnsucht gemäß darbietet, ist das Leben in der Sehnsucht selbst.“ (Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 145) „Ein irgendwie vorgängiges Wissen von Gott, dem Grund aller Dinge und der ewigen Weisheit, muß schon vorhanden sein, wenn der menschliche *intellectus* zu Gott gelangen will. Das Endziel muß schon irgendwie im Ausgangspunkt enthalten sein, damit es erreicht werden kann. [...] Cusanus antwortet mit seiner Anschauung von dem *natürlichen Vorgeschmack* der Weisheit in uns.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 110)

⁴²⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 437 (Hervorhebung durch Verfasser).

⁴²⁸ Generell gilt: Gleiches zieht Gleiches an bzw. Gleiches erkennt Gleiches. Es ist die „*Süßigkeit* der ewigen Weisheit“, welche die „Sehnsucht so *süß*“ macht (vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 437 (Hervorhebungen durch Verfasser)). Klaus Kremer spricht von einer „proportionalen Zuordnung“ von Magnet und Eisen und nennt vier bzw.

Aufsatz „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“ diese Parallelität in fünf Merkmalen zusammen⁴²⁹:

- 1) „Wie das Eisen im Magneten seinen Ursprung hat, so der menschliche Intellekt in der göttlichen Weisheit.“
- 2) Es gibt „im menschlichen Intellekt eine natürliche Sehnsucht (*desiderium*) nach der Weisheit.“
- 3) Ein „gewisser Vorgeschmack, eine gewisse Kenntnis von der göttlichen Weisheit [ist] Voraussetzung für diese Sehnsucht nach ihr, wie dies auch beim Eisen in bezug auf den Magneten der Fall ist.“
- 4) Die göttliche Weisheit zieht den menschlichen Intellekt an, weil dieser das Abbild von ihr ist, das ihr am nächsten kommt.
- 5) „Unerlässlich ist des weiteren die sittliche Läuterung des Menschen, um die Weisheit zu erlangen.“

Die Wirkung der Weisheit und ihres Vorgeschmackes auf den Menschen ist eine existenzielle. Der Körper bzw. das Sinnliche tritt in den Hintergrund und selbst die Seele wird „ver-rückt“: „Das Gewicht alles Sinnlichen vermag ihn nicht abzuhalten, sich mit der ihn anziehenden Weisheit zu vereinigen.“⁴³⁰ Karin Peters erörtert in ihrer Dissertation den Bildungsbegriff bei Cusanus und sieht darin eine Verbindung zum Platonismus bzw. Neuplatonismus. Somit versteht sie unter Bildung „die Abkehr des Geistes vom Sinnlichen, von den Verstandesinhalten und vom diskursiven Denken. Es geht um die Hinwendung zum Einheitsblick und zur Weisheit im Intellekt bzw. zum Intelligiblen in der Vernunft“⁴³¹. Ist ihr zuzustimmen, dass es bei Cusanus (wie im gesamten Platonismus) um eine Abkehr von den Sinnen und, in einem weiteren Schritt, von dem Verstand geht, so muss doch betont werden, dass die „Hinwendung zum Einheitsblick und zur Weisheit im Intellekt“ eine Stufe ist, die es letztlich zu überwinden gilt⁴³². Denn die Weisheit ist bei Cusanus mehr als die „Weisheit im Intel-

fünf Merkmale des Verhältnisses, das zwischen beiden besteht: „Herkunft des Eisens aus und Sehnsucht des Eisens nach dem Magneten, Vorgeschmack des Eisens vom Magneten sowie Anregung, Hinneigung und Anziehung des Magneten gegenüber dem Eisen“ sowie „die postulierte Reinheit des Eisens“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 111f).

⁴²⁹ Vgl. Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 114-116.

⁴³⁰ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 439.

⁴³¹ Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 7.

⁴³² Auch wenn Peters Cusanus mit Platon bzgl. des Bildungsbegriffes vergleicht, so ist es richtig in diesem Zusammenhang von einem Entwicklungsprozess zu sprechen, jedoch steht am Ende des stufenartig aufsteigenden Bildungsweges nicht „nur“ eine „Annäherung an das absolute Eine“, sondern die Bewusstwerdung der Einheit mit dem absoluten Einen. Es wäre auch unsinnig, einerseits von einem Prozess zu sprechen, der ja ein Ziel impliziert, und andererseits von einer Annäherung, bei der ja das Ziel eben nicht vollends erreicht wird. Des Weiteren gibt es in den Wer-

lekt“ – das ist sie auch, aber die Bezeichnung „absolute Weisheit“ impliziert ein Absolutheitsmoment, der selbst den Intellekt übersteigt: „In staunender Bewunderung läßt er die Sinne zurück und läßt seine Seele unsinnig werden, sodaß er *alles* außer der Weisheit für nichts achtet“⁴³³. Wenn er tatsächlich „alles“ nicht beachtet, dann läßt der Mensch nicht nur die Sinne zurück, sondern letztendlich auch das Denken. Die Weisheit, absolut verstanden, geht über alles Sinnliche und Geistige hinaus. Jedoch darf bei Cusanus kein Leben vermutet werden, das sich dem Sinnlichen gänzlich entzieht. Auch Hubert Benz sieht bei Cusanus die Forderung, „daß wir uns der Sinne nicht nur bedienen sollen, sondern daß es geradezu Pflicht ist, uns im äußeren Bereich umzuschauen.“⁴³⁴

Wer „alles“ hinter sich läßt und sich der Weisheit hingibt, der ist in den Augen Cusanus' ein Heiliger. Dieser „verläßt“ die Welt (unterer Bereich der Lebensraute) voller Freude, um in das Reich der Weisheit (oberer Bereich) zu gelangen. Er nimmt das sinnlich Wahrnehmbare, auch die körperlichen Schmerzen, gleichmütig auf und alles Äußere ist im bedeutungslos. Es ist ausschließlich der Geist, der in das Reich der Weisheit eintritt und wenn der Körper stirbt, so vergeht keinesfalls der Geist.⁴³⁵

Der Geist findet Ruhe in der Weisheit und kann sich ihr nur deswegen angleichen, weil er ein lebendiges Bild von ihr ist. Weil der Mensch Geist besitzt, ist er ein „lebendiges“ Abbild der Weisheit, des Urbildes. Das Abbild ruht nicht eher bevor es das Urbild erreicht hat: „Das Leben des Abbildes kann in sich nicht ruhen, da es das Leben der Wahrheit des Lebens ist und nicht sein eigenes. Darum wird es zum Urbild als zur Wahrheit seines Seins hingetrieben“.⁴³⁶ Um es mit den Worten

ken des Cusanus unzählige Beispiele, die belegen, dass es bei ihm nicht nur um eine Annäherung, sondern um eine Zielerreichung geht. Um ein Beispiel anzuführen: Die *coincidentia oppositorum* ist da, „wo Sehen mit Gesehen-werden zusammenfällt, Hören mit Gehört-werden, Schmecken mit Geschmeckt-werden, Berühren mit Berührt-werden, Sprechen mit Hören und Schaffen mit Sprechen.“ (Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, Bd. 3, S. 135) Auch Platon beschreibt im Symposion einen Stufenweg, an dessen Ende das Ziel, die Schau des Urschönen, erreicht wird. Es ist ein „Weg, um selbständig oder von einem anderen geleitet das Ziel der Liebe zu erreichen“ (Platon: „Symposion“, 211c-212a). Es sei noch erwähnt, dass Kurt Flasch kritisiert, bei Cusanus von „Stufen“ zu sprechen. Auch wenn Cusanus selbst von Stufen spreche, so sei der Begriff der „Kreisbewegung“ vorzuziehen (vgl. Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 159, 162).

⁴³³ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 439 (Hervorhebung durch Verfasser).

⁴³⁴ Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 255.

⁴³⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 439. Inwiefern der Geist bzw. der Intellekt in Beziehung zur Weisheit steht, macht Klaus Kremer anhand von drei Aspekten deutlich: „Der menschliche Intellekt ist das die Weisheit suchende *und* empfangende 'Organ', die Weisheit ist sodann die Speise für den menschlichen Intellekt und demzufolge drittens das Leben für den menschlichen Intellekt.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 132) Der dritte Punkt macht plausibel, weshalb der Geist nicht vergeht, wenn der Körper stirbt.

⁴³⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 439/441. Hubert Benz: Das menschliche „Streben nach vollkommenem Leben kommt nur darin zur Ruhe, daß er alles Erkennbare und Gute (omne intelligibile, omne bonum) erreicht.“ (Benz, Hubert: „Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 247) Nach Klaus Kremer könne die Vernunft den Grund, die göttliche Weisheit, nicht erreichen, denn wir „erreichen [...] diese ewige Weisheit nur in der Andersheit des Abbildes, der *imago*.“ Und: „Was den Intellekt nährt, ist die Wahrheit, jedoch insofern sie in den Dingen widerstrahlt.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 118f) Anders bei Karl-Heinz Volkman-Schluck: „Von Anfang an ist klarzustellen und für alles Folgende festzuhalten, daß *imago* nicht Abbild ei-

von Klaus Kremer auszudrücken: „Das Abbild hat einen Grund, es kann nicht in sich, sondern nur in seinem Urbild zur Ruhe kommen, weshalb es sich zum Urbild als der Wahrheit seines Seins hinbewegt. Es ist nicht sein eigenes Leben, sondern das Leben des Lebens der Wahrheit.“⁴³⁷

Das ewige Urbild „schenkt“ also dem Abbild das Leben, das unaufhörlich zum Urbild (zurück)strebt. Wenn das so ist, „dann kann jene geistige Bewegung nicht aufhören, da sie ja nie das unendliche Leben in unendlicher Weise erreicht“⁴³⁸. Dieses stete Streben des Geistes darf nicht fehlinterpretiert werden als die Unerreichbarkeit der absoluten Weisheit. Cusanus möchte etwas anderes damit aussagen: Der Geist kann sich der Weisheit lediglich annähern, sie aber nicht in dem Sinne erreichen, dass das Streben des Geistes aufhören würde. Das käme einem Tod des Geistes gleich, was unsinnig ist, weil sich der Geist dabei selbst töten müsste. Cusanus möchte mit dem nie endenden Streben des Geistes, mit jener geistigen Bewegung sozusagen den Menschen auffordern, dass dieser über seinen Geist und dessen Vermögen hinausgehen soll. Erst dann kann sich, um die Termini wieder aufzugreifen, das Abbild seines Urbildes und des gemeinsamen Ursprungs, d. i. des absoluten Urbildes, bewusst werden.

Karl Jaspers liegt richtig: „Auch in der höchsten Steigerung der Wahrheit des Geistes wird nicht eine Annäherung an Gott als Gottwerden vollzogen, sondern eine Annäherung zum vollkommensten, vom Urbild immer noch durch einen Sprung getrennten Abbild.“⁴³⁹ Jaspers kann zugestimmt werden, dass es bei Cusanus nicht um ein *Gottwerden* geht und auch, dass es dem Geist bzw. der Vernunft nicht möglich ist, zum Urbild zu werden. Um den „Sprung“ zum Urbild, den der Mensch vollziehen möchte, zu schaffen, muss er die Welt nicht verlassen: „Der im Bereich der Welt endlich denkende Mensch hat, wenn er nicht in Vergessenheit seiner Lage sich verliert, den untilgbaren Drang aus dem Endlichen zum Unendlichen, aus der Brüchigkeit des Endlichen zum Halt im Unendlichen. Den Aufschwung aber findet er nicht durch Verlassen der Welt, sondern in der Welt selber.“⁴⁴⁰

Wie gelingt das? Die Antwort lautet: coincidentia oppositorum. An dieser Stelle ist Kurt Flasch heranzuziehen, der die Koinzidenzlehre des Cusaners als „Weltschlüssel“ bezeichnet: „Wenn die Koinzidenz [...] die Signatur des Unendlichen ist, dann ist sie überall. Denn die Welt steht Gott nicht gegenüber. Das Endliche sehen wir im Unendlichen. Das Gesuchte ist die Einheit, nicht das

nes Urbildes, sondern darstellende Versichtbarung eines Unsichtbaren besagt.“ (Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 25)

⁴³⁷ Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 123

⁴³⁸ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 439/441 (Hervorhebung durch Verfasser).

⁴³⁹ Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, S. 38.

⁴⁴⁰ Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, S. 158

Nebeneinander von Gott und Welt.⁴⁴¹ Die Koinzidenzlehre ist also ein allumfassendes Erkenntnisverfahren und eine Art Brille und wer

„den Grund aller Erkenntnis *sehen* will, der muß die 'Brille' nehmen und durch das Maximum gleichermaßen wie durch das Minimum an Erkennbarkeit hindurch das gegensatzlose Prinzip der Erkenntnis sehen. Dann zeichnen sich zugleich Stufen ab, Stufen der Erkennbarkeit und der Erkenntniskraft. Das Universum und sein Aufbau kommen dann wieder in den Blick.“⁴⁴²

Norbert Herold macht darüber hinaus auf das unwissende Nichtwissen aufmerksam, das wichtig ist, um den Sprung über die eigene, eingeschränkte Sichtweise zu ermöglichen. Der eigene, subjektive Standpunkt muss also überstiegen werden. Dies gelingt dem Menschen nach Herold mit dem Dialog, der für ihn eine geistige Bewegung ist, die zur Weisheit und damit zusammenhängend zur Selbstverwirklichung führt.⁴⁴³ Mit der Selbstverwirklichung steht auch die Tugend in Verbindung, wie Jasper Hopkins erklärt: „Cusanus zufolge entsteht menschliche Tugend [...] in Übereinstimmung mit Selbstachtung und dem Streben nach Selbstverwirklichung. In diesem Sinne ist das Streben nach Tugend ein eudämonistisches Streben. Es ist die Verfolgung des eigenen Glücks und eines obersten Ziels“⁴⁴⁴. Cusanus betont also auch die praktische Dimension der Weisheit: „Für jemanden, der die ewige Weisheit sucht, genügt es [...] nicht, zu wissen, was man über sie lesen kann; es ist vielmehr notwendig, daß er, nachdem er mit Hilfe der Vernunft erfahren hat, wo sie ist, sie zu der seinen macht.“⁴⁴⁵

Cusanus fordert uns auf, dass wir unser „Eigentum“ aufgeben sollen. Damit meint er sowohl Äußeres (Materielles wie z. B. Reichtümer) als auch und vor allem Inneres (z. B. eigene Interessen, den eigenen Willen und Eitelkeiten). Dann öffnet sich die Türe zur Weisheit. Cusanus greift auf die Bibelstelle Matthäus 13, 44 zurück und vergleicht die Weisheit mit einem Acker des Herrn. Dieser Acker bringt unsterbliche Früchte hervor, wenn er bearbeitet wird. Mit diesen Früchten meint Nikolaus von Kues die Tugenden Gerechtigkeit, Frieden, Tapferkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Geduld und alle anderen. Sie kommen wie von selbst, falls sich der Mensch der Weisheit hingibt.⁴⁴⁶ Sie bedeu-

⁴⁴¹ Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 610.

⁴⁴² Flasch, Kurt: „Nicolaus Cusanus“, S. 109. Ebenso: „Die Koinzidenzlehre verfolgt in jedem Begründeten die wechselseitige Immanenz der Gegensätze und *sieht* (sie ahnt nicht, sie glaubt nicht, sie sieht!) den übergegensätzlichen Grund.“ (Ebd., S. 113)

⁴⁴³ Vgl. Herold, Norbert: „Menschliche Perspektive und Wahrheit“, S. 105, 109.

⁴⁴⁴ Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 12.

⁴⁴⁵ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 441. Norbert Herold: „Der Gedanke der Freiheit macht darüber hinaus deutlich, daß es sich nicht um einen ausschließlich theoretischen Denk-Schritt handelt, sondern daß die Willensentscheidung des Menschen gefordert ist.“ (Herold, Norbert: „Menschliche Perspektive und Wahrheit“, S. 111)

⁴⁴⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 443. „Die ewige Weisheit will sich nur dort besitzen lassen, wo der, der sie hat, nichts von seinem eigenen behalten hat, um sie zu eigen zu haben“ (ebd.). „Ja, die rechte Suche nach der ewigen Wahrheit und das tugendhafte Leben sind so eng miteinander verbunden, daß Cusanus das Fehlen des

ten für ihn keine Qual, sondern gehen im konkreten Handeln auf, was eine Weltflucht, die den Philosophen häufig unterstellt wird, ausschließt. Karl Jaspers bestätigt: Wir sind nur dann unabhängig, „wenn wir zugleich in die Welt verflochten sind. Unabhängigkeit kann nicht dadurch wirklich werden, daß ich die Welt verlasse. In der Welt unabhängig sein, bedeutet vielmehr ein eigentümliches Verhalten zur Welt: dabei sein und zugleich nicht dabei sein, in ihr zugleich außer ihr sein.“⁴⁴⁷

Am Ende des ersten Buches von „Idiota de sapientia“ geht die philosophische Betrachtungsweise in eine theologische über und der Rhetor fragt, ob nicht Gott der Ursprung aller Dinge sei. Keiner zweifle daran, gibt der Laie zu verstehen. Ob die ewige Weisheit etwas anderes sei als Gott, will der Rhetor wissen und der Idiota sagt, die ewige Weisheit sei Gott.⁴⁴⁸ Der Trinitätsgedanke ist bei Cusanus deutlich zu erkennen, wenn er die Dialogpartner vom Sein, So-Sein und Geist sprechen lässt. Das Sein und So-Sein sind durch den Geist miteinander vereint. Analog gilt das für das Begriffsfeld Vater, Sohn, Heiliger Geist sowie für Einheit, Gleichheit, Verknüpfung. Alles, was ist, bedarf „des dreieinen Ursprungs, nämlich des *dreien und einen Gottes*“.⁴⁴⁹ Hierzu ein Überblick:

Dreieiniger Ursprung		
Sein	Vater	Einheit
So-Sein	Sohn	Gleichheit
Geist	Heiliger Geist	Verknüpfung

Dazu schreibt Cusanus im „Trialogus de possesset“: „Die Einheit, die von Gott ausgesagt wird, ist auch nicht die mathematische, sondern die wahre und lebendige, die alles in sich einfaltet. Und die Dreiheit ist nicht mathematisch, sondern lebendig und wechselbezüglich. Das dreieinige Leben ist es, ohne das es keine immerwährende Freude und höchste Vollkommenheit gibt.“⁴⁵⁰ Wie wichtig der Trinitätsgedanke bei Cusanus ist, stellt Rudolf Haubst heraus, der ein „Ineinander von Metaphysik

letzteren als ein sicheres Zeichen dafür bewertet, daß die richtige Ausrichtung auf das Ziel fehlt.“ (Dreyer, Mechtild: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 248f)

⁴⁴⁷ Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 110. So recht Jaspers hier hat, so muss doch seine Aussage, dass absolute Unabhängigkeit nicht möglich sei (vgl. ebd.), scharf zurückgewiesen werden. Gerade der Umstand, dass der Mensch dabei sein und zugleich nicht dabei sein kann, bedeutet absolute Unabhängigkeit, denn hier fallen die Gegensätze – dabei sein und nicht dabei sein – zusammen, was das Absolute ja ausmacht.

⁴⁴⁸ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 443. Die „spekulative Identifikation der absoluten Wahrheit der Philosophie mit dem trinitarischen Gott des christlichen Glaubens“ führt dazu, „dass die Empfindung der Freude deshalb Ursprungsgrund und Sehnsuchtsziel des Denkens ist, weil die theoretische Wahrheit ihrerseits in einem affektiven Vollzug begründet ist, der absolut und damit von höchster Intensität ist.“ (Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae“, S. 203)

⁴⁴⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 445.

⁴⁵⁰ Nikolaus von Kues: „Trialogus de possesset“, Bd. 2, S. 329 .

und spekulativer Theologie“ erkennt, das „die cusanische Trinitätslehre zur Schlüsselstellung seiner Philosophie“ macht⁴⁵¹.

2.1.4 Teilhabe an der Weisheit

Ein weiterer wichtiger Aspekt sind die verschiedenen Stufen der Teilhabe bzw. Partizipation an der Weisheit. Jede Form hat an ihr in der bestmöglichen Weise teil. Cusanus stellt auf die unterste Stufe die unbelebte Natur, die „kaum ein elementhaftes Sein“ aufweist. Auf der nächsten folgen die Formen, welche „ein mineralartiges Sein“ haben und danach kommen die Pflanzen. Darauf folgt die höchste Stufe, deren Formen die größte Übereinstimmung mit der Weisheit haben. Diese Formen haben eine elitäre Stellung inne, da nur sie es sind, die die Weisheit verkosten können.⁴⁵² Für Cusanus, so schreibt er bereits in „De docta ignorantia“, gibt es „keine vornehmere und vollkommene Natur [...] als die geistige Natur“, woraus er schlussfolgert, dass der Mensch „nicht nach einer anderen Natur [strebt], sondern nur danach, in der seinen vollkommen zu sein.“⁴⁵³ Es gibt also unter-

⁴⁵¹ Vgl. Haubst, Rudolf: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“, S. 1. „Diese Schlüsselstellung der Trinitätslehre bei Nikolaus von Kues zeigt übrigens auch der Gesamtaufbau der *Docta Ignorantia*“ (vgl. ebd., S. 2). Interessant ist hierbei auch die Kritik von Haubst an Ernst Hoffmann, dem er vorwirft, „der cusanischen Trinitätsspekulation starke Abhängigkeit von der Antike nachzuweisen“ und die „Tendenz, Cusanus möglichst im Sinne einer *renovatio Platonis* zu interpretieren“ (vgl. Haubst, Rudolf: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“, S. 7). Haubst versucht hier Hoffmann eine gewisse Einseitigkeit vorzuwerfen und beruft sich dabei zusätzlich auf Joachim Ritter. Gleichwohl erkennt Haubst, dass Hoffmann in seinen späteren Werken, so z. B. in „Nikolaus von Kues. Zwei Vorträge“, der christlichen Theologie mehr Aufmerksamkeit schenkt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Haubst das „Dogma der Trinität“ auf Biegen und Brechen aufrecht erhalten will. Des Weiteren ist ihm derselbe Vorwurf, den er Hoffmann macht, zu machen, nämlich den der einseitigen Betrachtung. Haubst schreibt am Ende seines Buches selbst: „Unsere Betrachtung *beschränkte* sich auf eine, allerdings auf die theologisch und für die cusanische Weltbetrachtung grundlegende Wahrheit der Offenbarung.“ (Vgl. ebd., S. 331 (Hervorhebung durch Verfasser)) Die Betrachtungsweise kann auch einem Wechsel unterzogen sein, wie Klaus Kremer meint: „Meine Cusanus-Studien haben mich mehr und mehr erkennen lassen, daß nicht die Welt, sondern Gott, nicht die Geschöpfe, sondern der Schöpfer das *eigentliche* Problem ist, mit dem Cusanus ringt.“ (Kremer, Klaus: „*Praegustatio naturalis sapientiae*“, S. XII) Hier liegt offenbar ein generelles Problem bzw. Faktum vor: Jeder Interpret nähert sich Nikolaus von Kues mit einer „Brille“, mit der er die cusanischen Texte liest. Bei dem einen ist die Brille mehr theologisch, bei dem anderen mehr philosophisch, dann wiederum mehr platonisch oder aristotelisch. Von einer solchen Brille, die die Lesart wesentlich beeinflusst, kann sich letztendlich niemand frei sagen. Im Gegenteil: Um solche Texte überhaupt erst lesen zu können, ist eine Brille notwendig. Erst dann können sie verstanden und ins eigene Gedankengebäude eingeordnet werden. Wichtig dabei ist allerdings, sich seiner Brille bewusst zu sein, damit sie sich nicht in Scheuklappen verwandelt und der Eindruck entstehe, man habe die einzig richtige Interpretationsweise und alle anderen irren.

⁴⁵² Vgl. Nikolaus von Kues: „*Idiota de sapientia*“, S. 449. Es sei auf das Buch von Michael Thomas verwiesen. Thomas analysiert darin die Beziehung zwischen Gott und der Welt, macht darauf aufmerksam, dass sich der Teilhabebegriff bei Cusanus gewandelt hat und spricht u.a. davon, dass die Nichtteilnehmbarkeit und die Teilnehmbarkeit im Absoluten koinzidieren (vgl. Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 1-3). Es ist nicht falsch vom bestmöglichen Leben zu sprechen, wie es Wilhelm Dupré macht (vgl. Dupré, Wilhelm: „Die 'Jagdbeute' von *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*“, S. 248). Der Mensch muss reflektieren und lobenswert handeln, soll sich ihm Gott erschließen (vgl. ebd., S. 249f). Kurt Flasch: „Alles, was im Intellekt ist, ist der Intellekt. Er hat keine Eigenschaften, keine äußeren Zusätze; er ist wesenhafte Tätigkeit. In ihm ist alles auf seine Weise, d.h., im Intellekt ist alles Intellekt. [...] Cusanus hat zunehmend versucht, das negativ bestimmte Prinzip des Intellekts als *lebendig* zu analysieren“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 614).

⁴⁵³ Nikolaus von Kues: „*De docta ignorantia*“, Bd. 1, S. 405. Hierbei ist die Bandnummer nicht mit der Buchnummer

schiedliche Grade der Teilhabe. Dadurch entsteht Vielheit und Cusanus gelingt es, die Einzigartigkeit des Menschen und seine Individualität zu wahren.⁴⁵⁴

Generell strebt alles nach der Weisheit, nicht bloß der Mensch. Die Art und Intensität der Verwirklichung ist jedoch eine andere. Wenn die Vernunft das nächste Abbild der Weisheit ist und der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen, dann besitzt er am meisten die Fähigkeit und Verwirklichungsmöglichkeit, die Weisheit und damit das vollkommene Leben zu erreichen⁴⁵⁵. Christoph Schönborn bestätigt dies bei seinen Betrachtungen über das Werk „De docta ignorantia“: Am geeignetsten für die Vereinigung „mit dem 'maximum absolutum' [...] kann nur der Mensch sein, der die ganze Vielfalt der Welt, Geistiges wie Sinnliches, wie in einem Mikrokosmos vereint.“⁴⁵⁶

Mithilfe des Denkens und des vernünftigen Erkennens, das für Cusanus eine „lebendige Bewegung“ ist, dringt der Mensch zur Weisheit vor. Dies ist jedoch kein ausschließlich kognitiver Vorgang, sondern ebenso ein affektiver, denn Nikolaus von Kues geht es immer auch um ein vernunfthaftes Schmecken der Weisheit. Für ihn bringt eine Vernunftkenntnis stets ein beglückendes Gefühl mit sich: „Mit der Vernunft etwas ergreifen bedeutet nämlich *mit beglückendem Gefühl* in der Art, in der es möglich ist, die Washeit erreichen“.⁴⁵⁷

Nach dem „Schmecken“ der Weisheit, dieser Einheitserfahrung findet eine existenzielle Bewusstseinsänderung des Menschen statt. Cusanus wendet sich mit der Figur des Laien nicht nur an den Rhetor, sondern auch an den Leser, an uns:

„Hast du sie erfüllt, so wird dir alles wertlos, was dir jetzt bedeutend erscheint. Du wirst demütig werden, so daß kein Hochmut und auch kein anderes Laster in dir zurückbleibt, da du der einmal gekosteten Weisheit mit keuschem und reinem Herzen unzertrennlich anhängst; du wirst dies so

von „De docta ignorantia“ zu verwechseln. Das Zitat steht zwar im ersten Band der „Philosophisch-theologische[n] Schriften“, doch ist es aus dem zweiten Buch der „docta ignorantia“. Zum Begriff „docta ignorantia“ vgl. Uebinger, Johannes: „Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung.“ In: Stein, Ludwig (Hg.): „Archiv für Geschichte der Philosophie“, Bd. 8, S. 1-32, 206-240. Nach Uebinger erlangte der Begriff „docta ignorantia“ durch Cusanus Berühmtheit, der ihn von Augustinus entlehnte (vgl. ebd., S. 10, 12). Die beste Übersetzung sei „gelehrtes Nichtwissen“ (vgl. ebd., S. 20). In seinem Aufsatz geht Uebinger u.a. auf Johannes Wenck und dessen Kritik an Cusanus ein, auf Bernhard von Wagingen, Franz Sanchez und Peter Gassendi.

⁴⁵⁴ Hermann Schnarr: „So ermöglicht z. B. die Teilhabe an der Idee der Menschheit das Menschsein des Einzelmenschen“ und es „entsteht die Vielzahl der Menschen durch eine ungleiche Teilhabe an der Idee der Menschheit.“ (Schnarr, Hermann: „Modi essendi“, S. 90) Michael Thomas: „Da die vollkommene Gleichheit ausschließlich dem absoluten Größten zukommt, kann es im Bereich des Endlichen stets nur ein Mehr oder Weniger geben; daraus folgt, daß die Dinge in ihrer Vielheit notwendig voneinander verschieden sind. Ihre jeweilige Differenz (zum anderen), grundgelegt in ihrer unterschiedlichen Teilhabe am absoluten Selben, bestimmt ihre Individualität.“ (Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 70)

⁴⁵⁵ Dazu vergleiche Meister Eckhart, der im Sapientia-Kommentar schreibt, „daß die Wahrheit im Intellekt ist, nicht insofern er etwas Dingliches oder Naturhaftes ist, sondern sie ist in ihm, insofern er Intellekt ist, der teilhat am göttlichen Intellekt.“ (LW, Bd. 2, S. 604)

⁴⁵⁶ Schönborn, Christoph: „'De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 146.

⁴⁵⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 449. Verblüffend ist hier die (Wort)Ähnlichkeit in Hadots Werk „Die innere Burg“: „*Glücklich* zu sein heißt für den Menschen, das *Gefühl* zu haben, Teil einer unvermeidlichen *Bewegung* zu sein.“ (Hadot, Pierre: „Die innere Burg“, S. 329 (Hervorhebung durch Verfasser))

sehr tun, daß du lieber diese Welt und alles, was nicht jene selbst ist, verläßt als sie. Mit unsagbarer Freude wirst du leben, sterben und nach dem Tod in ihrer liebenden *Umarmung* auf *ewig Ruhe* finden⁴⁵⁸.

Cusanus hat zwar überwiegend einen apersonalen Gott vor Augen, doch zeigt der Begriff der „Umarmung“, dass er ebenfalls eine personale Vorstellung von ihm besitzt⁴⁵⁹. Der vollkommene Mensch lebt mit Freude⁴⁶⁰ und hat keine Angst vor dem Tod. Die Todesangst beinhaltet die Angst, das eigene Ich, die Individualität, zu verlieren. Der motivierende Impuls, den von Cusanus vorgeschlagenen Weg zu gehen, ist die Hoffnung auf Besserung und Erlösung von den Qualen – ist das vollkommene Leben im Dies- und Jenseits.

2.2 Idiota de sapientia – zweites Buch

Im zweiten Buch setzt sich die theologische Sichtweise weiter fort mit der Problematik, sich von Gott einen Begriff zu machen. Hier gilt analog dem Schema Abbild-Urbild das Verhältnis Begriff-Unbegreifbares. Daher solle sich, so der Laie, der Rhetor erstens einen Begriff vom Begriff machen, denn dieser nähere sich dem Unbegreifbaren und zweitens sich Folgendem widmen: der Genauigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Gutheit. Cusanus sieht Gott als die „absolute Voraussetzung von allem, das auf irgendeine Weise vorausgesetzt wird, so wie in jedem Bewirkten der Grund vorausgesetzt ist“.⁴⁶¹ Der Mensch kann an Gott als der absoluten Genauigkeit partizipie-

⁴⁵⁸ Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 451. Für Kremer „steht der Erlangung der Weisheit der Geist dieser Welt in unserer Seele im Wege, d. h. der Geist einer mit Grünspan überzogenen Habgier (*eruginosa avaritia*), der Geist der übelriechenden Genußsucht (*foetida luxuria*) und der Geist des mächtigen Hochmutes (*potens superbia*).“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 115f) „Komplementär zu der ewigen Weisheit, in der allein unser Geist seine Ruhe findet, findet in gewissem Sinn auch Gott seine Ruhe erst im *tabernaculum* des menschlichen Intellektes. [...] Parallel dazu wird Cusanus ausführen, daß die Weisheit nicht nur Speise unseres Intellektes ist, sondern daß umgekehrt unser Intellekt auch Speise der göttlichen Weisheit und des mit ihr identischen 'Wortes' ist.“ (Ebd., S. 124)

⁴⁵⁹ „Das Verhältnis des Erkennenden zur Wahrheit ist für Cusanus also ein theoretisches und affektives zugleich.“ (Dreyer, Mechthild: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 248) Auf die Problematik einer personalen Gottesvorstellung verweist Thomas Schärfl: „Kann denn ein durchweg personal gedachter, auf die Bedürfnisse und Belange der Menschen hin ausgerichteter Gott angesichts der Groß- und Fremdartigkeit des Kosmos noch plausibel sein? Passt ein von seinen wohlwollenden Intentionen her bestimmter Gott noch zu den Atrozitäten und Rätselhaftigkeiten der Natur (um von den Abgründen der menschlichen Geschichte erst gar nicht zu reden)?“ (Schärfl, Thomas: „Gott Glauben – Gott Denken“. In: Viertbauer, Klaus/Schmidinger, Heinrich (Hg.): „Glauben denken“, S. 272)

⁴⁶⁰ Klaus Kremer macht darauf aufmerksam, dass der Glückseligkeitsbegriff bei Cusanus sowohl rational als auch affektiv zu sehen ist: „Es ist jeweils der *ganze* Mensch, der vom Sog der anziehenden ewigen Weisheit erfaßt wird“ und Cusanus' „Erkenntnis- und daher auch sein Glückseligkeitsbegriff oszillieren in der Polarität von Einsicht und Affekt, von Erkennen und Liebe, von Denken und Wonne, von Geist und Herz, modern gesprochen von Intellektualität und Personalität.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 128f)

⁴⁶¹ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 455/457.

ren und das auf verschiedenen Weisen. Die beste davon ist die „absolute Leichtigkeit“ (facilitas). Gott ist damit nicht Schwere, sondern die Leichtigkeit. In ihm werden die Mühsalen und Schwierigkeiten des Lebens erträglich und leicht. Diese absolute Leichtigkeit bedeutet zudem eine Ununterscheidbarkeit der Gegensätze. Sie werden eins.⁴⁶²

2.2.1 Coincidentia oppositorum

Cusanus nennt diese Einswerdung den Zusammenfall der Gegensätze (coincidentia⁴⁶³ oppositorum) und in dem soeben genannten Begriffsfeld ist es so, dass die absolute Leichtigkeit mit der absoluten Unbegreiflichkeit zusammenfällt und je leichter die Teilhabe ist, desto näher ist man Gott, was aber nur dann zutrifft, wenn man von Gott etwas Positives, wenn man von ihm „in bejahendem Sinn“ sprechen kann⁴⁶⁴. Cusanus ist an dieser Stelle ein Vertreter der positiven Theologie. Durch die negative Theologie werde der Mensch nicht zu der Kenntnis darüber geführt, was Gott ist, sondern darüber, was er nicht ist⁴⁶⁵. Cusanus offenbart sich hier als vielseitiger Denker, dem natürlich beide „Theologien“ geläufig sind und denen er beiden in seinen Werken Geltung zukommen lässt. Die

⁴⁶² Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 459. Vgl. ebenso Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 258. Zudem sei auf Katharina Ceming verwiesen, die mit Blick auf Meister Eckhart aussagt, dass es ihm um eine „radikale Einswerdung mit dem Absoluten im Hier und Jetzt [geht]. Diese 'Einsheit' ist nicht zeitlich begrenzt“. Außerdem ist die „**praktische** Einholung des theoretisch Erkannten bzw. Erspürten“ ein „wesentliches Moment jeder Mystik“ sowie die Subjekt-Objekt-Spaltung „**existenziell** zu überwinden“ (vgl. Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, S. 16-18). Das stimmt mit dem Konzept des Lebens als Selbstvermittlung überein, in dem das Erkenntnisleben und die praktische Daseinsorientierung entscheidende Punkte sind.

⁴⁶³ Dass der Begriff Koinzidenz im Laufe des cusanischen Schaffens einem Wandel unterzogen ist, stellt Kurt Flasch in seinem Buch „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“ (S. 157) fest. Flasch äußert darin seine Kritik gegen eine „abschwächende Auslegung“ der Koinzidenz, wie sie von andern Interpreten vollzogen worden sei (vgl. ebd., S. 158f), und korrigiert diese Auslegungen (vgl. ebd., S. 159-170). Des Weiteren stellt Flasch Unterschiede zwischen den Begriffen der coincidentia oppositorum, coincidentia contrariorum und coincidentia contradictoriorum heraus (vgl. ebd., S. 178f). In seinem Buch „Nicolaus Cusanus“ erwähnt Flasch seine frühere Unterscheidung zwischen einer schwachen und starken Form der Koinzidenzlehre: Dionysius Areopagita „habe erfaßt, daß gegensätzliche Bestimmungen (invicem contraria) in der Allursache eine einfache Einheit bilden [...]. Diesen ersten Schritt nannte ich die *schwache* Form der Koinzidenzlehre. Den zweiten Schritt bildet die *starke* Form der Koinzidenzlehre. Sie behauptet, die stärkste Form des Gegensatzes, der Widerspruch, die contradictio, sei denkend zu überwinden.“ (Flasch, Kurt: „Nicolaus Cusanus“, S. 98) Auch in „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“ macht Flasch auf den Wandel der Koinzidenzlehre aufmerksam und pflichtet Koch bei, dass Cusanus seine eigene Lehre von der Koinzidenz kritisiere (vgl. Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 158).

⁴⁶⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 459.

⁴⁶⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 459/461. Kurt Flasch verweist darüber hinaus auf „De coniecturis“. Darin verliert die negative Theologie „ihren Vorrang. Sie ist eine wichtige, eine nicht zu überspringende Vorstufe; sie bleibt nicht das letzte Wort.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 161) Es ist jedoch mit Hans Gerhard Senger anzumerken, dass „Negationen in der Theologie [...] nicht privativ [sind], sondern übersteigernde und prägnantere Bejahungen, als simple Affirmationen je sein können. Das positiv nicht Benennbare soll durch negative Aussagen nicht seiner Namhaftigkeit beraubt, sondern als über allen positiven Namen gezeigt werden.“ (Senger, Hans Gerhard: „Die Sprache der Metaphysik“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 88)

Größe seines Denkens zeigt sich jedoch darin, dass er durch die *coincidentia oppositorum* letztlich auch die positive mit der negativen Theologie zusammenfallen lässt⁴⁶⁶.

Auch bei Nikolaus von Kues soll wie bei Meister Eckhart der Pantheismusvorwurf mithilfe von ein paar wenigen Denkern verworfen werden. Josef Stallmach: „Kein Zusammenfall von allem mit Gott, obwohl alles eins ist in Gott“⁴⁶⁷. Ernst Hoffmann hat es ähnlich prägnant formuliert: Der Pantheismus will das Universum *als* Gott verstehen, Cusanus will es *aus* Gott verstehen⁴⁶⁸. Ebenso Michael Thomas: „In keiner Weise [...] behauptet er [Cusanus] eine Identität zwischen Gott und Geschöpf“⁴⁶⁹. Ebenso bedauert Eduard Zellinger im Vorwort seiner „Cusanus-Konkordanz“, dass dem Cusanus das gleiche Schicksal, sich einen Pantheismusvorwurf gefallen lassen zu müssen, wie Meister Eckhart widerfuhr⁴⁷⁰. Kurt Flasch verweist in diesem Zusammenhang auf die cusanische Kritik der gebrauchten Begriffe und macht darauf aufmerksam, dass es in der Koinzidenzlehre des Nikolaus von Kues „den unschuldigen Begriff des 'Unterschieds', mit dessen Hilfe wir behaupten können, Gott unterscheide sich von der Welt“ nicht mehr gibt und stellt klar: „Gott ist vor der Differenz von Indifferenz und Differenz“⁴⁷¹.

Deswegen, und hier geht Cusanus den nächsten Schritt, ist über Gott weder eine bejahende noch eine verneinende Aussage möglich, denn er steht über aller Bejahung und Verneinung und selbst die Verbindung beider ist zu verwerfen⁴⁷². So schließt Cusanus: Über Gott „müßte man sagen, daß er die absolute Seiendheit weder sei, noch nicht sei, noch beides zugleich, sondern daß er darüber erhaben sei“⁴⁷³.

⁴⁶⁶ Vgl. Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“, S. 197. Flasch kritisiert Karl Jaspers, der nicht erkannt habe, „daß es Cusanus in seiner Koinzidenzlehre um die Einheit von positiver und negativer Theologie ging.“ (Ebd., S. 200) Die Kritik Flaschs an Jaspers kann nicht nachvollzogen werden, da Jaspers durchaus von einem Zusammenfall von „Verneinung und Bejahung (negative und enthüllende Theologie)“ schreibt (vgl. Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, S. 50). Es sei mit Norbert Winkler noch auf folgendes hingewiesen: Generell gibt es bei Cusanus zwei Grundprinzipien (vgl. Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 35): erstens das wissende Unwissen (*docta ignorantia*), das eine gewisse Denkmethode ist, und zweitens der Zusammenfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), der sich wiederum in zwei Aspekte aufspaltet: einerseits in den *coincidentia contraiorum* und andererseits in den *coincidentia contradictiorum*. (Vgl. ebd., S. 60f)

⁴⁶⁷ Stallmach, Josef: „Der 'Zusammenfall der Gegensätze' und der unendliche Gott“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 59.

⁴⁶⁸ Vgl. Hirschberger, Johannes: „Geschichte der Philosophie“, Bd. 1, S. 581.

⁴⁶⁹ Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 67.

⁴⁷⁰ Zellinger, Eduard: „Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke“, S. XIII/XIV.

⁴⁷¹ Vgl. Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 609.

⁴⁷² Vgl. Nikolaus von Kues: „*Idiota de sapientia*“, S. 461. Daraus ergibt sich ein Nichtwissen: „Weder vom Wesen der Dinge noch vom Wesen Gottes kann es ein Wissen geben.“ Der Mensch „wird nach Cusanus um so belehrter und der Wahrheit umso näher sein, je mehr er sich als ein Nichtwissender versteht. Ein solches Nichtwissen darf jedoch keinesfalls als Skeptizismus verstanden werden.“ Dreyer wendet richtig ein: „Dennoch besteht für Cusanus kein Zweifel daran, daß Gott erkannt werden kann. [...] Der Mensch vermag in nicht-begreifender Weise das Größte, d. h. Gott zu schauen.“ (Dreyer, Mechthild: „*lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt*“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „*Prudentia und Contemplatio*“, S. 246)

⁴⁷³ Nikolaus von Kues: „*Idiota de sapientia*“, S. 461. Das erinnert an die „mystische Theologie“ eines Dionysius Aeropagita. Zu einer mystischen Theologie sei der interessante Gedanke von Gerhard Schneider erwähnt, der zwischen

2.2.2 Absolutes Urbild

Es war von der absoluten Genauigkeit die Rede. Der Mensch kann an ihr partizipieren. Aber was ist diese Genauigkeit? Für Cusanus ist etwas „genau“, wenn es nicht mehr und nicht weniger ist als das, wie es ist. Diese Beschreibung gilt ebenso für die Richtigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Gutheit. Bei der absoluten Genauigkeit und den anderen Tugenden (Cusanus nennt sie „Eigenschaften“) bzw. Ideen/Urbilder kann es kein mehr oder weniger geben, sonst wären sie nicht absolut, sondern relativ. Wenn etwas mehr oder weniger werden kann, ist es nicht genau und damit nicht die absolute Genauigkeit. In der Vielheit bzw. Alltagswelt (unterer Bereich der Lebensraute) gibt es laut Cusanus keine absoluten „Eigenschaften“ und keine absolute Genauigkeit. Die Erfahrung lehrt uns, dass wir immer etwas finden, das genauer ist als das andere. Im Reich der Weisheit (oberer Bereich) hingegen gibt es sie. Dort sind sie frei und fern von jedem Mehr oder Weniger.⁴⁷⁴ Die „weltlichen Eigenschaften“ sind Abbilder ihrer Urbilder. Sie partizipieren durch Teilhabe an ihnen. Damit ist auch ein Aufstieg impliziert, nämlich von der Ebene der Abbilder zu der Ebene der Urbilder. Mit dem Aufstieg (vom unteren in den oberen Bereich) vollzieht sich ein Perspektivenwechsel. Der Mensch erkennt hinter den vielen relativen Genauigkeiten die absolute Genauigkeit und mit dieser die anderen absoluten „Eigenschaften“ wie z. B. die absolute Gerechtigkeit. Es sind mehrere Urbilder, die letztlich in *einem* Urbild, im Absoluten (oberster Bereich) zusammenfallen:⁴⁷⁵

„reinen“ Mystikern und mystischen Philosophen unterscheidet: „Cusanus ist letzteren beizuzählen, denn Erkenntnis muß sich für ihn in Schauen, Sehen wandeln. Diese Sicht – die Sicht Gottes – will gelernt werden, und das ist für Nikolaus Arbeit der Philosophie. In ihr finden wir die Anleitung, wie Gott gesehen werden kann; aber die Philosophie allein reicht nicht aus, weil das Absolute der übrationalen Sphäre angehört. Dazu brauchen wir Mystik, die noch über die Verstandesdialektik hinausschaut.“ (Schneider, Gerhard: „Gott – das Nichtandere“, S. 107) So inhaltlich treffend Schneider hier formuliert, so mutlos ist sein Buch über „Gott – das Nichtandere“, in dem er keine klare Aussage darüber trifft, ob es dem Menschen möglich ist, vollkommen zu werden. Es macht eher den Eindruck, dass Schneider diese Möglichkeit verwirft (vgl. ebd., S. 42). Auch sei kritisch angemerkt, dass Schneider zwar nicht in Cusanus, aber in Meister Eckhart einen Pantheisten sieht (vgl. ebd., S. 169), was falsch ist. Die „mystische Theologie“ des Cusaners vergleicht Bernard McGinn mit einem „schwarzen Loch, in dem sogar das Zusammenfallen der Gegensätze verschwindet, um auf Weisen verwandelt zu werden, die nicht vorstellbar sind.“ (McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 768)

⁴⁷⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 465/467.

⁴⁷⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 467. Karin Peters: „Mit dem Überstieg des Geistes von der *regio* des Verstandes zur Ebene der Vernunft ist ein vielgestaltiger Perspektivenwechsel verbunden, der sich z. B. von der Vielheit zur Einheit oder von den abzählbaren mannigfaltigen Erscheinungen zur Eins als dem Prinzip alles Zählbaren vollzieht“ (Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 7). Helmut Meinhardt: „Für Nikolaus als ausgeprägten 'Einheitsmetaphysiker' gibt es in Gott nur ein einziges absolutes Urbild aller vielheitlichen sinnfälligen Wirklichkeit. Die Dinge streben danach, ihrem Urbild so nahe und ähnlich wie möglich zu sein.“ (Meinhardt, Helmut: „Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 107)

Absolutes Urbild = URBILD	
Urbilder	absolute Genauigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit etc.
Abbilder	relative/weltliche Genauigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit etc.

Im absoluten Urbild bzw. Gott sind die Ur- und Abbilder eingefaltet (complicatio). Aus dieser Einfaltung kann man die Ausfaltungen ableiten und es entsteht „Welt“. Sie ist die Ausfaltung Gottes (explicatio). Demnach ist Gott die Einfaltung der Welt und die Welt ist die Ausfaltung von Gott. Das absolute Urbild schließt alle anderen Bilder in sich ein und besitzt zudem keine Eigenschaften. So kommt beispielsweise die absolute Größe vor dem Großen und Kleinen. Kategorien entstehen erst beim „Zählen, Wiegen und Messen“, weil dort Extreme, also Bezugspunkte, benötigt werden, sodass der Mensch Grenzen ziehen kann. Im Absoluten aber fällt das Größte mit dem Kleinsten zusammen und darum ist dieses Größte nicht größer oder kleiner als etwas anderes. Wenn aber etwas nicht größter oder kleiner werden kann, ist es absolut genau. Die absolute Genauigkeit ist also das absolute Urbild.⁴⁷⁶

Wie man sich das absolute Urbild bzw. Gott annäherungsweise vorstellen kann⁴⁷⁷, erklärt Cusanus mit einem Beispiel: Bei einem unendlichen Kreis ist der Umfang und damit auch der Durchmesser unendlich. Da es zwei Unendlichkeiten nicht gibt, sind beide – der Umfang und der Durchmesser – identisch und *eine* Gerade. Kurz: Der Umfang eines unendlichen Kreises ist eine Gerade. Somit gibt es im Unendlichen keine Krümmung, die sich vergrößert oder verkleinert, sondern lediglich die „Geradheit“. Dabei verhält sie sich zu allem wie die unendliche Linie, die wiederum das Urbild aller geometrischen Figuren ist, die aus ihr entstehen können.⁴⁷⁸ Diese Linie hilft beim Aufstieg zur Geradheit, denn in ihr ist quasi alles eingefaltet. Wendet sich der Geist der unendlichen Geradheit zu, so erkennt er, dass sie der Ursprung der „Eigengestalten“ ist. Dasselbe gilt für den Menschen: „Ebenso ist es, wenn du einen Menschen siehst, der ein gerader und wahrer Mensch ist; dies bedeutet nichts anderes, als daß Geradheit, Wahrheit, Maß und Vollendung solcherweise verschränkt und begrenzt dieser Mensch sind“.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 467/469/471. Vgl. hierzu Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 76. Kurt Flasch über das absolute Urbild: Es „nimmt keine quantitativen Größenbestimmungen auf; es kennt kein räumliches Mehr oder Weniger. Ein absolutes Urbild, das keine Quantitäten an sich hat, kann allein das genau Maß jedes Quantum sein. Es ist dessen genaue Entsprechung; es ist dessen *praecisio* und Wahrheit, gerade weil es kein Größer und kein Kleiner kennt. Es ist dem Nachgebildeten exakt gleich.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 256)

⁴⁷⁷ Wenngleich für Cusanus „die unmittelbare Erkenntnis prinzipiell unerreichbar geworden“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 37) ist. Und: „Die Wahrheit des Absoluten ist [...] in jeder Erkenntnis gegenwärtig, ohne dass sie selbst begriffen werden könnte.“ (Ebd., S. 48)

⁴⁷⁸ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 471/473.

⁴⁷⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 475/477.

2.2.3 Aenigmata, „Rätselbilder“

Das mathematische Beispiel, das Cusanus anführt und auf den Menschen und alles andere erweitert, bleibt ein Gleichnis. Im allgemeinen sind die mathematischen Wissenschaften laut Hans Gerhard Senger „durchaus dazu geeignet, in anderen Erkenntnisbereichen, in denen präzises Wissen nicht gegeben ist, nach Weise von Ähnlichkeit Wissenserhellung zu geben mit der Anschaulichkeit, die der Mathematik im Transfer eben noch eignet“, jedoch „ist dieses so erlangbare Wissen auf jenen anderen Gebieten nur symbolhafte Erkenntnis“⁴⁸⁰. Der Mensch braucht also „Rätselbilder“, Gleichnisse und Mythen, denn in und mit ihnen erblickt der Mensch die unendliche Wahrheit. Dazu ist, wie bereits erwähnt, zweierlei wichtig: zum einen auf rationale Art und Weise „voranzuschreiten“⁴⁸¹ und zum anderen auf emotionaler Ebene.⁴⁸²

Es muss gewährleistet sein, dass die Rätselbilder aus dem Horizont der gelehrten Unwissenheit betrachtet werden. Das bedeutet letztlich nichts anderes, als dass in einem letzten Schritt das Rätselbild „verworfen“ werden muss, um unverhüllt Gott und die absolute Weisheit zu schauen – um Vollkommenheit zu erreichen⁴⁸³. Dieser letzte Schritt ist vom Menschen nicht erzwingbar, sondern geschieht mit der Hilfe von Gott. Dieser muss sich gnädig erweisen und sich ohne Rätsel zeigen bis er den Menschen in die ewige Weisheit hinüberholt.⁴⁸⁴ Fazit: Das (Rätsel)Bild hilft beim

⁴⁸⁰ Senger, Hans Gerhard: „Die Sprache der Metaphysik“. In: Jacobi, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 80. Johannes Uebinger meint, zwei Denkrichtungen bei Cusanus zu erkennen: erstens die symbolische und zweitens die exakte. Beide seien spekulativer Natur. Kann man dieser Aussage noch einigermaßen zustimmen, so geht Uebinger vollkommen fehl, wenn er mutmaßt: „Mehr und mehr geht die symbolische Richtung in eine mystische über. Aber aus der engen, düsteren Zelle des mystischen Dunkels, der mystischen Finsternis, führt die e x a k t e Denkrichtung die Gotteslehre wiederum in die weiten, lichten Räume, der Welt zurück.“ (Uebinger, Johannes: „Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus“, S. 134). An dieser Stelle sei nochmals auf die Kritik von Albert Dahm verwiesen (Fußnote 391).

⁴⁸¹ Vergleiche hierzu auch das Ende von „De venatione sapientiae“: „In dieser Welt, wo wir teils wissen und teils ahnen, müssen wir notwendigerweise in Bild und Gleichnis [...] emporsteigen“ (Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, Bd. 1, S. 189).

⁴⁸² Beides muss gegeben sein, denn Cusanus geht es darum, mithilfe der Rätselbilder „den Denkakt als Vermittlung von Intellektualität und Emotionalität zu begreifen. [...] Die Aenigmata haben im Denken des Cusanus die Funktion, die Wesensverwirklichung des eigenen Denkens mittels eines Sinnenbildes zur Anschauung zu bringen.“ (Turner, Michael: „Sapida scientia“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 512) Mit Jasper Hopkins lässt sich untermauern, dass sowohl das kognitive als auch das emotionale Element von großer Bedeutung ist und „daß beide wichtig sind, und daß man unter gar keinen Umständen auf das kognitive Element verzichten darf. Gleichzeitig darf man auch nicht verzichten auf das, was aus dem Herzen kommt.“ (Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 35) Werner Beierwaltes übersetzt den Begriff „aenigmata“ auch gerne mit „Denkbilder“ (vgl. Beierwaltes, Werner: „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen“. In: Aertsens, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 367). Die Übersetzung mit „Rätselbilder“ impliziert jedoch wesentlich besser die mögliche Lösung bzw. Auflösung der von Cusanus verwendeten Bilder und Vergleiche.

⁴⁸³ „Im Gleichnis nur berühren wir das Unberührbare auf unberührbare Weise. Das ist jene Weisheit des Nichtwissens, die *scientia ignorantiae*, die in ihrer Demut gelehrter ist als das aufgeblähte Wissen des Redners.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 120) Dass das Rätselbild letztlich verworfen werden muss, erinnert natürlich stark an Meister Eckhart, der fordert, dass man von allen Bildern lassen solle.

⁴⁸⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 477.

Aufstieg zur Vollkommenheit. Es muss in einem letzten Schritt – und damit ebenfalls das zuvor notwendige Denken – gelassen werden, damit die absolute Vollkommenheit mit der Gnade Gottes eintritt.

Exemplarisch setze ich mich an dieser Stelle mit der Meinung von Karin Peters auseinander. Sie entgegnet: „Auf dem Weg der Umkehr zum Einen ist die absolute Wahrheit für den menschlichen Geist bei Cusanus *nicht erreichbar*. Nur eine *Annäherung* an die göttliche All-Einheit ist ihm möglich.“⁴⁸⁵ Sie ist also der Meinung, der Mensch könne nach Cusanus das Ziel nicht erreichen, sondern sich ihm lediglich annähern. Sie begründet das mit zwei Argumenten: Erstens mit der in der Vielheit liegenden Andersheit der Dinge, aus der der Mensch als „verkörperlichter Geist“ nicht gänzlich austreten kann und zweitens in den individuell unterschiedlichen Entwicklungszuständen des jeweiligen Menschen⁴⁸⁶.

Zunächst ist anzumerken, dass Peters stets den bzw. ihren Bildungsbegriff vor Augen hat:

„Die vorliegende Dissertation jedenfalls wird darunter die Umkehr der Blickrichtung des Geistes und seinen Aufstieg zum Einen verstehen sowie das Fragen nach den Bedingungen und Voraussetzungen für das Fragenstellen-Können und die Suche des Geistes nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, welche ihn zu Selbstbetrachtung und Selbstreflexion vorantreibt.“⁴⁸⁷

Wenn es rein um die Bildung geht und man ihrer Definition zustimmen möchte, dann ist es nachvollziehbar, dass der Mensch mit Bildung nicht die absolute Wahrheit erreichen kann. Aber genau über eine solche Bildung geht Cusanus ja hinaus, indem er dem Menschen letztlich nicht nur zumutet, das diskursive Denken, sondern auch die Tätigkeit des Intellekts zu übersteigen ohne dabei das Individuelle aufzulösen⁴⁸⁸. Selbst Peters verweist auf „De visione Dei“, wo „das göttliche Sehen selbst und das Gesehen-Werden Gottes durch den menschlichen Geist ineinsfallen, ohne dass der individuelle Blickwinkel des Betrachters verloren ginge.“⁴⁸⁹ In dieser Schrift steht aber auch, dass das

⁴⁸⁵ Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 189 (Hervorhebung durch Verfasser). Ähnlich bei Karl Jaspers (vgl. Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, S. 38). An anderer Stelle schreibt sie: „Die Selbst- und Prinzipienkenntnis der *mens humana* sind möglich, aber das Absolute, die *veritas ipsa*, bleibt unerreichbar“, (S. 190).

⁴⁸⁶ Vgl. Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 189. Vgl. hierzu Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 59. Thomas verbindet die Begriffe der Andersheit und Teilhabe mit den Begriffen *explicatio* und *complicatio*.

⁴⁸⁷ Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 9f.

⁴⁸⁸ Dass Cusanus das Individuelle nicht auflösen möchte, soll mit Kurt Flasch bestätigt werden, der sich den Begriff *coniectura* genauer anschaut und schlussfolgerte: „Wir behaupten etwas, und wir behaupten dabei uns. Wir bleiben dabei Individuum, ja wir stabilisieren dabei unsere Individualität – jeder die seine, also in bleibender Andersheit vom anderen und von der Sache, die wir behaupten. [...] Wir sind Individuen, auch wenn wir denken. Jeder von uns sieht und denkt anders.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 147f) Auch Klaus Reinhardt erkennt, „daß im Prozeß der Angleichung die Individualität und Freiheit der einzelnen nicht aufgehoben wird.“ (Reinhardt, Klaus: „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, S. 75)

⁴⁸⁹ Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues“, S. 190.

Ziel des Menschen dort ist, „wo Sehen mit Gesehen-werden zusammenfällt, Hören mit Gehört-werden, Schmecken mit Geschmeckt-werden, Berühren mit Berührt-werden, Sprechen mit Hören und Schaffen mit Sprechen.“⁴⁹⁰ Und dass der Mensch mit „dem freien Gott in der Ewigkeit des seligen Lebens verbunden“⁴⁹¹ werden kann. Es ist also sehr wohl bei Cusanus möglich, die absolute Wahrheit zu erreichen, vor allem wenn seine späteren Schriften, hier insbesondere „De venatione sapientiae“, betrachtet werden. Genauso wenig wie Cusanus das Individuelle auflösen oder auslösen möchte, so wenig lässt er den Menschen kurz vor dem Ziel im Stich. Es geht ihm um mehr als nur eine Annäherung an die Weisheit. Die in der Vielheit liegende Andersheit der Dinge und auch die individuell unterschiedlichen Entwicklungszuständen des jeweiligen Menschen bleiben bestehen – vor allem beim Begriff der Bildung. Hier kann Peters zugestimmt werden, aber bei Cusanus eine generelle Unmöglichkeit der Zielerreichung zu behaupten, verfehlt völlig das tiefe und grundlegende Denken dieses Philosophen.

Auch wenn der Gesamteindruck entsteht, dass sich Michael Thurner bezüglich der Frage, ob bei Cusanus die Weisheit erreichbar oder unerreichbar ist, nicht endgültig festlegen möchte, so schreibt er doch in seinem Aufsatz „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“ Folgendes: „Wenn die Erkenntnis der Wahrheit der Weg zur Erfahrung des Liebes-Lebens der göttlichen Freude ist, so ist es konsequent, wenn Cusanus [...] davon spricht, dass die Wahrheit nicht nur begriffen, erkannt, gedacht, sondern in einem höheren affektiven Sinn *erfahren* wird“⁴⁹². Wenn demnach die Wahrheit erfahren werden kann, so ist sie auch erreichbar. Nicht, wie Thurner richtig anmerkt, auf dem Weg des Intellekts, der zwar bis zu seinem Ende gegangen werden muss, aber den Menschen (noch) nicht ans Ziel bringt. Hierfür benötigt der Mensch das affektive Empfinden, um den letzten „Sprung“ zu machen und damit die Weisheit zu erfahren bzw. zu verkosten.

Aus den *Rätselbildern* kann ein *Rätselwissen* (*aenigmatica scientia*) entstehen. Sehr erhellend ist, was Karl-Heinz Volkmann-Schluck über beides anführt: Das Rätsel spricht mit einer eigenen Sprache und umschreibt eine Sache. Es nennt diese Sache nicht direkt und trotzdem kommt dabei etwas zum Vorschein, das bisher versteckt war. Ein Rätsel zu lösen bedeutet also, das Versteckte zu

⁴⁹⁰ Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, S. 135.

⁴⁹¹ Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, S. 219.

⁴⁹² Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae“, S. 203. Thurner verweist an dieser Stelle auf die cusanische „Beschreibung des *gaudium altissimum intellectuale* (vgl. *De filiatione dei* 3: h. IV, nr. 64, lin. 2-12)“ (ebd.). Hierbei muss auf Hubert Benz aufmerksam gemacht werden, der in seinem Aufsatz über Cusanus zunächst folgendes anmerkt: „Ziel des Menschen, dessen natürliche Bestimmung sich im *desiderium intellectuale* äußert, ist das Verfolgen der ihm unerreichbaren, in sich aber zweifelsfreien Wahrheit als des eigentümlichen Objektes für die Betrachtung des Geistes.“ (Benz, Hubert: „Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 220) Benz vertritt damit die Meinung, dass lediglich mit dem Intellekt die Vollkommenheit nicht erreichbar ist, gleichwohl sieht er bei Cusanus „das letzte Ziel menschlichen Lebens als Aufstieg des Geistes zu und als Einswerdung mit Gott bestimmt“, was dann mit „Anschauungen“ und „Freude“ erreicht wird (vgl. ebd., S. 231).

finden. Dabei ist es hilfreich zu wissen, dass die Sprache des Rätsels versteckend ist. Deswegen steckt die Lösung immer auch im Rätsel, das sich auflöst, sobald es gelöst wurde. Wenn aber, wie es bei den Rätseln von Cusanus der Fall ist, etwas Unsagbares umschrieben wird, dann bleibt das Rätsel bestehen. Es muss dann als solches gewahrt bleiben, weil es ja noch immer etwas zum Vorschein bringt. Die Herausforderung für den Menschen ist dann die Einsicht zu erlangen, dass sich mit dem Bestehen des Rätsels immer auch das Verstecken ereignet. Volkmann-Schluck nennt an dieser Stelle das „Sagen vom Sein“, das die Verrätselung dessen ist, worüber es etwas aussagt und „nur wer die Verrätselung als solche mitvollzieht“, erreicht das Rätselwissen.⁴⁹³

Von einem netten Plaudergespräch zwischen Laie und Rhetor am Anfang von „Idiota de sapientia“ entwickelt sich das Werk und geht immer tiefer in das Verständnis von Weisheit, das Cusanus hat. Im ersten Buch nähert er sich dem Thema auf philosophische Art und Weise, macht auf deren Freude aufmerksam und setzt sie als Ursprung aller Dinge. Die Weisheit ist dem Menschen durch die Vorverkostung bekannt. Er sehnt sich nach ihr und wird wie ein Stück Eisen vom Magnet zu ihr gezogen. Er nährt sich von ihr, dem schmeckenden Wissen. Keine süßere Speise gibt es für ihn. Durch diesen Prozess, in dem die sinnliche Wahrnehmung immer weiter in den Hintergrund rückt und die Vernunft sich auf das Geistige konzentriert, entsteht ein tugendhaftes Handeln. Cusanus bringt also die theoretische und praktische Seite am Ende des ersten Buches zusammen und erwähnt in diesem Zusammenhang die Figur des Heiligen, die als Personifikation der Zielerreichung angesehen werden kann. Über die verschiedenen Stufen der Teilhabe an der Weisheit bedient sich Nikolaus von Kues im zweiten Buch einer theologischen Sichtweise, mit der er vor allem die Problematik eines Gottesbegriffes behandelt. Immer wieder nähert er sich Gott mit einem Begriff an, verweist auf den Zusammenfall der Gegensätze, zieht das Verhältnis zwischen Abbild, Urbild und absolutem Urbild heran und bedient sich mathematischer Vergleiche. Am Ende sind es auch die Rätselbilder, die mit ihrem Verweischarakter dem Menschen einen Weg zu Gott bieten. Und so ist der „Idiota de sapientia“ selbst ein Rätselbild, das nur Sinn macht, wenn es auch gelöst werden kann. Für die Lösung und damit das Erreichen des Zieles ist der Mensch einerseits auf die Gnade Gottes angewiesen und andererseits und damit zusammenhängend muss er in einem letzten Schritt, in einem Sprung das Denken lassen. Dann erreicht er Gott, die absolute Weisheit. Dafür braucht es Mut. Mut, um diesen Weg zu gehen. Denn anfangs ist der Mensch auf das Denken angewiesen. Mit ihm nähert er sich seinem Ziel. Was aber bisher Hilfe und Stütze war, muss dann gelassen werden. Nicht umsonst hat Cusanus diesen Prozess, die Philosophie als „Jagd nach der Weisheit“ bezeichnet. Doch wie geht eine solche Jagd vonstatten? Wo findet sie statt? Wer ist der Jäger und wer oder was ist der

⁴⁹³ Vgl. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus“, S. 100f.

Gejagte? Antworten auf diese Fragen lassen sich in „De venatione sapientiae“ finden, das zweite Werk, das in der vorliegenden Arbeit näher Beachtung findet.

2.3 De venatione sapientiae

2.3.1 Philosophie als Jagd nach der Weisheit

Zunächst sei erwähnt, dass Cusanus mit diesem Werk auf sein Schaffen zurückblickt. Es kann als Rückschau und eine Art Zusammenfassung seines Denkens und Schreibens angesehen werden, wenngleich er darüber hinaus über seine eigenen Bemühungen auf der Weisheitssuche reflektiert.⁴⁹⁴ Unter der Philosophie versteht er „Die Jagd nach der Weisheit“, die auf zehn Feldern stattfindet. Bevor er diese Felder näher betrachte, macht Cusanus einführende Anmerkungen. Für ihn sind die Philosophen nichts anderes als Jäger der Weisheit. Er nimmt nämlich beim Menschen ein von Natur aus „angeborenes Verlangen“ nach Wissen *und* Weisheit an. Der Mensch strebt zu diesem schmackhaften Wissen. Daher ist das Philosophieren die Jagd nach der Weisheit und diese die Nahrung des Geistes. Generell muss alles Lebendige durch Nahrung und Speise erhalten werden. So auch die geistige Natur des Menschen, dessen Nahrung das geistige Leben ist. Geschieht dies nicht, verliert der Lebensgeist an Kraft und geht zugrunde.⁴⁹⁵

Wenngleich die Jagd nach der Weisheit mit dem Geiste erfolgt, so darf der emotionale, affektive Aspekt, der sich ja im Verlangen widerspiegelt, nicht unberücksichtigt bleiben. Klaus Kremer sieht richtig, dass der Intellekt ohne Verlangen nicht erkennt und wie dieser ohne Erkennen nicht verlangt. Damit sind der Affekt und das Verlangen nicht lediglich begleitende Faktoren auf dem Weg zur Vollkommenheit, sondern entscheidende Momente. Kremer sieht im Affekt sogar eine eigene Kraft, die den Geist zwar am Weiterkommen hindern, aber vielmehr ihn unterstützen und ergänzen kann. Ohne den Affekt ist es dem Menschen nicht möglich, vollkommen zu werden und so ist der *affectus* „nicht intellektfeindlich, sondern intellektfreundlich, im Grunde genommen fast ein *Zwillingsbruder* des Intellekts.“⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Vgl. Jacobi, Klaus: „Ontologie aus dem Geist 'belehrten Nichtwissens'“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 27.

⁴⁹⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 3, 5, 11. Ebenso: Vgl. Thurner, Michael: „Sapida scientia“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 513. Ähnlich bei Eckhart im *Sapientia*-Kommentar: „der Durst nach dem Guten ist süß und mild.“ (LW, Bd. 2, S. 521)

⁴⁹⁶ Vgl. Kremer, Klaus: „Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 134, 136 (Hervorhebung durch Verfasser). Wenngleich Kremer im Geist den gleichen Ursprung des Affekts und Intellekts festmacht, hat für ihn das kognitive Moment bei Cusanus doch einen gewissen Vorrang. (Ebd., S. 143f) Dazu Hubert Benz: „Cusanus hebt vor allem auf den *bios theoretikos* ab.“ (Ebd., S. 258)

Bei den körperlichen Bedürfnissen erkennt das Lebewesen die notwendigen, überlebenswichtigen Dinge. Diese jagt es mit seinen angeborenen Fähigkeiten wie bspw. dem Sehen bei Nacht. Cusanus spielt dabei auf die Tiere an, die bei Dunkelheit gut sehen können und zu dieser Zeit auf die Jagd gehen. Das Tier erkennt seine Beute, versucht es zu fangen und „verleibt“ es sich ein, wenn die Jagd erfolgreich war. Nikolaus von Kues geht hier von der sinnlich wahrnehmbaren Welt aus (unterer Bereich der Lebensraute) und schließt auf das Geistige (oberer Bereich), denn dieses Einverleiben der Beute geschieht nicht bloß in der Sphäre des Körpers, sondern auch in der des Geistes⁴⁹⁷. Die „Waffe“ oder das Hilfsmittel ist dabei die Logik, die dem Intellekt⁴⁹⁸ eigen ist. Sie hilft dem Menschen das Wahre zu erkennen und sich „einzuverleiben“. Kurz: Lebewesen jagen nach Nahrung mit den ihnen zur Verfügung stehenden Fähigkeiten. So jagt der Mensch nach der Weisheit mit der Logik: „Wenn daher der Geist etwas findet, erkennt er es und umfaßt es voll Eifer“⁴⁹⁹.

Martin Thurner macht auf die Endlichkeit und die Grenzen des Intellekts aufmerksam. Wenn gleich der Mensch die notwendigen Voraussetzungen für die Jagd hat, so ist es doch am Ende nicht möglich mit einem begrenzten Intellekt die unbegrenzte, allumfassende Weisheit zu begreifen. Deswegen bleibt der Intellekt „immer hinter seinem Ziel zurück“⁵⁰⁰. Diese Limitierung des endlichen In-

⁴⁹⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 9. Das cusanische Menschenbild ist ganzheitlich. Cusanus legt in seinen Werken zwar den Fokus auf die Vernunft und den Geist, verkennt aber das Körperliche des Menschen sowie seine Existenz als homo sociologicus nicht. Auch Thomas Leinkauf macht in seiner Einleitung zu Cusanus darauf aufmerksam: „daß die Geistnatur des Menschen nach Cusanus nicht ohne sinnliches Substrat (Körper) und nicht ohne ein Eingebundensein in den Weltkontext (Gesellschaft, Staat, Glaube) existieren kann.“ (Leinkauf, Thomas: „Nicolaus Cusanus“, S. 182) Es muss Hans Gerhard Senger in seiner Rezension (über Leinkauf: „Nicolaus Cusanus. Eine Einführung“) zugestimmt werden, dass hier eigentlich keine Einführung vorliegt (vgl. Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 349). Generell gibt Senger jedoch Leinkaufs Buch eine positive Bewertung und bezeichnet es u. a. als „neuartig“ und „notwendig“ (vgl. ebd., S. 350).

⁴⁹⁸ Der Intellekt entstammt der Weisheit: „Ist die Weisheit Grund alles Geschaffenen, dann auch des *intellectus humanus*, der menschlichen Vernunft bzw. des menschlichen Geistes.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 107)

⁴⁹⁹ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 9. Jasper Hopkins merkt sogar an, dass der Geist des Menschen eine „tabula apta“ ist, „insofern er eine natürliche Fähigkeit zu lernen und das potentielle Vermögen, rationale Urteile zu fällen, besitzt.“ (Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 14)

⁵⁰⁰ So erhellend Thurners Aussagen sind, insbesondere über den Selbstmitteilungsprozess des göttlichen Lebens, so ist es doch zu bedauern, dass seine Aussagen zur Frage, ob der Mensch die Weisheit vollends erreichen kann oder nicht, oft unklar bleiben. Dabei gibt Thurner sich selbst die Steilvorlage, in dem er den Intellekt zu Recht als limitiert darstellt und das affektive bzw. affektiv-mystische Empfinden als weiteres Element der cusanischen Philosophie einführt. Doch zögert Thurner zu behaupten, hiermit könne der Mensch das Ziel, die Weisheit, erreichen. Warum, ist nicht ersichtlich. Er lässt die Frage offen und unbeantwortet, wenngleich er hier und da andeutet, „dass auch der Mensch die seiner Geistnatur gemäße Nahrung [die Weisheit] durch Jagd erlangen kann“ (vgl. ebd.). Dagegen charakterisiert Thurner die Wahrheit als unerreichbar (vgl. Thurner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, S. 480). Die Unerreichbarkeit des Absoluten bzw. der absoluten Weisheit sieht Michael Thomas durch den Teilhabegedanken begründet (vgl. Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 75). Bei dieser Problematik ist es schwierig, die richtigen Wörter und Bezeichnungen zu finden bzw. zu benutzen. Die Weisheit ist mit dem Denken nicht zu erreichen, aber ist sie deshalb generell unerreichbar? Es bleibt uns – auf begrifflicher Ebene – nur übrig, es mit Kurt Flasch und im Sinne von Cusanus so zu formulieren: „Die Erreichbarkeit der unerreichbaren Wahrheit fällt mit ihrer Unerreichbarkeit zusammen. Indem wir dies begreifen, treten wir ein ins Reich der Wahrheit.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 151)

tellekts wird von Cusanus aber positiv als der Grund dafür entdeckt, dass der Mensch in immer wieder neuen und besseren Entwürfen die unendliche Wahrheit anzuspielden vermag.⁵⁰¹ In seiner Habilitationsschrift schreibt Thurner, dass bei Cusanus die „Bestimmung des Menschen als desjenigen Wesens hin ausgerichtet ist, das durch seine *gottebenbildliche Geistbegabung die Befähigung zur Aufnahme* der buchartigen Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit hat.“⁵⁰² Diese göttliche Weisheit ist es, die der Mensch sucht. Sie nährt seinen Geist auf unsterbliche Art und Weise. Sie ist ewig, im Sinnlichen und in den Ideen, in welchen sie vom Geist gesucht wird, zu finden.⁵⁰³

2.3.2 Werden-Können (*posse fieri*)

Cusanus führt dann einen Begriff ein, der bei ihm von zentraler Bedeutung ist: das *Werden-Können* bzw. „*posse fieri*“⁵⁰⁴. Es ist eine Art „Zwischending“, das sich zwischen Relativem und Absolutem befindet und bedeutet, dass nichts geworden ist, was nicht hätte werden können und nichts wird, was nicht werden kann. Das, was *ist*, steht außerhalb eines solchen Prozesses und geht somit dem Werden-Können voran und ist ewig. Das, was dem Werden-Können vorangeht, ist der *absolute Ursprung* von allem, was geworden ist und werden wird, und vom Werden-Können selbst. Der absolute Ursprung ist der Grund des Werden-Könnens. Das Werden-Können hat laut Cusanus einen Anfang, weil es aus dem Ewigen kommt, und kann trotzdem nicht enden. Deshalb ist es *nicht geworden* („*non sit factum*“), sondern *geschaffen* („*creatum*“): „Das Werden-Können, das begonnen hat, bleibt für alle Zeit und ist immerwährend. Weil es nicht geworden ist und dennoch begonnen hat, nennen wir es geschaffen, denn es setzt außer seinem Schöpfer nichts voraus, aus dem es ist“.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Vgl. Thurner, Martin: „Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 429, 431.

⁵⁰² Thurner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, S. 87. Ähnlich formuliert es Michael Thomas: „Eine der grundlegenden Fragen cusanischen Denkens betrifft [...] die Deutungsmöglichkeit geschöpflicher Vielheit als Selbstmitteilung der absoluten Einheit Gottes.“ (Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues“, S. 80)

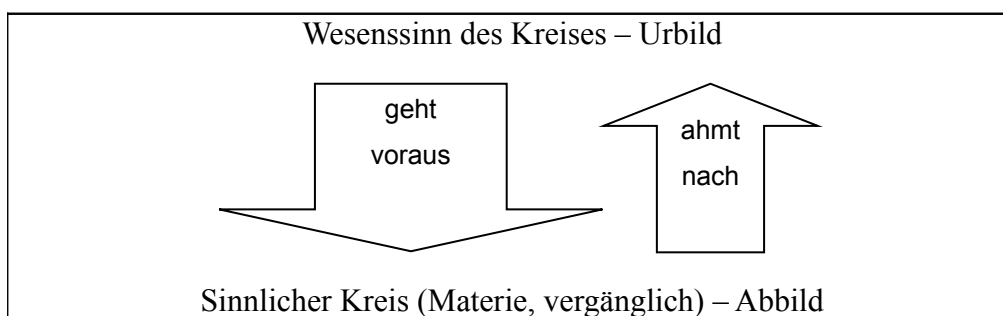
⁵⁰³ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 11. Thomas Leinkauf: „Das 'cibum mentale', das den Menschen als Menschen (als Geistwesen und nicht als Körper) 'ernährt', ist, in höchster Instanz, die göttliche Weisheit.“ (Leinkauf, Thomas: „Nikolaus Cusanus“, S. 183)

⁵⁰⁴ Es sei hierbei auf Aristoteles und seine Begriffe Möglichkeit (*δύναμις*, *dynamis*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*, *energeia*) verwiesen sowie auf Uebinger: „Gott ist alles, was sein kann, aktuell, er ist die reine Wirklichkeit [...] und er ist die Wirklichkeit jeder Möglichkeit.“ (Uebinger, Johannes: „Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus“, S. 134f (Hervorhebungen von Verfasser aufgehoben)) Nach Winkler wendet sich in der „Jagd nach der Weisheit“ der Blick „von dem, was etwas *sein kann*, zu dem, was es *werden kann*. Das 'potest esse' wird vom 'posse fieri' abgelöst.“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 90)

⁵⁰⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 15. Dass das Werden-Können eine Art „Zwischending“ ist, wird auch durch die Zusammenfassung von Giovanni Santinello über die „drei Gebiete der Weisheit“, d. h. der Regionen, in denen sich die Jagd vollzogen hat, deutlich: Das höchste Gebiet ist das Gebiet der Ewigkeit [...]. Das zweite, mittlere Gebiet des 'Werden-Könnens' (*posse fieri*) ist der Bereich des *aevum et perpetuum*, der intelligiblen Welt. Das dritte Gebiet des Zeitlichen“ kommt ebenfalls hinzu. (Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 63)

Alles, was sein Werden-Können vollkommen erreicht, nennt der Philosoph das „Himmlische und Geistige“ oder auch „das Immerwährende und Beständige“. Es ist das, was geworden ist, was es werden kann. Im Gegensatz hierzu gibt es das Zeitliche, Irdische und Sinnliche, das zwar existiert, aber nicht in dem Maße wie es könnte. Es ist der Vergänglichkeit ausgesetzt. Blickt der Mensch auf das Immerwährende, erfasst er das Werden-Können an sich und in ihm „die Natur aller Einzeldinge“ derart, wie sie sein *sollten*. Im Werden-Können befinden sich also die Urbilder. Schaut er hingegen auf das Zeitliche, dann sieht er wie sich die Abbilder entfalten und sich dabei an den Urbildern orientieren. Es ist eine Art Imitation und Partizipation des Unvollkommenen am Vollkommenen. Das Sinnliche ahmt das Geistige nach, so Cusanus. „Darum ist in dem geschaffenen Werden-Können alles Geschaffene vorherbestimmt; so wurde auch diese schöne Welt, so wie sie ist“.⁵⁰⁶

Cusanus bedient sich auch hier eines mathematischen, geometrischen Beispiels: Der „Wesenssinn“ eines Kreises ist der stets gleichbleibende Abstand zwischen Mittelpunkt und Kreisumfang. Kein „sinnlicher“ Kreis, der beispielsweise gezeichnet wurde, ist so vollkommen, dass er diesen Wesenssinn gänzlich erfüllt. Der Wesenssinn des Kreises, der dem „Kreis-Werden-Können“ entspricht, ist nämlich ewig und geht dem sinnlichen Kreis voraus. Jener ahmt sein Urbild nach und ist dessen Abbild.⁵⁰⁷



Generell hat das Geistige und Ewige den Vorzug vor dem Sinnlichen. Es ist „schöner als das Sinnliche, das nur insofern schön ist, als in ihm die geistigen Gestalten und Schönheiten widerstrahlen“⁵⁰⁸. Dieser Vorzug ist auch in der Lebensraute zu sehen, wie bei den Ausführungen zu Meister Eckhart deutlich wurde. Vor allem durch die Darstellung als Prozess, der sich vom unteren in den oberen und schließlich in den obersten Bereich vollzieht, ist eine Hierarchie und Gewichtung der verschiedenen Bereiche auszumachen. So muss der Mensch den unteren Bereich bzw. die sinnlich wahrnehmbare Welt verlassen und in den oberen Bereich, wo das Geistige und Ewige zu verorten ist, ge-

⁵⁰⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 17. Für Wilhelm Dupré ist das Werden-Können das „alles umfassende Geschehen“ (Dupré, Wilhelm: „Liebe als Grundbestandteil allen Seins und 'Form oder Leben aller Tugenden“). In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 65).

⁵⁰⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 21.

⁵⁰⁸ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 23.

langen. Da aber der untere Bereich ein Art Ausfluss des oberen bzw. obersten Bereiches ist, können die Dinge des unteren Bereiches als Wegweiser dienen.

Das Werden-Können ist, wie bereits erwähnt, *vor* diesen sinnlichen Dingen. Es ist weder begrenzt noch bestimmt. Cusanus nennt es die „mittelbare Ähnlichkeit Gottes“ und vergleicht diese mit einem Samen, dessen Keime das Seiende und Lebende, z. B. der Mensch, sind. Weil es die mittelbare Ähnlichkeit Gottes gibt, existiert „diese schöne und lichthafte Welt“ mit allem, was geworden ist und werden wird und die Welt ist – weil sie quasi den Keim von Gottes Samen darstellt – gut, groß, wahr, angenehm und vollkommen.⁵⁰⁹

Die Jagd nach der Weisheit endet beim absoluten Ursprung, der allem – dem Sinnlichen, dem Geistigen und dem Werden-Können – vorangeht. Er ist nicht zu nennen, zu beschreiben oder zu denken, weil er damit seine Absolutheit „verlöre“. Aus demselben Grund ist eine Teilhabe an ihm im relativen Sinn ausgeschlossen.⁵¹⁰ Die Vollkommenheit ist ausschließlich möglich, wenn der Mensch den absoluten Ursprung „erfährt“⁵¹¹ bzw. „fühlt“⁵¹², was einer Art „Identischwerdung“ entspricht, trotz der Geschiedenheit von Gott und Welt bzw. von absoluten Ursprung und Mensch.

Das Verhältnis zwischen Ursprung und Werden-Können lässt sich auf andere Aspekte übertragen. Aus der vollkommenen Schönheit entspringt alles Schönwerden-Können; das vollkommene Gute ist Ursprung des Gutwerden-Könnens. Deswegen ist der absolute Ursprung der „Wirk-, Gestalt- und Zielgrund aller Dinge“.⁵¹³ Er ist einerseits einer, weil absolut, und andererseits von dreifacher Art, weil er eben Wirk-, Gestalt- und Zielgrund ist. Cusanus verweist dabei auf zwei abendländische Denker: „Insofern er Wirkgrund ist, wird er nach Platon Einheit genannt, sofern er Gestaltgrund ist, nach Aristoteles Seiendheit, und insofern er Zielgrund ist, wird er nach beiden das Gute

⁵⁰⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 25, 27. Wenn die Welt vollkommen ist, besteht für den Menschen die Möglichkeit vollkommen zu werden, weil er ein Teil von ihr ist. Es sei nochmals erwähnt, dass es sich hierbei nicht um eine pantheistische Sichtweise handelt. Der Mensch ist nicht „automatisch“ vollkommen, weil er und die Welt Ausfluss des Göttlichen sind. Dennoch: Er besitzt die Fähigkeit, ein vollkommenes Leben zu realisieren.

⁵¹⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 27, 29.

⁵¹¹ Maria Schwartz spricht mit Blick auf Platon von einer „auf geistigem Wege erreichbare[n] *Erfahrung* des Guten als Ursprung des gesamten Seins“ (Schwartz, Maria: „Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben“, S. 364 (Hervorhebung durch Verfasser)).

⁵¹² Der Begriff „Fühlen“ ist der Philosophie Fichtes entlehnt: „Wir können nur zeigen, daß der Selige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seligkeit selbst, positiv, bestehe, läßt sich nicht beschreiben, sondern nur *unmittelbar fühlen*.“ (Fichte, Johann Gottlieb: „Die Anweisung zum seligen Leben“, S. 162) Vgl. dazu die Aussage von Hans Urs von Balthasar über den englischen Mystiker Walter Hilton aus dem 14. Jahrhundert: „Daß dieses 'Fühlen' nicht im sinnlichen Empfinden behaust ist, daß es auch nicht verwechselt werden darf mit den irgendwo gröblichen und nicht durchklärten Tröstungserfahrungen der Anfänger, hat Hilton sehr entschieden betont“ (Hilton, Walter: „Glaube und Erfahrung“, S. 6) Hilton selbst schreibt, dass die „Umgestaltung im Fühlen [...] jenen Seelen vorbehalten [ist], die zum Stand der Vollkommenheit zu gelangen vermögen, und man kann sie nicht plötzlich erlangen; erst nach reichlicher Gnade und viel geistlicher Mühe gelangt man dorthin.“ (Ebd., S. 186)

⁵¹³ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 33. Norbert Winkler: „Der Zusammenfall des Gegensätzlichen besitzt im Kern eine Dreierstruktur: zwei Gegensätze in einem Grund. In der trinitarischen Ursachenkoinzidenz von Wirk-, Exemplar- und Zielursache wurde dieses Allprinzip erfasst.“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 56)

genannt⁵¹⁴. Es gibt demnach drei „Ebenen“ des Ursprungs bzw. der Weisheit. „In der ersten wird sie als ewige gefunden, in der zweiten in immerwährender Ähnlichkeit, in der dritten leuchtet sie im zeitlichen Fluß der Ähnlichkeit von ferne“⁵¹⁵. Dieser zeitliche Fluss ist es, der den Menschen am Anfang seines Weges zur Weisheit tragen kann. Die Jagd nach der Weisheit beginnt oft im sinnlichen Bereich und geht dann über in den geistigen. Nachdem der absolute Ursprung und das Werden-Können betrachtet wurden, ist es nun Zeit sich die Frage zu stellen, wo denn diese Jagd stattfindet. Für Nikolaus von Kues findet sie auf zehn Feldern statt. Diese Felder benennt er teilweise mit den Titeln seiner Werke, so z. B. das erste Feld mit „De docta ignorantia“. Deswegen ist „De venatione sapientiae“ auch als Rückblick des Cusaners auf sein Schaffen zu verstehen, wie bereits erwähnt wurde. Die einzelnen Felder werden im nun Folgenden separat skizziert.

2.3.3 Zehn Felder der Jagd

Die Jagd nach der Weisheit findet auf zehn Feldern⁵¹⁶ statt: Wissende Unwissenheit, Können-Ist, Das Nicht-Andere, Licht, Lob, Einheit, Gleichheit, Verknüpfung, Ziel-Grenze, Ordnung. Generell hat Cusanus in seinem Leben mit vielen und verschiedenartigen Begriffen versucht Gott zu beschreiben⁵¹⁷, um sich ihm anzunähern⁵¹⁸. Ein Begriff, dies sei kurz angeführt, den er bei den zehn Feldern jedoch nicht erwähnt, was vermutlich daran liegt, dass Cusanus „De apice theoriae“ ein Jahr nach „De venatione sapientiae“ verfasst hat, ist das „Können-Selbst, ohne das nichts sein kann,

⁵¹⁴ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 39.

⁵¹⁵ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 49. Dazu Hans Gerhard Senger: Die Weisheit zeigt sich dreifach: „wie sie in Ewigkeit ist, wie in beständiger Ähnlichkeit und wie sie sich im zeitlichen Wandel der Ähnlichkeit von fern zeigt“ oder „anders gesagt: als absolute, ewige Wahrheit, als abbildhaftes, beständiges intelligibles Wahres und als Wahrscheinliches als Abbild des intelligiblen Wahren in der Zeit.“ (Senger, Hans Gerhard: „Das Feld 'laus' und die Laudabilien“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 117)

⁵¹⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 51. Eine prägnante Zusammenfassung über die zehn Felder gibt Hermann Schnarr in seinem Buch „Modi essendi“, S. 69f.

⁵¹⁷ So sieht Johannes Uebinger den „wichtigste[n] Gegenstand“ bei Nikolaus von Kues in dessen Gotteslehre. Dabei komme es vor allem darauf an, die Entstehungszeit der cusanischen Schriften zu beachten (vgl. Uebinger, Johannes: „Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus“, S. III, IV). Dies wird u.a. von Kurt Flasch vehement kritisiert (vgl. Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“, S. 219). Des Weiteren setzt Uebinger Welt- und Gotteserkenntnis bei Cusanus gleich: „Wer [...] Gott nicht kennt, der weiß nichts von der Welt. [...] Gott zu erkennen war darum des Cusanus eifrigstes Bemühen.“ (Ebd., S. 1)

⁵¹⁸ Der Kritik von Martin Thurner muss teilweise zugestimmt werden, wenn er Flasch und Jacobi dahingehend kritisiert, dass der eine im Hinblick auf Cusanus von einer Entwicklung und der andere von einem System spricht. Thurner ist hingegen der Meinung, dass Cusanus „die unerreichbare Wahrheit“ immer wieder aufs Neue reflektiert, „um im Wahrheitsdenken das unerschöpflich quellende, affektive Leben der innergöttlichen Liebe immer neu zu verkosten.“ (Thurner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, S. 480) Hier ist interessant, was Karl Jaspers anmerkt: Cusanus selbst habe nicht verkostet, wie herrlich Gott sei. Mystische Erfahrungen, die Cusanus nicht leugne, habe er nach seiner eigenen Mitteilung also nicht gehabt (vgl. Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, S. 50). Auch würde Thomas Leinkauf Thurners Aussage widersprechen, sieht er doch in den Werken des Cusaners eine andere Intention, nämlich immer wieder aufs Neue „Gemälde“ zu schaffen, die dem Leser das Potenzial des produktiven und kreativen Geistes aufzeigen sollen (vgl. Leinkauf, Thomas: „Nicolaus Cusanus“, S. 210).

dasjenige, ohne das nichts in irgendeiner Weise grundbestandlich sein kann.“⁵¹⁹ Mit ihm habe er sich Gott, wenngleich er mit Wörtern unerreichbar bleibt, am meisten angenähert: „Und ich glaube nicht, daß es einen anderen Namen geben kann, der deutlicher, wahrer und einfacher wäre.“⁵²⁰ Norbert Winkler: „Gegenüber dem Können-Ist (possest) scheint ihm [Cusanus] jetzt das 'posse ipsum' zutreffender, denn im 'poss-est' blieb das Können *neben* das Sein gerückt. Das 'posse ipsum' hat kein Sein, das vom Können getrennt wäre; sein allumfassendes Können-Selbst ist sein dynamisiertes Gründungssein.“⁵²¹ Andere Autoren wie bspw. Gerhard Schneider machen das „non aliud“ zum wichtigsten Begriff im cusanischen Werk⁵²² und sehen darin *den* Schlüssel, um die tiefen Gedankengänge des Kardinals zu verstehen. Sicherlich ist, wie Marcel Reding behauptet, das „non aliud“ ein Grundbegriff⁵²³ bei Cusanus, aber von einer „Primatstellung“ kann keineswegs gesprochen werden. Eine herausragende Stellung hingegen besitzt sicherlich das erste Feld.

Erstes Feld: Wissende Unwissenheit (docta ignorantia)

Auf diesem Feld geht es darum, „wie der Unbegreifbare unbegreiflicherwise begriffen wird“⁵²⁴. Das Werden-Können und Gott, weil er diesem vorangeht, sind für den Menschen unbegreiflich. Diese Einsicht ist die wissende Unwissenheit und je mehr man weiß, das man nichts wissen kann, desto gelehrter ist der Mensch. Dieser strebt zwar nach Wissen, erreicht aber nicht mit diesem Streben Gott bzw. die Vollkommenheit. Er muss mithilfe der Erfahrung über das Wissen hinausgehen, damit er die Unbegreiflichkeit „versteht“. Er muss erfahren, dass die Größe Gottes kein Ende hat, dass sie größer ist als alle Begriffe, Zuordnungen und jedes Wissen. Gott ist damit „alles, was sein kann, alles, was vollkommen werden kann, und alles, was vollkommen ist“.⁵²⁵

Vollkommenheit bedeutet Unendlichkeit. Der Geist, der Gott erfährt, nährt sich von dieser unendlichen Speise. Dadurch erreicht der Geist die Vollkommenheit:

„Der Geist freut sich darüber, eine solche Nahrung, die sich vervollkommnet und niemals aufgezehrt werden kann, zu besitzen und zu sehen, daß er durch sie unsterblich und unaufhörlich genährt werden, glücklich leben und stets an Weisheit zunehmen, wachsen und sich in ihr vollenden kann“⁵²⁶.

⁵¹⁹ Nikolaus von Kues: „De apice theoriae“, Bd. 2, S. 365.

⁵²⁰ Nikolaus von Kues: „De apice theoriae“, S. 367

⁵²¹ Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 95.

⁵²² Vgl. Schneider, Gerhard: „Gott – das Nichtandere“, S. 7.

⁵²³ Vgl. Reding, Marcel: „Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken“, S. 19.

⁵²⁴ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 51.

⁵²⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 53, 55.

⁵²⁶ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 55. Leider Kurt: „Die Vervollkommnung – alles was ist, strebt nach Vervollkommnung – bedeutet nichts anderes als eine Entfaltung der ursprünglichen Anlage und ist ein Beweis

Es ist eine Art unendlicher Schatz, der dem Menschen ewige und bessere Freude bringt als ein endlicher, sinnlicher Schatz⁵²⁷. Dabei ist es nicht so, dass der Mensch, welcher Gott erfahren hat, stets in der Vollkommenheit verweilt und sein Streben für immer endet. Da Gott unendlich ist, ist es auch das Streben nach ihm. Das Ziel der Vollkommenheit kann durchaus erreicht werden, doch ebenso ist es möglich aus ihm wieder „herauszufallen“. Daher ist es nötig, sich auch in einem vollkommenen Zustand um dessen Fortbestehen zu bemühen. „Niemand nähert sich der Betrachtung der Wahrheit mehr als derjenige, der einsieht, daß ihm in den göttlichen Dingen, auch wenn er schon viel erkannt hat, immer etwas bleibt, was er suchen muß“⁵²⁸.

Zweites Feld: Können-Ist (possest)

Dort, wo die Möglichkeit Wirklichkeit wird, ist das Feld des Können-Ist. Da das Können-Ist den Ausfluss des Göttlichen darstellt, ist Gott auf diesem Feld anzutreffen. „Gott allein ist das Können-Ist, weil er als Wirklichkeit ist, was er sein kann“⁵²⁹. In Gott fallen Werden-Können und Können-Ist zusammen. Daher erkennt der Geist in ihm das Gewordene und alles, was noch werden kann. Er sieht, dass es ewig ist. Alles Sinnliche bezieht sich auf das Können-Ist, das Werden-Können und den absoluten Ursprung. Cusanus fordert: „Wende also deinen Blick auf das Werden-Können, wie es vor jenem Unterschied ist, und du wirst sehen, daß in der Ewigkeit das Eine und seine Verwirklichungsmöglichkeit vor diesem Unterschied die Ewigkeit als Wirklichkeit sind“⁵³⁰.

Drittes Feld: Das Nicht-Andere (non aliud)

Gott kann nicht durch (s)ein Anderes, durch (s)ein Gegenteil definiert werden. Daher heißt dieses Feld das Nicht-Andere. Das Andere nämlich ist *nach* und Gott *vor* dem Werden-Können. Das Nicht-Andere definiert sich selbst und alles andere. Es ist nichts anderes als es selbst, als das Nicht-Andere. Dabei kann es kein Anderes werden, weil es *vor* dem Anderen ist und so ist das Nicht-Andere eigentlich alles, was überhaupt sein kann. Cusanus weist darauf hin, dass abseits dieses Feldes stets Gegensatzpaare entstehen wie bspw. unsterblich-sterblich oder unauflösbar-auflösbar. Das trifft für dieses Feld nicht zu, denn Gott steht vor diesem Unterscheiden. So ist das Nicht-Andere

der Liebe zu Gott, die auf ein Einswerden mit Gott hinzielt.“ (Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 50)

⁵²⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 55.

⁵²⁸ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 55. Für das erste Feld ist zu beachten: „Das *Nichtwissen* ist ein über sich belehrtes Wissen, aber eben darum kein *Nichtwissen*. Es beinhaltet menschenmögliches Wissen, in dessen reflektiertes Urteil das Wissen um die Nichtabsolutheit des Gewussten eingeht.“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 50)

⁵²⁹ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 57.

⁵³⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 59, 61.

eine passende Bezeichnung für Gott, weil ihm kein Anderes und kein Nichts entgegengesetzt werden kann. Gott als lebendig oder unsterblich zu bezeichnen, lehnt Cusanus ab, weil dem Lebendigen Nicht-Lebendiges und dem Unsterblichen Sterbliches entgegengesetzt werden kann.⁵³¹

Viertes Feld⁵³²: Licht (lux)

Es ist unmöglich, das Absolute zu definieren und doch ist es die Grundlage aller Definitionen und alles hat Anteil an ihm. Alles Schöne, Gute, Vollkommene etc. ist teilhaftig an Gott und damit auch der Mensch an der Weisheit. Allgemein gilt dies für jedes Lebewesen, wenn auch in unterschiedlichen Partizipationsgraden: „jedes hat soviel davon, wie seine Natur bedarf, so daß es nicht anders ist als auf die relativ beste Weise, in der es sein kann“⁵³³. Auch in der „Jagd“ bedient sich Cusanus des Vergleichs mit einem Duft, wie er ihn bereits im „Idiota de sapientia“ angeführt hat: „Der Suchende bewundert ihren [der Weisheit] süßen und unbekanntes *Duft*, der die Fassungskraft des Geistes vollkommen erquickt. Er wird von unsagbarer Sehnsucht erfüllt, in jenem Duft weiterzueilen und sie zu erreichen, denn er zweifelt nicht, daß sie nahe ist“⁵³⁴.

Es ist eine hoffnungsvolle Suche/Jagd nach der Weisheit, bei der der sinnliche Körper eine „beschwerliche Last“ ist. Dabei sollte der Körper weder überschätzt noch unterschätzt werden. Der „Jäger“ möchte sich von ihm befreien⁵³⁵, um die absolute Weisheit zu erreichen und vollkommen zu werden. Dafür muss sich der Weisheitssuchende als „würdig“ erweisen. Würdig ist er, wenn er sich mit vollem Einsatz auf die Suche begibt. Wenn er die Weisheit über sein eigenes Leben stellt, sie von ganzem Herzen liebt und sich ihr voll und ganz hingibt. Wer sich auf den Weg zur Weisheit macht, der kann sie auch erreichen. Dabei ist bereits der Weg zu ihr etwas freudevolles, denn „diese Jagd ist gut, groß, wahr, schön, schmackhaft, erfreulich, vollkommen, klar, angemessen und hinlänglich“.⁵³⁶

Der geistige Weg bringt den Menschen zu seinem Ziel, denn auf ihm spiegelt sich Gott deutlicher und besser wider. Im Sinnlichen dagegen ist Gott verschleierter als im Geistigen und deswegen ist es dort schwieriger ihn zu erkennen. Durch Reflexion ist es möglich, Gottes Weisheit und Schönheit zu erahnen, wodurch zugleich eine Angleichung stattfindet. Der Geist findet in sich selbst das,

⁵³¹ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 63, 65, 67.

⁵³² Für den Zusammenhang zwischen dem vierten und dritten Feld: Vgl. Beierwaltes, Werner: „Venatio Sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 98-102.

⁵³³ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 71. Dazu vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 449.

⁵³⁴ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 71. Dazu vgl. Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 431.

⁵³⁵ Platon spricht im Zusammenhang mit dem Leib von einer „Gewalt dieses Kerkers“, in dem sich die Seele befindet (vgl. Platon: „Phaidon“, 82e).

⁵³⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 71, 73.

was er sucht, weil er eine Art lebendiger Spiegel ist.⁵³⁷ Für Gerhard Schneider strahlt „dem Forschenden [im Nichtanderen] der unaussprechliche Name Gottes wie in einem köstlichen Spiegel entgegen.“⁵³⁸ Die Selbsterkenntnis bedeutet also nichts anderes als Gotteserkenntnis und wenn durch den Erkenntnisprozess eine Angleichung stattfindet, so kann sich der Mensch Gott durch Selbsterkenntnis angleichen⁵³⁹. Er gleicht sich Gott und damit allem anderen an. Diese Angleichung ist eine Art lebendiges Bild, das nach dem ewigen Urbild beschaffen ist⁵⁴⁰.

Fünftes Feld⁵⁴¹: Lob (laus)

Dieses Feld ist das des Gotteslobes. Cusanus spricht mehrmals von den „zehn“, die da sind: das Gute, die Größe, Schönheit, Wahrheit, Weisheit, Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Gelassenheit und Hinlänglichkeit⁵⁴². Diese werden vom Menschen gelobt und im Gotteslob zusammengefasst.

⁵³⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 77, 79. Vgl. hierzu Herold, Norbert: „Menschliche Perspektive und Wahrheit“, S. 99-102. Dem Geist ist „mit der Erkenntnis des eigenen lebendigen Spiegelseins die Freiheit gegeben, den Grad und die Klarheit der Spiegelung zu verändern. [...] Als lebendiger Spiegel vermag der menschliche Geist von sich Abstand zu nehmen, um reflektierend zu bestimmen, wie er das Universum spiegelt. Damit gelangt die eigene Subjektivität in den Blick. Der Spiegel, der unser eigenes Denken ist, läßt uns nicht nur die Dinge sehen, sondern auch uns selbst und unsere Stellung zu den Dingen.“ (Ebd., S. 102) Jedoch weist Herold zu Recht darauf hin, dass der Mensch keinen absoluten Standpunkt einnehmen kann – das erinnert an Niklas Luhmanns „blinden Fleck“ –, sondern es dem Menschen nur möglich ist, „kontinuierlich in Richtung auf die Wahrheit fortzuschreiten, indem er sich von stets neuen Punkten aus zum Spiegel des Absoluten macht.“ (Ebd., S. 109) Und Klaus Kremer: „Unser intellektueller Geist ist vor allem ein *lebendiges* Abbild der Weisheit [...]: Lebendiges Abbild ist er deshalb, weil er erkennt, vor allem sich erkennt *und* sich als Abbild erkennt. [...] Lebendiges Abbild ist unser intellektueller Geist darüber hinaus, weil er als Abbild erst in der Weisheit, deren Abbild er ist, zur Ruhe kommt.“ Und „gerade in seiner Sehnsucht nach Gott bzw. der ewigen Weisheit [kommt] seine Abbildhaftigkeit zum Ausdruck“ und schließlich „ist er ein lebendiges Abbild, weil er von Gott das Vermögen hat, sich mehr und mehr seinem Urbild anzugleichen“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 134).

⁵³⁸ Schneider, Gerhard: „Gott – das Nichtandere“, S. 131.

⁵³⁹ Für den letzten Schritt muss das vernunftmäßige Erkennen allerdings aufhören, weil es begrenzt ist. Denn Erkennen bezieht sich immer auf ein Erkanntes, ein Objekt. Diese für das Erkennen notwendige Struktur von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Objekt, ist die Grenze, die den Menschen davon abhält, den letzten Schritt zu gehen. Denn solange er sich in dieser Struktur befindet, kann er nicht zur Einheit kommen, da in der Einheit diese Struktur und damit das vernunftmäßige Erkennen enden. Cusanus „ist zutiefst [...] von der *natürlichen* Erkenntnisfähigkeit des Menschen überzeugt, wenngleich er deren Grenzen sieht.“ (Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 108) Dabei macht Winkler darauf aufmerksam, dass Cusanus in „De docta ignorantia“ „das Bewusstsein entwickelt [...], dass man nicht einfach *von* Gott, sondern allein *in* Gott Erkenntnis erlangen“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 34) kann.

⁵⁴⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 79.

⁵⁴¹ Für das fünfte Feld: Vgl. Senger, Hans Gerhard: „Das Feld 'laus' und die Laudabilien“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 105-126. Senger erwähnt, dass Cusanus bei vier Feldern direkt auf jeweils eines seiner Werke verweist: Das erste Feld auf „De docta ignorantia“, das zweite Feld auf „De positio“, das dritte Feld auf „De li non aliud“ und das siebte Feld auf „De aequalitate“. Die anderen sechs Felder beziehen sich auf cusanische Werke und „sind mit zwei- bis dreifachem Umfang unproportional größer abgesteckt“ (ebd., S. 105). Die Felder werden von Cusanus weder nach ihrer Entstehungszeit noch hierarchisch geordnet (vgl. ebd., S. 109).

⁵⁴² Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 161. Mit diesen „zehn“ zählt „Nikolaus zehn Gotteseigenschaften auf, die er 'laudes Dei' oder 'laudabilia' nennt und die sich durch die ganze Schrift [De venatione sapientiae] hin verstreut finden.“ (Colomer, Eusebio: „Nikolaus von Kues und Raimond Llull“, S. 86) Nach Colomer hat Cusanus fünf dieser Eigenschaften von Raimond Llull übernommen (vgl. ebd., 87). Zu dem Begriff „laudabilia“ schreibt

Die Heiligen „jagten“ auf diesem Feld, was unter anderem die Bibel beweist, und deren Lobgesänge waren reich an Lob. Was ist der herrlichste Lobgesang Gottes? Es ist ein „lebender und denkender Mensch“, der am meisten am Absoluten partizipiert und stets Gott preist, damit er ihm das zurückgibt, was er erhalten hat. Sobald der Mensch das tut, ist er auf dem richtigen Weg zum unsterblichen Gotteslob.⁵⁴³ Kurz: Der Mensch, als der beste und schönste Lobgesang Gottes, erlangt durch Lob und Preisgesang das unsterbliche Gotteslob und damit Vollkommenheit⁵⁴⁴. Er zeigt ehrfürchtigen Gehorsam und erlangt himmlische Ehren. Er lobt „Gott in der Höhe“ und lässt all dies sein, was ihn daran hindert: Eigen- und Weltliebe. Die Auswirkungen sind also eine völlige Hingabe an den Glauben, die den Menschen demütig macht, und eine völlige Abwehr der sinnlichen Hindernisse.

Cusanus vergleicht auf diesem Feld das Absolute abermals mit einer Nahrung, aus welcher der Mensch stammt und von welcher er ernährt wird. Diese göttliche Nahrung ist sein Ursprung, den er erkennt, erfasst, sich an ihm erfreut und lobt. Weil der Mensch aus diesem Ursprung kommt, weiß er von ihm, erahnt ihn – er als Gottes Lob lobt Gott. Er ist „nicht völlig ohne Wissen von seinem Gott“ und „weiß, daß dieser lobenswert ist und hoch erhaben in Ewigkeit“.⁵⁴⁵

Alle „zehn“ sind lobenswert und der Mensch kann frei wählen, ob er ihnen folgt oder nicht. Daraus ergibt sich, dass er sich auch zwischen Tugend und Laster entscheiden kann. Wählt er die Tugend, dann lobt er Gott und ist selbst lobenswert. Es ist der Weg, auf dem er sich Gott angleichen kann und dadurch immer vollkommener wird. Gott ähnlicher zu werden, ist das Ziel des Menschen. „Je mehr er Gott lobt, um so mehr wird er selbst Gott wohlgefälliger, daher auch selbst lobenswer-

Hans Gerhard Senger: „Um was es sich bei den Laudabilien handelt, ist gar nicht so einfach zu sagen, wird doch der Laudabilien-Begriff [...] von Cusanus [nicht] definiert.“ (Senger, Hans Gerhard: „Das Feld 'laus' und die Laudabilien“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 119) Deswegen wird im Folgenden der vorliegenden Arbeit lediglich der Begriff „zehn“ verwendet.

⁵⁴³ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 83, 85. Interessant ist, was Hubert Benz unter „loben“ versteht: Es „bedeutet, etwas Höheres würdigen, anerkennen, ihm Dank abstatten, d. h. den eigenen Ursprung verehren und ihm deshalb Dank sagen, weil man sich von dort her kommend weiß.“ (Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 255)

⁵⁴⁴ Nicht unwichtig ist dabei das ethische Postulat eines freien Willens des Menschen, der diesem ermöglicht, sich für oder gegen diesen Weg zu entscheiden. Er besitzt „die Möglichkeit des freien Willensentscheidens“ (Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 85/87). Eine Ansicht, die ebenso Meister Eckhart vertritt: „Der Mensch hat einen freien Willen, mit dem er Gutes und Böses wählen kann“ (Quint, Josef: „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, S. 93). Und laut Klaus Kremer kennt der Mensch den Unterschied schon immer: „Wir wissen *a priori* um das allgemeinste sittliche Gesetz, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, also um die sittliche Differenz von Gut und Böses, um die Goldene Regel, darum, daß der erkannte Gott zu verehren sei.“ (Kremer, Klaus: „Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 129f; zur „Goldenen Regel“ vgl. auch: Dupré, Wilhelm: „Liebe als Grundbestandteil allen Seins und 'Form oder Leben aller Tugenden““. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 78; auf Nachteile der „Goldenen Regel“ weist Norbert Hinske hin: Vgl. ebd., S. 139.) Jedoch zieht Kremer aus seinen Untersuchungen die Konsequenz, dass es bei Cusanus neben dem kognitiven Apriori kein affektives Apriori gibt, mit dem das Sittliche erfasst werden könnte (vgl. ebd., S. 138).

⁵⁴⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 91. Beispiel: Der Mensch ahnt die Vollkommenheit und sie ist ihm nicht unbekannt, weil er aus ihr kommt bzw. ein „Produkt“ von ihr ist. Daher sind beide von gleicher Art. Durch Lob, also eine Art Hinwendung, völlige Hingabe und Fokussierung, erreicht er eine Gleichstellung mit ihr und wird dadurch selbst vollkommen.

ter und dem Göttlich-Lobenswerten ähnlicher“.⁵⁴⁶ Sokrates hat dies erkannt und die Menschen ermahnt, sich auf das Lobenswerte zu konzentrieren und sich allem, was sie dabei hindert, entledigen. Sie sollen auf ihr Daimonion, ihre innere Stimme hören, die ihnen zu einem tugendhaften Leben rät – die Tugenden sind dem Menschen bekannt – und sich um dieses stets bemühen, damit sie eine feste, tugendhafte Grundhaltung erlangen. Norbert Herold macht mit Recht darauf aufmerksam, „daß ein jedes Geschöpf auf seine Art in bestmöglicher Weise vollkommen ist und diese Vollkommenheit jeweils in seiner Natur erreichen kann. [...] Die Natur des Menschen kann aus sich heraus besser werden, weil sie über Freiheit verfügt“⁵⁴⁷.

Sechstes Feld⁵⁴⁸: Einheit (unitas)

Die Einheit beinhaltet alles, was existiert und sein wird. Aus ihr kommt das Sein, das Seiende, das Leben und das Denken. Die Einheit bzw. das Eine ist der Ursprungsgrund der Welt. Aus ihr stammt die Vielheit, welche am Einen partizipiert, das folgende Merkmale besitzt⁵⁴⁹:

1. Es ist nicht geworden, da es dem Gewordenen vorausgeht.
2. Es kann weder zerstört noch geändert noch vervielfältigt werden, da es vor dem Werden-Können ist.
3. Es ist für den menschlichen Verstand nicht fassbar.

Für Werner Beierwaltes ist dieses sechste Feld etwas besonderes, weil es vorrangig die gemeinsame Absicht aller zehn Felder – Beierwaltes gebraucht gerne den lateinischen Begriff „campi“ – innehat: „Die alle *campi* verbindende eine Intention [...] läßt sich gerade vom *campus unitatis* her als die Einheit in ihren unterschiedlichen Ausprägungen oder Formen erschließen.“⁵⁵⁰ Beierwaltes macht darauf aufmerksam, dass die beiden folgenden Felder – Gleichheit und Verknüpfung – mit dem Feld der Gleichheit eine Drei-Einheit ergeben⁵⁵¹.

⁵⁴⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 93. Die Freiheitsthematik wird besonders im Feld des Lobes behandelt (vgl. Herold, Norbert: „Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 166).

⁵⁴⁷ Herold, Norbert: „Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 167. Jedoch kann die Freiheit nicht erzwungen werden. Der Mensch kann sich ihr verweigern oder auch auf seinem Weg scheitern. „Cusanus weiß das und hebt ausdrücklich hervor, daß die freie und liebevolle Zustimmung nur dann zu gewinnen ist, wenn die Möglichkeit der Verweigerung gegeben ist.“ (Ebd., S. 178)

⁵⁴⁸ Für das sechste Feld: Vgl. Elpert, Jan Bernd: „Unitas – Aequalitas – Nexus“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S. 133-159.

⁵⁴⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 97/99.

⁵⁵⁰ Beierwaltes, Werner: „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 357.

⁵⁵¹ Vgl. Beierwaltes, Werner: „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch

*Siebtes Feld*⁵⁵²: *Gleichheit (aequalitas)*

Die Gleichheit kommt wie das Nicht-Andere „vor dem Andern und Ungleichen“, ist daher auf der gleichen Stufe wie die Ewigkeit und nicht wiederholbar. Deswegen sind zwei oder mehrere Dinge niemals genau gleich. Ein Beispiel: Die Menschheit wiederholt sich nicht in mehreren Menschen und mehrere Menschen nehmen nicht auf gleiche Weise teil an ihr. Wegen der Teilhabe sind sie zwar Menschen, doch weil die Partizipation verschiedene Abstufungen und Intensitätsgrade aufweist, sind es viele und verschiedene Menschen. Damit ist die Menschheit an sich und jeder einzelne Mensch nicht wiederholbar. Alles ist also *gleich* durch Teilhabe an der Gleichheit bzw. am Absoluten, aus dem alles stammt – *ungleich* jedoch durch die verschiedenen Partizipationsweisen und -intensitäten am Absoluten. Es klingt paradox, wenn Cusanus feststellt, dass alles auf gleiche Weise in Einklang und Verschiedenheit sei.⁵⁵³

An dieser Stelle sei auf die Ausführungen von Hans Gerhard Senger hingewiesen, der bei Cusanus zwar keine systematische Tugendlehre vorhanden sieht, aber mit den Begriffen der Gleichheit und Gerechtigkeit konstitutive Elemente einer cusanischen Tugendlehre erkennt⁵⁵⁴. Dabei macht Senger einen Unterschied zwischen einer theologischen Ethik bzw. Moraltheologie einerseits und einer philosophischen Ethik bzw. Moralphilosophie andererseits fest⁵⁵⁵ und stellt bei Nikolaus von Kues eine Ethik der Ordnung fest. Ordnung schafft Gerechtigkeit und eine verwirklichte Ordnung bedeutet Gerechtigkeit⁵⁵⁶. Interessant sind Sengers Betrachtungen über die „Münzparabel“ des Cusaners, deren Quintessenz folgendes ist: Die Vernunft erkennt, *dass* Werte sind und *was* sie sind und sich selbst als höchsten Wert. Senger erkennt bei Cusanus einen Werts subjektivismus, bei dem der Mensch eine gewisse Autonomie in der Wert(an)erkenntnis inne hat, und eine Wert-Metaphysik, in der der Mensch als „Wertschätzer“ mit Gott als „Wertsetzer“ ähnlich ist.⁵⁵⁷

gezeigt an seinem Denken des Einen“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 361. Auch Hermann Schnarr erkennt bei Cusanus eine Dreieinheit, wenngleich er sie etwas anders festmacht als Beierwaltet. Schnarr: „Gott als die ewige und vorherbestehende Ordnung ist dreieinheitlich. Da aber das Gewordene das Ungewordene widerspiegelt, muß es selbst auch dreieinheitlich strukturiert sein. Zu den zwei Prinzipien des Werden-könnens und des Machen-könnens tritt noch ein drittes hinzu, die Verbindung von beiden.“ (Schnarr, Hermann: „Modi essendi“, S. 156)

⁵⁵² Für das siebte Feld: Vgl. Elpert, Jan Bernd: „Unitas – Aequalitas – Nexus“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae“, S.159-168.

⁵⁵³ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 109, 111.

⁵⁵⁴ Vgl. Senger, Hans Gerhard: „Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 39. Ähnlich Klaus Kremer: Cusanus hat „keine einzige ethische Schrift bzw. auch keinen Kommentar zu großen Ethiken der Vergangenheit geschrieben“, doch kann seine Ethik durchaus „als eine ausgesprochene Tugend-Ethik“ angesehen werden (vgl. Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. VII).

⁵⁵⁵ Vgl. Senger, Hans Gerhard: „Ludus sapientiae“, S. 147. Vgl. auch: Senger, Hans Gerhard: „Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 44.

⁵⁵⁶ Vgl. Senger, Hans Gerhard: „Ludus sapientiae“, S. 152f.

⁵⁵⁷ Vgl. Senger, Hans Gerhard: „Ludus sapientiae“, S. 157-160.

Vor der Trennung (Vielheit, Ungleichheit) steht die ewige Verknüpfung (Einheit, Gleichheit). Als Verknüpfung sieht er die Liebe: Sie verbindet die Einheit und Seiendheit, schließt nichts aus und ohne sie bleibt nichts bestehen. Die Liebe und Verknüpfung ist eine Art „unsichtbarer Geist-Hauch“ (*invisibilis spiritus*), der die Teile der Welt am Leben erhält und mit der gesamten Welt verknüpft. Er hält beispielsweise den Körper und die Seele des Menschen zusammen. Ein Vollkommener verliert den Geist-Hauch im bzw. nach dem Tod nicht, weil er selbst Geist geworden ist. Die Verknüpfung ist ewig, weil die geistige Liebe und „das geistige Verstehen durch unsterbliche Weisheit genährt wird“.⁵⁵⁹ Der Körper ist dann kein Glied mehr der Verknüpfung und der Geist ist und lebt glücklich. Dazu ein kurzes Zitat aus dem cusanischen Werk „*Triologus de possest*“: „Darum gehört es zur Seinsheit des vollkommensten Lebens, in vollkommenster Weise dreieinig zu sein, so daß das Leben-Können so allmächtig ist, daß es aus seinem eigenen Leben Leben zeugt; aus diesen geht der Geist-Hauch der Liebe und die immerwährende Freude hervor.“⁵⁶⁰

Hermann Schnarr zeigt auf, welche wichtige Rolle die Liebe bei Cusanus spielt: Die Liebe verbindet und zeigt damit eine Kraft, die erschafft und erhält, die dafür verantwortlich ist, dass überhaupt etwas entsteht und existiert. Dies betrifft sowohl die Welt als auch den einzelnen Menschen. Ohne sie würde die Welt bzw. der Mensch vergehen und zerfallen.⁵⁶¹ Auch für Wilhelm Dupré hat die Liebe bei Cusanus einen hohen Stellenwert. „Die Liebe [...] ist das Natürlichste in der Welt, weil sie die Vermittlung von *Unitas* und *Enitas*, von Einheit und Seiendheit ist“, sie besitzt eine ontologische und epistemologische Seite und „bedeutet Freude und Glück“, wobei die Freude das „Werk der Liebe“ ist.⁵⁶²

Im achten Feld macht Cusanus eine kurze Wiederholung und gibt einen Ausblick: Werden-Können und Können-Ist sind verschieden. Das Erwärmbare ist nicht mehr das Erwärmbare, wenn es

⁵⁵⁸ Für das achte Feld: Vgl. Elpert, Jan Bernd: „*Unitas – Aequalitas – Nexus*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „*Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae*“, S. 168-181. Mit dem achten Feld ist die „Drei-Einheit“ komplett und damit „ist bereits angedeutet, dass *unitas – aequalitas – nexus* in Verbindung zur göttlichen Dreifaltigkeit stehen.“ (Ebd., S. 129; Elpert schließt sich an dieser Stelle Werner Beierwaltes an, den er auch zitiert.) Wilhelm Dupré, der die „Predigt als Ort der Reflexion“ sieht, macht darauf aufmerksam, dass Nikolaus von Kues gerade in diesem achten Feld der Verknüpfung behauptet, er habe vieles hiervon in seinen Predigten gesagt. Damit sieht Dupré seine Forderung, die Predigten des Cusaner für dessen philosophische Interpretation seines Schaffens heranzuziehen, als gerechtfertigt an (vgl. Dupré, Wilhelm: „Die Predigt als Ort der Reflexion. Einige Bemerkungen zur Philosophie in den Predigten“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „*Nikolaus von Kues als Prediger*“, S. 79).

⁵⁵⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 113, 115, 117. Zum Verhältnis zwischen Seele, Körper und Geist/Intellekt sei auf Kurt Flasch verwiesen: „Die Seele nimmt eine Doppelstellung ein: Einerseits ist sie Ähnlichkeit des Intellekts; andererseits tritt sie in die Natur ein und bildet den Körper.“ (Flasch, Kurt: „*Nicolaus Cusanus*“, S. 60)

⁵⁶⁰ Nikolaus von Kues: „*Triologus de possest*“, Bd. 2, S. 329.

⁵⁶¹ Vgl. Schnarr, Hermann: „*Modi essendi*“, S. 157.

⁵⁶² Vgl. Dupré, Wilhelm: „Liebe als Grundbestandteil allen Seins und Form oder Leben aller Tugenden“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „*Sein und Sollen*“, S. 66/72/74.

das geworden ist, was es sein kann. Dann ist es das Erwärmende. Cusanus nennt hier das Beispiel eines Holzes, das solange erwärmbar ist, bis es schließlich nicht mehr erwärmbar ist und dann selbst wärmt. Die Art und Weise, wie etwas existiert, ändert sich zwar, aber damit entsteht kein neues Wesen, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist. Es ändert nicht sein Wesen, sondern lediglich seine Weise.⁵⁶³ Etwas gelangt nicht zum Absoluten, wenn es immer größer oder kleiner gemacht werden kann, weil es sich dann noch immer in der Dimension der Möglichkeit bewegt. Dadurch erreicht man vielleicht das tatsächlich Größte oder Kleinste, aber niemals das absolut Größte oder Kleinste.

Cusanus überträgt das, was er zum Erwärmbaren ausgeführt hat auf das Denken. Nach der Grenze des Denkbaren (Möglichkeit, wie z. B. das Erwärmbare) folgt das „wirkende Denken“ (Wirklichkeit, wie z. B. das Erwärmende) und so ist die „Ziel-Grenze des Denkbaren [...] dessen Wirklichkeit“ (*terminus intelligibilium est actus*)⁵⁶⁴. Wenn diese „Regel“ auf die Vollkommenheit angewendet wird, dann folgt: Der Mensch besitzt die Möglichkeit, sich immer mehr zu vervollkommen. Er kann in der Ziel-Grenze des Vervollkommenbaren die Vollkommenheit als Wirklichkeit erreichen.

*Neuntes Feld*⁵⁶⁵: Ziel-Grenze (*terminus*)

Cusanus bezeichnet dieses Feld insbesondere als die *absolute* Ziel-Grenze und lässt damit anklingen, dass es sich dabei um das Absolute handelt, das auf diesem Feld zu finden ist. Er möchte sich mit dem Begriff „Ziel-Grenze“ diesem Absoluten nähern, möchte es beschreiben und fassen, wenn gleich ihm stets die Unmöglichkeit seines Unterfangens bewusst ist. Die Ziel-Grenze ist alles, was sein kann, befindet sich vor jeder Bestimmung und Definition und geht somit dem Werden-Können voraus. Die Ziel-Grenze ist sowohl Ziel als auch Grenze aller Dinge und alles Wissens.⁵⁶⁶ Das Denken, als Mittel zum Wissenserwerb verstanden, und die Vernunft ermöglichen dem Menschen, an sein (vorläufiges) Ziel zu kommen. Dieses Ziel ist jedoch zugleich eine Grenze, die er nur dann überwinden kann, wenn er das Denken und die Vernunfttätigkeit beendet und sein lässt. Der

⁵⁶³ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 123. Nach Norbert Winkler will Cusanus generell erläutern, „dass jenes Kleinste allein *im* Größten *als* Modus des Größten zu denken ist. Ist das Minimum nämlich vom Maximum einbegriffen, dann gilt auch: Das Maximum hat totaliter im Minimum gegenwärtig zu sein.“ (Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, S. 65) In der „Jagd nach der Weisheit“ soll aus „der Koinzidenzeinheit [...] direkt die Differenziertheit von Seiendem deduziert werden. Sie umfängt nicht nur alle Unterschiede, sondern begründet sie wesentlich (nach der inneren urbildlichen Form) und verleiht den vielheitlich bestimmten Dingen ihr präzises Maß.“ (Ebd., S. 68)

⁵⁶⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 124/125.

⁵⁶⁵ Für das neunte Feld: Vgl. Benz, Hubert: „Die Felder 9 und 10 (*terminus* und *ordo*) in Cusanus' *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*“, S. 186-217.

⁵⁶⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 127. Cusanus benutzt auch den Plural „Ziel-Grenzen“ und setzt diese mit den Urbildern gleich (vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 127).

menschliche Geist arbeitet nämlich mit Begriffen⁵⁶⁷ und setzt Definitionen, die einen materiellen oder geistigen Gegenstand von einem anderen abgrenzen und somit Grenzen ziehen. An diese Grenzen gilt es sich mit dem Denken anzunähern, damit sie überschritten werden können. Die Vernunft kann zwar das Wesen der Gegenstände nicht erfassen, aber mit einer Annäherung an die Grenzen kann sie sehr wohl „Mutmaßungen bilden“⁵⁶⁸. So kann der Mensch, wenn er sich mit dem Denken der absoluten Ziel-Grenze annähert, Mutmaßungen von Gott bilden, d. h. er kann Gott zwar nicht mit der Vernunft erfassen, aber ihn mit ihr „berühren“, einen Eindruck von ihm haben⁵⁶⁹.

Karl-Heinz Volkmann-Schluck bestätigt: Der Begriff, der sich an der Wahrheit versucht, nennt Cusanus *coniectura* bzw. Mutmaßung und dabei „ist *Coniectura* der Name für den Begriff, der dessen Wesen eigentlicher nennt.“⁵⁷⁰ Gerhard Schneider macht auf die Komplexität des Begriffes „*coniectura*“ aufmerksam, der mit „Mutmaßungen“ nur einseitig und nicht ausreichend übersetzt werden kann. Er meint zunächst eine Vermutung, dann aber eine Deutung und letztlich sogar eine Wahrsagung. Mit einem solchen denkerischen Prozess möchte Cusanus „Dimensionen der Wahrheit“ öffnen.⁵⁷¹ Wilhelm Dupré ist der Meinung, man könne den Begriff „Konjektur“ erst dann in seiner Gänze verstehen, wenn die Predigten des Cusaners herangezogen werden. Dort „weist Cusanus ausdrücklich darauf hin, daß jede Antwort, die wir Menschen geben, einen konjekturalen Charakter habe“ und an anderer Stelle „lesen wir, daß wir uns auch von Gott einen konjekturalen Begriff zu bilden versuchen.“⁵⁷²

Was aber meint Cusanus mit „Ziel-Grenze“? Das erklärt er auf diesem großen und unbegrenzten Feld, das weder Anfang noch Ende besitzt, jedoch Anfang, Mitte und Ende von allem Begrenzba- ren und schließlich den absoluten Ursprung enthält. Das Begrenzbare hat, wie der Begriff impliziert, eine Grenze. Ihr Ende ist das Absolute und – hier auf dem neunten Feld – die „unbegrenzte Ziel-Grenze“. Wenn die Ziel-Grenze absolut ist, dann ist sie vor all dem, was ist und wird und bestimmt so letztendlich alles: vom gesamten Weltall bis hin zum Einzelnen.⁵⁷³ Sie ist das Ziel und die Grenze von den sinnlichen Einzeldingen, aber auch des Denkens und Wissens. Über diese Ziel-

⁵⁶⁷ An dieser Stelle sei auf die „Parallelismusformel“ von Kurt Flasch hingewiesen: „Der menschliche Geist schafft Begriffe, wie der göttliche Geist die Welt.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 148)

⁵⁶⁸ Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 135. Zu den „Mut-Maßungen“ siehe das cusanische Werk „*De coniecturis*“ in: Nikolaus von Kues: „Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 2, S. 1-209.

⁵⁶⁹ Selbst Jaspers, der sich zwar nicht auf Cusanus bezieht, formuliert: „Im Aufschwung berühren wir hinter unseren Zuständen den heller werdenden Ursprung, aber in ständiger Gefahr der Verdunkelung.“ (Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 123) Dazu auch Kurt Flasch: Cusanus „greift zurück auf ältere Metaphern direkter Erfahrung. Dazu gehört das Bild des nicht-berührenden Berührens, das wir aus Platons *Parmenides* (148 d-149 a) und aus Augustins *Confessiones* (IX 10, 24) kennen. [...] deswegen müssen wir bei Ausdrücken wie 'Berühren' den philosophischen Ursprung mitbedenken.“ (Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 265)

⁵⁷⁰ Vgl. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolau Cusanus“, S. 13f.

⁵⁷¹ Vgl. Schneider, Gerhard: „Gott – das Nichtandere“, S. 24.

⁵⁷² Dupré, Wilhelm: „Die Predigt als Ort der Reflexion. Einige Bemerkungen zur Philosophie in den Predigten“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, S. 84.

⁵⁷³ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 127.

Grenze kann der Mensch nicht auf sinnliche Art und Weise oder mithilfe seines Verstandes hinauskommen. Bei einer Grenze allerdings, dies sei erwähnt, gibt es hüben wie drüben. Auf der einen Seite befindet sich alles das, was mit den Sinnen und dem Verstand erfasst werden kann. Die Grenze zu überschreiten bedeutet, dass sich der Mensch vom „Hüben“ trennt und das „Drüben“ „erfährt“. Die absolute Ziel-Grenze ist der Ursprung bzw. Gott. Nach Cusanus gibt es zudem die „bestimmenden Ziel-Grenzen“, die er mit den Urbildern und Ideen gleichsetzt.

Aus Gott stammt das Werden-Können und die Welt – das ist der „ewige Gedanke“ Gottes und die Ziel-Grenze, die kein Ende hat⁵⁷⁴. Der Mensch als Abbild Gottes setzt in oder vielmehr mit seinem Denken Grenzen. Er definiert und schränkt damit ein. Daher muss er „fühlen“ oder „erfahren“, um die Vollkommenheit zu erreichen. Für Cusanus „ist es klar, daß die *göttliche Weisheit* in diesem Feld verborgen ist und durch eifrige Jagd gefunden werden kann“.⁵⁷⁵ In anderen Worten: Alle Menschen sind Abbilder der Idee bzw. des Urbildes des Menschen. Durch das Streben nach Weisheit und Vollkommenheit wird der Mensch das, was er werden kann – das ist der geistige Mensch. Dieser ist zwar „nicht der Ursprungsgrund der Dinge“ – das ist nämlich der „göttliche Geist“ –, sondern der „Ursprungsgrund der eigenen Handlungen“⁵⁷⁶. Das bedeutet: Erstens besitzt der Mensch einen freien Willen⁵⁷⁷, mit dem er sich gegen den Weg zur Vollkommenheit entscheiden kann oder für ihn. Tut er letzteres und erreicht tatsächlich sein Ziel, dann findet zweitens eine Angleichung bzw. Gleichstellung zwischen Mensch und Gott statt. Geistiger Mensch und göttlicher Geist sind nämlich nicht wesensverschieden. Will der Mensch weitergehen, muss er drittens das Denken sein lassen – er muss den kognitiven Aspekt durch den intuitiven „ersetzen“. Dann geschieht das, was Fichte mit „Fühlen“ bezeichnet oder was man mit „Erfahrung machen“ und „Einswerdung“ benennen könnte. Letztlich ist das, was dort geschieht, nicht mitteilbar.

Gott sieht die Urbilder in sich selbst und ist die Ziel-Grenze von allem. Dem menschlichen Geist gelingt dies, wenn er sich dem göttlichen angleicht, denn er könnte nichts erkennen, wenn er sich nicht angleichen könnte. Im unteren Bereich der Lebensraute gilt: Der Mensch erkennt indem er anderes anschaut und darüber reflektiert, seinen Gesichtssinn, obwohl er ihn nicht sieht. Analog gilt im oberen Bereich der Raute: „Ebenso erkennt der Mensch, wenn er weiß, daß er erkennt, daß in ihm die Fähigkeit des Denk-Wirklichen ist, obwohl er nicht einsieht, was es ist“.⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 129.

⁵⁷⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 129, 131. Hier sagt er dezidiert, dass dem Menschen ein vollkommenes Leben möglich sei.

⁵⁷⁶ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 133, 135.

⁵⁷⁷ Und in diesem Zusammenhang muss der Mensch „sich auch dann die Folgen seines Tuns zuschreiben, wenn er faktisch zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Möglichkeit mehr hat, sein Verhalten zu ändern. Cusanus weiß, daß es verhängnisvolle Entwicklungen gibt, die ein Einhalten oder eine Umkehr praktisch unmöglich machen“ (Herold, Norbert: „Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 164).

⁵⁷⁸ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 135, 137. Kurt Leider: „An Gott darf, kann und soll nicht nur

Zehntes Feld⁵⁷⁹: Ordnung (*ordo*)

Das zehnte und letzte Feld ist das der Ordnung. Cusanus meint, Gott habe die Welt in Ordnung geschaffen und der Mensch könne über die Ordnung zu Gott aufsteigen. Er sei in allem und abgesondert von allem zu erkennen und durch Wissen und Nichtwissen zu wissen.⁵⁸⁰ Das Nichtwissen ist nicht zu verwechseln mit Zweifel oder Unsicherheit, sondern es bedeutet vielmehr die Einsicht des Menschen, dass seine denkerischen Möglichkeiten begrenzt sind, dass sein verstandesmäßiges Denken auf Vergleichen beruht und dass sich dieses Vergleichen immer auf das Absolute bezieht⁵⁸¹. Die „unerforschliche Tiefe“ der Weisheit muss aus allem erkannt werden. Sie ist der „unzerstörbare Grund aller Eintracht und Ordnung“, sie verbindet alles miteinander und ist die Ursache für den harmonischen Einklang des Universums⁵⁸². Die Ordnung ist die absolute Schönheit, die für Frieden und Ruhe sorgt und in der Vielheit widerstrahlt. Cusanus gibt ein Beispiel:

„Es hat [...] der Fuß als das unterste am Menschen darin sein Genüge, daß er der Fuß ist und das Unterste; genauso ist das Auge damit zufrieden, Auge zu sein und im Kopfe zu sein; beide erkennen ja, daß sie auf diese Weise für die Vollendung des Menschen und seine Schönheit notwendige Glieder sind und so an ihrem bestimmten Platz stehen. Wenn sie sich aber außerhalb dieser Stellen befinden, sind sie weder schön noch notwendig und sehen weder, daß die Schönheit des ganzen Körpers vollkommen ist, noch daß sie zu seiner durch sie selbst vervollständigten Schönheit beitragen, vielmehr machen sie, wenn sie selbst mißgestaltet sind, den ganzen Körper mißgestaltet. In ihnen ist die Größe so geordnet, daß sie schön ist, so daß sich aus ihnen und den übrigen Gliedern die Größe des Körpers als schöne ergibt. Das Verhältnis jedes einzelnen Gliedes zu jedem andern und zum Ganzen ist vom Schöpfer aller Dinge, der den Menschen schön geschaffen hat, geordnet. Es ist jenes Verhältnis, ohne das die eine Gestaltung des Ganzen und seiner Teile zum Ganzen hin niemals schön und geordnet erscheinen würde“⁵⁸³.

geglaubt werden, sondern Gott muß auch erkannt werden können, wenn er wahr sein soll.“ (Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 34f) Vollkommenheit bedeutet nicht, dass der Mensch alles weiß. Er ist nämlich „nicht Sprachwissenschaftler, Redner, Logiker, Philosoph, Mathematiker, Theologe, Techniker und alles andere“ zugleich. Die Idee des Menschen, seine Wesenheit und sein Urbild sind zwar im Menschen bestimmt, doch ist es unmöglich, alleine das ganze Spektrum dieser Idee abzudecken. Der Mensch ist sowohl begrenzt als auch unbegrenzt. Hier verweist Cusanus auf die Platoniker (vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 137/139).

⁵⁷⁹ Für das zehnte Feld: Vgl. Benz, Hubert: „Die Felder 9 und 10 (terminus und ordo) in Cusanus' *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*“, S. 218-229.

⁵⁸⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 139.

⁵⁸¹ Vgl. Hoffmann, Ernst: „Nikolaus von Cues“, S. 41f.

⁵⁸² Vgl. Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 141, 143.

⁵⁸³ Nikolaus von Kues: „*De venatione sapientiae*“, S. 143.

Falls das Auge als Geist und der Fuß als Körper interpretiert wird, entsteht Schönheit genau dann, wenn jeder Teil seine Aufgabe erfüllt⁵⁸⁴. Auf diesem Feld und in Bezug auf die Ordnung gebraucht Cusanus weitere Begriffe, die sich in eine Hierarchie bringen und sich mit anderen Begriffsfeldern parallel lesen lassen. Im Zusammenhang mit dem „Begonnenen“ und seinen drei verschiedenen Ausdifferenzierungen ist von Wesenheit, Kraft und Wirken die Rede. Des Weiteren besteht die Welt aus dem Geistigen, Lebendigen und Existierenden. Das Geistige befindet sich oben, das Lebendige in der Mitte und das Existierende unten in der Hierarchie. Dabei steht nicht jedes einzeln für sich, sondern das Oberste schließt die anderen beiden mit ein und das Mittlere enthält das Untere.⁵⁸⁵ Die folgende Übersicht bringt die verschiedenen Begriffsfelder miteinander überein⁵⁸⁶:

Wesenheit	geistige Natur	Denken	Oben
Kraft	lebendige Natur	Leben	Mitte
Wirken	existierende Natur	Existenz/Sein	Unten

Der Mensch erreicht die Vollkommenheit, indem er alles auf die Ordnung zurückführt⁵⁸⁷. In ihr strahlt die Weisheit wider, ohne die es keine Schönheit gäbe und nichts in Ordnung wäre. Die Weisheit ist die Schöpferin der Ordnung. Sie hat die Ordnung in das Irdische und Kreatürliche gelegt, damit sie sich offenbaren und der Mensch sie erkennen kann. Cusanus vergleicht die Beziehung zwischen Weisheit und Ordnung mit einem Heer, dessen Ordnung die Weisheit des Heerführers zeigt. Er bezieht das auf die gesamte Welt: „Die Ordnung des Gesamt ist daher das erste und genaueste Bild der ewigen und unzerstörbaren Weisheit, durch die das ganze Gefüge der Welt auf herrliche und friedliche Weise besteht“.⁵⁸⁸ Im Menschen sieht er eine Verbindung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Geist und Existenz, zwischen Denk- und den Sinnesvermögen⁵⁸⁹, zwischen Oben und Unten sowie zwischen Ewigen und Zeitlichen:

⁵⁸⁴ Das ist ein Gedanke Platons, den er vor allem in der Politeia ausarbeitet. Indem jeder Seelenteil das Seinige tut, entsteht Gerechtigkeit, was sowohl für den Staat als auch für den einzelnen Menschen gilt. (Vgl. Platon: „Der Staat“, 586e)

⁵⁸⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 145.

⁵⁸⁶ Die unterschiedlich starken Grautöne sollen zeigen, dass die unterste Ebene in der mittleren enthalten ist sowie dass die unterste und mittlere Ebene in der höchsten Ebene enthalten sind. Die höchste Ebene ist deswegen durch eine starke Intensität der grauen Farbe dargestellt. Die unterste Ebene folglich durch eine schwache Intensität der grauen Farbe und die mittlere Ebene liegt in ihrer Intensität der Farbe zwischen diesen Grautönen.

⁵⁸⁷ Nikolaus von Kues bezieht sich auf Platon, wenn er äußert: „Wer es nämlich versteht, alles auf die Ordnung zurückzuführen, vollendet das, was er erstrebt und erforscht.“ (Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 147)

⁵⁸⁸ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 147, 149.

⁵⁸⁹ Jasper Hopkins: „Cusanus zufolge ist es ein Selbst, das durch seinen Schöpfer mit bestimmten natürlichen Vermögen ausgestattet ist. Diese Vermögen sind sowohl kognitiver als auch affektiver Art.“ (Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 13)

„Wie herrlich richtete sie es ein, daß sie dem *Menschen als Verbindung* des Universums und als *Mikrokosmos* im Höchsten der sinnlichen und im Untersten der geistigen Natur seinen Platz gab, indem sie in ihm, wie in einer Mitte, das niedere Zeitliche und höhere Immerwährende verband! Sie stellte ihn in den Horizont von Zeit und Dauer, wie es die *Ordnung der Vollkommenheit* verlangte“⁵⁹⁰.

Der Mensch in der Mitte besitzt einerseits ein Sinnesvermögen wie die Tiere und andererseits den Geist, der die Ordnung „kennt“. Dies ist der Grund für die Möglichkeit des Menschen, vollkommen zu werden. Durch den Geist weiß der Mensch, dass er der ewigen Weisheit und der Verknüpfung mit Gott und dem Geistigen fähig ist. Vollkommenheit bedeutet ferner Unsterblichkeit des Geistes, der an der Ewigkeit teilhat. „Deshalb wird durch die Sterblichkeit des Tierischen in uns der Geist nicht ausgelöscht, denn er ist dem Geistigen verbunden, das immer währt“.⁵⁹¹

2.3.4 Jesus als fleischgewordene Weisheit und der Wunsch nach Unsterblichkeit

Als Beispiel führt Cusanus Jesus Christus an:

„Ja, wir wissen sogar, daß die sterbliche Natur, von der Verbindung mit dem Sterblichen und damit von der Möglichkeit des Sterbens gelöst, zum Leben des unsterblichen Geistes auferstehen kann in der Kraft des Gotteswortes, durch das alles geschaffen ist und das in dem *Menschen* Jesus Christus Fleisch geworden ist“⁵⁹².

Jesus dient quasi als Vorbild, das einerseits die Verbindung zwischen „oben“ und „unten“ (siehe vorangegangene Tabelle) sowie zwischen Zeitlichem und Ewigem ist – andererseits zwischen Gott und der Unsterblichkeit, wenn der Mensch Jesus gleich wird⁵⁹³. Für den Menschen besteht die Möglichkeit in einem Prozess seine Anlagen und Fähigkeiten zu entfalten. Ernst Hoffmann bestätigt: „Wie Jesus individueller Mensch wurde, [...] so ist für jeden Menschen seine besondere Individualität die Voraussetzung seiner zu entwickelnden und zu verwirklichenden 'Humanität'.“⁵⁹⁴ Für Werner Beierwaltes ist es notwendig, den Menschen in seiner individuellen Ausprägung zu verstehen, denn trotz aller Gemeinsamkeiten mit seinen Mitmenschen ist er durch seine Einzigartigkeit „eine *viva imago dei*“.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 149.

⁵⁹¹ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 149.

⁵⁹² Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 149/151.

⁵⁹³ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 149/151.

⁵⁹⁴ Hoffmann, Ernst: „Nikolaus von Cues“, S. 44.

⁵⁹⁵ Vgl. Beierwaltes, Werner: „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters?“, S. 366.

Dass Cusanus gegen Ende seines Werkes „De venatione sapientiae“ auf Jesus zu Sprechen kommt, ist kein Zufall. Denn in Jesus gipfelt die Entwicklung, der Prozess des Menschen, den er auf seiner Jagd nach der Weisheit geht. Analog ist dieser Umstand in „De docta ignorantia“ wiederzufinden: Das Voranschreiten gelangt im dritten und letzten Buch „mit der Person Jesu zu seinem Ziel [...]. Der Weg der DI [docta ignorantia] könne [...] das 'desiderium – Verlangen' des Menschen letztlich nur zu Christus führen, dem wahren Leben und der immerwährenden Freude; das aber bedeute, durch den Geist umgewandelt zu werden“⁵⁹⁶. So auch Eusebio Colomer, der sowohl bei Cusanus als auch bei Lullus diesbezüglich eine Parallele erkennt: Bei beiden findet deren Gottes- und Weltlehre „in der Lehre vom Gott-Menschen, Jesus Christus, ihren Abschluß und ihre Vollendung. Jesus Christus ist die Mitte zwischen Gott und Welt, zwischen Unendlichem und Endlichem. Durch ihn wird die Welt vollendet und erreicht das Ziel, auf das hin Gott sie schuf.“⁵⁹⁷

Christoph Schönborn ist sich sicher: „Ist Jesus die Wahrheit selbst, ist die Wahrheit das Ziel allen geistigen Verlangens (desiderium), so kann nur 'ille Jesus semper benedictus' Ziel von allem sein.“⁵⁹⁸ Albert Dahm erwähnt bei dieser Thematik die Tugend und bezeichnet Christus als Maß der Tugend schlechthin. In Christus als Maß kann der Mensch sein eigenes tugendhaftes Verhalten messen. Christus ist für Dahm die *complicatio virtutum*, wobei die Tugend nicht nur Geschenk, sondern „auch Gegenstand des menschlichen Strebens“ ist. Deswegen muss sich der Mensch in der Tugend üben und sich um sie bemühen. Wenn der Mensch die Tugenden lebt, erlangt er die Christusförmigkeit. Mit ihr wird er unsterblich und glücklich.⁵⁹⁹

Die Betrachtungen über das zehnte Feld schließt Cusanus mit Jesus, der „fleischgewordenen Weisheit“, ab. Der Mensch sucht diese Weisheit. Er sucht sie, weil er unsterblich sein möchte:

Dazu Hubert Benz: „Höchste und im Grunde einzige Lebensaufgabe der *viva imago* ist die stets steigerbare, möglichst weitgehende Angleichung an das göttliche Urbild, an die alles einhaft umfassende *sapientia aeterna* als an ihre Wahrheit und Ruhe.“ (Benz, Hubert: „Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 230f) Dass es nicht nur um eine Annäherung geht, erklärt die vorliegende Arbeit.

⁵⁹⁶ Schönborn, Christoph: „'De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 140. Josef Koch hingegen: „Das Schwergewicht der Schrift 'Von der belehrten Unwissenheit' liegt zweifellos im 1. Buch“ (Koch, Josef: „Die *Ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues“, S. 12).

⁵⁹⁷ Colomer, Eusebio: „Nikolaus von Kues und Raimond Llull“, S. 104.

⁵⁹⁸ Schönborn, Christoph: „'De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 141. Für Schönborn ist demnach Jesus und die schmeckende Weisheit dasselbe bzw. dasselbe Ziel. Ob, wie Schönborn behauptet, die Christologie das philosophische Fundament des Cusanus und der „Schlüssel“ für das Verständnis des Werkes „De docta ignorantia“ ist, darf bezweifelt werden. Sicherlich ist die Christologie ein wichtiger Bestandteil des cusanischen Gedankengebäudes und deren Betrachtung und Zuhilfenahme erhellt dieses aus einer speziellen und nicht unwichtigen Perspektive, jedoch könnte auch der methodische Ansatz, den Cusanus in „De docta ignorantia“ hat, als „Schlüssel“ angesehen werden. Aus diesen Überlegungen folgt m. E., dass ein Gedankengebäude, ob nun das von Cusanus oder eines anderen Denkers, stets von vielen und unterschiedlichen Seiten und Blickwinkeln betrachtet werden sollte. Erst dann nämlich erlangt der Betrachter einen Gesamtüberblick, von dessen Standpunkt aus er sich den einen oder anderen Aspekt herausgreifen kann, um sich der Intuition des Denkers, seinem Fundament anzunähern.

⁵⁹⁹ Vgl. Dahm, Albert: „Christus – Tugend der Tugenden“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 192-198.

„Wir streben nach Weisheit, um unsterblich zu sein; da aber keine Weisheit uns von diesem sinnlichen und schrecklichen Tod befreit, muß die wahre Weisheit die sein, durch welche jene Notwendigkeit des Sterbens zu einer positiven Fähigkeit gewandelt und ein fester und sicherer Weg zur Auferstehung des Lebens geschaffen wird; dies wird allein denen zuteil, welche an diesem Weg durch Jesus und seine Kraft festhalten. Darauf müßten wir den größten Eifer verwenden; auf diesem Weg allein gibt es eine erfolgreiche Jagd, welcher der sicherste Besitz der Unsterblichkeit folgt.“⁶⁰⁰

Dieses längere Zitat ist sehr wichtig, da es einerseits den Grund für das menschliche Streben nach Weisheit anführt, nämlich unsterblich sein zu wollen, und andererseits wird deutlich, dass Cusanus dieses Streben als Weg und damit als Prozess definiert. Das belegen die kursiv markierten Stellen eindeutig. In diesem Prozess geht es nicht darum, dass der Mensch Gott *wird*, sondern um eine *Verähnlichung* mit Gott und um eine *Bewusstwerdung der Einheit von Mensch und Gott*.

Nichts hält allerdings den körperlichen Tod auf. Daher „muß die wahre Weisheit die sein, durch welche jene Notwendigkeit des Sterbens zu einer positiven Fähigkeit gewandelt“⁶⁰¹ wird. Der vollkommene Mensch hat also keine Angst vor dem Tod, sondern sieht ihm gelassen entgegen. Dies erinnert an das Ende des ersten Buches im „Idiota“: „Mit unsagbarer Freude wirst du leben [und] sterben“⁶⁰². Für Cusanus entsteht damit ein Weg, auf dem das Leben aufersteht. Es ist ein Weg, auf dem die Jagd nach der Weisheit erfolgreich sein kann, wenn sich der Mensch bemüht. Er findet dort Weisheit und mit ihr Unsterblichkeit und Vollkommenheit: „Darauf müßten wir den größten Eifer verwenden; auf diesem Weg allein gibt es eine erfolgreiche Jagd, welcher der sicherste Besitz der Unsterblichkeit folgt.“⁶⁰³

Damit enden die Betrachtungen über die zehn Felder. Cusanus beendet sein Werk mit abschließende Gedanken zur Jagd nach der Weisheit. Jegliche Bezeichnungen des Menschen für Gott sind eigentlich ungenügend. Sie sind für das menschliche Wissen angebracht und notwendig, weil der Mensch seine Gedanken nicht anders ausdrücken kann. Doch im Absoluten verlieren Definitionen ihre Bedeutung und Aussagekraft, weil eine Definition immer „eingrenzt“ und es diese Grenzen im Absoluten nicht gibt. Deswegen sind menschliche Bezeichnungen für Gott abzulehnen. Die Jagd und Suche nach der Weisheit – der „unsagbaren Weisheit“ – vollzieht sich, so schlussfolgert Nikolaus von Kues „eher in Schweigen und Schau als in Geschwätzigkeit und Hören“.⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 151 (Hervorhebungen durch Verfasser).

⁶⁰¹ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 151.

⁶⁰² Nikolaus von Kues: „Idiota de sapientia“, S. 451.

⁶⁰³ Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 151.

⁶⁰⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 153, 155, 157. Auch Giovanni Santinello macht auf diese Stelle aufmerksam. Der „Jäger nach der göttlichen Weisheit ist sich dessen wohl bewußt, daß die Sprache nur ein menschliches Mittel für menschliche begrenzte Wissenschaft ist und daß am Ende 'unser Suchen nach der unaus-

Hans Gerhard Senger ist der Meinung, dass Wörter ein Ding nicht genau darstellen können und deswegen sah Cusanus, dass menschliches Denken nicht in der Lage sei, Gott mit Wörtern zu benennen. Für Cusanus sei das Denken mächtiger gewesen als die Sprache.⁶⁰⁵ Wenngleich Helmut Meinhardt nicht widersprechen würde, so würde er doch etwas positiver über die Möglichkeiten und der damit zusammenhängenden Macht der Sprache formulieren: „Für Sprache und die Elemente der Sprache, die Namen, gilt also, was allgemein von menschlicher Erkenntnis gilt: sie ist ein *unendlicher Annäherungsprozess an die Wahrheit*.“⁶⁰⁶ Ähnlich bei Kurt Flasch, der den Erkenntnisvorgang eingefügt sieht „in einen vierfach gestuften Prozeß der Selbstanschauung des Geistes“ und es für notwendig erachtet, „sich *intellektueller* Begriffe zu bedienen, die keinen Gegensatz an sich dulden“.⁶⁰⁷

Cusanus sieht an dieser Stelle seines Werkes die Jagd als beendet an: Er habe nicht etwas Großes untersucht, das größer werden könnte, sondern den Grund der Größe⁶⁰⁸. Dieser ewige Grund, das ist Gott oder das Absolute, geht dem Werden-Können voraus und ist alles, was er sein kann⁶⁰⁹. Um diesen ewigen Grund erreichen zu können, muss der Mensch auf die Jagd gehen. Wenngleich er sich seiner Waffen, der Vernunft und des Intellekts, bedienen muss, um seine Beute, die Weisheit, zu fangen, vollzieht sich die Jagd eher im Schweigen als im Reden und eher in Schau als in Geschwätzigkeit. Denn der absolute Ursprung ist unennbar, aber dennoch nicht unerreichbar. Als „Zwischenstufe“ gilt Cusanus das Werden-Können, das nicht geworden ist, sondern geschaffen.

sprechlichen Weisheit [...] eher im Schweigen und im Schauen als in Geschwätzigkeit und im Zuhören' zu finden ist.“ (Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft“, S. 65)

⁶⁰⁵ Vgl. Senger, Hans Gerhard: „Die Sprache der Metaphysik“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 82, 99.

⁶⁰⁶ Meinhardt, Helmut: „Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, S. 109.

⁶⁰⁷ Flasch, Kurt: „Nicolaus Cusanus“, S. 87/88.

⁶⁰⁸ Der „Grund der Größe“ ist das Ziel des Weges, den der Mensch zu einem vollkommenen Leben geht. Dabei ändert sich dieses Ziel nicht, sondern bleibt wie es ist. Würde es sich verändern, wäre das paradox, denn das ursprüngliche Ziel könnte jederzeit seinen Status als Ziel verlieren und sich ein neues Ziel ergeben. Der Mensch könnte dabei niemals das Ziel vollends und dauerhaft erreichen, was generell ein Ziel und seinen Weg absurd werden lässt.

⁶⁰⁹ Vgl. Nikolaus von Kues: „De venatione sapientiae“, S. 157. Es sei erwähnt, dass der Text von Cusanus damit noch nicht endet. Abschließend erörtert er die Wahrheit, das Wahre und das Wahrscheinliche sowie das Machen-Können und Gewordensein-Können. Das macht er, weil zwar die „menschlichen Worte, die man gebraucht, keine genauen, weder die Worte der Engel noch Gottes sind“, aber man verwendet sie, „da man die Gedanken nicht anders ausdrücken kann, wobei jedoch vorausgesetzt ist, daß man nicht will, daß diese etwas, dessentwegen sie gesetzt sind, bezeichnen, sondern, da man die Ewigkeit durch sie ausdrücken will, daß auch das Wort aus derartigen Gründen keiner Zeit angehört.“ (Ebd., S. 155/157) Cusanus über die Wahrheit, das Wahre und das Wahrscheinliche: Sie sind alles, „was mit dem Auge des Geistes gesehen wird.“ Diese Drei bringt Nikolaus in eine Hierarchie bzw. Rangfolge: „Die Wahrheit ist alles das, was sie sein kann“ und sie „bleibt ewig gleich bestehen“. „Das Wahre ist das immerwährende Abbild der ewigen Wahrheit, an der es auf geistige Weise teilhat.“ (Ebd., S. 163) „Das Wahrscheinliche aber ist die zeitliche Ähnlichkeit des geistigen Wahren.“ (Ebd., S. 165) Das „Können“ gliedert Cusanus dreifach auf: Das „Machen-Können“, das dem Allmächtigen entspricht und über das jede „nennbare Aussage“ abgelehnt werden muss (vgl. ebd., S. 179), steht dem Werden-Können voran, das wiederum dem Gewordensein-Können vorangeht (vgl. ebd., S. 177). Das Machen-Können ist nicht geschaffen, kann weder größer noch kleiner sein, kann kein Anderes sein und ist eines jeden Wirk-, Gestalt- und Zielgrund (vgl. ebd., S. 177). Zum „dreifachen Können“: Vgl. Schnarr, Hermann: „Modi essendi“, S. 71, 73.

Wie im „Idiota de sapientia“ bedient sich Nikolaus von Kues mathematischer Vergleichen, um seine Gedanken zu veranschaulichen. In „De venatione sapientiae“ ist es in Bezug auf das Werden-Können der Kreis. Ein sinnlich wahrnehmbarer Kreis (unterer Bereich der Lebensraute) ahmt das Kreis-Werden-Können (oberer Bereich), das jenem vorangeht, nach. Dieses Nachahmen vollzieht sich prinzipiell auch im Menschen, der Jesus nachahmt. Hierfür kann er sich auf die Felder der Jagd begeben, deren es zehn gibt. Die Betrachtungen über die zehn Felder sind teilweise eine Rückschau des Cusaners auf sein Schaffen, auf seine bisherigen Werke. Man könnte behaupten, dass er zwar seine eigene, innere Entwicklung, die er mit und durch seine Werke gemacht hat, für wichtig erachtet, doch letztlich sind auch sie nicht der Schlüssel zum Erreichen der unsagbaren Weisheit. Da sie unsagbar ist, sind jegliche Bezeichnungen für sie und Gott ungenügend. Denn die Jagd kann letztendlich nur in einer Schau erfolgreich beendet werden. Diese Schau, auf die Cusanus in „De venatione sapientiae“ anspielt, hat er in einem anderen Werk vorbildhaft thematisiert. Dort geht es um ein göttliches Sehen und Nikolaus verwendet auch hier ein Gleichnis, ein Rätselbild, aber eines, das der Forderung gerecht wird, die Jagd nach der Weisheit vollziehe sich weniger im Reden als vielmehr im Sehen.

2.4 De visione Dei

Das Werk, um das es sich handelt, heißt „De visione Dei“ („Vom Sehen Gottes“). Es soll die Ausführungen zu Nikolaus von Kues abrunden, bevor der Fokus auf Henri Bergson fällt. In „De visione Dei“ führt Cusanus ein Gleichnis an, mit dessen Hilfe der Mensch, der grundsätzlich auf Gleichnisse angewiesen ist, zu Gott gelangen kann. Ein Gleichnis, das diesem Vorhaben am besten eignet, ist das des Allsehenden. Es ist ein Bild, das auf seinen Betrachter so wirkt, als ob es alles ringsherum anschaut.⁶¹⁰

Doch dieses Bild oder vielmehr der Blick dieses Bildes hat nach Ernst Hoffmann eine Voraussetzung: Erst muss der Mensch das Bild anschauen, damit es ihn ansieht. Damit meint er, dass wir unser Ziel immer vor Augen haben und uns nach ihm ausrichten sollen. Für Hoffmann ist die Ausrichtung die Bestimmung des Menschen: „Dies war die Symbolik des Cusanus, in der er seine neue Auffassung von der Bestimmung des Menschen versinnbildlichte, ein Ich zu werden, ein selbständiges Subjekt, ein aktives Vernunftwesen durch unmittelbares Auge in Auge Stehen mit dem Absolu-

⁶¹⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, S. 95. Thomas Schärtl: „Gott ist in der Lage, jeden einzelnen in gerader Weise anzublicken, so daß sich jeder von ihm angeblickt wissen darf. [...] Das Sehen Gottes hat die Geistigkeit Gottes schon zur Voraussetzung, die bewirkt, daß die Erfahrung Gottes nicht einfach nur die Wahrnehmung eines beliebigen Gegenstandes ist, sondern die Teilnahme am aktiven göttlichen Sehen.“ (Schärtl, Thomas: „Gotteserfahrung denken“. In: „Stimmen der Zeit“, Bd. 225, 2007, S. 454) Wie viele Facetten das „Sehen Gottes“ hat, stellt Klaus Kremer dar: Vgl. Kremer, Klaus: „Praegustatio naturalis sapientiae“, S. 320.

ten.⁶¹¹ Jeder Mensch hat zwar eine Art Verbindung zu Gott, aber erst die aktive und bewusste Entscheidung für Gott lässt ihn auf uns zukommen. Dadurch kann es dem Menschen gelingen, sein Ziel zu erreichen. Er kann dann vollkommen werden. Die Grundvoraussetzung ist jedoch, dass er es will, dass er für sich entscheidet, den Weg zu Gott zu gehen. Erst dann kann der Mensch Mensch werden, eine Einheit mit sich selbst.

Einen weiteren, nicht unwichtigen Aspekt bringt Norbert Herold vor: „Erst im *Dialog* mehrerer Betrachter, die sich ihre jeweiligen Eindrücke mitteilen, wird die Einsicht gewonnen, daß das Antlitz Gottes, die allgemeine Wahrheit, über die Einzelheit der Perspektiven hinausgeht und die Gesamtheit aller Sehweisen umfaßt.“⁶¹² Durch den Dialog, das Sprechen mit anderen wird dem Einzelnen klar, dass Gott nicht nur ihn anschaut, sondern ebenso alle anderen. Dadurch gewinnt der einzelne Betrachter eine Vorstellung von Gottes alles umfassende Betrachtungsweise.

Je mehr sich ein Mensch Gott widmet, desto stärker wird er von ihm angezogen. Auf der Ebene des Bildes bedeutet das: Je länger der Mensch das Bild betrachtet, desto genauer richtet sich Gottes Blick auf den Betrachter aus. Diese Betrachtung erfolgt nicht auf sinnliche Art und Weise, sondern auf geistige. Das Bild des Allsehenden ist ein Zeichen für die „unsichtbare Wahrheit“ Gottes. Diese ist weder quantitativ noch qualitativ zu fassen. Sie befindet sich außerhalb von Raum und Zeit.⁶¹³ Der Mensch, der sich noch an etwas „klammert“, ist fern von Gott. Das gilt ebenso für Vorstellungen, Begriffe und Definitionen, aber auch für Bilder. Und so muss letztlich auch das Bild des Allsehenden gelassen werden, um die unsichtbare Wahrheit zu erkennen.

Doch bevor dies geschieht, führt der Weg zu Gott den Menschen über das Licht in die Dunkelheit, in der er das unsichtbare Licht entdeckt. Er überschreitet das sichtbare Licht (unterer Bereich der Lebensraute) und tritt in etwas ein, das kein sichtbares Licht mehr enthält. Das beschreibt Cusanus mit „*Finsternis dem Auge*“ und meint damit in erster Linie, dass das Denken enden muss, weil er unter dem Auge ein geistiges Auge versteht. Tritt der Mensch derart in die Dunkelheit ein, so nähert er sich Gott. In der Dunkelheit erreicht der Mensch „das *unsichtbare Licht*“.⁶¹⁴

Gott gibt dem Menschen den Mut, den er braucht, um sich dem Absoluten zu nähern⁶¹⁵. Cusanus kennt den Ort, an dem Gott zu finden ist:

⁶¹¹ Vgl. Hoffmann, Ernst: „Nikolaus von Cues“, S. 34.

⁶¹² Herold, Norbert: „Menschliche Perspektive und Wahrheit“, S. 104 (Hervorhebung durch Verfasser). Herold spricht dann im Folgenden sogar von einem „Dialog mit Gott“.

⁶¹³ Vgl. Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, S. 113.

⁶¹⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, S. 117. Dabei dient der Glaube als Orientierungshilfe, der Hoffnung und Zuversicht schafft (vgl. Herold, Norbert: „Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen“, S. 164f). Herold zitiert hier Cusanus mit folgenden Worten: „Wenn du das erreichen willst, was du wünschst, so glaube, daß du es erreichen kannst, und handle so, wie die Vernunft vorschreibt.“ (Ebd.)

⁶¹⁵ Vgl. Nikolaus von Kues: „De visione Dei“, S. 133.

„Er ist umgeben von dem *Zusammenfall der Gegensätze*. Dieser ist die Mauer des Paradieses, in dem Du wohnst. Sein Tor bewacht höchster Verstandesgeist. Überwindet man ihn nicht, so öffnet sich nicht der Eingang. Jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze vermag man Dich zu sehen; diesseits aber nicht. Wenn also in Deinem Blick, o Herr, die Unmöglichkeit die Notwendigkeit ist, dann gibt es nichts, das Dein Blick nicht sähe“⁶¹⁶.

Jenseits der Mauer ist Gott zu sehen. Das Denken, der „Verstandesgeist“, muss überwunden werden, um hinter diese Koinzidenzmauer zu kommen. Dann erst kann Gott unverhüllt geschaut werden.⁶¹⁷ Der Weg geht also von der Vielheit zur Einheit, vom unteren Bereich der Raute in den oberen und obersten. Die Einheit ist das Ziel des Menschen, „wo Sehen mit Gesehen-werden zusammenfällt, Hören mit Gehört-werden, Schmecken mit Geschmeckt-werden, Berühren mit Berührt-werden, Sprechen mit Hören und Schaffen mit Sprechen.“⁶¹⁸ Trennung und Verbindung – das ist der *murus paradisi* bzw. der Bereich, der außerhalb der Mauer liegt. Gott befindet sich hinter dieser Mauer und ist daher weder trennend noch verbindend. Er ist „losgelöst von allem, das gesagt oder gedacht werden kann.“⁶¹⁹

Am Ende von „*De visione Dei*“ richtet Cusanus eine emphatische Bitte an Gott. Er möchte sich mit der von Gott gegebenen Kraft von der sinnlichen Welt lösen und alles verlassen, was dieser Welt angehört. Deswegen bittet er Gott, ihn an sich zu ziehen. Den letzten Schritt kann der Mensch nicht aktiv gehen, sondern muss sich fallen lassen, muss von Gott angezogen werden. Darum bittet Cusanus weiter: „Ziehe mich Herr – denn niemand vermag zu Dir zu kommen, wenn er nicht von Dir gezogen wird – damit ich von Dir an Dich gezogen, von dieser Welt erlöst werde und mit Dir, dem freien Gott in der Ewigkeit des seligen Lebens verbunden werde.“⁶²⁰

⁶¹⁶ Nikolaus von Kues: „*De visione Dei*“, S. 133.

⁶¹⁷ Vgl. Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues“, S. 196. Gerhard Schneider vereint den Satz vom Widerspruch mit dem Zusammenfall der Gegensätze. So gilt für ihn, „*daß die Logik des Widerspruchssatzes und die Lehre der coincidentia oppositorum beide nebeneinander bestehen und ihre Gültigkeit haben, jede in ihrem Bereich.*“ (Schneider, Gerhard: „Gott – das Nichtandere“, S. 160)

⁶¹⁸ Nikolaus von Kues: „*De visione Dei*“, S. 135. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass im cusanischen Werk „*De visione Dei*“ bereits „in der Dynamik der Stimmen des Textes“, also im „Gebet, das der *contemplator* für und mit Cusanus hervorsprudeln lässt“, „der Inhalt von Cusanus' Botschaft, was es bedeute, Gott zu sehen – nämlich, dass dieses Sehen ein Gesehenwerden sei und das Sprechen ein Gesprochenwerden –, bereits“ steckt. (Vgl. McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4, S. 765)

⁶¹⁹ Nikolaus von Kues: „*De visione Dei*“, S. 141. Selbst von der Mathematik, wie Werner Schulze weiß: „Die Mauer des Paradieses wird unüberschreitbar für die rationale Explikation mittels der Zahl.“ (Schulze, Werner: „Zahl, Proportion, Analogie“, S. 80)

⁶²⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: „*De visione Dei*“, S. 219. Mechthild Dreyer behauptet darüber hinaus: Der „gesamte Weg des Aufstiegs samt seinem Anfang, dem Streben nach Wissen, und dem Erreichen des Zieles [ist] vom Menschen als von Gott gegeben und nicht als Ergebnis eigener Leistung anzuerkennen.“ (Dreyer, Mechthild: „*lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt*“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio“, S. 247) Walter Haug macht darauf aufmerksam, dass dieser letzter Schritt häufig als „ekstasis“ oder „raptus“ gekennzeichnet wird (vgl. Haug, Walter: „Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“, S.585).

2.5 Zusammenfassung: Cusanus

Zusammenfassend ist zu sagen, dass für Cusanus die Weisheit nicht nur in den Büchern steht, sondern auch von den Plätzen und in den Gassen ruft. Hier verbindet sich der theoretische mit dem praktischen Aspekt und es entsteht eine Allgegenwärtigkeit der Weisheit, die das Erleben des vollkommenen Lebens bedeutet. Sie ist überall zu finden, vor allem in den „Büchern Gottes“. Dabei ist es keine mühevollte Suche, auf die sich der Mensch begibt, sondern eine freudenvolle. Es macht Freude nach der Weisheit zu suchen. Cusanus hebt dieses affektive Moment gleich zu Beginn des „Idiota de sapientia“ hervor. Aber woher kennt der Suchende sein Ziel? Durch die *praegustatio*! Der Mensch „kennt“ die Weisheit, weil er sie bereits vorverkostet hat, und deswegen sehnt er sich nach ihr. Durch die Teilhabe an der Weisheit ist es ihm letztendlich möglich, sein Ziel zu erreichen. Dafür muss er allerdings über den Bereich des Sinnlichen und Kognitiven hinaus und in eine intuitive Schau⁶²¹ kommen. Dabei helfen dem Menschen die sog. Rätselbilder.

Eines seiner bekanntesten Rätselbilder führt Cusanus in „De visione Dei“ an. Dort beschreibt er das Bild des Allsehenden. Im weiteren Verlauf fordert er den Menschen auf, hinter die Mauer des Paradieses, hinter den Zusammenfall der Gegensätze vorzudringen, damit er Gott unverhüllt schauen kann. In seinem Spätwerk „De venatione sapientiae“ beschreibt Cusanus dann die Suche nach der Weisheit als eine Jagd: So wie der Mensch Nahrung für den Körper braucht, benötigt ebenso der Geist „Nahrung“ in Form von Weisheit. Deswegen bezeichnet Nikolaus von Kues die Beute dieser Jagd als schmackhaftes Wissen. Auch hier wird der affektive Aspekt deutlich, denn, um ein Wissen als schmackhaft zu erkennen, muss man es empfinden können.

Weisheit ist das Erleben des vollkommenen Lebens. Bei Cusanus ist ein affektives, kognitives und intuitives Moment festzumachen. Dabei ist der Affekt eher das Begleitende des Denkens und der Intuition: Sowohl beim Denken als auch in der Schau des Absoluten soll der Mensch Freude empfinden. Tut er dies und schafft er es, die „Grenze“, die ihm durch den Intellekt gegeben ist, zu überwinden, dann verkostet er das schmackhafte Wissen, die Weisheit. Dann lebt er das vollkommene Leben, er ist ans Ziel und Ende gekommen. Dieses „zu Ende kommen“ bedeutete das bereits untergegangene Verb „vollkommen“. Das Adjektiv „vollkommen“ bedeutet so viel wie: zur Reife entwickelt, was durch die Natur angelegt ist⁶²². Demnach sind die drei genannten Aspekte bereits im

⁶²¹ Mit der „intuitiven Schau“ ist weit mehr bzw. eine höhere Stufe gemeint als ein intuitives Element der Erkenntnis, von dem Kurt Leider schreibt, der jedoch nicht Unrecht hat, wenn er mit Cusanus behauptet, dass sowohl die Liebe als auch die Erkenntnis benötigt werden, um zu Gott zu kommen (vgl. Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker“, S. 38).

⁶²² Vgl. Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 11, S. 1115.

Menschen angelegt und wenn sie zur vollen Entfaltung bzw. „zu Ende“ kommen, erlebt er das vollkommene Leben, die Weisheit.

Es wurde gezeigt, dass bei Cusanus sowohl der Intellekt, die Intuition und der Affekt nötig sind, um die Weisheit zu erreichen. Der Weg dorthin und das Ziel sind eine immense Freude, die das Leben schlechthin ist. Das bedeutet, dass sich das Leben „nicht aufgrund irgendeiner Notwendigkeit selbst manifestiert und mitteilt, sondern dass dies letztlich *grundlos* geschieht. Weil es allein aus der Zeugungs-Lust der göttlichen Liebe hervorgeht, ist das Leben letztlich 'ohne Warum'.“⁶²³ Das, was Martin Thurner hier richtig feststellt, erinnert natürlich an Meister Eckhart, auf den er verweist. Somit ist die „Grundlosigkeit“ sowohl bei Cusanus als auch bei Eckhart ein wichtiges Merkmal des Lebens.

In einem anderen Aufsatz bestimmt Thurner die Gabe als Grunderfahrung des Menschen, die dieser mithilfe der Philosophie reflektiert und ausdrückt. Bei Eckhart ist die Gabe notwendig und zugleich frei, ein Affekt, der aus der Liebe heraus geschieht. Bei Cusanus ermöglicht die Gabe dem Menschen die Gottsuche. Die Wahrheit kann nicht begriffen, sondern nur affektiv im Glauben empfangen werden⁶²⁴. In einem eigentlich guten Vergleich beider Philosophen, stellt er die erarbeiteten Gedanken bzgl. des Gottes-, Menschen- und Weltbildes gegenüber. Thurner macht dabei einseitig auf die Unterschiede aufmerksam: So behauptet er, dass bei Eckhart die Notwendigkeit der Gabe absolut sei und bei Cusanus bedingt, sich deren Auffassungen über die affektive Wirklichkeit und Gottessohnschaft unterscheide.⁶²⁵

Ebenso der Aufsatz von Walter Haug, der über Nikolaus von Kues und Meister Eckhart schreibt, ist teils irritierend. Er geht darauf ein, dass nach Eckhart die Seele schon immer eins mit

⁶²³ Thurner, Michael: „Sapida scientia“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie“, S. 510.

⁶²⁴ Hierzu ähnlich in einem anderen Aufsatz von Thurner: „Cusanus geht davon aus, dass der Mensch im Denken eine nicht bloß theoretisch zu erfassende, sondern affektiv zu empfindende Qualität sucht.“ (Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae“, S. 196.) Die Leistung des Intellekts ist begrenzt und dieses Faktum ist Bedingung, „dass sich der Intellekt gerade im Moment der Erkenntnis seiner Fassenskapazität selbst transzendieren kann. Die Dimension, die dabei erreicht wird, kann nicht mehr Gegenstand des intellektuellen Begreifens sein, sondern besteht in einer affektiven Erfahrung.“ (Ebd., S. 197) Dies veranlasst Thurner bei Cusanus von einer „affektiven Schau“ zu sprechen, die nicht als Irrationalismus verstanden werden darf, sondern vielmehr als „Spitze aller intellektuellen Fähigkeiten“ im Sinne eines Rückgangs bzw. Rückzugs in den Ursprung des Denkens (vgl. ebd., S. 198). Josef Koch sieht bei Cusanus kein affektives Empfinden, sondern stattdessen ein zweifaches Transzendieren: Cusanus fordert „von uns einen doppelten *transcensus*, d. h. ein doppeltes Hinausschreiten über das Endliche. Bei dem ersten Schritt gelangen wir zu *der* unendlichen Geraden – es gibt nur *eine* –, die Dreieck, Kreis und Kugel nicht mehr der *Möglichkeit* nach enthält, sondern sie *wirklich* ist. [...] Im zweiten Schritt sollen wir uns nun von dem unendlichen geometrischen Gebilde zur Unendlichkeit Gottes hinbewegen, in dem, weil er *actu* alles ist, was er sein kann, *alle* Gegensätze zusammenfallen. Verfahren wir so, so berühren wir wenigstens irgendwie Gottes Unendlichkeit.“ (Koch, Josef: „Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues“, S. 13f)

⁶²⁵ Für die Ausführungen über Eckhart: Vgl. Thurner, Martin: „Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolauus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“, S. 157-167. Für die Ausführungen über Cusanus: Vgl. ebd., S. 167-177. Für den Vergleich zwischen Eckhart und Cusanus: Vgl. ebd., S. 177-184. Weitere Differenzen sieht Thurner bzgl. des Bittens und Dankens, der Gewissheit, der Tugenden und schließlich im Weltbild.

Gott sei, auf Eckharts zwei Erkenntnisweisen und seine Bildtheorie. Des Weiteren, dass die Gottheit überbildlich, aber erfahrbar sei, um dann – nicht nachvollziehbar – zu behaupten, dass es sowohl bei Eckhart als auch bei Cusanus keinen Weg gebe, um Gott erreichen zu können.⁶²⁶ Haug wendet sich dann Cusanus zu, erklärt in aller Kürze das Kugelspiel des Cusaners und leitet daraus ab, dass die Erfahrung der Bedingt- und Begrenztheit des Intellekts eine vom Menschen gewollte Grenzerfahrung darstellt und das eigentliche Ziel Jesus ist. Dieses eigentliche Ziel wird von Haug mehrfach als unerreichbar disqualifiziert⁶²⁷. Auch bei Cusanus gebe es wie bei Eckhart einen Durchbruch, aber nicht „ins absolute Sein des Seelengrundes“, sondern durch ein Übersteigen der Ratio mithilfe der Reflexion. Dann erreiche der Mensch die „*coincidentia contradictoriorum*.“ Haug erwähnt dann im Rückgriff auf „De visione Dei“ die Mauer des Paradieses, die Ratio als Wächter dieser Mauer, den raptus mentalis als Gnade Gottes sowie das unwissende Nichtwissen als Bedingung für das Entgegenkommen der Gnade. Bei Cusanus, so Haug, gebe es keinen Aufstieg über das Sein, sondern ein Aufstieg erfolge nur innerhalb des Intellekts.⁶²⁸

Auch Hermann Schnarr schreibt in seinem Buch „*Modi essendi*“, dass nach Cusanus der Mensch vom Sinnlichen auszugehen habe, um zum Höheren, zu Gott aufzusteigen⁶²⁹. Schnarr verortet diesen Aufstieg im intellektuellen Bereich und schließt eine mystische Vereinigung zwischen Mensch und Gott aus. Cusanus gehe es lediglich um eine „Nachahmung des Urbildes“, bei der ein gewisser Unterschied zwischen Abbild und Urbild, zwischen Mensch und Gott stets bestehen bleibe. Gleichwohl erkennt Schnarr die Sonderstellung des Menschen an, dessen Aufgabe es sei, bewusst zur Vollkommenheit zu streben.⁶³⁰ Dass diese Aufgabe nach Schnarr nicht gänzlich erfüllbar und das Ziel letztlich nicht erreichbar ist, ist nicht nur deprimierend, sondern schlichtweg falsch. Die bisherigen Ausführungen der vorliegenden Arbeit haben dies gezeigt.

Es ist nicht nachzuvollziehen, weshalb die Cusanusforscher derart gegen Meister Eckhart wettern und bestrebt sind, insbesondere die Differenzen beider Denker hervorzuheben. Es kann nur vermutet werden, dass sie Cusanus „retten“ möchten gegen einen scheinbar dem Mystizismus und der Schwärmerei verfallenen und verpönten Denker wie Eckhart. Dabei ist zweierlei falsch: Erstens

⁶²⁶ Vgl. Haug, Walter: „Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“, S. 586-588. „Die Gottheit ist 'verborgen', d.h. allem Bildhaftem entzogen, und doch kann sie als überbildhaftes Abbild erfahren werden.“ (Ebd., S. 587) „Es bedeutet also auch bei ihm [Cusanus], daß es keinen Weg gibt, auf dem Gott zu erreichen wäre.“ (Ebd., S. 588)

⁶²⁷ Vgl. Haug, Walter: „Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“, S. 594, 595.

⁶²⁸ Vgl. Haug, Walter: „Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“, S. 593-596.

⁶²⁹ Vgl. Schnarr, Hermann: „*Modi essendi*“, S. 71, 79.

⁶³⁰ Schnarr, Hermann: „*Modi essendi*“, S. 161-163. „Obwohl unser Wissen immer wieder eine Steigerung erfahren kann, bleibt uns trotzdem die letzte Erkenntnis Gottes versagt.“ (Schnarr, Hermann: „*Modi essendi*“, S. 85)

muss Cusanus gegenüber Eckhart nicht gerettet und nicht verteidigt werden, da er sich durch ein eigenständiges Denken auszeichnet. Außerdem kannte Cusanus bis zum Jahre 1450 keine deutschen Schriften des Meisters oder zumindest gibt es hierfür keinen strengen Beweis, auch wenn er u. a. auf das Sapientia-Kommentar und die lateinische Predigt „Deus unus est“ zurückgegriffen hat⁶³¹. Zweitens ist Eckhart weder dem Mystizismus verfallen noch ist er als Schwärmer anzusehen. Dies ist jedoch ein zäher Vorwurf, der nicht nur Eckhart zu Unrecht traf, sondern auch andere Philosophen wie z. B. Henri Bergson. Dieser „ist außerhalb von Frankreich kaum noch bekannt, er gilt gerade im deutschen Sprachraum, insofern man ihn überhaupt noch kennt, als esoterisch, gar unwissenschaftlich, oder einfach antiquiert und ausrangiert.“⁶³² Dass es ein Fehler ist, Bergson so zu sehen, werden die nun kommenden Ausführungen belegen, in denen es erst um die Lebensphilosophie im Allgemeinen, dann um die Kritik an derselben und schließlich um Bergson selbst geht.

⁶³¹ Vgl. Wackerzapp, Herbert: „Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)“. In: Koch, Josef (Hg.): „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“, Bd. 39,3, S. 171-173. Wiederum behauptet Klaus Reinhardt: „Der Codex Cusanus 21, den Nikolaus im Jahre 1444 erwarb, enthält neben wichtigen lateinischen Werken Meister Eckharts [...] auch die Liste der verurteilten Sätze. [...] Cusanus beruft sich darauf, daß er viele Werke Eckharts, Bibelkommentare, Sermones und Traktate, gelesen habe. In der Tat bezeugen die zahlreichen Randbemerkungen im Codex Cusanus 21 von seiner intensiven Beschäftigung mit Meister Eckhart.“ (Reinhardt, Klaus: „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, S. 62).

⁶³² Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung“, S. 21.

3. Henri Bergson und die Intuition

3.1 Lebensphilosophie

Ferdinand Fellmann teilt das Wirken der Lebensphilosophie in zwei Zeiträume auf: Erstens an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Da ist sie noch vom Geist der Romantik geprägt und befindet sich in ihren Anfängen. Zweitens um das Jahr 1900. Damit startet die eigentliche Epoche der Lebensphilosophie. Die Weichen für die zukünftige geistige Entwicklung werden gestellt.⁶³³ Kurz: Die Blütezeit der Lebensphilosophie beginnt Mitte des 19. Jahrhunderts und endet etwa hundert Jahre später.

Wer sind die Vertreter dieser philosophischen Strömung? Laut Karl Albert sind die drei wichtigsten Vertreter Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey und Henri Bergson. Die Vorläufer sind Friedrich Schlegel und Arthur Schopenhauer neben Jean-Marie Guyau.⁶³⁴ Hans Michael Baumgartner nennt darüber hinaus, teilweise in Übereinstimmung mit Albert, weitere Denker: Simmel, Klages, Spengler, Unamuno und Ortega y Gasset⁶³⁵. Es gibt eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Forschung, welche Denker zur Lebensphilosophie im weitesten Sinne gehören. Im Detail stecken jedoch die Unterschiede wie das z. B. bei Elenor Jain zu sehen ist. Nach ihr sind die Begründer dieser Strömung Schopenhauer, Nietzsche sowie Dilthey. Den Höhepunkt lebensphilosophischen Denkens bilden Bergson, Simmel, Keyserling und Klages.⁶³⁶

Bereits anhand dieser kurzen Ausführungen über die zeitliche Fixierung und die Zuordnung der Philosophen wird deutlich, dass die Lebensphilosophie keine einheitliche Richtung ist. Was macht also den Kern dieser philosophischen Strömung aus? Was sind deren Merkmale? Trotz der vielen und unterschiedlichen Denker, kristallisieren sich gemeinsame Merkmale heraus⁶³⁷:

⁶³³ Vgl. Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 27. Zur ersten Epoche zählt Fellmann Karl Philipp Moritz und Friedrich Schlegel. Zur zweiten Nietzsche, Bergson, Simmel und Bergson. Des Weiteren nennt er u. a. Schopenhauer, James, Dilthey, Spengler, Klages, Lessing.

⁶³⁴ Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“ (Lexikonartikel). In: „Theologische Realenzyklopädie“, Band XX, S. 581. Hans Michael Baumgartner sieht in Schlegel ebenfalls einen Vorläufer der Lebensphilosophie und stimmt damit mit Albert überein. Jedoch ist er der Meinung, dass Schopenhauer mehr als ein Vorläufer sei, indem er „mit seiner Kritik des Idealismus [...] den bewußtlos drängenden und unergründlichen Willen zum Urprinzip der Wirklichkeit erhob“ (Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“, Bd. 1, S. 291).

⁶³⁵ Vgl. Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“, Bd. 1, S. 291.

⁶³⁶ Vgl. Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 20. In ihrem Buch „Das Prinzip Leben“ geht sie näher auf den Begriff des Lebens ein und stellt dessen verschiedene Facetten dar, wie sie sich bei den diversen Denkern äußern. So ist bei Nietzsche das Leben einerseits ein Werden und andererseits eine göttliche All-Einheit. Bei Dilthey „wird das Leben zum schöpferischen Urgrund der objektiven Gestalten der menschlichen Geschichte“ und das Leben stellt „einen Gesamtzusammenhang [dar], der durch *Erlebnis*, *Ausdruck* und *Verstehen* gekennzeichnet ist“. Schließlich wird bei Bergson das „Leben als eigendynamisches Prinzip verstanden“. (Ebd., S. 21ff)

⁶³⁷ Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 7-16.

- Thematisierung der Frau-Mann-Beziehung.
- Betonung der Geschichtswissenschaft bzw. Geschichte allgemein.
- Kritik an der Universitätsphilosophie (der damaligen Zeit).⁶³⁸
- Interesse für indische und chinesische Philosophie.
- Anti-Intellektualismus⁶³⁹, jedoch kein Irrationalismus⁶⁴⁰.
- Kritik an Mechanismus und Finalismus.⁶⁴¹
- Betonung von Intuition, Erfahrung und Erleben.⁶⁴²
- Nähe zur Mystik. Erfahrung des Einen.⁶⁴³
- Verständliche und populäre Darstellungsweise.

Die Frage, um die es sich in der Lebensphilosophie generell dreht, ist nach Fellmann die Frage, ob Erfahrungen und damit das Leben wirklich sind. Darum ist es das Ziel aller Untersuchungen, die Strukturen der lebensweltlichen Erfahrung zu klären.⁶⁴⁴ Baumgartner geht in seiner Analyse einen

⁶³⁸ Baumgartner sieht allgemein in der Lebensphilosophie einen „Protest gegen alles Erstarrte und Tote in Wissenschaft und Gesellschaft“ (Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“, Bd. 1, S. 290) und wirft ihr Wissenschaftsfeindlichkeit vor (vgl. ebd., S. 295). Zur Kritik an der Universitätsphilosophie siehe Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 35ff.

⁶³⁹ Baumgartner spricht von einer „Opposition gegen ein absolut gesetztes Verstandesdenken“ (Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“, Bd. 1, S. 291).

⁶⁴⁰ Hier sei bereits auf Heinrich Rickert verwiesen, der in der Lebensphilosophie sehr wohl einen Irrationalismus erkennt (vgl. Rickert, Heinrich: „Die Philosophie des Lebens“, S. 176).

⁶⁴¹ Zwischen dieser Kritik und dem Vitalismus kann der „kritische Vitalismus“ von Frédéric Worms verortet werden (vgl. Kamecke, Gernot: Rezension über Worms, Frédéric: „Über Leben“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): Philosophischer Literaturanzeiger, 67/3/2014, S. 225f). Frédéric Worms, der über Bergson schreibt, vertritt einen „kritischen Vitalismus“, in dem es – knapp formuliert – um die „Spannungen und 'nicht-reduzierbaren Gegensätze des Lebens' selbst“ geht. Das Leben ist kein einfaches, erklärendes Prinzip und ferner hat der Mensch eine Sonderstellung, weil er sich die philosophische Frage nach dem Sinn des Lebens stellen kann. Am Ende fordert Worms laut Kamecke unter „der Voraussetzung des Lebens als eines ebenso grundlegenden wie offenen Begriffs“ eine Ausweitung der Fürsorge, die nicht nur eine Hilfe im Notfall darstellt, sondern einer grundsätzlichen Sorge für das Leben entspricht (vgl. ebd., S. 225/227). Frédéric Worms selbst: Der kritische Vitalismus ist „nicht nur kritisch, weil er sich einem Substanz- oder Wertvitalismus entgegengesetzt, der das Leben einseitig als Absolutum begreift. Er ist auch aus einem anderen Grunde kritisch: weil er seine Kritik auf die Spannungen oder nicht-reduzierbaren Gegensätze des Lebens gründet. Er ist nicht nur Kritik eines bestimmten Vitalismus, sondern Grundlage einer anderen Kritik.“ (Worms, Frédéric: „Über Leben“, S. 10) Dieser wiederum besteht aus vier „Polen“: philosophisch, epistemologisch, historisch und ethisch bzw. politisch (vgl. ebd., S. 12-15).

⁶⁴² Hier sei auf den zusätzlichen Begriff der „Intensität“ verwiesen. Dieser ist ein Schlüsselbegriff für Tristan Garcia, den er in seinem Buch über „Das intensive Leben“ aus dem Jahre 2017 thematisiert: „Die Intensität, die uns in der heutigen Welt von allem verheißt wird, ist ein ethisches Programm, das in allen unseren Freuden und Leiden leise flüstert: 'Ich verheiß dir mehr vom Gleichen. Ich verheiß dir *mehr Leben*.'“ (Garcia, Tristan: „Das intensive Leben“, S. 27). Tristan Garcia spricht von einer „Fetischisierung der Intensität [...]“: Was wir als erstrebenswertes Gut erhoffen können, was wir für das Schönste und Wahrste halten, das, woran wir glauben, ist die Intensivierung dessen, was schon existiert. Die Intensivierung der Welt, die Intensivierung unseres Lebens. Dies ist die große moderne Idee.“ (Garcia, Tristan: „Das intensive Leben“, S. 26). Eine Rezension bzw. kurze Zusammenfassung von Garcias Werk ist zu finden in: Bardt, Ulrike: Rezension zu Garcia, Tristan: „Das intensive Leben. Eine moderne Obsession“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 70/3/2017, S. 258-262.

⁶⁴³ Hier ist insbesondere die These von Elenor Jain interessant, „daß in der Lebensphilosophie *metaphysisches Denken* angelegt ist“ (Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 33).

⁶⁴⁴ Vgl. Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 26f.

Schritt zurück und stellt fest, dass die „lebensphilosophischen Grundanschauungen“ aus einer prekären Vergangenheit entstanden sind. So sieht er ein gewisses Scheitern der bisherigen philosophischen Systeme und ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber dem Denken. Daraus seien Erwartungen und Forderungen nach einer neuen Philosophie entstanden. Dieses Neue stellt den Versuch dar, in das Leben und seine Dynamik einzudringen und es zu verstehen. Dabei kann aber das Leben nur durch das Leben selbst verstanden werden.⁶⁴⁵ Philipp Lersch bevorzugt die Bezeichnung „Philosophie des Erlebens“: Ihm geht es um das, was erlebt wird. Was bedeutet das Erlebte? Kann das Erleben helfen, die Wirklichkeit zu verstehen? Durch die starke Betonung des Lebens setzt Lersch die Lebensphilosophie in einen Gegensatz zum Rationalen und zum Denken.⁶⁴⁶

Dass diese philosophische Strömung noch heute interessiert, meint Ferdinand Fellmann: Denn einerseits müssen theoretische Reflexion und praktisches Leben ineinander greifen (Weisheit!) und andererseits gibt es neben Logik, Kausalität, Mechanik und Rationalität weitere Denkformen, die dynamischer und flexibler sind und die den anderen „Teil“ der Wirklichkeit beleuchten⁶⁴⁷. Bevor die vorliegende Arbeit genauer auf die Kritik von Heinrich Rickert eingeht, seien noch kurz die Ausführungen von Hans-Joachim Lieber erwähnt, der das Verhältnis der Lebensphilosophen zum Nationalismus untersucht hat. Zusammenfassend ist zu sagen, dass für Lieber die Zuordnung Nietzsches zum Faschismus vielleicht noch nachvollziehbar ist, was jedoch bei Dilthey und Simmel völlig abwegig ist.⁶⁴⁸ Auch Lieber sieht gewisse Probleme, die durch die lebensphilosophische Strömung entstanden sind. So bspw. den Relativismus, weil er nihilistische Konsequenzen mit sich zieht. Das positive Freiwerden *zur* Geschichte und damit eine Freiheit des Menschen, veranlasst ein Freiwerden *von* der Geschichte.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ Vgl. Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“, Bd. 1, S. 290, 293.

⁶⁴⁶ Vgl. Lersch, Philipp: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, S. 3, 7. Ebenso: Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“ (Lexikonartikel). In: „Theologische Realenzyklopädie“, Band XX, S. 590. Karl Albert: „In der Philosophie unterscheidet man das intuitive Denken vom rationalen oder diskursiven Denken. Das intuitive Denken erfasst seinen Gegenstand in unmittelbarer geistiger Anschauung, während das rationale Denken verstandesmäßig begreifend und schlußfolgernd vorgeht.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 57) Roman Ingarden: „*Die Intuition ist eine im spezifischen Sinne unmittelbare (immédiate) und uninteressierte Erkenntnis*“ (Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 379).

⁶⁴⁷ Vgl. Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 9f. Auf diese Textstelle macht ebenso Karl Albert aufmerksam (Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 14).

⁶⁴⁸ Vgl. Lieber, Hans-Joachim: „Kulturkritik und Lebensphilosophie“, S. 109-111. Es handelt sich um einen Aufsatz mit dem Titel „Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen“. Es ist auf Frithjof Rodi hinzuweisen, der diesen und einen weiteren Aufsatz von Hans-Joachim Lieber („Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys“) kritisch kommentiert. Siehe: Rodi, Frithjof: „Die Lebensphilosophie und die Folgen“. In: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 21, S. 600-612.

⁶⁴⁹ Vgl. Lieber, Hans-Joachim: „Kulturkritik und Lebensphilosophie“, S. 118-123. Lieber relativiert seine Aussagen jedoch: Der „Subjektivismus und Relativismus mit seinen dezisionistischen Konsequenzen ist – auch unabhängig von dem humanitären Engagement der meisten seiner Vertreter – noch nicht Faschismus. Er stellt lediglich die Möglichkeit dazu bereit“. (Ebd.)

3.2 Kritik an der Lebensphilosophie

Die Kritik an der Lebensphilosophie, die soeben mit Hans-Joachim Lieber angeklungen ist, kann nicht ignoriert werden. Sie ist immer wieder in der Sekundärliteratur zu lesen und nimmt dort einen großen Raum ein. So verschiedenartig und uneinheitlich die Lebensphilosophie ist, so heterogen ist die an ihr geäußerte Kritik. So merkt bspw. Baumgartner an, dass durch die Lebensphilosophie die Metaphysik entthront und die Philosophie generell in ihren Möglichkeiten in Frage gestellt wurde. Er sieht sie durchaus kritisch: Ihr Denken in Gegensätzen ist ohne Evidenz, sie versagt vor dem Anspruch einer kritischen Philosophie, das Verhältnis von Leben und Wahrheit bleibt eine offene und ungelöste Frage, ihr Protest ist sinnlos. Des Weiteren wirft er ihr vor, zu einem Antidemokratismus und zur politischen Verdrossenheit geführt zu haben. Positiv sieht er in der Lebensphilosophie, dass sie sich gegen eine Borniertheit des Verstandes und gegen einen abstrakten Rationalismus wendet. Des Weiteren lobt er die mit ihr eingetretene Auseinandersetzung mit dem Begriff des Lebens.⁶⁵⁰

Der wohl größte Kritiker ist Heinrich Rickert. In seinem Buch „Die Philosophie des Lebens“ geht er mit der Modeströmung, wie er sie nennt, hart ins Gericht. Was sind Rickerts Kernaussagen? Grundsätzlich bemängelt er, dass die Lebensphilosophen mit dem Begriff „Leben“ die gesamte Welt aufbauen möchten und dass sie ihn für irrationalistische oder mystische Zwecke und Bedürfnisse missbrauchen.⁶⁵¹ Die einzelnen Kritikpunkte, die Rickert der Lebensphilosophie und deren Vertreter vorwirft, lauten:⁶⁵²

- Der moderne Lebensbegriff ist zu unbestimmt. „Der Lebensbegriff wird völlig leer, sobald er auf alles geht, was es gibt oder nicht gibt. Ein Wort, das jedes denkbare Etwas bezeichnen soll, verliert notwendig die prägnante Bedeutung.“⁶⁵³

⁶⁵⁰ Vgl. Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“, Bd. 1, S. 293-296. Diese Kritik kann in ihrer Rigorosität nicht nachvollzogen werden, wenngleich zugegeben werden muss, dass unter dem Historismus (der Lebensphilosophie) die Metaphysik leidet. Darüber hinaus ist Henri Bergson ein gutes Beispiel dafür, dass weder die Metaphysik entthront wurde noch eine Verzweiflung an der Möglichkeit der Philosophie existiert, was Leszek Kolakowski bestätigt: Bergson „glaubte [...], daß Metaphysik möglich wäre“ (Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 11).

⁶⁵¹ Vgl. Rickert, Heinrich: „Die Philosophie des Lebens“, S. 5, 12. Karl Albert hat Rickerts Kritik in einem Lexikonartikel prägnant zusammengefasst: Albert, Karl: „Lebensphilosophie“ in: „Theologische Realenzyklopädie“, Band XX, S. 591. Es sei, auch im Hinblick auf das folgende Kapitel über Bergson, auf Albert Steenbergen, auf Albert Steenbergen und seine zehn Kritikpunkte hingewiesen: Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 95-107.

⁶⁵² Für die Aufzählung der Kritikpunkte gilt, wenn nicht anders angegeben: Vgl. Rickert, Heinrich: „Die Philosophie des Lebens“, S. 35-48.

⁶⁵³ Das ist ein grundsätzliches Problem, wenn ein Philosoph einen Metabegriff finden möchte. Der Begriff sollte nämlich sowohl auf Konkretes, Einzelnes angewendet werden als auch das Allgemeine umfassen können. Das ist nahezu unmöglich, wobei gerade der Begriff „Leben“ diesen Zwiespalt überwindet und den Spagat vom Konkreten zum Allgemeinen schafft, weil in beiden – dem Konkreten und dem Allgemeinen – Leben steckt. Der Begriff verliert damit keineswegs seine Bedeutung.

- In der Lebensphilosophie mischen sich „intuitionistische und biologistische Momente“. Die intuitive Lebensphilosophie entfernt sich vom wissenschaftlichen Denken. Der Biologismus ist keine Lebensphilosophie.⁶⁵⁴
- Der Begriff des „Erlebnisses“ ist unbrauchbar: „Jeder hat seine eigenen 'Erlebnisse' und unterscheidet sie von den übrigen erlebten Inhalten, die ihn nichts angehen. Bleiben sie aber nur seine eigenen, dann ist die Trennung wissenschaftlich irrelevant.“⁶⁵⁵
- Die Lebensphilosophen und insbesondere Dilthey zeichnen sich durch Prinzipienlosigkeit aus. Die „Anhänger der Phänomenologie, ebenso wie die Historisten, versuchen, aus ihrer systematischen Not eine Tugend zu machen, indem sie im Interesse der Anschaulichkeit und Lebendigkeit die Prinzipienlosigkeit zum philosophischen Prinzip erheben.“ Die Philosophie braucht aber „Prinzipien, die gliedern und gestalten. Nach ihnen suchen wir in der nur intuitiv gerichteten Lebensphilosophie vergeblich.“
- Die Lebensphilosophie hat „sowohl antiphilosophisch als auch lebensvernichtend gewirkt, wo ihre Tendenzen Gehör fanden.“
- Da es keine Wissenschaft ohne begriffliches Denken gibt, jagt die Lebensphilosophie einem „Phantom“ nach, „falls sie Wissenschaft vom unmittelbar erlebten Leben sein und damit universalistisch das Wesen alles Realen erfassen will“⁶⁵⁶.

Aber Heinrich Rickert äußert sich auch positiv gegenüber der Lebensphilosophie.⁶⁵⁷

- Ihr Irrationalismus „ist gewiß nicht überflüssig, sondern kann im Interesse universaler Betrachtung dringend notwendig sein, wo man die Welt mit der Verstandeswelt gleichsetzt.“ Dilthey, Simmel, Nietzsche, Bergson und James sind „große Verdienste für die wissenschaftliche Philosophie“ zu verdanken.

⁶⁵⁴ Hierbei ist zu erwähnen, dass Rickert die Lebensphilosophie in eine „intuitive Lebensphilosophie“ und einen „Biologismus“ aufteilt. Diese Aufteilung ermöglicht einen besseren Zugang zu den Lebensphilosophen, weil sie eine gewisse Zuordnung der jeweiligen Philosophen zu einem Bereich – intuitive Lebensphilosophie oder Biologismus – ermöglicht. Damit entsteht eine vorläufige Einteilung und Übersicht. Jedoch ist nicht nachzuvollziehen, weshalb die Mischung von intuitionistischen und biologistischen Momenten negativ bewertet werden soll, da beide Arten von Momenten zum Leben gehören.

⁶⁵⁵ Mag es scheinbar wissenschaftlich irrelevant sein, so bedeutet das jedoch keine Unbrauchbarkeit des Begriffes „Erlebnis“. Die Lebensphilosophen betonen mit diesem Begriff, dass es weitere Aspekte des Lebens gibt, die sich außerhalb der Wissenschaft befinden und konstitutiv für das Leben sind. „Erlebnis“, „Erfahrung“, „Intuition“ etc. bieten dabei ein begriffliches Repertoire.

⁶⁵⁶ Rickert, Heinrich: „Die Philosophie des Lebens“, S. 110f.

⁶⁵⁷ Für die Aufzählung gilt: Vgl. Rickert, Heinrich: „Die Philosophie des Lebens“, S. 176-185.

- Von den Lebensphilosophen ist zu lernen, dass in den Begriffen der Philosophie niemals lebendiges Leben selbst eingefangen werden kann und dass das Leben nicht vergessen werden darf.⁶⁵⁸
- Sie liefert der Wissenschaft „neues Material zur begrifflichen Bearbeitung“.
- „Mit Recht tritt sie ein für die fortschreitende Entwicklung des lebendigen Lebens gegenüber dem konservativen Prinzip der Stabilität“. „Kurz, um Schlagworte zu nennen, Evolutio- nismus, Voluntarismus und Aktivismus haben ihr Recht gegenüber Statik, Intellektualismus und Rezeptivität“.
- Das Lebensproblem führt notwendig zum Wertproblem, was die wichtigste Frage der Philo- sophie ist.

Wenngleich Rickerts Kritik versucht, sowohl negative als auch positive Seiten der Lebensphiloso- phie abzugewinnen, so ist sie doch mehr einseitig negativ als reflektiert ausgewogen. Außerdem ist es generell schwierig eine solch heterogene Strömung mit solch verschiedenartigen Denkern unter einen Hut zu bringen und dann adäquat zu kritisieren. Außerdem ist es nahezu unmöglich, deutsche mit anderssprachigen Lebensphilosophen zu vergleichen. So ist bspw. ein Vergleich von Bergson mit den deutschen Vertretern nicht ganz unproblematisch, denn der Begriff des Lebens hat in der französischen Philosophie eine ganz andere Bedeutung als in der deutschen. In Frankreich ist er umfassender und eine eigene philosophische Kategorie.⁶⁵⁹ Und wenn Bergsons „Philosophie ge- wöhnlich unter dem Titel einer Lebensphilosophie behandelt wird, so darf man nicht außer acht las- sen, daß sie einen radikalen Unterschied aufweist, die sie von den anderen modernen Lebensphiloso- phen, die gewöhnlich an die Ideen Nietzsches und der Romantik anknüpfen, trennt.“⁶⁶⁰ Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass der Franzose in Deutschland lange Zeit ignoriert worden ist⁶⁶¹, was auf eine mögliche Antipathie schließen lässt, die wiederum eine einseitige Kritik mit sich ziehen kann.

⁶⁵⁸ Meiner Meinung nach wird in der Philosophie heutzutage der Begriff der „Weisheit“ vernachlässigt, was umso erschreckender ist, da Fragen zur und über die Weisheit gerade die Philosophie als Liebe zur Weisheit beantworten müsste.

⁶⁵⁹ Vgl. Kamecke, Gernot: Rezension über Worms, Frédéric: „Über Leben“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): Philosophischer Literaturanzeiger, 67/3/2014, S. 222f. Hier sei angemerkt, dass Frédéric Worms als *erste* Frage nicht die nach dem Leben ansieht (Was ist das Leben?), sondern die nach dem Vitalen (Was ist vital?). Das nennt er die Umkehrung, für die es sich gilt offen zu bekennen. Er ersetzt quasi den *élan vital* durch ein *extensives vitales Minimum* (vgl. Worms, Frédéric: „Über Leben“, S. 19f).

⁶⁶⁰ Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 267.

⁶⁶¹ Vgl. Kamecke, Gernot: Rezension über Worms, Frédéric: „Über Leben“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): Philosophischer Literaturanzeiger, 67/3/2014, S. 223. Dass Bergson nicht nur lange ignoriert, sondern auch verdrängt worden ist, erklärt sich Konstantin Romanòs so: „Die Geschichte der Bergson-Rezeption in ungewöhnlich stark mit Mißverständnissen belastet, die keine geringe Rolle bei seiner Verdrängung gespielt haben. Ein solches Mißverständnis stellt die Diffamierung des sogenannten 'vitalistisch-irrationalistischen' Ansatzes Bergsons in der en- gagierte Diskussion um den Humanismus dar“ (Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 9). Bergson und Deutsch- land ist offensichtlich keine fruchtbare Beziehung: „Spricht man von *der* Bergsonforschung in Deutschland ist dies durchaus als Euphemismus anzusehen.“ (Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 21)

Rickert muss sich also eine Kritik seiner Kritik gefallen lassen, wie sie Fritz Heinemann äußert:

„Nun, Lebensphilosophie ist mehr als eine bloße Modeströmung, entsprungen aus der Notwendigkeit der augenblicklichen menschlichen Situation und nicht aus ihr fortzudenken, eine Reaktion nicht gegen ein philosophisches System, nicht gegen ein Schrifttum, sondern gegen die Auflösung des Menschen. Ihre Front richtet sich gegen [...] den spezifisch modernen Geist, [...] gegen seine Schicksalhaftigkeit, gegen die Versachlichung des Menschen, gegen seine Technifizierung, gegen seine Entseelung.“⁶⁶²

In diesem Zitat leuchten die Blitzlichter auf, um die es Bergson unter anderem geht. Er tritt mit seiner Philosophie gegen die Auflösung des Menschen und seine Entseelung an. Dies macht er nicht nur mit einer ansprechenden und lebendigen Sprache – er bekam 1927 den Nobelpreis für Literatur –, sondern auch mit einem „intuitiven Denken“, das den Leser mit in das Innere des Lebens nimmt und ihm einen Weg aufzeigt, sich vor der Auflösung und Entseelung zu retten. Wie Henri Bergson dies macht, soll nun gezeigt werden.

3.3 Bergson als Lebensphilosoph

Bei Henri Bergson stehen drei Werke bzw. Texte im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit im Fokus: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, „Die philosophische Intuition“ und die „Schöpferische Entwicklung“.⁶⁶³

Das Leben ist für Bergson einerseits *die* Kategorie des philosophischen Denkens und andererseits als Begriff der „Ausgangspunkt, Gegenstand und Begründungszusammenhang einer allgemeinen Bewegung“ – sämtliche Bewegungen, die „kreativ“ sind, insofern sie stets neue Möglichkeiten der „Fortbewegung und Weiterentwicklung“ finden müssen. Dies gilt für alle Lebewesen: Pflanzen, Tiere und Menschen. Andere Begriffe wie Dauer, Denken, Erinnerung, Bewusstsein und Intuition sind bei Bergson dem Leben untergeordnet, dessen Kreativität sich auch in Kunst, Politik, Liebe und Philosophie ausdrückt.⁶⁶⁴ Mit dem Lebensbegriff hängt bei Bergson unweigerlich das Begriffs-

⁶⁶² Heinemann, Fritz: „Neue Wege der Philosophie“, S. 157.

⁶⁶³ „Die philosophische Intuition“ ist ein Aufsatz aus Bergsons Buch „Denken und schöpferisches Werden“. Darüber hinaus sei auf „Zeit und Freiheit“ hingewiesen und auf den Vortrag „Bewußtsein und Leben“, der in „Die seelische Energie“ zu finden ist.

⁶⁶⁴ Vgl. Kamecke, Gernot: Rezension über Worms, Frédéric: „Über Leben“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): Philosophischer Literaturanzeiger, 67/3/2014, S. 223f. Dort steht weiter, dass die „allgemeine Bewegung“ mit „schöpferische Entwicklung“ schlecht übersetzt worden ist. Die bessere Übersetzung ist: „kreative Evolution“. Ferdinand Lion merkt an: „Daß es sich [...] bei Bergson um eine persönliche Erfahrung handelt, spürt man an dem unermüdlichen Eifer, mit dem er wie eine Beschwörung das Wort Leben wiederholt“ (Lion, Ferdinand: „Lebensquellen französischer Metaphysik“, S. 81). Man kann durchaus der Meinung sein, dass der Lebensbegriff nicht der Kernbe-

paar „*élan vital*“ zusammen. Der *élan vital* ist allgemein formuliert eine Kraft oder Energie und wird meist mit Lebensschwungkraft übersetzt. Für Lersch ist der *élan vital* der die Bergsonsche Metaphysik tragende Grundbegriff, für Heinemann der „treibende Motor der Entwicklung“ und aus der Sicht von Ulrich Neuenschwander neben der „*évolution créatrice*“ einer der zwei Grundbegriffe Bergsons.⁶⁶⁵ Aber welche Bedeutung hat der *élan vital* für den Menschen? Wie äußert sich diese Kraft in ihm? Wie kann der Mensch sie nutzen? Um diese Fragen zu beantworten, ist es wichtig, sich das Menschenbild des französischen Philosophen zu vergegenwärtigen.

3.3.1 Die beiden Quellen der Moral und der Religion

Was also denkt Bergson über den Menschen? Für ihn ist er das einzige Lebewesen mit einer gewissen Unsicherheit im Handeln. Der Mensch zögert, entwirft Zukunftspläne, hofft und ängstigt sich. Er reflektiert und ist sich deshalb, im Gegensatz zum Tier, seines eigenen Todes bewusst. Er ist zum egoistischen und altruistischen Handeln in der Lage, wobei ersteres die grundsätzliche Maxime und letzteres nach Bedarf (z. B. zum Erhalt der Gesellschaft) geregelt ist. Der Verstand, generell etwas Positives, hat eine Kehrseite: „Der Mensch kann sein Denkvermögen nicht ausüben, ohne sich eine ungewisse Zukunft vorzustellen, die seine Furcht und seine Hoffnung erweckt“.⁶⁶⁶

3.3.1.1 Statische und dynamische Religion, Mystik, Liebe

Abhilfe schafft die statische Religion. Sie ist eine Art „Verteidigungsmaßnahme“ gegen die mächtige Intelligenz, sich den eigenen, unvermeidlichen Tod vorzustellen.⁶⁶⁷ Allgemein entsteht aus ihr eine Vorstellung, die den Menschen mutlos macht und sie stellt das nicht einschätzbare Risiko und Wagnis dar, das zwischen Initiative und Ergebnis existiert und dem Menschen als zufälliges Ereignis in die Handlung pfuscht⁶⁶⁸. Diese Macht der Intelligenz wird von der statischen Religion eingedämmt und sorgt somit für das Überleben – einerseits das des Individuums und andererseits das der

griff bei Bergson ist. Es kommt darauf an, auf was der Fokus gelegt wird. Hier in dieser Arbeit liegt der Fokus auf der Intuition, was wiederum nicht bedeutet, dass es der wichtigste Begriff beim französischen Philosophen ist. Anzumerken ist, dass laut Mirjana Vrhunc der Begriff der Virtualität bei Bergson stark vernachlässigt wurde, was umso verwunderlicher ist, da „Bergson tatsächlich eine eigene Theorie der Virtualität entwickelt hat“ (vgl. Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit“, S. 231). Dieser Umstand ist nicht zu vernachlässigen, verwendet doch Gilles Deleuze den Begriff der Virtualität, um den *élan vital* zu erklären (vgl. Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, S. 119).

⁶⁶⁵ Vgl. Lersch, Philipp: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, S. 17. Vgl. Heinemann, Fritz: „Neue Wege der Philosophie“, S. 171. Vgl. Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 189.

⁶⁶⁶ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 203.

⁶⁶⁷ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 119, 129.

⁶⁶⁸ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 138.

Gesellschaft. Damit „kämpft“ die statische Religion quasi gegen den Verstand und ist deshalb „unter-intellektuell“⁶⁶⁹.

Die dynamische Religion (Mystik) ist dagegen „über-intellektuell“. Sie stellt eine gewisse Ausnahme dar und nur wenige Menschen leben sie, wie Kolakowski schreibt: „Die intuitive Einsicht, die er [Bergson] dem analytischen Denken gegenüberstellt, scheint verschiedene Phänomene zu umfassen, von denen die mystische Vereinigung ein seltener und nur wenigen vorbehalten Fall ist.“⁶⁷⁰ Auch Romanòs verweist auf diesen Umstand: „Bergson zweifelt nicht daran, daß die wahre Mystik folgerichtig zur Askese führen muß, glaubt aber, daß beide immer nur einer kleinen Anzahl von Menschen vorbehalten sind“⁶⁷¹.

Aber was versteht der Franzose eigentlich unter der Mystik? Er bezeichnet ihren Höhepunkt als „Fühlungnahme“, womit wie bei Meister Eckhart und Cusanus der affektive Aspekt zur Geltung kommt. Diese Fühlungnahme ist eine teilweise Einswerdung mit der „schöpferischen Anstrengung“, die Bergson letztlich mit Gott gleichsetzt. Bergson folgert aus seiner Definition der Mystik auf die Figur des Mystikers. Dieser ist zwar ein Individuum, überschreitet aber bestimmte Grenzen und setzt somit das Wirken Gottes fort.⁶⁷² Der Mystiker bzw. seine Seele spürt, dass er von Gott „durchflutet“ wird, ohne dass seine Persönlichkeit sich in ihm verliert.⁶⁷³

Mit den Worten von Neuenschwander: „Unter Mystik versteht Bergson jenes tiefe Erleben und Einsinken in den Strom der schöpferischen Energie überhaupt, das den Menschen in dieser Ganzheit birgt.“⁶⁷⁴ Dieses „Einsinken in den Strom der schöpferischen Energie“ erweitert den affektiven Aspekt um den intuitiven. Hierzu Pauls Jurevičs: „Die mystische Erfahrung erweist sich so als nichts anderes als die höchste Stufe, als die Krönung der intuitiven Schau“⁶⁷⁵. Ähnlich bei Konstan-

⁶⁶⁹ Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 185.

⁶⁷⁰ Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 39. Dazu Neuenschwander: Bergson ist der Ansicht, „daß die reine Mystik eine so überaus seltene Sache ist, daß ihrer nur sehr wenige Menschen fähig sind.“ (Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 193)

⁶⁷¹ Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 74.

⁶⁷² Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 218. Für Jurevičs ist der mystische Mensch „eigentlich der Gott-Mensch, [...] die Krone der Schöpfung, eine im Grund neue Gattung, die nur äußerlich der menschlichen ähnlich wäre, innerlich aber nicht auf dem Wege einer natürlichen Entwicklung erreicht würde, sondern eigentlich eine Neuschöpfung bedeutete.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 231) Wenngleich der Mystiker Grenzen überschreitet, ist er nach wie vor Individualität. Auf die Wichtigkeit der Individualisierung macht Mirjana Vrhunc aufmerksam: „Das sich zu seiner Form herausbildende geistige Leben einer Person ist für Bergson ein Prozeß der Individualisierung: nicht umkehrbar, in keinem seiner Momente ersetzbar, in jedem seiner Momente sich zu einem singulären Ganzen zusammenfügend und dadurch letztlich undarstellbar.“ (Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit“, S. 13) Trotz Individualität geht es Bergson um eine Einswerdung, was Viola Nordsieck anmerkt: „Die Intuition ist [...] der produktiven Einbildungskraft verwandt. Sie bedeutet eine reale Veränderung durch das Intuierete, ein 'Einswerden' mit ihm und 'Bewegtwerden' von ihm. Zugleich bleibt sie bewusst reflektierend.“ (Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung“, S. 74)

⁶⁷³ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 210f.

⁶⁷⁴ Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 194.

⁶⁷⁵ Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 229. Thomas Schärfl fragt im Zusammenhang mit dem Begriff der Gotteserfahrung nach dem Unterschied zwischen einer mystischen und einer religiösen Erfahrung (vgl. Schärfl, Thomas: „Gotteserfahrung denken“. In: „Stimmen der Zeit“, Bd. 225, 2007, S. 445).

tin Romanòs: „Je tiefer wir [...] in unser eigenes Inneres hinabsteigen, desto intensiver wird der Kontakt mit dem Sein [...]. *Die philosophische Intuition ist eben dieser Kontakt*, ein Kontakt mit dem Sein, der in unserem Inneren erfolgt und dennoch (deswegen) die *Tatsachen der Außenwelt*, die die Wissenschaft erfaßt, aufzunehmen fähig ist.“⁶⁷⁶

Das grundlegende Moment der dynamischen Religion bzw. der Mystik ist eine universelle Liebe, die nicht auf das Individuum beschränkt ist. Mit dieser göttlichen Liebe liebt der Mystiker seine Mitmenschen. Dabei ist sie weder nur Gefühl und Emotion noch ist sie lediglich eine rationale Liebe. Sie ist so umfassend, dass sie Emotion *und* Ratio ist und sogar mehr ist als beide zusammen.⁶⁷⁷ Der Mensch handelt durch sie, wenngleich er eine Individualität bleibt, nicht mehr nach seinen eigenen, egoistischen Maßstäben. Vielmehr ist Gott bzw. die göttliche Liebe zu seinem Maßstab geworden: Die „wahre Mystik lebe in gewissen Seelen als das Gefühl, daß sie Werkzeuge Gottes seien, der allen Menschen mit gleicher Liebe begegnet und von ihnen verlange, daß auch sie sich untereinander liebten.“⁶⁷⁸

Die Liebe bezieht sich in ihrer Ausrichtung auf den *élan vital*. Sie *ist* letztlich der *élan vital*.⁶⁷⁹ Da Bergson den *élan vital* mit Gott und der Liebe gleichsetzt und zudem von einer *göttlichen* Liebe spricht, können die Begriffe synonym verstanden werden, wenngleich sie Bergson in einem jeweils

⁶⁷⁶ Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 90. Dieses Innere ist es auch, in das bei einer absoluten Erkenntnis „eingetaucht“ wird: „Der wesentliche Unterschied zwischen einer absoluten [...] und einer relativen Erkenntnis liegt darin, daß während die letztere auf einem Herumtappen um den zu erkennenden Gegenstand, auf einem 'Von-außen-herbetrachten' dieses Gegenstandes beruht, die erstere in einem Eindringen in den Gegenstand selbst – in sein 'Inneres' – besteht.“ (Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 377) Carl Dyrssen: Im „Hinabsteigen in die eigene Seele offenbart sich uns nach Bergson dieses Absolute.“ (Dyrssen, Carl: „Bergson und die deutsche Romantik“, S. 11)

⁶⁷⁷ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 231. Kolakowski: „Die mystische Liebe ist mehr als die menschliche Liebe zu Gott; sie ist Gottes Liebe für alle Menschen. Ein großer Mystiker liebt die Menschheit mit einer göttlichen Liebe.“ (Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 99. Vgl. hierzu ebenfalls: Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 194.)

⁶⁷⁸ Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 73f. Zum Begriff „Gott“ sei mit Maria Austermann folgendes angeführt: Bergson spricht „vom höchsten Wesen, also von Gott, als dem *Absoluten*. *Absolutes* und *Unendliches* sind nach Bergson oft identifiziert und mit Gott gleichgesetzt worden. [...] daß das *Absolute* in einem gewissen Sinne synonym mit *Vollkommenheit* (perfection) ist.“ (Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 199) Des Weiteren schreibt Austermann: „'Absolut' ist bei Bergson einmal auf *Gott* bezogen, auf den *Schöpfer*; und zum anderen auf das *Geschaffene*. *Absolut* besagt *vollkommen* in dem Sinne, daß etwas *vollkommen* das ist, was es ist.“ (Ebd., S. 201) Emil Ott setzt im Hinblick auf Bergson Gott und das Absolute gleich und macht einen „ungeheuerlichen Anspruch“ des Franzosen geltend: „Er will das Absolute fassen, es in sich selber erleben und außer sich nachleben. Und das heißt für ihn einfach, sich selber in seinem wahren Wesen und die Außenwelt in ihrem innern Leben ergreifen. [...] In einer unmittelbaren, unteilbaren Anschauung (Intuition) muß ich mich in das Wesen der Dinge selbst zu versetzen suchen. So erreiche ich das Absolute in seiner Vollkommenheit.“ (Ott, Emil: „Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion“, S. 2) Roman Ingarden setzt das Absolute mit der Erkenntnis in Verbindung: „Die absolute Erkenntnis ist in dem Sinne *vollkommen* (parfait), daß das in ihr erfaßte Absolute eine Vollkommenheit ist, d. h. vollkommen das ist, was es ist.“ (Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 378)

⁶⁷⁹ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 232. Pauls Jurevičs: „Diese mystische Liebe zur Menschheit fällt mit der Liebe Gottes zu seinem Werke zusammen, und sie deutet die Richtung des Lebensschwunges selbst an: sie ist eigentlich dieser Schwung selbst, den die bevorzugten Menschen der ganzen Menschheit übermitteln möchten.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 226)

anderen Themenfeld verwendet. So benutzt er bspw. den Begriff „élan vital“ oft im Zusammenhang mit Erklärungen, die sich auf Erkenntnisse der Biologie stützen. Die Begriffe Liebe und Gott hingegen nimmt Bergson zur Hand, wenn er das Wesen der Religion und Mystik untersucht.

Durch die Intuition, soviel sei an dieser Stelle vorgegriffen, kann diese göttliche Liebe, der élan vital wahrgenommen und erkannt werden.⁶⁸⁰ Deswegen ist es dem Mystiker möglich, nicht nur auf sich, sondern auch auf seine Mitmenschen zu achten. Dabei geht Bergson davon aus, dass der Mystiker zunächst an sich arbeitet und dann versucht, auf die Menschheit einzuwirken und sie zu ändern.⁶⁸¹ Somit ist gegeben, dass er einerseits sich nicht für andere Menschen aufgibt, sondern ein „gesundes“ altruistisches Verhalten an den Tag legen kann. Sein Ziel ist es, wenn am Ende nicht nur er, sondern alle Menschen göttlich sind, „wenn zum Schluß das existierte, was theoretisch zu Anfang hätte existieren müssen, nämlich eine göttliche Menschheit“⁶⁸².

3.3.1.2 Offene und geschlossene Gesellschaft

Die wahre Religion ist nach Bergson die Mystik⁶⁸³, in der sich der Mensch ahnend dem Ursprung des Lebensstroms zuwendet und sich meditativ aus der Welt der Materie herauslöst und die andere Religion ist die des Verstandes, die Götzenbilder zum Inhalt hat⁶⁸⁴. Leszek Kolakowski sieht in der dynamischen Religion das Leben sich entwickeln: „Während geschlossene Moral und statische Religion Kräfte der Beharrung sind, ist dynamische Religion das Organ par excellence, mit dem das Leben den Fortschritt sowohl für die Individuen wie für das Menschengeschlecht als Ganzes si-

⁶⁸⁰ Vgl. Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 45. Zum Begriff „Intuition“ sei Karl Albert zitiert: „Das Wort 'Intuition' kommt aus dem Lateinischen und bedeutet dort soviel wie 'Blick' und 'Anblick'.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 57) Vgl. zum Begriff der Intuition bei Bergson: König, Josef: „Der Begriff der Intuition“, S. 213-290. Allgemein zeichnet sich für König die Intuition durch drei Grundmomente aus: „sie wäre 1. ein 'Erfassen' von Etwas, 2. ein Erfassen *mit* Etwas, 3. das Erfasste wäre nicht etwa das Erfassen, sondern die Sache selbst. [...] Wir vermuten [...], daß *jedes* geistige Erfassen, Gewahren, Ergreifen, Innwerden *als solches* und abgesehen von dem, was es nun noch im sonderen sein möge, eine Intuition ist.“ (König, Josef: „Der Begriff der Intuition“, S. 3)

⁶⁸¹ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 237. Da der Mystiker die Menschheit liebt, setzt er sich auch für seine Mitmenschen ein, wie Maria Austermann betont: „Für Bergson ist der Mensch der große Wurf des Lebens, in dem sich der unendliche Strom, in dem sich das Bewußtsein frei entfalten konnte. Er hat nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die *Aufgabe*, den Menschen *zu einem höheren Menschen*, zum Übermenschen zu formen, der wiederum seine Kraft der Höherformung der Menschheit widmet.“ (Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 81)

⁶⁸² Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 237.

⁶⁸³ Passmore kritisiert den Mystiker, denn jener „möchte, daß wir alles Gelernte vergessen, kurzum, daß wir aufhören, Menschen zu sein.“ (Passmore, John: „Der vollkommene Mensch“, S. 325) Genau das möchte Bergson nicht, weswegen er an der Individualität des Menschen trotz aller Mystik festhält. Kritisch kann bei Bergson jedoch durchaus gesehen werden, dass er lediglich im Christentum eine wahre Mystik zu erkennen glaubt. Für ihn gibt es „weder bei den Indern noch bei den Griechen eine vollendete Mystik.“ (Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 112) „Erst in der christlichen Form findet für Bergson die Mystik endgültig zu sich selbst“ (Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 216).

⁶⁸⁴ Vgl. Delius, Peter (Hg.): „Geschichte der Philosophie“, S. 97.

chert.⁶⁸⁵ Bergson stellt in dichotomer Art und Weise die statische Religion der dynamischen entgegen und bezieht diese Gegenüberstellung auf die Gesellschaft: „Die dynamische Religion, die auf diese Weise hervorquillt, stellt sich der statischen, aus der fabulatorischen Funktion hervorgegangenen Religion so gegenüber, wie die offene Gesellschaft der geschlossenen“⁶⁸⁶. Die folgende Tabelle fasst zusammen:

Religion	
statische Religion	dynamische Religion
geschlossene Gesellschaft	offene Gesellschaft
statische Moral	dynamische Ethik
unter-rational	über-rational

Die statische bzw. geschlossene Moral äußert sich in Sitten, Ideen sowie Institutionen und existiert de facto in einer Gesellschaft. Sie besitzt einen verpflichtenden Charakter für die in der Gemeinschaft lebenden Menschen und basiert daher auf Druck. „Im Sinne der geschlossenen Moral handelt der Mensch nach Vorschriften der Gesellschaft und dient damit ihrer Selbsterhaltung.“⁶⁸⁷

Die offene Moral bzw. dynamische Ethik definiert Bergson als einen Schwung, mit dem der Mensch freiheitlich handeln kann und mit dem Menschlichkeit und Liebe entstehen. Diese Ethik schließt sich an das Leben an, könnte als „Moral der Liebe oder der Brüderlichkeit“ bezeichnet werden und bringt gewisse „Ausnahmemenschen [hervor], – die von Zeit zu Zeit in der Geschichte auftreten, etwa die christlichen Heiligen und noch vor ihnen die griechischen Weisen, die Propheten Israels, die Aharanten des Buddhismus und andere.“⁶⁸⁸

Ganz allgemein ist zu sagen, dass es für Bergson zwei konträre Bereiche gibt: Außen und Innen⁶⁸⁹. Ersterer ist homogen, mechanisch, kausal und statisch. Er betrifft den Raum bzw. die Mate-

⁶⁸⁵ Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 97. Kolakowski spricht weiter von der dynamischen Religion „als höchster Ausdruck des göttlichen 'élan'“ (ebd., S. 98).

⁶⁸⁶ Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 267. Kant nennt die statische Religion eine „statutarische“ Religion (vgl. Kant, Immanuel: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“; hier insbesondere: „Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion“, Viertes Stück, 2. Teil) und Hegel nennt sie „positive“ Religion (vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Die Positivität der christlichen Religion“. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Hegels theologische Jugendschriften“, S. 137 – 240).

⁶⁸⁷ Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 111.

⁶⁸⁸ Vgl. Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 203-207. Bergson sieht die Gesellschaft zweigeteilt. Auf der einen Seite gibt es Dynamik mit einer offenen, lebendigen Moral. Hier geht der Held bzw. Heilige aus intuitiver Einsicht neue Wege. Auf der anderen Seite existiert die Starrheit mit einer geschlossenen toten Moral (vgl. Delius, Peter (Hg.): „Geschichte der Philosophie“, S. 97).

⁶⁸⁹ Vgl. Lersch, Philipp: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, S. 9. Gilles Deleuze: „Bergsons Begriffspaare sind berühmt“ und sie „zeugen von seinem Hang zur Zweiteilung – die dennoch nicht das letzte Wort in seiner Philosophie behält. [...] Bergson zufolge geht es dabei immer darum, ein Mixtum gemäß seiner natürlichen Einteilung, d. h. nach den wesensmäßig verschiedenen Elementen, zu gliedern.“ (Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, S. 34)

rie⁶⁹⁰. Der innere Bereich hingegen ist heterogen, dynamisch, verschieden und von Leben geprägt. Der Franzose unterscheidet „zwei Realitäten verschiedener Ordnung, eine *heterogene*, die Dauer (*durée*, *temps réel*, *temps concrète* u.ä.) und eine *homogene*, den Raum.“⁶⁹¹ Für Bergson gibt es demnach auch ein inneres und ein äußeres Ich. Das äußere Ich entspricht dabei dem Raum bzw. der Materie und ist den Forderungen der Gesellschaft ausgesetzt. Das innere Ich ist das wahre, eigentliche Ich. Es entspricht der Dauer und Freiheit⁶⁹², die „Nachbild der *göttlichen Freiheit*, der *göttlichen Liebe*, der Liebe, die alles gemacht hat (*amour qui a tout fait*)“, ist.⁶⁹³

3.3.1.2 Dauer und Zeit

Was versteht Bergson eigentlich unter der Dauer? Auch hier wendet er die dichotome Betrachtungsweise an und setzt der Dauer die Zeit entgegen.⁶⁹⁴ Dabei ist Zeit die räumlich und homogen aufge-

⁶⁹⁰ Das „Äußere“ übernimmt die untergeordnete Rolle, weiß Lion: „Für Bergson bestand Materie fort. Zwischen ihr und dem Leben herrscht für ihn ewiger Kampf. Seit Erschaffung der Welt spielt das Drama des Lebens zwischen diesen beiden Gegnern. Wer wird obsiegen? Bergson läßt darüber keinen Zweifel: in jedem Stadium ihrer Entwicklung muß die Materie weiter zurückweichen, bis sie zuletzt völlig von dem triumphierenden Leben aufgesogen sein wird.“ (Lion, Ferdinand: „Lebensquellen französischer Metaphysik“, S. 84) Zum Begriff „Raum“: „Homogen ist [...] allein der Raum; Gegenstände im Raum haben distinkte Vielheit und sind somit allein zählbar. Im Raum gibt es keine Dauer und sich durchdringende Sukzession“ (Vollet, Matthias: „Die Wurzel unserer Wirklichkeit“, S. 55). Zum Begriff der Vielheit und dessen Nichtbeachtung in der Forschung: Vgl. Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, S. 55f.

⁶⁹¹ Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 31.

⁶⁹² Vgl. Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 110. Der Mensch ist ein *animal sociale*, ein *homo sociologicus*: „Der Mensch ist ein *soziales Wesen*. Je mehr er sich in der Gemeinschaft verwirklicht, umso stärker wird die Strömung, die sein Bewußtsein von innen nach außen treibt.“ (Ebd., S. 110) Der Begriff der Dauer wandelt bzw. weitet sich im Schaffen Bergsons: von einer „unmittelbare[n] Gegebenheit des Bewußtseins“ bis zu einem „schöpferischen Entwicklungsprinzip“ (vgl. Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit“, S. 27f). Dabei sei der Hinweis von Kolakowski erwähnt, „daß Freiheit in der Analyse Bergsons sowohl fraglos sicher wie gleichzeitig keineswegs beweisbar ist – beweisbar in dem Sinne, den das Wort 'beweisen' in der wissenschaftlichen Forschung angenommen hat.“ (Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 30)

⁶⁹³ Vgl. Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 19. Für den „Übergang vom *élan vital* zum *élan d'amour*“ vgl. Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 232-241.

⁶⁹⁴ Die Zeit spielt für Bergson nicht nur in diesem Werk eine besondere Rolle, sondern ist laut Leszek Kolakowski der Grundgedanke der Bergsonschen Philosophie, der sich prägnant formulieren lässt: „Zeit ist wirklich.“ (Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 9). Kolakowski erklärt: „Sagen, daß Zeit wirklich ist, heißt erstens sagen, daß Zukunft in irgendeinem Sinne nicht existiert.“ (Ebd., S. 9) Zweitens: „Die Zeit der Physik ist nicht wirklich.“ (Ebd., S. 10) „Wirkliche Zeit ist deshalb drittens nur durch das Gedächtnis möglich, in dem die Vergangenheit in ihrer ganzen Fülle gesammelt wird. [...] Wenn viertens wirkliche Zeit die Merkmale des Gedächtnisses hat, wenn ihre Natur psychologisch ist, scheint es, daß [...] die Evolution des Universums ähnliche, nämlich geistige Merkmale aufweist.“ (Ebd., S. 10f) Der Begriff der Zeit „birgt den Schlüssel zum Verständnis Bergsons, sie sperrt uns die Tür zum ganzen Werk auf, weil sich allein aus ihr die Bedingungen seiner Metaphysik systematisieren lassen.“ (Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 27) Interessant ist hier ein kleiner Rückblick mit Till Beckmann auf Meister Eckhart: „Gott wirkt im gegenwärtigen Nu der Ewigkeit, im ewigen Nu. [...] Ewigkeit ist von der Zeit her gesehen nicht Dauer, sondern Augenblicklichkeit, die Erfahrung des Überzeitlichen, des Ewigen, nur möglich aus dem Plötzlichen, dem Augenblicklichem.“ (Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, S. 180f) Zudem sei auf die generelle Schwierigkeit hingewiesen, die französischen Begriffe, die Bergson verwendet, ins Deutsche zu übersetzen. Mirjana Vrhunc: „Prominent geworden ist vor allem seine Rede von der *durée* und vom *élan vital*: zwei Ausdrücke, die sich einer angemessenen Übersetzung nicht nur ins

fasste Zeit, die sich messen, zählen und mit dem Verstand erfassen lässt. Die Dauer ist heterogen und die „im Bewußtsein erlebte Zeit“. Sie kann, wie bereits erwähnt, von der Intuition erfasst werden und wird von Bergson als die eigentliche Zeit beschrieben⁶⁹⁵. Somit ergeben sich zwei Arten der Vielfältigkeit und zwei Dimensionen des menschlichen Bewusstseins sowie des Denkens: „So blickt das Alltagsdenken ebenso wie das naturwissenschaftliche Denken nach außen, während das auf die Intuition gegründete philosophische Denken nach innen blickt.“⁶⁹⁶

Die Zeit als allgemeiner Begriff ist also ein wichtiger Teil der Bergsonschen Philosophie. Einerseits gibt es bei ihm die Zeit als Dauer (*durée*) und andererseits die Zeit der Länge (*temps-longueur*), die der mechanischen Zeit entspricht und mit der Variable *t* angegeben wird. Sie dient der Verräumlichung im Gegensatz zur Dauer, in der sich die menschliche Seele von dieser räumlichen Vorstellung als eine qualitative Mannigfaltigkeit ablöst.⁶⁹⁷ Die Dauer kennzeichnet ein „Fließen“. Dieses Fließen kann der Mensch in seinem tiefen Inneren finden, es macht das Wesen der Wirklichkeit aus. Nur die Intuition kann das Fließen der Dauer erfassen, nicht der Intellekt.⁶⁹⁸ Eine Übersicht:

Dauer	Zeit
heterogen	homogen
Intuition	Verstand
qualitative Mannigfaltigkeit	quantitative Mannigfaltigkeit
tiefes Bewusstsein – moi profond – tiefes Ich	oberflächliches Bewusstsein – moi superficiel – oberflächliches Ich
Beide Bewusstseinsarten sind die einer einzigen Person	

Deutsche bisher weitgehend entzogen haben.“ (Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit“, S. 15; vgl. hierzu auch: Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung“, S. 46)

⁶⁹⁵ Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 92f. Vgl. Ders.: „Vom philosophischen Leben“, S. 62/67.

⁶⁹⁶ Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 62.

⁶⁹⁷ Vgl. Heinemann, Fritz: „Neue Wege der Philosophie“, S. 167. Zur mechanischen Zeit meint Jurevičs: „Die Zeit, wie sie im alltäglichen Leben, besonders aber auch in der Wissenschaft verstanden wird, ist eine bastardisierte, entstellte, fast in ihren eigenen Gegensatz verwandelte Dauer.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 34)

⁶⁹⁸ Vgl. Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 31, 33. An anderer Stelle schreibt Jurevičs: Die Dauer „ist schöpferisch, sie bedeutet ein Anwachsen der Realität und stellt sich hierdurch als ein absoluter Gegensatz zu allen quantitativen und räumlichen Schemen hin, zum Geschehen in der anorganischen, physischen Welt und eigentlich auch in Gegensatz zu jeder diskursiven Logik, für die Schöpferischsein immer ein Skandal, ein Nonsens gewesen ist, da ja das Identitätsprinzip ein Überschreiten des Gegebenen verbietet. [...] Daß die Dauer ein Schöpfen von etwas Neuem bedeutet, folgt ja gewissermaßen schon aus ihrem Begriff. Die Dauer bedeutet ja gerade, daß nicht alles gegeben ist, daß wir zu warten, d. h. 'zu dauern' gezwungen sind, bis die Geschehnisse uns und um uns ihren Ablauf nehmen.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 38f) Maria Austermann: „Bergson versteht die Dauer als ein ständiges *Fließen*, als ein ununterbrochenes Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt.“ (Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 33) Josef König: „Und dieses lebendige, bloß faktische Fließen, kraft dessen erst das Vergehen der Zeit *als* notwendig begriffen wird, nenne ich das *Dauern*.“ (König, Josef: „Der Begriff der Intuition“, S. 249)

Auch beim Begriff der Freiheit bedient sich Bergson einer Dichotomie und stellt der Freiheit den Determiniertheit entgegen. Die Außenwelt ist determiniert. In ihr befindet sich das äußere, oberflächliche Ich. Konstantin Romanòs beschreibt es als ein Ich, in dem die Ergebnisse von Erziehung und Dressur fest eingebettet sind. In ihm sind die Gewohnheiten verankert, es ist fragmentär.⁶⁹⁹ Demgegenüber stellt der französische Philosoph das tiefe Ich. Häufig vertauscht der Mensch irrtümlicherweise das tiefe mit dem oberflächlichen Ich und begeht damit in Hinblick auf Freiheit und Determiniertheit einen Fehler, denn allein das tiefe Ich besitzt die Möglichkeit, frei zu sein, da es mit der Dauer identisch ist.⁷⁰⁰

Bevor detaillierter auf die Rolle der Intuition, in die Dauer einzutauchen, eingegangen wird, sei noch erwähnt, dass Bergson das Gehirn zwar als das Organ der Aufmerksamkeit auf das Leben definiert, es aber „weder Schöpfer noch Bewahrer unserer Vorstellung [ist]; es begrenzt sie nur, in der Weise, daß sie zum Handeln befähigt wird.“⁷⁰¹ In seinem Vortrag „Bewußtsein und Leben“ hat Bergson darauf aufmerksam gemacht, dass beim Menschen „das Bewußtsein mittels eines *Gehirns* [arbeitet]“ und das dieses „ein Organ der *Wahl*“ ist.⁷⁰² Glaubt man Bergson, muss es spezielle „Vorrichtungen“ geben, die die Aufgabe haben, die menschliche Wahrnehmung einzuschränken. Diese Vorrichtungen haben die Funktion etwas zurückzuhalten, zu verbergen. Geraten sie ins Schwanken, dann öffnet sich eine Türe und etwas von draußen, etwas jenseitiges dringt herein. Für Bergson sind das „anormale Wahrnehmungen“, die Gegenstand der Psychologie sind.⁷⁰³ Peter Spateneder macht auf den Zusammenhang zwischen Gehirn und Intuition aufmerksam:

⁶⁹⁹ Vgl. Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 193. Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 94.

⁷⁰⁰ Vgl. Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 27. Henri Bergson selbst: „Frei handeln heißt von sich selbst Besitz ergreifen, sich in die reine Dauer zurückversetzen“ (Bergson, Henri: „Zeit und Freiheit“, S. 151). Ferdinand Fellmann: Bergson begreift „Freiheit als Realisierung der Dauer. Damit ist gemeint, daß eine Handlung dann frei ist, wenn sie alle bisher erlebten Zustände zusammenfaßt. [...] Kurzum: Freiheit ist für Bergson Selbsterfahrung.“ (Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 84) Selbsterfahrung wiederum besteht „in der Entdeckung der Geduld, die der Mensch braucht, um sein Selbst wachsen und sich entfalten zu lassen. [...] Selbsterfahrung heißt [...] Identifizierung des Menschen mit sich selbst durch Ausschaltung aller heterogenen Motive seines Verhaltens. Das Medium dieser Selbstverwirklichung ist die Dauer, das Bewußtsein der Eigenmächtigkeit der Zeit und der Unwiederbringlichkeit ihrer Momente.“ (Ebd., S. 88) Matthias Vollet: „Frei heißt eine Handlung, wenn sie allein aus innerer Kraftanstrengung der Ausprägung von Tendenzen entstanden ist und sich nicht bestimmten äußeren Zwängen oder Motiven verdankt; wenn sie beschreibbar ist als Ausdruck der Persönlichkeit des Handelnden und nicht seiner Rolle in bestimmten Situationen oder Zusammenhängen.“ (Vollet, Matthias: „Die Wurzel unserer Wirklichkeit“, S. 86)

⁷⁰¹ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 315. Damit hängt auch die Bergsonsche Kritik der mechanistischen Betrachtung der Welt zusammen, die „eine Welt der allgemeinen Formeln und wissenschaftlichen Modelle“ bietet, „die zwar für die Darstellung von Gehirnprozessen tauglich sein mögen, nicht aber für die Erfassung von Bewußtseinsereignissen und geistigen Leistungen.“ (Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit“, S. 47)

⁷⁰² Vgl. Bergson, Henri: „Bewußtsein und Leben“. In: Ders.: „Die seelische Energie“, S. 8/9.

⁷⁰³ Vgl. Bergson, Henri: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, S. 315. Günther Pflug meint bei Bergson eine „Entwicklung einer spiritualistischen Experimentalpsychologie“ zu sehen (vgl. Pflug, Günther: „Henri Bergson“, S. 200).

„Unsere Wahrnehmung der Materie ist wahrhaftig in der Materie und nicht in uns. Nicht wir sind es, die im Gehirn durch einen geheimnisvollen und unbekanntem Prozess aus den *materiellen, homogenen, ausgedehnten und quantitativen Bewegungen* ihr gerades Gegenteil gewinnen und eine *bewusste, heterogene, unausgedehnte und qualitative Wahrnehmung* herstellen, vielmehr ist es unsere unmittelbare Intuition der Wirklichkeit, welche durch diese theoretische Analyse bestätigt wird: In Wahrheit trägt die Wirklichkeit all ihre Farben, Gerüche und Töne in sich selbst.“⁷⁰⁴

3.3.2 Die philosophische Intuition

3.3.2.1 Drei Merkmale der Intuition

Was aber ist nun diese „unmittelbare Intuition der Wirklichkeit“? Zur Beantwortung dieser Frage, dient der Bergsonsche Aufsatz „Die philosophische Intuition“, in dem er drei Eigenschaften der Intuition anführt: Negation, Ungeschichtlichkeit und „Gegensatz zur einzelwissenschaftlichen Sicht“.⁷⁰⁵

Negation: Der erste Schritt eines Denkers und Philosophen besteht darin, gewisse Dinge und Ansichten endgültig zu verwerfen und abzulehnen. In dieser Negation bzw. Verneinung steckt also ein gewisses, intuitives Wissen.

Ungeschichtlichkeit: Bergson unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der übergeschichtlichen Intuition und den geschichtlich bedingten Problemen einer bestimmten Zeit. Hat jede Epoche ihre eigenen, speziellen Probleme, so ist die Intuition vom gegebenen „Zeitrahmen“ unabhängig. Daraus ergibt sich, dass es eine kontinuierliche, aufeinander aufbauende Philosophiegeschichte eigentlich nicht gibt. Nach Bergson sollte man nicht einen bestimmten Philosophen in seiner Zeit betrachten, sondern vielmehr nach seiner persönlichen Intuition suchen, um ihn und seine Aussagen verstehen zu können. Dabei ist die Sprache, die der jeweilige Philosoph verwendet sowie die Probleme, mit denen er sich auseinandersetzt, von der Zeit abhängig – nicht jedoch seine Intuition, die stets die gleiche wäre, auch wenn er Jahrhunderte davor oder danach gelebt hätte⁷⁰⁶. Somit ist eine solche Intuition sowohl universell als auch individuell.

Gegensatz zur einzelwissenschaftlichen Sicht: Er bedeutet, dass im philosophischen Erkennen (im Gegensatz zum wissenschaftlichen) das Bewusstsein in sich hinein geht und sich selbst erfasst. „Indem das Bewußtsein aber in seine eigene Tiefe eindringt, erfährt es die Wirklichkeit schlechthin:

⁷⁰⁴ Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 90.

⁷⁰⁵ Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 105.

⁷⁰⁶ Karl Albert macht darauf aufmerksam, dass die Ungeschichtlichkeit in der Forschung „heute kaum noch Zustimmung [findet]. Von den verschiedensten philosophischen Theorien wird einmütig gerade die Geschichtlichkeit der Philosophie hervorgehoben.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 60)

sich selbst, das Leben und die Materie⁷⁰⁷. Die Intuition ist eine „geistige Erfahrung“ oder um in einem längeren Zitat mit Maria Austermann zu formulieren:

„Für Bergson bedeutet Intuition der *Geist* (esprit), der nicht von der Materie geschluckt wird, der gleichsam überschießt und seine Aufmerksamkeit *auf sich selbst* richtet. Sie ist die direkte *Schau* (vision directe) *des Geistes durch den Geist* (de l'esprit par l'esprit). Sie bedeutet zunächst *Bewußtsein*, aber ein unmittelbares Bewußtsein (conscience immédiate), eine Schau, die sich kaum von dem gesehenen Gegenstand unterscheidet, eine Erkenntnis (connaissance), die Berührung (contact) und sogar *Koinzidenz* ist.“⁷⁰⁸

Für den Menschen ist die Intuition insofern von großer Bedeutung, dass er mit ihr die „Dauer“ und damit das wahre Leben wahrnehmen kann. Eine solche Wahrnehmung ist dem Menschen mit seiner Intelligenz nicht möglich. Die Intuition jedoch dringt ins Leben ein und zeigt dem Menschen die wirkliche Welt „ohne auf utilitaristische Erwägungen Rücksicht zu nehmen“.⁷⁰⁹ Es sei darauf hingewiesen, dass Bergson den Verstand und die Wissenschaft nicht degradiert oder für wertlos erachtet. Er selbst bedient sich der Erkenntnisse der Biologie und versucht diese mit seinen philosophischen Überlegungen zu vereinen⁷¹⁰. Bergson ist also weit von einem Irrationalismus oder einer Wissenschaftsfeindlichkeit entfernt.

Sein Anliegen, wie er es am Anfang des Aufsatzes „Die philosophische Intuition“ äußert, ist vielmehr, dass der Mensch durch das komplexe, wissenschaftliche Denken die „Einfachheit des Geistes“ nicht vergisst. Diese Einfachheit zeigt sich im philosophischen Denken in einer gewissen,

⁷⁰⁷ Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 104. An anderer Stelle: „Der tiefe Punkt, zu dem uns der Weg in die eigene Innerlichkeit führt, ist die Erkenntnis der Einheit des Seienden.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 64) Ähnlich Kolakowski: „Diejenige Wirklichkeit, die ich mit Sicherheit durch Intuition erfassen kann, bin ich selbst.“ (Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 34) Günther Pflug macht auf die Entwicklung bzw. den Wandel in Bergsons Schaffen aufmerksam: „Die entscheidende Stelle der Bergsonschen Philosophie ist der Übergang von der einzelwissenschaftlichen Forschung zur metaphysischen Erkenntnis.“ (Pflug, Günther: „Henri Bergson“, S. 356)

⁷⁰⁸ Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 47f. Austermann macht zudem darauf aufmerksam, dass Bergson die Intuition als die „*metaphysische Funktion des Denkens* [bezeichnete], nämlich vorzugsweise die *intime Kenntnis* des Geistes durch sich selbst, in Ergänzung zu der Erkenntnis *des Wesentlichen in der Materie durch den Geist*.“ (Ebd., S. 66)

⁷⁰⁹ Vgl. Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 36. Unverständlicherweise sieht genau darin Carl Dyrssen die Schwäche in Bergsons Philosophie, nämlich darin, „daß sie dieses Moment des Erlebens überspannt, den Wert und Beitrag des rationalen Denkens verkennt und schließlich ganz beiseite schiebt“ (Dyrssen, Carl: „Bergson und die deutsche Romantik“, S. 6).

⁷¹⁰ Dass Bergson seine Philosophie mit den Erkenntnissen der Biologie zu vereinen versucht, wird nicht zu Unrecht kritisiert. Neuenschwander: „Freilich läßt auch Bergson wichtige Fragen offen. Sein schöpferischer Lebensschwung bleibt nicht nur im Immanenten, sondern sogar noch im Biologischen verhaftet.“ (Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 196) Fellmann: „Trotz der Einbeziehung der Biologie ist Bergson [...] kein Vitalist, sondern eher ein verkappter Spiritualist.“ (Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 77) Positiver formuliert es Romanòs, der in Bergsons Persönlichkeit drei Aspekte sieht: „der Philosoph, der Humanist, der Spiritualist.“ (Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 72) Etwas überzogen scheint mit die Äußerung von Emil Ott zu sein: „Und Bergson hat das Feuer und die dichterische Kraft eines Propheten, um einer ganzen Zeit Führer und Wegweiser zu sein.“ (Ott, Emil: „Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion“, S. 1)

wesenhaften „Spontaneität“. Nach Bergson möchte jeder Philosoph den Kern seiner Lehre in Worte fassen und scheitert dabei notwendigerweise. Warum? Bergson sieht eine Unvereinbarkeit zwischen einer „einfachen Grund-Intuition“ und den „Ausdrucksmitteln“, die dem Denker zur Verfügung stehen.⁷¹¹

3.3.2.2 Bild und Schatten

Daher bleibt dem jeweiligen Philosophen lediglich das „Bild“ als ein Mittel übrig, das zwischen der Intuition und deren (in Worte gefassten) Ausdruck steht. Das Bild dient der Vermittlung und ist dem Philosophen möglicherweise selbst überhaupt nicht bewusst. Doch ist es für ihn wie eine Art Schatten, der ihn auf Schritt und Tritt in seinen Gedanken verfolgt. Wenn bspw. der Schatten eines Menschen betrachtet wird, kann auf die Form des Körpers geschlossen werden. Wenn ein anderer Mensch diesen Schatten nachahmt oder sich sogar formgleich in ihn hineinbegibt, dann wird er dem Schatten gleich. Der Vergleich mit dem Schatten bedeutet, dass man die ursprüngliche Sichtweise eines Philosophen annehmen kann, sobald man sich in das Bild hineinversetzt. Was ist dieses Bild genau? Für Bergson ist es der Ausdruck der Intuition und enthält zudem eine „ausschließende Kraft“, die wie das Daimonion des Sokrates Verbote ausspricht. Sie ist quasi das Gewissen des Philosophen, die ihm die Unmöglichkeit selbst wissenschaftlich belegter Thesen „einflüstert“. Bergson: „Eine einzigartige Macht der Verneinung steckt in dieser Kraft der Intuition“.⁷¹²

In der Lehre eines Philosophen gibt es also eine Grund-Intuition, um die sich alles dreht. Selbst wenn er sie im Laufe seines Schaffens mit anderen Wörtern bzw. Mitteln umschreibt, wird er kaum seine Meinung in dem ändern, was er ein für alle mal abgelehnt hat. Sollte er aber tatsächlich etwas seiner Intuition Konträres behaupten, so verliert er sich selbst und kehrt zugleich zu sich selbst zurück. Durch diese „Zickzacklinie“ entwickelt sich seine Lehre, „d. h. die sich in Wirklichkeit verliert, wiederfindet und sich endlos selber korrigiert“.⁷¹³ In diesem Zusammenhang schreibt

⁷¹¹ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 126/128. Für Bergson und die „Einfachheit des Geistes“ spielt die Metaphysik eine entscheidende Rolle, denn sie ist „auf dem Wege, einfacher und lebensnäher zu werden [...]. Diese Entwicklung entspreche dem Wesen des menschlichen Geistes und dem Wesen der Philosophie, während Kompliziertheit charakteristisch für das wissenschaftliche Denken sei.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 59) Karl Jaspers zur Unvereinbarkeit von Intuition und Ausdrucksmitteln: „An den mystischen Erfahrungen kann kein Zweifel sein, auch nicht daran, daß jedem Mystiker in der Sprache, durch die er sich mitteilen möchte, das Wesentliche nicht sagbar wird.“ (Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, S. 33)

⁷¹² Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 128f. Albert Steenbergen: „Der erste Niederschlag der intuitiven Erkenntnis ist das *Bild*.“ (Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 26) Ebenso: Vgl. Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 395.

⁷¹³ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 128f. Als Beispiel für eine solche Grund-Intuition ist bei Cusanus festzumachen, der in seinem Brief an Cesarini sein Anliegen der „Docta ignorantia“ zusammenfasst. „Was er auf verschiedenen Wegen lange gesucht habe, ohne es erreichen zu können, das habe er plötzlich auf der Überfahrt von Griechenland [...] durch ein Geschenk von oben [...] empfangen. Daß Nikolaus von Kues die Grun-

Viola Nordsieck: „Bergsons Intuition ist [...] eine Art und Weise, sich durch etwas in Bewegung versetzen zu lassen. [...] Intuition ist Motivation, Auslöser geistiger Bewegung. Die ganze Lebensarbeit des Philosophen besteht dann darin, so lange darüber zu sprechen [...], bis er sie aus allen Perspektiven eingekreist und ausdifferenziert hat“⁷¹⁴.

Für Bergson besteht die Möglichkeit, sich der Grund-Intuition und Sichtweise eines anderen anzunehmen, quasi sein „Schatten“ zu werden. Dabei können jedoch mehrere Fehler passieren, so z. B. wenn sich der Lehre eines Philosophen mit dem Hintergedanken angenähert wird, dass sie aus „Fragmenten von Ideen“ zusammengestellt ist. Sie ist nichts Zusammengesetztes. Daraus entsteht eine weitere Fehlerquelle. Die Lehre eines Denkers ist nicht die Folge seiner Vorgänger, ist nicht eine Stufe in der Geschichte. Denn in Wirklichkeit versucht ein wahrer Philosoph immer, seine Grund-Intuition zu äußern. Diese hat er unmittelbar berührt, wodurch in ihm ein Antrieb entsteht, der eine geistige Bewegung in Gang setzt. All dies ist von zeitlichen Umständen unabhängig. „Der Philosoph hätte mehrere Jahrhunderte früher kommen können; [...] und dennoch hätte er dasselbe gesagt“.⁷¹⁵ Eine philosophische Lehre ist in ihrer Ganzheit vielmehr eine „gegenseitige Durchdringung“ mehrerer „Teile des Systems“. Das Bild hat dabei eine vermittelnde Funktion, indem es diese Ganzheit als eine „geistige Haltung“ (Schatten) widerspiegelt und so ist der Interpret dazu gezwungen, das Bild wiederherzustellen. Denn die Grund-Intuition ist nicht etwa ein nebulöser Gedanke, sondern vielmehr „das Konkreteste und [...] Präziseste im ganzen System“.⁷¹⁶

Generell sind das Bild und der Begriff die einzigen Ausdrucksmittel. Dabei sind die Begriffe dazu da, ein System zu entwickeln, das in einem Bild „zusammengerafft“ wird. Geht der Interpret über das Bild hinaus, so fällt er zurück auf die Begriffe, die ihn weniger an die Intuition heranzuführen als das Bild. Die Begriffe sind daher die „zweite Wahl“, um eine Intuition auszudrücken. Sie lassen diese als das „Fadeste und Kälteste“ der Welt erscheinen.⁷¹⁷ Bergson gibt schließlich einen „Fahrplan“, um die Intuition zu erfassen:

„Nehmen wir alles, was der Philosoph geschrieben hat, lassen wir diese zerstreuten Ideen in dem Bild sich vereinigen, von dem sie hergeleitet waren, sublimieren wir sie, jetzt aber im Bild eingeschlossen, bis zu der abstrakten Formel, die das Bild und die Ideen gleichzeitig in sich aufnimmt, halten wir uns dann an diese Formel, deren zusammenraffende konzentrierende Kraft immer grö-

dintention seines Denkens als ein 'Geschenk von oben' empfand, deutet darauf hin, daß es sich hier nicht nur um ein sein Denken, sondern auch sein ganzes weiteres Leben bestimmendes mystisches Erlebnis handelt: mystisch nicht im Gegensatz zu verstandesmäßig, sondern als eine für seine Glaubensreflexion entscheidende Erfahrung.“ (Schönborn, Christoph: „De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues“, S. 139)

⁷¹⁴ Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung“, S. 72.

⁷¹⁵ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 130f.

⁷¹⁶ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 137/138.

⁷¹⁷ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 138f.

ber wird, je größer die Anzahl der Dinge ist, die sie umspannt; erheben wir uns schließlich mit ihr, steigen wir zu dem Punkt empor, wo sich alles in einer Spannung konzentrieren würde, alles was in der Lehre in extenso gegeben war: dann werden wir uns diesmal vorstellen können, wie von diesem, übrigens unzugänglichen Kraftzentrum der Impuls ausgeht, der den Elan, d. h. die Intuition selbst vermittelt⁷¹⁸.

3.3.2.3 Erkenntnis und Erfahrung

Weil es für Bergson zwei Erkenntnisweisen – die philosophische und die wissenschaftliche⁷¹⁹ – gibt, existieren ebenso zwei Arten von Erfahrungen: die einen sind quantitativ – die anderen qualitativ. Erstere erfolgen zeitlich aufeinander, lassen sich messen und ordnen, entfalten sich in Zeit und Raum. Die qualitativen Erfahrungen hingegen durchdringen sich gegenseitig und ergeben so die reine Dauer. In ihnen bzw. ihr herrschen keine Gesetzmäßigkeiten, nichts lässt sich messen.⁷²⁰ Somit merkt Fellmann zurecht an, dass das „innere Zeitbewusstsein“ kontinuierlich ist und der erlebten Zeit entspricht, was wiederum bedeutet, dass es sich „nicht als Aneinanderreihung getrennter Zeitpunkte interpretieren“ lässt.⁷²¹ Und Ulrich Neuenschwander formuliert prägnant über Henri Bergson: „Dem rein Quantitativen und Analytischen des physikalischen Denkens stellt er das Qualitative des Lebens und Erlebens gegenüber.“⁷²²

Bergson transferiert diese zwei Erfahrungsdimensionen auf das Bewusstsein: Bei der quantitativen Erfahrung entfaltet sich das Bewusstsein nach außen. Bei der qualitativen geht es nach innen, wo es sich selbst erfasst und sogar vertieft.⁷²³ Pauls Jurevičs formuliert Bergsons Forderung der Philosophie: „Wir müssen uns nur in das Absolute versetzen, d. h. in eine Realität, die noch nicht vom Intellekt entstellt ist. Eine solche Realität ist uns gegeben, das ist eine Tatsache. Die Erfahrung

⁷¹⁸ Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 139.

⁷¹⁹ Die wissenschaftliche Erkenntnisweise setzt Bergson mit unserem alltäglichen Denken gleich, da sich beides auf das Äußere richtet. Somit geht diese Erkenntnisweise in die exakt andere Richtung wie die philosophische, die „nach innen auf die aller Vielheit zugrundeliegende Einheit blickt.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 65) Für Bergson muss der Mensch nicht das nach außen gerichtete Denken verlassen, um nach innen blicken zu können. Ihm geht es um den Fokus, den der Mensch legt. „Nur die Blickrichtung unserer Aufmerksamkeit muß sich ändern.“ (Ebd., S. 67)

⁷²⁰ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 143. Dazu Viola Nordsieck: „Bergsons *durée* meint [...] eine kontinuierliche, intensive gegenseitige Durchdringung.“ (Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung“, S. 47) Ebenso Matthias Vollet: „*Durée* ist [...] ein Zeitverlauf, aber einer ohne die innere Trennung in einzelne, voneinander geschiedene Zustände, sondern einer der Anreicherung mit Erlebtem und dessen gegenseitiger Durchdringung“ (Vollet, Matthias: „Die Wurzel unserer Wirklichkeit“, S. 47). Bergson unterscheidet laut Vollet zwei Arten der Dauer: die reine und die unreine. Letztere ist nicht relevant, weil sie als Begriff von Bergson später nicht mehr verwendet wird (vgl. ebd., S. 50).

⁷²¹ Vgl. Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 83.

⁷²² Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 188.

⁷²³ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 143.

kann sie uns greifbar machen, wenn wir das nur ernstlich wollen und uns Mühe geben.“⁷²⁴ Eine Übersicht:

Erkenntnis	
wissenschaftliche Erkenntnis	philosophische Erkenntnis
messbare Erfahrung (Quantität, Räumlichkeit)	nicht messbare Erfahrung (Qualität, Dauer)
äußeres Bewusstsein	inneres Bewusstsein

Das innere Bewusstsein ist wichtig, wenn der Mensch „Tiefe“ erfassen und erlangen will, denn mit ihm dringt er sowohl in seine eigene als auch in die weltliche Tiefe ein. Das Leben und dessen Kräfte, die im Außen wirken, sind auch in uns. Je weiter der Mensch in seine eigene Tiefe gelangt, desto größer ist die Kraft, die ihn wieder nach oben zurückwirft. Unten in der Tiefe sitzt die Intuition, die wir beim „Abstieg“ und mithilfe einer „analytischen“ Philosophie⁷²⁵ berühren: „Die philosophische Intuition ist dieser innere Kontakt, die Philosophie ist dieser Elan“.⁷²⁶ Durch den Abstieg in die Tiefe des Lebens macht der Mensch eine intuitive Erkenntnis, die frei von egoistischen Tendenzen ist. Er sympathisiert mit dem Gegenstand seiner Erkenntnis, durchdringt ihn und erlebt ihn unmittelbar.⁷²⁷

⁷²⁴ Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 71.

⁷²⁵ Die Methode der Philosophie ist für Bergson nicht die Synthese, sondern die Analyse (vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 144). Gilles Deleuze: „Die *Intuition* ist die Methode des Bergsonismus. Sie ist keine Gefühlseingebung, Erleuchtung oder dunkle Seelenverwandtschaft, sondern eine ausgearbeitete Methode, ja, eine der höchstentwickelten Methoden der Philosophie.“ (Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, S. 23) Günther Pflug: „Analyse und Intuition unterscheiden sich [...] als zwei Methoden wesentlich verschiedener Seinsbereiche. Die Analyse wird zur Methode wissenschaftlichen Weltverhaltens, die Intuition – zur mystischen Schau umgewandelt – zur Methode religiöser Seinerfahrung. Die Philosophie schließlich ist die kritische Vergleichung der Ergebnisse der einzelnen Erfahrungsformen.“ (Pflug, Günther: „Henri Bergson“, S. 357)

⁷²⁶ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 144. Henri Bergson unterscheidet zwei Grundprinzipien der Wirklichkeit, denen zwei Arten der Bewegung entsprechen: Leben und Materie. Ersteres ist durch eine steigende, drängende Bewegung gekennzeichnet. Im Leben herrscht eine wirkende Triebkraft bzw. Lebenskraft, die Bergson „élan vital“ nennt, und die Evolution, die ein zielgerichteter Prozess ist. Die Materie ist tot und passiv. Statt der steigenden Bewegung gibt es eine fallende Bewegung. Der Materie entspricht das Erkennen durch den Verstand (vgl. Delius, Peter (Hg.): „Geschichte der Philosophie“, S. 97). Es ist der „homogene Raum“, der der Intuition entgegentritt: „Er ist eine Schranke zwischen uns und der Realität, die uns den Zutritt zu der Realität verwehrt. Nur das Verharren bei dieser Illusion macht so etwas, wie ein intuitives Sichhineinversetzen in den Gegenstand scheinbar unmöglich. Aber diese Schranke fällt, sobald eine Intuition vollzogen wird.“ (Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 381)

⁷²⁷ Vgl. Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 92. Die Intuition selbst hat diese zwei Eigenschaften: „Erstens ist sie immer auf die Dauer gerichtet [...]. Zweitens wird sie nicht durch äußere Schau vor sich gehen, sondern durch ein Sichversenken in ihr Objekt, durch Mitleben, durch Zusammenfallen mit ihm.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 105) Roman Ingarden: „Wenn die Intuition eine absolute Erkenntnis sein soll, so muß sie eine Art Sympathie, ein 'Sich-hineinversetzen-in' und ein 'Zusammenfallen-mit' dem Gegenstande sein.“ (Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 378) Die Intuition richtet sich zweifach aus, nämlich als Erkenntnis des Absoluten und als wahre empirische Erkenntnis (vgl. Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 91).

Für Bergson ist es also die Analyse, deren sich der Philosoph bedient, um ins Innere des Lebens einzutauchen, um eine philosophische Intuition und mit ihr eine Erkenntnis zu haben. Dabei stellt sich nun die Frage, was die Philosophie eigentlich von der (Natur)Wissenschaft unterscheidet? Mit einer tabellarischen Gegenüberstellung soll die Beantwortung dieser Frage beginnen⁷²⁸:

	Wissenschaft	Philosophie
<i>Aufgabe</i>	Sie unterstützt das zielgerichtete und ergebnisorientierte Handeln.	Erfasst das Werden, welches „das Leben der Dinge ist“.
<i>Natur</i>	Feind – Sie will die Natur überlisten.	Freund – Harmonisches Verhältnis mit der Natur.
<i>Richtschnur</i>	Wissenschaftler gehorcht, „um zu herrschen“.	Philosoph will „sympathisieren“.

In der Wissenschaft wird ein Ziel formuliert, das durch ein zielgerichtetes und ergebnisorientiertes Handeln verfolgt wird. Dabei geht es, auch im Hinblick auf die Natur, um Macht und Herrschaft. In der Philosophie gibt es nur insofern eine „Ziel“, dass in den Fluss des Lebens eingetaucht werden soll – auf eine harmonische Art und Weise. Karl Albert: Die Philosophie steht „durch die Intuition der Dauer in engster Nähe zum gelebten Leben. Die Philosophie dient ihm, wenn sie sich auf die Intuition der Dauer gründet.“⁷²⁹ Günther Pflug sieht am Ende von Bergsons Schaffen dessen Überwindung seiner naturwissenschaftlichen Haltung überhaupt, indem Bergson im Laufe seiner Arbeit auf den gesunden Menschenverstand zurückgreift, die Intuition als Erkenntnismethode und die Mystik als erkenntniserweiternd erklärt, was „schließlich zu einer Philosophie führt, die auf dem unmittelbaren Weltverhältnis des Menschen und nicht nur auf der wissenschaftlichen Interpretation der Welt aufbaut.“⁷³⁰ Roman Ingarden erkennt richtig: „Die Philosophie will eine absolute Erkenntnis von der *Gesamtheit* des Seins erreichen. Diese umfaßt zwei grundverschiedene Seinssphären: das Leben [...] und die tote Materie“ und in diesem Zusammenhang verweist Ingarden darauf, dass, wenn der Mensch das gesamte Sein erfassen möchte, er alle Erkenntnisarten benutzen muss, „d. h. eine das All umfassende Metaphysik muß sich der Intuition *und* des Intellekts bedienen.“⁷³¹

Bergson wagt einen Blick in die Zukunft und meint, dass sich die Philosophie von der Schulwissenschaft entfernen und sich dem Leben widmen wird. Denn im Gegensatz zum Wissenschaftler

⁷²⁸ Für die Tabelle gilt: Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 144/145.

⁷²⁹ Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 63.

⁷³⁰ Vgl. Pflug, Günther: „Henri Bergson“, S. 355. Pflug sieht sogar eine „Kluft zwischen der Einzelwissenschaft und der Metaphysik“ (vgl. ebd., S. 356).

⁷³¹ Vgl. Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 394. Hier könnte der Instinkt ergänzend erwähnt werden, was Ingarden nicht tut und auch nicht muss, da er zuvor deutlich gemacht hat, dass der Instinkt quasi in der Intuition enthalten ist, wenn diese als bewusst gewordener Instinkt verstanden wird.

gelangt der Philosoph auf intuitivem Wege zur Dauer. Statt einer Aneinanderreihung von Momenten der räumlich erfassbaren Zeit erlebt er das kontinuierliche Fließen der wahren Zeit. Der Philosoph taucht in das Werden der Wirklichkeit ein, in dem es nichts Starres und nichts Totes gibt, sondern alles reine Bewegung ist, aus der die „Stabilität des Lebens“ erwächst.⁷³²

Albert Steenbergen formuliert treffend: „Die allgemeine Beschaffenheit der Wirklichkeit ist nicht statischer, sondern dynamischer Ordnung. Alles fließt; es gibt überall nur ein kontinuierliches Werden.“⁷³³ Aber wie kann der Mensch dieses Werden begreifen? Dazu Peter Spateneder: „*Nur ein Bewusstsein wird also das Leben zu erkennen vermögen, das sich selbst weit wie dieses Leben gemacht hat.* Das ist die natürliche methodische Konsequenz der Erkenntnis, dass sich das Werden nicht von außen verstehen lässt, sondern nur, indem wir uns in das Werden selbst hinein begeben.“⁷³⁴ Einen weiteren Gesichtspunkt erwähnt Roman Ingarden: Um das Werden zu erfassen, „muß man sich in es hinein versetzen. [...] In einen Strom sich hinein versetzen [...] heißt *nach vorwärts schauen*“, was nicht als eine Art Weis- oder Wahrsagung zu verstehen ist, sondern als ein „intuitives Erraten der Bewegungsrichtung und ihres Rhythmus aus der im aktuellen Moment werdenden Tendenz auf diese Richtung.“⁷³⁵

3.3.2.4 Intuition, Dauer und Freude

Die Intuition und die Dauer korrelieren miteinander: Beide „unterstützen sich gegenseitig, kann man sagen, denn im Grunde fällt eine Intuition, die ihr Ziel vollständig erreicht, mit der Dauer zusammen“ und im „Falle einer vollständigen Erreichung des Zieles gibt es bei der Intuition in der Bergsonschen Fassung also keinen Unterschied mehr zwischen dem erkennenden Subjekt und seinem Gegenstand; die Erkenntnis und das Erkannte werden dasselbe.“⁷³⁶ Mit anderen Begriffen, aber

⁷³² Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 145-147.

⁷³³ Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 39.

⁷³⁴ Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 137. Emil Ott bezeichnet Bergsons Philosophie sogar als eine „Philosophie des Werdens“ (vgl. Ott, Emil: „Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion“, S. 112).

⁷³⁵ Vgl. Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 382/383. Bergson selbst: Bewusstsein ist „Antizipieren der Zukunft. Betrachten sie die Richtung Ihres Geistes in irgendeinem Moment: Sie werden finden, daß er sich mit dem beschäftigt, was ist, doch vor allem im Hinblick auf das, was sein wird. Die Aufmerksamkeit ist ein Erwarten, und es gibt kein Bewußtsein ohne eine gewisse Aufmerksamkeit auf das Leben. Dort liegt die Zukunft; sie ruft uns, oder vielmehr sie zieht uns an sich; diese unaufhörliche Anziehung, die uns auf der Straße der Zeit vorwärts schreiten läßt, ist auch die Ursache dafür, daß wir unablässig handeln. Alles Handeln ist ein Hinübergreifen in die Zukunft.“ (Bergson, Henri: „Bewußtsein und Leben“. In: Ders.: „Die seelische Energie“, S. 5f) Gilles Deleuze treibt die „Idee von der Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Vergangenheit“ auf die Spitze: „Vergangenheit koexistiert nicht nur mit der Gegenwart, die sie gewesen ist. Da sie ja (indem die Gegenwart vergeht) sich selbst erhält, kann man sagen, daß die Vergangenheit vollständig, daß unsere *ganze* Vergangenheit mit jeder Gegenwart koexistiert.“ (Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, S. 79)

⁷³⁶ Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 93. An anderer Stelle spricht Jurevičs von einem „Sichdecken des Subjekts und des Objekts“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 95).

demselben Inhalt, formuliert es Maria Austermann: „Die Intuition kann [...] das Absolute von innen her *ganz* erfassen, während die Intelligenz es nur von außen berühren kann.“⁷³⁷ Dazu passt, was Ferdinand Lion über die Dauer schreibt: „Die Dauer ist für Bergson das Ding an sich. Sie [...] hat einen kontinuierlichen, ineinandergreifenden Fluß, der dem Werden entspricht, das hiermit selbst zum Absoluten erhoben wird.“⁷³⁸

Wenn der Mensch die Wirklichkeit als ein Werden und Fließen erfasst, gelangt er zur Grund-Intuition. Bergson fordert nicht, man solle die Sinne und das Bewusstsein verlassen. Denn diesbezüglich gebe es zurecht Zeit und Veränderung, um eine technische Einwirkung auf die äußeren Dinge zu erleichtern. Dennoch fordert Bergson, dass die Menschen ihre Produkte wieder „enschmelzen“ und ihre Wahrnehmung zu den Ursprüngen zurückführen sollen. Der Gewinn wäre eine „Erkenntnis einer neuen Gattung“, die ein gehetztes Dasein und ständiges Streben nach neuen Möglichkeiten und Fähigkeiten nicht benötige. Davon würde alles profitieren, auch das konkrete, alltägliche Leben.⁷³⁹ Henri Bergson:

„Wenn wir uns [...] erfassen, wie wir eigentlich sind, in einer wahrhaft dynamischen, elastischen Gegenwart, die wir beliebig nach rückwärts ausdehnen können, indem wir die Außenwelt erfassen, so wie sie ist, nicht nur an der Oberfläche, in einem statischen Moment, sondern in der Tiefe, in ihrer Durchdringung mit der in ihr enthaltenen Vergangenheit, die ihr den inneren Elan gibt, so werden wir uns, kurz gesagt, daran gewöhnen, alle Dinge *sub specie durationis* zu sehen“⁷⁴⁰.

⁷³⁷ Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 200f.

⁷³⁸ Lion, Ferdinand: „Lebensquellen französischer Metaphysik“, S. 90f.

⁷³⁹ Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 147. Karl Albert: Die philosophische Intuition „hat aber nicht nur Bedeutung für das Denken des Philosophen. Sie hat auch für das Leben ganz allgemein.“ (Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 62f) Noch konkreter sieht es Elenor Jain: Ein Leben in Luxus und Komfort macht „eine Rückkehr zur Einfachheit und Anspruchslosigkeit wahrscheinlich, etwa in der Ernährung, die man heute wieder 'biologisch' angebaut haben möchte (was Bergson vorausgesehen hat), im Verzicht auf übermäßigen Luxus (wie einige Nachdenkliche propagieren) oder, was wohl am bedeutendsten ist, in der Forderung nach Zurückhaltung hinsichtlich der Ausbeutung der Natur.“ (Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 112)

⁷⁴⁰ Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 148. Um die Dinge „sub specie durationis“, d. h. die Dinge „unter dem Gesichtspunkt der Dauer“ zu sehen, ist das Gedächtnis von entscheidender Bedeutung. Pauls Jurevičs: Wenn wir „nach den Seiten der Dauer forschen, welche die Kontinuität ihres Werdens bewirken, so stoßen wir auf ihre grundlegendste Beschaffenheit: sie wird uns als ein Gedächtnis charakterisiert. Als Gedächtnis erwirbt sie die Fähigkeit, die Punktualität der Gegenwart zu überwinden. [...] Bergson besteht besonders auf ihrer Ekstase in Richtung der Vergangenheit, d. h. auf die Dauer als Gedächtnis.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“, S. 37) Viola Nordsieck: „Die dynamische Einheit meiner eigenen, persönlichen Erfahrung und die Art, wie ich durch mein Wahrnehmen und Handeln an der Wirklichkeit teilnehme, kommt daher für Bergson hauptsächlich durch eine Art der Verbindung mit der Vergangenheit zustande: eine eigene *durée*, die alle diese Perspektiven und Ordnungen miteinander verknüpfen kann. Diese Verbindung ist das Gedächtnis.“ (Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung“, S. 56) Matthias Vollet: „*Durée* und damit *mémoire* machen das Eigene des Lebendigen gegenüber dem Unbelebten, Mechanischen aus.“ (Vollet, Matthias: „Die Wurzel unserer Wirklichkeit“, S. 89) Zum Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gilt: „Die Vergangenheit schiebt sich durch die Gegenwart immer weiter vor in die Zukunft hinein. Die Gegenwart ist keine punktuelle Grenze, sondern ein Streben; sie *ist* nicht, sondern sie *wird*.“ (Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 34)

Die Technik und Mechanik lehnt Bergson nicht per se ab. Im Gegenteil: Die Mystik hat darauf zurückgegriffen, um ihrem Streben nach Verbreiterung gerecht zu werden. Auch ist es so, dass die Intuition die Intelligenz gebraucht hat, der Geist die Materie und die Qualität die Quantität. So dienen nämlich die äußeren Dinge als Werkzeuge, als eine Art Hebel für die menschliche Befreiung. Die Macht der Natur wird also dank der Mystik „überwunden“, was aus einer tendenziell geschlossenen Gesellschaft eine eher offene macht. Bergson sieht die Technik aber nicht nur positiv, sondern auch negativ, wenn sie einem luxuriösen Leben dient. Um letzteres und noch schlimmeres, wie z. B. Kriege, zu vermeiden, benötigen die Menschen deswegen ein „Mehr an Seele“. Dies kann die Mystik leisten. Es klingt paradox: „die Mechanik erfordere, einmal von der Mystik herbeigerufen, jetzt selbst eine Mystik.“⁷⁴¹

Durch und mit einer „mystischen“ Sicht- und Wahrnehmungsweise, wird das Leben als etwas Lebendiges erkannt. Dadurch befreit sich der Mensch von seinem (denkerischen) Korsett und belebt die Dinge in seiner Umwelt und sich selbst. All dies kann die Philosophie leisten. Die Wissenschaft hingegen ist für Bergson „zweite Wahl“, denn: „Mit all ihren technischen Anwendungen, die auf die Bequemlichkeit des Dasein hinzielen, verspricht uns die Wissenschaft das *äußere* Wohlleben und höchstens den *äußeren* Genuß“.⁷⁴²

Wahre Freude vermittelt nur die mystische, philosophische Lebensart. Karl Albert: „Die Philosophie dringt mit Hilfe der Intuition in die Tiefe unserer Innerlichkeit, in der die wahre Freude wurzelt.“⁷⁴³ Sie ist im inneren, tiefen Ich (*moi profond*) zu finden und dadurch auch von stetiger und bleibender Natur. Sie benötigt keinen Impuls oder Anreiz von außen, weil sie immer aus dem inneren Ich, der Innerlichkeit des Menschen hervorgeht. In der wahren Freude erscheint dem Menschen sein inneres Leben selbst. Das wirkt sich auf das konkrete Handeln und Leben aus, denn mit dieser wahren Freude geht eine *Lebensfreude* einher. Das Leben wird positiv bestätigt, woraus ein sittlich gutes Handeln entsteht.⁷⁴⁴ Es ist also die Philosophie, die den Menschen glücklich macht und als Lebensform nicht nur das Erkennen und die Intuition ermöglicht, sondern auch ein freudvolles Dasein gewährleistet. Konstantin Romanòs bestätigt: „Bergsons Mensch [...] fühlt sich ursprünglich frei und empfindet darüber Freude, anstatt in Schuld und Einsamkeit zu versinken; er versteht sich als die Krönung einer Natur, die in einer langen Entwicklung darauf hingearbeitet hat, ihm zur

⁷⁴¹ Vgl. Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 71/72.

⁷⁴² Vgl. Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden“, S. 148 (Hervorhebungen durch Verfasser).

⁷⁴³ Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 63.

⁷⁴⁴ Vgl. Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben“, S. 68. Fellmann: Das tiefe Ich „hat den Charakter einer dynamischen Zuständigkeit, die Bergson metaphysisch als Teilhabe an der kosmischen Lebensschwungkraft deutet.“ (Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 85) Dabei spielt die Emotion eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn ohne ihre Schöpferkraft „käme eine *wirklich verpflichtende* sittliche Lehre nicht zustande, und einmal zustandegekommen, wäre sie ohne die sie umgebende Atmosphäre der Emotion, der sie ihr Dasein verdankt, nicht fähig, die Seelen der Menschen zu ergreifen und sich auszubreiten.“ (Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 118)

Überwindung der Notwendigkeit zu verhelfen.“⁷⁴⁵ Die Freude kann als eine Art Zeichen verstanden werden. Sie zeigt an, dass sich das Leben durchgesetzt und gewonnen hat. Je größer und inniger die Freude, desto größer ist der jeweilige Schöpfungsakt des Lebens. Bergson vergleicht das mit einer Mutter, die voller Freude ihr Kind betrachtet, weil sie weiß, dass sie ihr Kind körperlich und geistig geschaffen hat. Der Höhepunkt des Lebens ist ein Schaffen, das „jeden Augenblick bei allen Menschen erfolgen kann: die Erschaffung seiner selbst durch sich selbst, die Erweiterung der Persönlichkeit durch ein geistiges Mühen“.⁷⁴⁶

3.3.3 Schöpferische Entwicklung

Die philosophische Intuition lässt den Menschen wahre Freude erfahren, indem er mit ihr in das Innere des Lebens dringt. Was ist eigentlich das Leben? Was versteht Bergson darunter? Der *élan vital* ist bereits angeklungen. Über ihn soll nochmals kurz mit Bergsons Werk „Schöpferische Entwicklung“ reflektiert werden, um dann in einem weiteren Schritt auf die Intuition als eine von drei Erkenntnisarten einzugehen. Zunächst: Wie hängen Leben und Erkenntnis zusammen?

Erkenntnis und Leben sind nicht zwei verschiedene, konträre Aspekte, sondern „etwas Untrennbares“. Für den französischen Philosophen ist es das Leben, das das Denken schafft. Darum ist es dem Menschen unmöglich mithilfe des (logischen) Denkens das wahre Wesen des Lebens zu erkennen und sich den „tiefen Sinn der Entwicklungsbewegung“ vorzustellen. Stattdessen zwingt der Verstand das Leben in Schemata und Gesetzmäßigkeiten.⁷⁴⁷ Neben dem logischen, verstandesmäßigen Denken gibt es die Intuition. Sie ist für Bergson eine Erkenntnisart, weswegen auch von einem intuitiven Denken gesprochen werden kann. Dieses ist auf Sympathie ausgelegt, d. h. dass sich der intuitiv Denkende in das Wesen des Erkenntnisgegenstandes hinein fühlt bzw. mit ihm fühlt.

Prägnant stellt Romanòs die zwei verschiedenen Arten des Denkens gegenüber: „Das intellektuelle Denken macht geltend: *Denken ist beziehen*. Das intuitive Denken dagegen lehrt, daß Denken wesentlich ein- und mitfühlen ist.“⁷⁴⁸ Zum sympathisierenden Denken kommt nach König der schöpferische Aspekt hinzu und so soll „das schöpferisch freie, also intuitive Denken aus einer innerlich ungeteilten einheitlichen Bewegung heraus zur Gestalt und Bestimmtheit kommen. [...] Schöpfung erscheint so als der Übergang von der unbestimmten Einheit zu *ihrer* bestimmten Man-

⁷⁴⁵ Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 48.

⁷⁴⁶ Vgl. Bergson, Henri: „Bewußtsein und Leben“. In: Ders.: „Die seelische Energie“, S. 21-23. Bergson unterscheidet die Freude von der Lust, die „nur ein Kunstgriff [ist], den die Natur ersonnen hat, um von dem lebenden Wesen die Bewahrung des Lebens zu erreichen; nicht aber bezeichnet sie die Richtung, die dem Leben gewiesen ist.“ (Ebd., S. 21)

⁷⁴⁷ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 43, 46.

⁷⁴⁸ Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 93.

nigfaltigkeit“ und somit bedeutet „schöpferisch zu denken“, „wenn es [das Denken] aus einer unbestimmten Einheit heraus die bestimmte Mannigfaltigkeit denkt.“⁷⁴⁹

Die Ansichtsweisen Bergsons zur Intuition und ihrem schöpferischen Aspekt machen ihn zu einem „Gegner“ der Evolutionstheorie Darwins. Es existiert kein universelles biologisches Gesetz, das auf alles Lebendige passen und angewendet werden könnte, sondern vielmehr gibt es „Richtungen“, in denen das Leben mit seinen verschiedenen Ausprägungen verläuft. Die Entwicklung einer Art oder Zelle ist endlich und wo *„immer Leben ist, liegt auch ein Buch aus, dem die Zeit sich einschreibt“*.⁷⁵⁰ Generell spricht Bergson von einer kontinuierlichen „Fortpflanzungsenergie“, die „von Keim auf Keim“ weitergegeben wird – das Leben als ein ständiges Fließen. Dabei ist die individuelle Entwicklung zeitlich begrenzt. Der Mensch, als Individualität verstanden, wird geboren und stirbt. Doch der überindividuelle Fortschritt ist zeitlos: „Das Entscheidende ist die Kontinuität des ins Unendliche gehenden Fortschritts, eines unsichtbaren Fortschritts, darin jeder sichtbare Organismus die kurze Zeitspanne lang, die ihm zu leben gegönnt ist, mitwandert“.⁷⁵¹ Ebenso kritisiert der Franzose den Mechanismus⁷⁵², der die Natur als eine „ungeheure Maschine“ betrachtet, und den Finalismus, welcher in der Natur einen verwirklichten Plan sieht. Beide begehen den gleichen Fehler: „Einer wie der andere lehnt es ab, im Fluß der Dinge oder auch nur in der Entwicklung des Lebens eine unvorhersehbare Schöpfung von Form zu erblicken“.⁷⁵³

Um den Zusammenhang zwischen Denken und Intuition, zwischen Intellekt und Gefühl anschaulich zu verdeutlichen, führt Bergson den Begriff bzw. das Bild des „Saumes“ ein. Der Saum entsteht durch das Gefühl und befindet sich außerhalb der Vernunft:

⁷⁴⁹ Vgl. König, Josef: „Der Begriff der Intuition“, S. 215f.

⁷⁵⁰ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 61f. „Bergson sieht das Universum als ein unaufhörliches Werden und Vergehen, als ein ineinander verwobenes Geschehen der Erzeugung und Zerstörung von Formen, der Veränderung und Erhaltung eines Selbstseins, der Stützung und Verdrängung von Anderem, der Steigerung und Abschwächung von Spannung, kurz: als einen permanenten qualitativen Wandel, der sich in der Zeitform der Dauer ereignet.“ (Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit“, S. 99)

⁷⁵¹ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 70f. Überindividuelle Zusammenhänge sind es laut Kipke auch, die Sinn geben und damit ein gutes Leben ermöglichen (vgl. Kipke, Roland: „Der Sinn des Lebens und das gute Leben“. In: Ernst, Gerhard/Rapp, Christof: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 68/2014, Heft 2, S. 192).

⁷⁵² Für eine grundlegende Unterscheidung zwischen Mechanismus und Vitalismus ist auf den Eintrag „Leben“ in der Brockhaus-Enzyklopädie zu verweisen. Demnach gibt es zwei „miteinander konkurrierende[.] Grundlegungen der Biologie“: „Die *mechanistische Auffassung* versucht L. als ein aus Uranfängen durch natürl. Gesetze Entstandenes zu begreifen, wobei weder die Entstehung noch die Entwicklung noch die Prozesse im und zw. Lebewesen zur Erklärung 'übernatürl.' Faktoren bedürfen. [...] Die *vitalistische Auffassung* dagegen leugnet prinzipiell jede Erklärbarkeit des L. aus Elementen und Naturgesetzen. Für sie ist L. eine von der anorgan. Natur unabhängige 'Kraft', ein nicht einholbares, weil immer schon vorausgesetztes ontolog. Prinzip. Die vitalist. Auffassung des L. leugnet nicht, dass L. auch materielle, physikal., chem., und physiolog. Voraussetzungen hat, wohl aber, dass die L. erklären können.“ Bergson wird zu den Vitalisten gezählt. (Vgl. Zwahr, Annette (Hg.): „Brockhaus-Enzyklopädie“, Bd. 16, S. 469)

⁷⁵³ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 85. Heinemann wirft Bergson „Unschärfe“ in seinen Begriffen und eine innerliche „Unklarheit“ vor. Des Weiteren ist die „Auseinanderreißung von Leben und Form“, die Heinemann Bergson unterstellt, unmöglich und die „phänomenologische Beschreibung unzureichend.“ (Heinemann, Fritz: „Neue Wege der Philosophie“, S. 176)

„Wir *denken* die reale Zeit nicht. Aber wir leben sie, weil das Leben über den Intellekt hinauswilt. Das Gefühl, das wir von unserer Entwicklung, von der Entwicklung aller Dinge in der reinen Dauer besitzen, ist da und webt rings um die eigentlich intellektuelle Vorstellung einen ungewissen Saum, der sich langsam im Dunkel verliert.“⁷⁵⁴

Bergson nennt also das *Gefühl*, das der Mensch von seiner eigenen Entwicklung und der Entwicklung von allem anderen in der Dauer hat. Dieser affektive Aspekt kommt im Saum mit dem intuitiven und kognitiven zusammen. Denn das Gefühl webt den Saum um das Kognitive herum. Zugleich führt der Saum den Menschen damit aber auch zur Vernunft, zum „leuchtenden Kern“ zurück – mithilfe der Intuition, mit der der Mensch überhaupt erst auf die Vernunft schließen kann.

Durch das intuitive Erkennen, das nicht an einem Nutzen orientiert ist, dringt der Mensch in die Tiefe des Lebens ein. Mechanismus und Finalismus sehen die Vernunft zwar als „wesentlich“ an, gehen jedoch nicht über sie hinaus und verkennen den „Saum“, der sich um die Vernunft ausbreitet. Die Lebensphilosophie Bergsons möchte Mechanismus und Finalismus gleichermaßen hinter sich lassen und dem Menschen damit aufzeigen, dass die Wirklichkeit ein „unaufhörliches Hervorsprudeln neuer Formen“ ist.⁷⁵⁵

3.3.3.1 Total-Impuls, *élan vital*

Mechanismus und Finalismus ablehnend, setzt Bergson den Fokus auf den „Total-Impuls des Lebens“. Von diesem Urimpuls hat jedes Lebewesen ein gewisses Maß an „Schwungkraft“ bewahrt. Dieses Maß gibt ihm die Kraft für die Durchsetzung seiner Interessen und um sich anzupassen. Damit ist der Total-Impuls eine ursprünglich gemeinsame Kraft. Harmonie entsteht nicht durch ein gemeinsames Streben, sondern hängt von der „Identität des Impulses“ ab. Bergson setzt den Total-Impuls absolut und an den Anfang jeglicher Entwicklung. Alles Leben hat seinen Ursprung in ein und demselben Impuls und ist dessen Fortsetzung in je verschiedenen Entwicklungsreihen. Wenn gleich sich die Entwicklungen der Lebewesen gabeln und sich viele Seitenwege bilden, ist der Total-Impuls dafür verantwortlich, dass sich das Leben fortsetzt und weiterentwickelt. Somit steckt und lebt etwas vom Ganzen in den vielen verschiedenen Teilen.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 86.

⁷⁵⁵ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 86. Bergson übernimmt „nicht die überkommenen Theorien des *Mechanismus* und des *Finalismus*, sondern er setzt an ihre Stelle die *Philosophie des Lebens*, die den Anspruch erhebt, Finalismus und Mechanismus weit hinter sich zu lassen. Sie steht aber dem Finalismus näher als dem Mechanismus.“ (Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 42.)

⁷⁵⁶ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 90-93. Maria Austermann: „Bergson nimmt an, daß das Leben aus einem Urimpuls stammt. Dieser Urimpuls läßt die Lebenskraft aus sich herausströmen.“ (Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 43) „Die Le-

Die Teile des Ganzen sind Variationen, deren tiefere Ursache der Total-Impuls und damit der *élan vital* ist, der sich durch den Impuls in allem Lebendigen wiederfindet. Bergson bezieht im Horizont einer biologischen Sichtweise den *élan vital* auf die Materie. Die Lebensschwungkraft geht von Keimgeneration auf Keimgeneration über und ist für die verschiedenartigen Entwicklungen verantwortlich. Auf dem „Weg“, den die Natur und die Materie einschlagen, werden ihre Teile nicht etwa zusammengefügt, sondern immer weiter zerlegt und geteilt. Die Analyse eines Organs beispielsweise geht ins Unendliche fort, wohingegen die Funktion des Organs „etwas Einfaches“ ist.⁷⁵⁷

Ein Beispiel: Die Analyse des Auges ergibt, dass es mehrere Bestandteile hat, welche sich wiederum aufgliedern und so fort. Das Sehen, also die Funktion des Auges, ist aber etwas anderes als die Summierung der durch das analytische Verfahren gewonnenen Einzelteile. „Im Sehen ist *mehr* als die das Auge ausmachenden Zellen, mehr als ihre wechselseitige Zusammenordnung“.⁷⁵⁸ Das Sehen nämlich entspringt der ursprünglichen Lebensschwungkraft. In ihr ist das Sehen bereits beschlossen, weil das Leben auf die Materie wirkt. Diese Wirkung ist nicht determiniert (wie der Finalismus unterstellt), sondern hält eine Wahl offen, die Vielfalt entstehen lässt. Durch die Wahl und die Vielfalt charakterisiert sich das Wesen der Wirkung als flexibel. Es könnte immer auch anders sein. Diesen Pool an Möglichkeiten bzgl. der Materie überträgt Bergson auf das Handeln. Der Mensch hat demnach eine Wahl an verschiedenen Handlungsmöglichkeiten. Bedingung ist hierbei allerdings, dass sich diese Alternativen im Voraus selbst kreieren.⁷⁵⁹

3.3.3.2 Instinkt, Intuition und Intellekt

In „Schöpferische Entwicklung“ trägt Bergson oft die biologische Brille, durch die er das Leben sieht und versucht zu erklären. Deswegen wundert es nicht, wenn er neben dem Intellekt und der Intuition auch den Instinkt als eine Erkenntnisart ansieht. Jedoch darf der Instinkt nicht nur als eine animalische Fähigkeit angesehen werden. Er ist nämlich eine selbstständige Wissensform und zeichnet sich durch zwei Merkmale aus: „1. Der Instinkt ist seiner wesentlichen Tendenz nach auf das Leben selbst eingestellt. 2. Der Instinkt ist eine Art Sympathie.“⁷⁶⁰ Wie der Intellekt so stammt auch der Instinkt aus dem *élan vital*. Fellmann möchte sogar eine gewisse Überlegenheit des Instinktes gegenüber dem Intellekt erkennen, da „der Instinkt nie ohne Wirklichkeitsbezug gedacht

bessschwungkraft ist die Kraft, die vom Urimpuls ausgeht. Sie ist Dauer, Bewußtsein.“ (Ebd., S. 45)

⁷⁵⁷ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 120-122. Maria Austermann: „Durch die hindernde Materie entstehen Kreisbewegungen, die dann das Entstehen der Arten bewirken.“ (Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 43)

⁷⁵⁸ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 123f.

⁷⁵⁹ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 128.

⁷⁶⁰ Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 390.

werden kann.⁷⁶¹ Das ist nicht falsch, wenn die Wirklichkeit und damit das Leben als Maßstab genommen werden. Denn der Intellekt bezieht sich nach Bergson auf die „tote Materie“ und hat deswegen kein oder zumindest wenig Verständnis für das Leben. In jedem Fall sind beide Erkenntnisarten disparat: „*Intellekt* und *Instinkt* sind für Bergson zwei solche selbständig existierende geistige Vermögen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Weder ist der Intellekt ein verfeinerter Instinkt, noch ist der Instinkt ein rudimentärer Intellekt.“⁷⁶²

Nicht nur der Instinkt ist dem Intellekt gegensätzlich, sondern auch die Intuition. Der Intellekt betrachtet beim Erkennen den jeweiligen „Gegenstand“ aus allen Perspektiven – von außen. Die Intuition gelangt hingegen in das Innere des Gegenstandes und ist damit dem Instinkt ähnlich, jedoch mit dem Unterschied, dass sich die Intuition ihrer selbst bewusst ist.⁷⁶³ Die Intuition, das sei erwähnt, ist bei Bergson kein exakt definiertes „Gebilde“. So macht Roman Ingarden eine Intuition im weiteren und eine im engeren Sinne fest: erstere erfasst das Leben und die Materie, zweitere erfasst das Leben im Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis.⁷⁶⁴

Nach Maria Austermann hebt sich die Intuition vom Instinkt ab, indem jene eine Freiheit von egoistischen Tendenzen fordert. Vom Intellekt hebt sie sich ab, indem sie den Gegenstand nicht von außen betrachtet, sondern ihn durchdringt. Für den Franzosen ist die Intuition ein Instinkt, der der Reflexion mächtig ist⁷⁶⁵. Damit eine intuitive Erkenntnis entstehen kann, braucht es beides: Instinkt und Intellekt.⁷⁶⁶ Sobald die Intuition nachlässt, kann der Intellekt in Form der Dialektik seine Arbeit aufnehmen. Die Dialektik hat dabei mehrere Funktionen: Kontrolle, Mitteilung und Speicherung des in der Intuition Erfahrenen.⁷⁶⁷

⁷⁶¹ Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 77.

⁷⁶² Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 137. Neuenschwander zum Bezug des Intellekts auf die tote Materie: Es ist „zu beachten, daß selbst der Intellekt seine Grenzen hat. Er ist nicht das höchste Vermögen des Menschen. Insofern er analytischer Verstand ist, eignet er sich nur für das Erfassen der toten, mechanischen Abläufe. Als wissenschaftlicher Verstand durchdringt er gerade das Wesentliche, das Geheimnis des Lebens nicht.“ (Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 189f)

⁷⁶³ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 194. An dieser Stelle sei die kurze Kritik von Heinemann wiedergegeben: „ein neues methodisches Prinzip ist die Intuition nicht, auf ihr läßt sich kein neuer Bau errichten.“ (Heinemann, Fritz: „Neue Wege der Philosophie“, S. 165) Es ist anzumerken, dass mit der Intuition allein überhaupt kein neuer Bau errichtet werden soll. Stattdessen soll mit ihrer Hilfe der bestehende Bau gefestigt und erweitert werden. Es geht also um eine Erweiterung der Erkenntnisse des Verstandes/Intellekts mit denen der Intuition.

⁷⁶⁴ Vgl. Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 376.

⁷⁶⁵ Für Philipp Lersch gibt es einen signifikanten Zusammenhang zwischen Intuition und Instinkt: Das Wesen der Intuition „läßt sich am besten bestimmen aus dem Gesichtspunkt ihrer Ähnlichkeit mit dem Phänomen des Instinktes. Sie ist nach Bergson auf der Stufe der Bewußtheit das, was auf der Stufe der tierischen Unbewußtheit der Instinkt ist.“ (Lersch, Philipp: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, S. 22) Roman Ingarden kommt zu dem Schluss, „daß *die Intuition ein befreiter und bewußt gemachter Instinkt ist*.“ (Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 392) Ebenso: Vgl. Jäckel, Kurt: „Bergson und Proust“, S. 31.

⁷⁶⁶ Vgl. Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 49, 51f. Peter Spateneder: „Wenn sich *Intellekt* und *Instinkt* [...] zu einer wahren Erkenntnis des Lebens verbinden könnten, dann spricht Bergson von einer *Intuition*.“ (Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 140)

⁷⁶⁷ Vgl. Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri

Nicht nur eine intuitive Erkenntnis, sondern eine intuitive Einstellung meint Karl Jaspers in der Bergsonschen Philosophie zu sehen. Diese Einstellung besteht darin, sich in das Leben zu versenken. Dabei hebt sich die Subjekt-Objekt-Spaltung nach Jaspers nicht auf, aber durch die Bewegung zwischen Subjekt und Objekt bzw. zwischen Mensch und Erkenntnisgegenstand lässt ein Zugehörigkeitsgefühl entstehen. Jaspers macht daran anschließend auf die mystische Einstellung zum Leben aufmerksam, die über die intuitive hinausgeht und die Subjekt-Objekt-Spaltung aufhebt.⁷⁶⁸

Im Vergleich zwischen intuitiver, intellektueller und instinktiver Erkenntnisweise könnte behauptet werden, dass die Intuition eine Vorrangstellung innehat. Denn schließlich ist sie es, die den Menschen in die Dauer eintauchen lässt. Und so ist es richtig, wenn Emil Ott über die Intuition schreibt: „Sie ist nicht etwa eine Lückenbüßerin, die da eintritt, wo der Verstand versagt; sie ist vielmehr ein göltiges Vermögen, das noch höher steht als der Verstand.“⁷⁶⁹ Für Albert Steenbergen stehen beide auf einer Stufe: „Alle wesentliche Erkenntnis verdanken wir der Intuition, doch darf nicht vergessen werden, dass der Verstand uns dazu den Weg gewiesen hat. [...] So sind Verstand und Intuition zur Erkenntnis gleich notwendig: nur der Verstand veranlasst uns zum Weiterforschen und nur die Intuition vermag uns neue Erkenntnis zu vermitteln.“⁷⁷⁰

Für Bergson gibt es also verschiedene Erkenntnisarten. Die intuitive ist dabei sowohl mit der intellektuellen als auch mit der instinktiven verbunden. Sie weitet sich quasi in zwei Richtungen aus, die unterschiedlicher nicht sein könnten: „Bergson stellt verstandesmäßige und instinktive Erkenntnis einander gegenüber [...]. Die Intelligenz hat mit Beziehungen zu tun, der Instinkt mit den Dingen selbst.“⁷⁷¹ Von beiden hebt sich die Intuition als „als eigentümliche, neue Synthese beider ab, bleibt aber gleichzeitig mit ihnen durch eine Ähnlichkeit verbunden.“⁷⁷² Wenngleich die Intuition eine Vorrangstellung besitzt und sich der Intellekt „nur“ auf die tote Materie bezieht, ist dieser nicht von geringer Bedeutung.

Bergson“, S. 60f. Zur Mitteilung: „Intuition soll sich in Begriffen brechen, um mitteilbar zu werden.“ (König, Josef: „Der Begriff der Intuition“, S. 218) Kritisch sieht Josef König die Prüffunktion der Dialektik über das in der Intuition Erfahrene, da die Dialektik eigenständig sein müsste, um dies wirklich tun zu können. Da sie aber etwas Äußeres ist, kann sie dem Inneren, der Intuition nicht gleichwertig sein (vgl. ebd., S. 218).

⁷⁶⁸ Vgl. Jaspers, Karl: „Psychologie der Weltanschauungen“, S. 65. In der mystischen Einstellung wird „ein Einheitliches und Totales erlebt, das eine ganz irrationale Fülle hat. [...] Das entscheidende Merkmal der mystischen Einstellung ist die Aufhebung des Gegenüberstehens von Subjekt und Objekt (von Ich und Gegenstand). Daher ist alles Mystische nie als Inhalt, sondern nur als Erlebnis [...] zu bestimmen.“ (Ebd., S. 84f) Bei der mystischen Einstellung verweist Jaspers insbesondere auf Meister Eckhart, da in seinen Predigten diese Einstellung gut zu erfassen sei (vgl. ebd., S. 86).

⁷⁶⁹ Ott, Emil: „Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion“, S. 111.

⁷⁷⁰ Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 29.

⁷⁷¹ Jäckel, Kurt: „Bergson und Proust“, S. 31.

⁷⁷² Romanòs, Konstantin: „Heimkehr“, S. 10. Die Intuition als Erkenntnisakt ist sehr verschiedenartig und als eine „Mannigfaltigkeit von wesensverschiedenen Akten“ zu verstehen (vgl. Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, S. 376).

Der Intellekt spielt in Form der Dialektik eine wichtige Rolle. Damit sei nochmals darauf hingewiesen, dass bei Bergson jeglicher Irrationalismus und Subjektivismus auszuschließen ist⁷⁷³. Die Dialektik – Begriffe und Logik – ist notwendig, um die Intuition zu überprüfen und eröffnet die Kommunikationsmöglichkeit des aus der Intuition Erkannten. Doch Dialektik und Intuition haben ein ambivalentes Verhältnis: Einerseits ergänzen sie sich (Prüfung, Kommunikation) und andererseits widersprechen sie sich. Einem Philosophen ergeht es nämlich derart: Hat er eine Intuition empfangen und will er diese in Worten äußern, muss er sie „verlassen“ und Begriffe finden, die er aneinander knüpft, um das in der Intuition Erfahrene wiederzugeben. Damit entfernt er sich von der ursprünglichen Intuition und „ein erneuter Kontakt wird notwendig“, wenn er dieselbe Intuition nochmals haben möchte. Die Dialektik ist, wie Bergson formuliert, eine „Entspannung der Intuition“ und sorgt für eine Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst. Innerhalb der Dialektik gibt es zwar viele solcher Übereinstimmungen, jedoch nur *eine* Wahrheit.⁷⁷⁴

3.3.3.3 Künstler und wahrer Philosoph

Der Intellekt drückt also verschiedenartig das aus, was in der Intuition erfahren wird. Hier kommt die Rolle des Künstlers ins Spiel. Für Bergson agiert der Künstler nach dem Instinkt, weil er ästhetisch verfährt, *und* nach der Intuition, weil er sich selbst bewusst wird. Er führt ins Innere des Lebens und reißt die Schranken zwischen sich und seinem Werk nieder. Der Künstler schafft eine sympathetische Berührung. Sein Kunstwerk ist dem Leben ähnlich, da es mehr als einen Zweck darstellt.⁷⁷⁵

⁷⁷³ Carl Dyrssen ist anderer Meinung. Er sieht das Bergsonsche Denken als „Opposition gegen den Rationalismus“ und als eine „übertrieben nihilistische[.] Verachtung des Verstandes“ an (vgl. Dyrssen, Carl: „Bergson und die deutsche Romantik“, S. 5). Auch Albert Steenbergen unterstellt Bergson einen Irrationalismus (vgl. Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 93). Anders bei Ferdinand Fellmann, der äußert, „daß der Begriff der Intuition, der häufig den Vorwurf des Irrationalismus auf sich gezogen hat, nicht zu verwechseln ist mit mystischer Innenschau. Intuition beinhaltet vielmehr eine Methode, ein Erkenntnisverfahren, alles Gegebene aus dem Prozeß des Werdens verständlich zu machen.“ (Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 78) Auch Gilles Deleuze sieht in der Intuition eine Methode, die sich dadurch auszeichnet, „daß sie *problematisiert* (die Kritik falscher und das Ersinnen wahrer Probleme), *differenziert* (Ausschnitt und Kreuzpeilung) und *verzeitlicht* (in Begriffen der Dauer denken).“ (Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, S. 51) Ist Fellmann zuzustimmen, dass es bei Bergson kein Irrationalismus gibt, so ist ihm und Deleuze zu widersprechen, denn die Intuition kann sehr wohl mit einer mystischen Schau in Verbindung gebracht werden, wie Elenor Jain weiß: „die Intuition ist die Methode des Bergsonschen Philosophierens, und sie verbindet sich letztlich mit der mystischen Erfahrung.“ (Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben“, S. 110)

⁷⁷⁴ Vgl. Bergson, Henri: „Schöpferische Entwicklung“, S. 247. Peter Spateneder sieht das Wechselspiel zwischen Intellekt und Intuition so: „Am Anfang steht die *Einheit* der Wirklichkeit in der unmittelbaren Anschauung. In der Mittelbarkeit ihrer begrifflichen Analyse zerfällt sie in die *Zweiheit* antithetischer Dichotomien, die schließlich so weit entwickelt werden, bis ihre Zweiheit von sich aus über die abbildende Analyse hinaus wieder auf die *Einheit* der Wirklichkeit verweist.“ (Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit“, S. 284)

⁷⁷⁵ Vgl. Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 5, S. 88.

Nach Maria Austermann versetzt sich der Künstler durch Sympathie „ins *Innere des Gegenstandes*“⁷⁷⁶, was wiederum dem Betrachter eines Bildes, dem Hörer eines Liedes oder den Leser eines Gedichtes oder anderen Textstückes mit der Inspiration des Künstlers in Verbindung, in eine gleichartige Sympathie versetzt und den Betrachter, Hörer oder Leser die ursprüngliche Intuition nachempfinden lässt. Deswegen können wir ergriffen und berührt werden, wenn wir uns „sympathetisch“ auf ein Kunstwerk einlassen⁷⁷⁷. Ein solches Werk setzt einerseits eine gewisse Technik (entspricht dem Intellekt) und andererseits eine schöpferische Tätigkeit (entspricht der Intuition) voraus. Der Künstler gehört wie der wahre Philosoph, der Ethiker und der Mystiker zu einer Gruppe von Menschen, die den Rahmen der geschlossenen Gesellschaft sprengen.⁷⁷⁸

Solche Menschen präsentieren in ihrem Kunstwerk das, was sie in ihrer Intuition „gesehen“ haben. Dabei verfährt der Philosoph ähnlich wie der Künstler, jedoch geht der Philosoph mehr in die Tiefe und „muß versuchen, die Gegenwart nicht isoliert, sondern mit der Vergangenheit als *Dauer* zu sehen“⁷⁷⁹. Der Künstler bereichert zwar ebenfalls seine Mitmenschen mit seinem Werk, weil er ihnen Details und Dinge zeigt, die der gewöhnliche Mensch nicht wahrnimmt. Jedoch bleibt der Künstler damit in der Gegenwart bzw. reicht nicht weit über sie hinaus. Dahingegen dringt der Philosoph weiter hinein ins Leben und umfasst nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Dauer in ihrer Gänze. Laut Maria Austermann bedient sich der wahre Philosoph nicht nur der Intuition, sondern verbindet sie mit dem Intellekt, den er soweit trainiert hat, dass dem Intellekt eine Umkehr möglich ist, was bedeutet, dass er zur Intuition wird. Dann hat der Philosoph einen überdurchschnittlichen Intellekt erreicht, mit dem er seine Mitmenschen hochreißen und motivieren kann. Die

⁷⁷⁶ Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 49.

⁷⁷⁷ Wilhelm Weischedel: Was ein Kunstwerk uns sagen will, „kann nur erfahren, wer sich in eine unmittelbare Begegnung mit dem Kunstwerk bringt. Eine solche unmittelbare Begegnung kann jedoch nur im Schweigen gelingen.“ (Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge“, S. 128)

⁷⁷⁸ Vgl. Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 58, 77. Dabei muss „man sich die Intuition auch nicht allzu geheimnisvoll vorstellen. In einem gewissen Grade erfährt sie jeder Künstler, jeder Schriftsteller, der den Plan zu einer grösseren Arbeit entwirft, der sich mit grosser Anstrengung in das Herz seines Gegenstandes hineinversetzt.“ (Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, S. 27) Der Philosoph und der Künstler besitzen beide die Fähigkeit, sich vom praktischen Leben lösen zu können. „Nur durch diese Loslösung vermag der Philosoph die Wirklichkeit intuitiv zu erfassen.“ Beide trennt jedoch der Umstand, dass dem Künstler diese Fähigkeit angeboren ist: „sie unterscheiden sich durch eine spontane, gleichsam jungfräuliche Art des Sehens, Hörens und Denkens.“ (Vgl. ebd., S. 49)

⁷⁷⁹ Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 79. Fellmann spricht jedoch dem Künstler, in diesem Fall dem Dichter, ebenso eine gewisse Tiefe zu, die sich in der Erfahrung der Freiheit und auf der „Ebene der Phantasie“, auf der die Vergangenheit bis in die Gegenwart hineinwirkt, manifestiert: „Phantasie und Erinnerung gehören nämlich im Kern zusammen, und von der Vergangenheit wußten die Dichter immer schon zu berichten, daß sie nicht vergangen ist, sondern in den Träumen der Menschen weiterlebt.“ (Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie“, S. 84) Die Phantasie spielt aber noch eine weitere, wichtige Rolle bei Bergson: „Phantasievorstellungen deuten die Ganzheitszusammenhänge und helfen, in Welt und Gesellschaft geordnet zu leben, auch wenn die vorgestellten Ordnungen nur Gebilde der Phantasie sind.“ (Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, S. 191)

Funktion eines solchen Intellekts ist: „*Handeln und sich handelnd wissen* (agir et se savoir agir), *in Kontakt treten mit der Realität, leben*“.⁷⁸⁰ Bergson selbst:

„Schöpfer par excellence [...] ist derjenige, dessen hochgesinntes Handeln imstande ist, auch das Handeln anderer Menschen zu erhöhen, und da es edel ist, weit und breit das Feuer des Edlen entzündet. [...] Wenn wir durch einen Akt der Intuition bis zum Urquell des Lebens vordringen wollen, so müssen wir sie [die großen sittlichen Helden] fest ins Auge fassen, so müssen wir versuchen, durch Einfühlung zu fühlen, was *sie* fühlen. Um das Geheimnis der Tiefen zu durchdringen, muß man manchmal zu den Höhen blicken. Das Feuer, das im Innern der Erde glüht, erscheint nur auf dem Gipfel der Vulkane.“⁷⁸¹

Die „Schöpferische Entwicklung“ enthält Bergsons Kritik an der Evolutionstheorie Darwins, am Mechanismus und Finalismus. Für ihn ist der „*élan vital*“ die Lebensschwungkraft, die die Entwicklung der Lebewesen vorantreibt. Durch den „Saum“, den das Gefühl um die Vernunft herum webt, bringt Bergson den affektiven mit dem kognitiven Aspekt zusammen. Zu diesen zwei Aspekten tritt der intuitive hinzu, indem er die Intuition vom Intellekt und Instinkt abgrenzt und als wichtige, ja sogar wichtigste Erkenntnisart stark macht. Das in der Intuition Erfahrene auszudrücken, ist Aufgabe und Bestimmung des Künstlers und Philosophen. Henri Bergson hat es geschafft, beide Rollen in einer Person, in sich selbst zu vereinen.

3.3.4 Zusammenfassung: Bergson

Bergson bedient sich vor allem in „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“ einer dichotomen Sichtweise auf die Welt: Es gibt einerseits die statische Moral in einer geschlossenen Gesellschaft und andererseits die dynamische Moral einer offenen Gesellschaft, deren Antrieb die Liebe ist. So auch bei der Religion: Die statische Religion ist die einer bestimmten Gruppe. Sie dient dazu, den Menschen zu erhalten und zu stärken. Die dynamische hingegen ist universal und zeitlos. Dieser Religion entspricht die Mystik, die zum Ziel die Vereinigung zwischen Mensch und Gott hat. Im Mittelpunkt der Mystik steht – analog der dynamischen Moral – die Liebe. Solch eine schauende und handelnde Lebensweise ist äußerst selten, doch besitzt jedermann eine mystische Veranlagung.⁷⁸² Bergson unterscheidet zwischen der Zeit, die mit dem Verstand und dem oberflächlichen

⁷⁸⁰ Vgl. Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, S. 80f.

⁷⁸¹ Bergson, Henri: „Bewußtsein und Leben“. In: Ders.: „Die seelische Energie“, S. 23f.

⁷⁸² Vgl. Albert, Karl: „Lebensphilosophie“, S. 108-112. Pauls Jurevičs macht darauf aufmerksam, dass die statische und dynamische Religion eine gemeinsame Aufgabe haben: „Hier wollen wir übrigens zunächst beachten, daß sie dieselbe vitale Aufgabe erfüllen kann wie die statische Religion, denn auch sie vermag das eventuelle Defizit an Anhänglichkeit an das Leben bei einem mit Reflexion begabten Wesen auszugleichen.“ (Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson“,

Ich erfassbar ist, und der Dauer, in die der Mensch mit der Intuition und seinem tiefen Ich eintauchen kann. In „Die philosophische Intuition“ gibt Bergson drei Merkmale der Intuition an: Negation, Ungeschichtlichkeit und „Gegensatz zur einzelwissenschaftlichen Sicht“. Die wissenschaftliche Erkenntnis bezieht sich auf eine messbare Erfahrung, die sich durch Quantität und Räumlichkeit auf das äußere Bewusstsein bezieht. Die philosophische Erkenntnis hingegen ist nicht messbar und bezieht sich durch Qualität und Dauer auf das innere Bewusstsein. Demnach erfasst der Philosoph das Werden und Fließen der Wirklichkeit, wodurch für ihn wahre Freude entsteht. Die „Schöpferische Entwicklung“ der Welt beginnt mit einem Total-Impuls, der in allem, was existiert, vorhanden ist. Es ist der *élan vital*, der mit einem Dreiklang von instinktiver, intuitiver und intellektueller Erkenntnisweise erfasst werden kann und vorzugsweise durch den Künstler oder wahren Philosophen Ausdruck findet.

Bergson ist neben Eckhart und Cusanus der dritte Philosoph in dieser Arbeit, mit dem sich ein Nachweis auf die Realisierung des vollkommenen Lebens erbringen lässt. Wie übereinstimmend die drei Konzepte sind und sie sich zu einem großen Ganzen zusammenfügen, soll im Folgenden mit einer kurzen Rückschau gezeigt werden. Danach fällt der Blick auf andere Konzepte und Modelle, um auf weitere Alternativen hinzuweisen. Doch zunächst sei nochmals die Rolle der Philosophie zu erwähnen und wie sie der ein oder andere Denker der frühen Vergangenheit stark gemacht hat.

S. 220) Indem Gott „die Welt schafft, schafft er sich selbst; er ist sozusagen ein lebender und wachsender Gott. [...] Er lebt wie jeder von uns.“ (Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, S. 78)

C) *Schluss – Rückschau und Ausblick*

Die vorliegende Arbeit hat mit dem Denkmodell der Lebensraute und den drei behandelten Denkern – Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Henri Bergson – eindeutig gezeigt, dass die philosophische Lebensform dem Menschen nach wie vor Erfüllung bringt. Sie ist keine unbrauchbare, unzeitgemäße Alternative, sondern nur etwas verstaubt. Man wünscht sich, die aktuellen Philosophen würden diesen Staub hinwegfegen und die Philosophie auf einer größeren Bühne präsentieren und so einem Großteil der Menschheit näher bringen.

Einer von wenigen, der dies versucht hat, ist Wilhelm Weischedel. Bei seinen Reflexionen, u. a. über Hegel und Marx, kommt er zu dem Schluss: Die Philosophie „muß den Versuch machen, in der Kraft des Denkens das auszustehen, was auf uns zukommt. Wenn ihr das gelingt, dann ist die Philosophie nicht vergangen und überholt, sondern in ihre unumgängliche Aufgabe gerückt: sich denkend dem Anspruch der Zukunft auszusetzen.“⁷⁸³ Das Urteil, das Weischedel in den 60er Jahren gefällt hat und das im Großen und Ganzen heute noch stimmt, ist vernichtend. Es kommen namhafte Denker unter die Räder: Jaspers, Heidegger, Adorno und Bloch. Auch an den philosophischen Strömungen wie dem Historismus und dem logischen Positivismus lässt er kein gutes Haar und so zieht er das Fazit, „daß die Philosophie der Gegenwart dem Anspruch, den die Zukunft an das Denken stellt, nicht gerecht wird.“⁷⁸⁴ Doch liegt der Grund für Weischedel nicht darin, dass die von ihm kritisierten Philosophen nicht klug genug wären, sondern daran, dass die Zukunft mit den bisherigen philosophischen Mitteln nicht begriffen werden kann. Sie reichen schlichtweg nicht aus. Deswegen muss sich eine Philosophie, die das bewerkstelligen möchte, folgende Kennzeichen haben: Sie muss sich auf den Menschen und seine Möglichkeiten beziehen, das dialektische Verhältnis zwischen Macht und Ohnmacht unter einen Hut bringen und den Mitmenschen miteinbeziehen sowie eine letzte Grenze des Menschen bedenken.⁷⁸⁵

Auch Pierre Hadot, ein Zeitgenosse Weischedels, ist anzuführen. Er widmete sein Schaffen vor allem der antiken und stoischen Philosophie. Hadot macht die philosophische Lebensform stark und greift dabei insbesondere auf Marc Aurel zurück. Außerdem stellt er in einer auch für den philosophischen Laien guten und verständlichen Lesart die Exerzitien der Antike in den Vordergrund. Dabei kristallisiert sich immer mehr heraus, dass es ein Leben nach dem Geiste ist, das den Menschen seinem Ziel näher bringt. Dieses Ziel, ob es nun Weisheit, Vollkommenheit, Glückseligkeit etc. genannt wird, ist aber für Hadot nicht vollumfänglich und gänzlich erreichbar.

⁷⁸³ Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge“, S. 17.

⁷⁸⁴ Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge“, S. 23.

⁷⁸⁵ Vgl. Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge“, S. 24-31.

Wenn jedoch bedacht wird, dass die Philosophie nicht etwa ein starres Lebenskonzept vorstellt und den Menschen oktroyiert, sondern „Wegweiser“ aufstellt, die einerseits einen oder mehrere Wege vorschlagen, dabei aber andererseits die Funktion haben, von sich wegzuweisen⁷⁸⁶, dann stellt sich heraus, dass Philosophie nicht Selbstzweck ist, sondern „Mittel zum Zweck“. Das bedeutet, dass sie den Menschen an sein Ziel hinführt, das er letztlich auch voll und ganz erreichen kann. Das Ziel wurde in der vorliegenden Dissertation als das „vollkommene Leben“ bezeichnet.

Dabei wurde zunächst von einem ganzheitlichen Menschenbild ausgegangen: Das menschliche Leben ereignet sich im körperlichen, seelischen und geistigen Bereich. Des Weiteren existiert ein Zwiespalt zwischen dem Ist-Zustand eines Menschen und seinem Idealzustand. Dieser Zwiespalt kann aufgelöst werden – ontologisch in der Einheit, ethisch in einem tugendhaften Verhalten. Das vollkommene Leben vereinnahmt also den gesamten Menschen und gewährt ihm durch seine Vollumfänglichkeit, dass er die Vollkommenheit im Hier und Jetzt erreichen kann. Dafür muss er jedoch einen Prozess durchlaufen.

Die Lebensraute zeigt grundlegend, wie dieser Prozess abläuft. Mit der Hinzunahme von Meister Eckhart erfährt das Rautenmodell eine inhaltliche „Füllung“, die dessen Stimmigkeit belegt. Zuvor war es allerdings notwendig, die Lebensraute in ihrer schematischen Darstellungsweise zu erläutern. Denn diese verdeutlicht neben Eckharts Gottes- und Weltbild ebenfalls sein Menschenbild und es zeigte sich, wie gut die Raute die Ganzheitlichkeit des Menschen wiedergibt: der untere Bereich bezieht sich auf den Körper, der obere Bereich auf den Geist und die Verbindung beider Bereiche ist die Seele. Legt die schematische Darstellungsweise den Fokus überwiegend auf theoretische Betrachtungen, so bringt die theoretisch-praktische Form der Lebensraute den praktischen Aspekt des vollkommenen Lebens hinein. Dabei wurde Eckharts Interpretation der Maria-Martha-Perikope herangezogen sowie seine Ethik im Horizont der Stichwörter Gemüt, Tugend, Ziel und deren jeweilige dichotome Ausrichtung in das Modell integriert. Schließlich war es in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Werken, die die prozesshafte Darstellungsweise einleitete. Nach der grundlegenden Erklärung der Lebensraute als Prozess, war es an der Zeit zu zeigen, dass sich über verschiedene Entwicklungsstufen – im Kontext der Lebensraute „Bilder“ genannt – die Gottesgeburt im Seelengrund ereignet, bevor sich dann in einem vorletzten Schritt alles, wirklich alles auflöst. Damit ist gemeint, dass sich selbst die Bilder, ja sogar das Gottesbild, auflösen müssen, damit der Mensch in einem letzten Schritt zum göttlichen Menschen wird. Dieser homo divinus löst sich jedoch nicht in Luft auf, wie man vermuten hätte können, sondern kehrt zurück in die Weltwirklichkeit. Er nimmt am konkreten Alltagsleben teil und entzieht sich

⁷⁸⁶ Vgl. Negele, Manfred: „Plotin über das EINE“. In: Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik“, S. 227f.

nicht seinen gesellschaftlichen, fürsorglichen Pflichten, sondern agiert nun in allen Bereichen des Lebens bzw. der Lebensraute mit einer gewissen Distanz zum inneren und äußeren Geschehen.

Der Prozess hin zum vollkommenen Leben ist hauptsächlich von drei Aspekten geprägt: dem kognitiven, affektiven und intuitiven. Natürlich ist in gewisser Weise ein voluntatives Moment nötig, um sich überhaupt auf den Weg zu machen. In der vorliegenden Arbeit wurde der voluntative Aspekt mit dem Hinweis auf einen „Auslöser“ zur Geltung gebracht. Dies kann eine Grenzsituation (nach Karl Jaspers bspw. der Verlust eines geliebten Menschen) oder ein Zweifel bzw. eine Unzufriedenheit sein, die dadurch entsteht, dass der Mensch Trost in der Kreatur sucht und zwangsweise enttäuscht wird. Der Fokus lag auf den anderen drei Aspekten, die durch die Betrachtungen über die Lebensraute und Meister Eckhart ihre ersten „Beweis“ erlangten.

Den zweiten „Beweis“ lieferten die Analysen zu Nikolaus von Kues. Im Mittelpunkt stand dabei die Weisheit, die von Cusanus als *sapida scientia*, als schmeckendes Wissen benannt wird. Da der Mensch die Weisheit vorverkostet hat, kennt er ihren süßen Geschmack. Er sehnt sich nach ihr und erfährt auf seiner Suche Freude (affektiver Aspekt) durch Teilhabe an der Weisheit. Er benötigt jedoch sog. „Rätselbilder“, die ihm den Weg weisen und ihn an sein Ziel heranführen. Letztlich muss er jedoch auch sie lassen. Die Philosophie gleicht damit einer Jagd nach der Weisheit, die mit dem Intellekt und der Logik (kognitiver Aspekt) geführt wird und auf zehn Feldern stattfindet. Im „Rätselbild“ des Allsehenden zeigt Cusanus dann, dass der Mensch sogar hinter die Paradiesmauer gelangen kann, um Gott zu sehen und von ihm gesehen zu werden (intuitiver Moment), um mit ihm eins zu werden.

Bergson betont vor allem diesen intuitiven Aspekt. Für den Franzosen ist die Intuition neben dem Instinkt und dem Intellekt eine Erkenntnisweise. Die Intuition lässt den Menschen ins Innere des Lebens tauchen und die Wirklichkeit schlechthin erfahren. Indem Bergson die Intuition als *Erkenntnisart* ansieht, verbinden sich in ihr der kognitive und der intuitive Aspekt. Der affektive Aspekt gelangt dadurch zur Geltung, dass sich in der Tiefe des Lebens die wahre Freude befindet, die keinen äußeren Anreiz benötigt, sondern sich im Inneren des Menschen selbst, in seinem tiefen Ich befindet.

Jeder der drei Denker zeigt also auf, dass sich das vollkommene Leben als Prozess hauptsächlich in drei Aspekten ausdifferenziert. Die Freude kann dabei als eine Art Gradmesser angesehen werden, der angibt, ob man sich auf dem richtigen Weg befindet. Durchaus besteht nämlich auch die Möglichkeit des Scheiterns und Versagens. Dann bedarf es einer Kurskorrektur, die die Philosophie durch ihre jahrhundertelange Tradition und der damit verbundenen zahlreichen Inhalte leisten kann. Wie eine solche Korrektur aussieht und wie sich der Mensch verhält, wenn er scheitert, wäre ein großes, interessantes Thema für eine neue Arbeit.

Nicht nur bei der Thematik des Scheiterns und Versagens könnte weitergearbeitet werden, sondern auch beim Gedanken der Selbstvermittlung Gottes. Das wäre ein Modell, das „versucht [...] die Dreiheit der Personen aus der 'dynamischen' Einheit eines als Geist gefassten Wesens Gottes zu denken.“⁷⁸⁷ Dabei ist zu beachten, „dass Gott nicht nur in sich zeichenhafte Selbstvermittlung ist, sondern dass auch der Mensch in diesen Prozess des Zum-Zeichen-Werdens Gottes einbegriffen wird.“⁷⁸⁸

Von einem Prozess ist auch bei Joseph Möller die Rede: in seinem Werk „Das Mystische begreifen?“ und in „Menschsein: ein Prozeß“. Er fragt nach der Rolle der Philosophie und deren Aufgabe. Bereits in der Einleitung schreibt er: „Jedenfalls muss Philosophie nicht nur Selbstverwirklichung fordern, sondern auch jeweils den Weg der Selbstfindung gehen, wobei auch dieser Prozess zu reflektieren wäre.“⁷⁸⁹ Die genannte Selbstverwirklichung macht nur dann Sinn, wenn eine gewisse Spannung als Prozess herrscht. Diese Spannung existiert zwischen einerseits dem Verhaftetsein in der Welt und andererseits der Freiheit. Beides kennzeichnet das Menschsein, das Möller als Prozess ansieht und dem Menschen als seine Aufgabe nennt. Der Prozess hat laut Möller mehrere Dimensionen: So meint er den Prozess der Individuation, der Personalisation und der Sozialisation. Dabei geht es immer auch darum, dass sich der Mensch seiner Fähigkeiten und Anlagen bewusst wird und sich motivieren (lassen) kann, um das Menschsein zu verwirklichen. Möller nennt aber auch die „Möglichkeit“ des Versagens, die er am Ende seines Buches mit der Rolle der Philosophie zusammenbringt.⁷⁹⁰ Die Hauptaufgabe der Philosophie ist es zwar zum Nachdenken anzuregen, aber dabei kommt die Philosophie an kein Ende. Hier wendet sich das Scheitern in etwas Positives, weil es für sie trotzdem vorangeht.⁷⁹¹ Entgegen meiner Meinung ist Möller der Ansicht: „Die Selbstfindung als Prozess findet einen Abschluss nur im Tod“⁷⁹².

⁷⁸⁷ Schärtl, Thomas: „Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform“. In: Müller, Klaus u. a. (Hg.): „Dogma und Denkform“, S. 164f.

⁷⁸⁸ Schärtl, Thomas: „Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform“. In: Müller, Klaus u. a. (Hg.): „Dogma und Denkform“, S. 177f.

⁷⁸⁹ Möller, Joseph: „Das Mystische begreifen?“, S. 18.

⁷⁹⁰ Vgl. Möller, Joseph: „Das Mystische begreifen?“, S. 59-61. Möller schreibt, dass das „In-der-Welt-sein [...] auf das Du und die Gesellschaft bezogen“ (ebd., S. 61) ist und dass der Andere zunächst der Mitmensch ist: „Der Mitmensch ist ein Anderer, weil er nicht Ich ist. Da der Andere aber Mitmensch ist, so ist er auch ein Ich. Nicht-Ich und Ich halten sich die Waage; denn vom Anderen her bin auch Ich ein Nicht-Ich.“ (Ebd., S. 65) Die Bezogenheit auf das „Du“ erinnert natürlich an Martin Bubers dialogische Prinzip, das er in seinem Werk „Ich und Du“ formuliert. Er geht von einer „zweifältigen Haltung“ des Menschen aus, die sich in zwei Grundworten, die jeweils ein Wortpaar sind, äußert: Ich-Es und Ich-Du. (Vgl. Buber, Martin: „Ich und Du“, S. 3) Letzteres ermöglicht eine wahre Beziehung, durch die wiederum Identität entstehen kann. Das folgende, bekannte Zitat drückt Bubers Gedanken kompakt aus: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“ (Buber, Martin: „Ich und Du“, S. 28) Dazu Johannes Waßmer: Buber entwickelt „die sog. 'Dialogphilosophie', die davon ausgeht, dass nur das echte Gespräch und die zwecklose Begegnung mit dem Anderen den Menschen 'verwirklichen'“ (Waßmer, Johannes: „'Die ehrwürdige Größe und Schönheit der jüdischen Welt'. Hermann Hesse und die Begegnung mit Martin Buber“. In: Hermann-Hesse-Jahrbuch 7 (2015), S. 42).

⁷⁹¹ Vgl. Möller, Joseph: „Das Mystische begreifen?“, S. 246.

⁷⁹² Möller, Joseph: „Das Mystische begreifen?“, S. 63.

Bereits in seinem Buch „Menschsein: ein Prozeß“ schreibt Möller, dass sich der Mensch zwar vervollkommen muss, jedoch ohne die Chance auf Vollkommenheit. Wenngleich dies ein *contradictio in adiecto* vermuten lässt, so sind Möllers Ausführungen zum Menschsein und zu den Grundperspektiven des Menschen interessant. Diese sind die vier „homines“, die Teile *eines* Menschen sind: der homo ethicus, aestheticus, sociologicus und religiosus. Wenngleich letzter eine gewisse Ausnahmestellung hat, müssen doch alle homines ihre Beachtung finden. In diesem Zusammenhang kann man von einer Homöostase sprechen, d. h. dass zwischen den vier homines ein Gleichgewichtszustand herrschen muss, um Mensch werden zu können. Das ist der Prozess der Identifizierung und Selbstverwirklichung: Die Einheit der vier homines „stets neu zu verwirklichen, das heißt Identifizierung: als Mensch sein.“⁷⁹³ So ergeben sich folgende Aufgaben: Der homo ethicus als handelndes Wesen reflektiert über sein Handeln und versucht gut zu handeln. Der homo aestheticus als sinnliches, leibliches Wesen bezieht sich durch seine Sinne auf die Außenwelt. Der homo sociologicus als gesellschaftliches Wesen fügt sich als Individuum in ein Kollektiv ein. Der homo religiosus als ein Wesen, das nach dem Höchsten strebt, transzendiert sich selbst. Mit Blick auf den Mitmenschen und die Freiheit schließt Möller sein „Programm einer Identifizierung“ mit der Frage: „Wäre das die neue Freiheit: Verweigerung des Bösen und Durchbrechen aller Zwänge als Versöhnung, geschehend schon in unserer Zeit, das stets zu vollziehende, selten verstandene Metanoieite [„denkt um!“] als Umkehr, Zukunft in Gegenwart zu finden und nicht zu resignieren?“⁷⁹⁴

Um noch ein zweites, gutes Konzept anzuführen, sei auf Gerhard Hofweber und „Das philosophische Manifest“ verwiesen. Hofweber setzt eine Ordnung, deren Kern „die absolute Wahrheit als Gott“ ist. Mit der Vernunft kann die Ordnung erkannt werden. Wenn sich also der Mensch an der Vernunft orientiert, so orientiert er sich zugleich an der Wahrheit, die für alles und jeden gleich ist. Sie kann lediglich in Teilen erkannt werden, niemals gänzlich. Sie verliert deswegen nicht ihre Objektivität und Absolutheit. Negatives, in welcher Form auch immer, entsteht, wenn die Ordnung gestört wird. Entsprechend der Ordnung ist der Sinn des Lebens für den Menschen ein vollkommenes und erfülltes Leben, das erreicht wird, wenn das Menschsein als Vernunftwesen verwirklicht wird. Die Vernunft strebt theoretisch nach Wahrheit, praktisch nach Liebe. Beides gehört zu einem erfüllten Leben und stellt den Sinn des Lebens dar. Wahre Individualität ist „das Verwirklichen der Menschheit in meiner Person.“ Hofweber warnt am Ende seines Manifestes davor, sein Glück und seine Erfüllung dadurch finden zu wollen, indem man materielle Güter oder Geld anhäuft, und fordert die Politik auf, sich nicht an der Wirtschaft, sondern an der Vernunft zu orientieren.⁷⁹⁵

⁷⁹³ Möller, Joseph: „Menschsein: ein Prozeß“, S. 273f.

⁷⁹⁴ Vgl. Möller, Joseph: „Menschsein: ein Prozeß“, S. 273-293.

⁷⁹⁵ Vgl. Hofweber, Gerhard: „Das philosophische Manifest“. In: <<https://www.gerhardhofweber.de/>> (23.09.2019), Reiter „Das Manifest“.

Aber nicht nur das vollkommene Leben lohnt sich mit anderen Konzepten – hier wurden als Beispiele das Leben als Selbstvermittlung, die vier homines und das philosophische Manifest angeführt – zu vergleichen, sondern auch das Lebensrautenmodell. An dieser Stelle seien exemplarisch drei genannt: die Tetraktys, das Hexagramm und die Doppelpyramide, die Rupert Riedl in seinem Buch „Strukturen der Komplexität“ vorstellt. Dort stellt er erkenntnisgewinnende Prozesse dar und deren allgemeines Prinzip unterteilt er in Erkennen (ratiomorph) und Erklären (rational). Hierbei weist er auf Gemeinsamkeiten beider Prozesse hin und deren Unterschiede. Dabei arbeitet er mit vielen Abbildungen, u. a. mit einer Doppelpyramide, deren zwei Pyramiden sich in gewisser Weise einander durchdringen⁷⁹⁶. Das ist insofern für die vorliegende Arbeit interessant, weil damit mit Nachdruck darauf hingewiesen ist, dass es sich bei der Darstellung der Lebensraute um etwas statisches handelt, das dem Leben und seiner Dynamik nicht gerecht werden kann und auch nicht muss. Selbst wenn die Absicht vorläge, die Lebensraute dynamisch darzustellen, wie es ja teilweise in ihrer prozesshaften Darstellungsweise versucht wurde, müsste diese Absicht und dieser Versuch scheitern, da etwas vollkommen Dynamisches nicht statisch aufgezeigt werden kann, weil in dem Moment des Erfassens und Fixierens das Dynamische seine Dynamik verliert. Dass es trotzdem notwendig und wichtig ist, einen solchen Versuch immer wieder aufs Neue zu unternehmen, erklärt sich dadurch, dass damit etwas vermittelt werden soll: In der vorliegenden Arbeit das vollkommene Leben und seine prozesshafte Erreichbarkeit im Hier und Jetzt.

⁷⁹⁶ Vgl. Riedl, Rupert: „Strukturen der Komplexität“, S. 50f.

D) Literaturverzeichnis

Quellen

Bergson, Henri

- „Bewusstsein und Leben“. In: Bergson, Henri: „Die seelische Energie“, Übersetzung von Eugen Lerch, Jena 1928, S. 2-26.
- „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“, Übersetzung von Eugen Lerch, Freiburg im Breisgau 1980.
- „Die philosophische Intuition“. In: Bergson, Henri: „Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge“, Übersetzung von Leonore Kottje, Meisenheim am Glan 1948, S. 126-148.
- „Schöpferische Entwicklung“, Übersetzung von Gertrud Kantorowicz, Zürich [1974].

Meister Eckhart

- „Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke“, hrsg. und übers. von Josef Quint, Bd. 5, Stuttgart 1963.
- „Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke“, hrsg. und übers. von Konrad Weiss, Bd. 1, Stuttgart 1964.
- „Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke“, hrsg. und übers. von Heribert Fischer u. a., Bd. 2, Stuttgart 1992.
- „Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke“, hrsg. und übers. von Karl Christ u. a., Bd. 3, Stuttgart 1994.
- „Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke“, hrsg. und übers. von Bernhard Geyer u. a., Bd. 5, Stuttgart 2006.
- „Kommentar zum Buch der Weisheit“, eingel., übers. und erl. von Karl Albert, Sankt Augustin 1988.

Nikolaus von Kues

- „Philosophisch-theologische Schriften“, hrsg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Bd. 1, Wien 1964.
- „Philosophisch-theologische Schriften“, hrsg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Bd. 2, Wien 1966.

- „Philosophisch-theologische Schriften“, hrsg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Bd. 3, Wien 1967.

Sekundärliteratur

- Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters'? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts“, Berlin u. a. 2004.
- Albert, Karl: „Lebensphilosophie“ (Art.). In: „Theologische Realenzyklopädie“, Band XX, S. 580-594, Berlin u. a. 1990.
- Albert, Karl: „Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács“, Freiburg im Breisgau 1995.
- Albert, Karl: „Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson und Berdjajev“, Würzburg 1995.
- Albrecht, Erika: „Meister Eckharts sieben Grade des schauenden Lebens. Ein Weg der Gotteserfahrung“, Aachen 1987.
- Alloa, Emmanuel: „Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie“, Zürich 2011.
- Aristoteles: „Nikomachische Ethik“, Übersetzung von Franz Dirlmeier, Stuttgart 2008.
- Asmuth, Christoph: „Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit“, Darmstadt 2011.
- Austermann, Maria: „Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson“, Frankfurt am Main 1981.
- Baeza, Ricardo: „Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken“, Berlin u. a. 2009.
- Bardt, Ulrike: Rezension zu Garcia, Tristan: „Das intensive Leben. Eine moderne Obsession“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 70/3/2017, Frankfurt am Main 2017, S. 258-262.
- Baumgartner, Hans Michael: „Lebensphilosophie“. In: Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt“, Bd. 1, Freiburg u. a. 1969, S. 290-296.
- Beckmann, Till: „Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten“, Frankfurt am Main u. a. 1982.

- Beierwaltes, Werner: „Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters'? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts“, Berlin u. a. 2004, S. 351-370.
- Beierwaltes, Werner: „Pierre Hadot“. In: „Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2010“, München 2011, S. 173-176, <<https://www.badw.de/fileadmin/nachrufe/Hadot%20Pierre.pdf>>.
- Beierwaltes, Werner: „Venatio Sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010, S. 83-104.
- Benini, Arnaldo: „Krankheit als Grenzsituation“. In: „Neue Zürcher Zeitung“, 2011, <https://www.nzz.ch/krankheit_als_grenzsituation-1.12630756>.
- Benz, Ernst: „Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart“. In: Wisser, Richard (Hg.): „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion“, Tübingen 1960, S. 399-415.
- Benz, Hubert: „Die Felder 9 und 10 (terminus und ordo) in Cusanus' *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010, S. 183-229.
- Benz, Hubert: „Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 209-258.
- Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „Religion in Geschichte und Gegenwart“, Bd. 2, Tübingen 1999.
- Betz, Hans Dieter/Browning, Don S. (Hg.): „Religion in Geschichte und Gegenwart“, Bd. 8, Tübingen 2005.
- Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70“, Tübingen 2011.
- Böhme, Wolfgang: „Lerne leiden...“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, Karlsruhe 1985, S. 70-74.
- Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, Karlsruhe 1985.
- Brachtendorf, Johannes (Hg.): „Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag“, Paderborn u. a. 2002.
- Bracken, Ernst von: „Meister Eckhart als Philosoph“, Stuttgart 1950.

- Buber, Martin: „Ich und Du“, Stuttgart 1995.
- Bubner, Rüdiger/Flasch, Kurt (Hg.): „Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung“, Bd. 2 „Mittelalter“, Stuttgart 2002.
- Ceming, Katharina: „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, Frankfurt am Main 1999.
- Colomer, Eusebio: „Nikolaus von Kues und Raimond Llull“, Berlin 1961.
- Dahm, Albert: „Christus – 'Tugend der Tugenden'“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 187-207.
- Dahm, Albert: „Der bisherige Diskussionsstand zu *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010, S. 41-66.
- Deleuze, Gilles: „Bergson zur Einführung“, Hamburg ¹1989.
- Delius, Peter (Hg.): „Geschichte der Philosophie. Von der Antike bis Heute“, Köln 2000.
- Dempf, Alois: „Meister Eckhart“, Freiburg u. a. 1960.
- Dreyer, Mechthild: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt' – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus“. In: Brachtendorf, Johannes (Hg.): „Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag“, Paderborn u. a. 2002, S. 237-254.
- Dupré, Wilhelm: „Die 'Jagdbeute' von *De venatione sapientiae*“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010, S. 231-252.
- Dupré, Wilhelm: „Die Predigt als Ort der Reflexion. Einige Bemerkungen zur Philosophie in den Predigten“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, Regensburg 2004, S. 79-104.
- Dupré, Wilhelm: „Liebe als Grundbestandteil allen Seins und 'Form oder Leben aller Tugenden'“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 65-99.
- Dyrssen, Carl: „Bergson und die deutsche Romantik“, Marburg 1922.
- Elpert, Jan Bernd: „Unitas – Aequalitas – Nexus“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010, S. 127-182.
- Epikur: „Philosophie der Freude“, übers., erl. und eingel. von Johannes Mewaldt, Stuttgart 1965.

- Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010.
- Faden, Gerhard: „Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 261-279.
- Fellmann, Ferdinand: „Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung“, Hamburg 1993.
- Fichte, Johann Gottlieb: „Die Anweisung zum seligen Leben“, Hamburg 2001.
- Flasch, Kurt: „Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung“, Leiden 1973.
- Flasch, Kurt: „Ein echtes Original, der alte Herr“. In: „Frankfurter Allgemeine“, 1999, <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-ein-echtes-original-der-alte-herr-11317374.html>>.
- Flasch, Kurt/Imbach, Ruedi: „Meister Eckhart – in seiner Zeit“, Düsseldorf 2003.
- Flasch, Kurt: „Nicolaus Cusanus“, München ³2007.
- Flasch, Kurt: „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie“, Frankfurt am Main ³2008.
- Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden. Meister Eckhart im Spiegel der Neuen Politischen Theologie“, Ostfildern 2010.
- Garcia, Tristan: „Das intensive Leben. Eine moderne Obsession“, Berlin 2017.
- Gerhardt, Gerd: „Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von 'Selbstverwirklichung' und 'Vollkommenheit'“, Bonn 1989.
- Gessmann, Martin/Schmidt, Heinrich: „Philosophisches Wörterbuch“, Stuttgart ²³2009.
- Haas, Alois: „Meister Eckhart und die deutsche Sprache“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 146-168.
- Haas, Alois: „Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik“, Frankfurt am Main ¹1996.
- Hadot, Pierre: „Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels“, Frankfurt am Main 1997.
- Hadot, Pierre: „Philosophie als Lebensform“, Berlin ²1991.
- Hadot, Pierre: „Wege zur Weisheit“, Frankfurt am Main 1999.
- Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum

70. Geburtstag“, Augsburg 1998.
- Haubrich, Joachim: „Die Begriffe 'Schönheit' und 'Vollkommenheit' in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts“, Mainz 1998.
 - Haubst, Rudolf: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“, Trier 1952.
 - Haubst, Rudolf: „Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 75-96.
 - Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart“, Trier 1992.
 - Haug, Walter: „Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni“, Berlin 2002, S. 577-600.
 - Hauke, Rainer: „Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart“, Frankfurt am Main u. a. 1986.
 - Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Die Positivität der christlichen Religion“. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Hegels theologische Jugendschriften“, Frankfurt am Main 1966, S. 137-240.
 - Heidrich, Peter: „Meister Eckharts 'gefährliche' Rede von Gott. Gemeindevortrag im Erfurter Predigerkloster“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 220-233.
 - Heinemann, Fritz: „Neue Wege der Philosophie“, Leipzig 1929.
 - Henry, Michel: „Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie“, Freiburg u. a. 1992.
 - Herold, Norbert: „Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 145-185.
 - Herold, Norbert: „Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues“, Münster 1975.
 - Hilton, Walter: „Glaube und Erfahrung. [The scale of perfection]“, Einsiedeln 1966.
 - Hinske, Norbert: „Lebenserfahrung und Philosophie“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
 - Hirschberger, Johannes: „Geschichte der Philosophie“, Bd. 1, Köln [2007].

- Hoffmann, Ernst: „Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge“, Heidelberg 1947.
- Hogen, Hildegard/Conradi, Elisabeth (Hg.): „Der Brockhaus Philosophie“, Mannheim u. a. 2004.
- Hohn, Thomas: „Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft. Die Gottesgeburt in der *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*“, Frankfurt am Main u. a. 2000.
- Hopkins, Jasper: „Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Erbe und Neuansatz“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 9-37.
- Ingarden, Roman: „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik“. In: Husserl, Edmund (Hg.): „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, Freiburg im Breisgau [1921], S. 285-461.
- Ingrisch, Hugo: „Philosophie der Vollkommenheit“, Bd. 2, Salzburg 1980.
- Jäckel, Kurt: „Bergson und Proust“, Breslau 1934.
- Jacobi, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979.
- Jacobi, Klaus: „Ontologie aus dem Geist 'belehrten Nichtwissens'“. In: Jacobi, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979, S. 27-55.
- Jain, Elenor: „Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung“, Frankfurt am Main u. a. 1993.
- Jaspers, Karl: „Einführung in die Philosophie“, Zürich 1950.
- Jaspers, Karl: „Nikolaus Cusanus“, München 1964.
- Jaspers, Karl: „Philosophie“, Bd. 2 „Existenzerhellung“, Berlin u. a. ³1956.
- Jaspers, Karl: „Psychologie der Weltanschauungen“, Berlin u. a. ⁵1960.
- Jurevičs, Pauls: „Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie“, Freiburg 1949.
- Kamecke, Gernot: Rezension zu Worms, Frédéric: „Über Leben“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 67/3/2014, Frankfurt am Main 2014, S. 222-227.
- Kampits, Peter u. a. (Hg.): „Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag“, Berlin 1983.
- Kant, Immanuel: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Hamburg 2003.

- Kern, Udo: „Eckharts Intention“. In: Kern, Udo (Hg.): „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 24-33.
- Kern, Udo (Hg.): „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980.
- Kipke, Roland: „Der Sinn des Lebens und das gute Leben“. In: Ernst, Gerhard/Rapp, Christof: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 68 / 2014, Heft 2, S. 180-202.
- Knaup, Marcus: Rezension zu Singer, Peter: „Effektiver Altruismus“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 70/1/2017, Frankfurt am Main 2017, S. 20-24.
- Koch, Anton Friedrich: „Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart“. In: Brachten-dorf, Johannes: „Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag“, Paderborn u. a. 2002, S. 142-159.
- Koch, Josef: „Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues“, Köln 1956.
- Kolakowski, Leszek: „Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph“, München u. a. 1985.
- König, Josef: „Der Begriff der Intuition“, Hildesheim 1981.
- Kremer, Klaus: „Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 101-144.
- Kremer, Klaus: „Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues“, Münster 2004.
- Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000.
- Kremer, Klaus: „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart“, Trier 1992, S. 105-141.
- Lasson, Adolf: „Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland“, Aalen 1968.
- Lehmann, Günther: „Die Erleuchtung. Die unio mystica in Philosophie und Geschichte“, Leipzig 2004.
- Leider, Kurt: „Deutsche Mystiker. Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Jakob Böhme“, Hamburg 1973.
- Leinkauf, Thomas: „Nicolaus Cusanus. Eine Einführung“, Münster 2006.
- Lerch, Magnus: „Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie“, Regensburg 2015.

- Lersch, Philipp: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, Berlin 1932.
- Linsenmann, Franz Xaver: „Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhart's. Einladung zur akad. Feier d. Geburtsfestes seiner Majestät d. Königs Karl von Württemberg d. 6. März 1873 im Namen d. Rectors u. Akad. Senats d. Königl. Eberhard-Karls-Univ. Tübingen“, Tübingen 1873.
- Lieber, Hans-Joachim: „Kulturkritik und Lebensphilosophie“, Darmstadt 1976.
- Lion, Ferdinand: „Lebensquellen französischer Metaphysik“, Hamburg u. a. 1949.
- Lorenz, Kuno (Hg.): „Meyers kleines Lexikon Philosophie“, Mannheim u. a. 1987.
- Malinowski, Bernadette (Hg.): „Im Gespräch: Probleme und Perspektiven der Geisteswissenschaften“, München 2006.
- Manstetten, Reiner: „Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes“, Freiburg im Breisgau 1993.
- McGinn, Bernard: „Die Mystik im Abendland“, Bd. 4 „Fülle: die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)“, Freiburg u. a. 2010.
- Meinhardt, Helmut: „Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis“. In: Jacobi, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979, S. 101-120.
- Mensching, Gustav: „Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart“, Amsterdam u. a. 1942.
- Mieth, Dietmar (Hg.): „Einheit mit Gott“, Düsseldorf 2008.
- Mieth, Dietmar: „Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckhart und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens“, Regensburg 1969.
- Mieth, Dietmar: „Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf“, Düsseldorf 1984.
- Mieth, Dietmar: „Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, Karlsruhe 1985, S. 56-69.
- Mittelstraß, Jürgen: „Enzyklopädie Philosophie & Wissenschaftstheorie“, Stuttgart u. a. 2010.
- Mojsisch, Burkhard: „Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit“, Hamburg 1983.
- Möller, Joseph: „Das Mystische begreifen? Zur Problematik 'christlicher' Philosophie“, Würzburg 2007.

- Möller, Joseph: „Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie“, Düsseldorf 1979.
- Moltmann, Jürgen: „Theologie der mystischen Erfahrung. Zur Rekonstruktion der Mystik“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 127-145.
- Negele, Manfred: ‚Das Leben ist wichtiger...‘. Zu einem Grundgedanken Fjodor Michailowitsch Dostojewskis“. In: Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag“, Augsburg 1998, S. 153-176.
- Negele, Manfred: „Leben des Geistes. Zur Denkwürdigkeit von G. W. F. Hegels 'Phänomenologie des Geistes'“. In: Malinowski, Bernadette (Hg.): „Im Gespräch: Probleme und Perspektiven der Geisteswissenschaften“, München 2006, S. 159-177.
- Negele, Manfred: „Plotin über das EINE“. In: Hafner, Johann u. a. (Hg.): „Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag“, Augsburg 1998, S. 223-230.
- Negele, Manfred: „Virtualität – Anwesenheit des Abwesenden“. In: „Jesuiten: Informationen der Deutschen Provinz der Jesuiten an unsere Freunde und Förderer“, 63. Jahrgang 2012/4, S. 2-4.
- Negele, Manfred: „Virtuelle Gemeinschaften. Neue Formen menschlicher Begegnung oder deren Verfallsform?“. In: „Journal of New Frontiers in Spatial Concepts“, Volume 5 (2013), S. 19-24, <http://ejournal.uvka.de/spatialconcepts/wp-content/uploads/2013/03/spatialconcepts_article_1675.pdf>.
- Negele, Manfred: „Weg mit Bildern. Ein Grundgedanke Meister Eckharts“, unveröffentlichtes Manuskript.
- Neuenschwander, Ulrich: „Gott im neuzeitlichen Denken“, Bd. 2, Gütersloh 1977.
- Nippel, Wilfried: „Der schlaflose Kaiser“. In: „Frankfurter Allgemeine“, 1997, <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-der-schlaflose-kaiser-11311555.html>>.
- Nordsieck, Viola: „Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung. Henri Bergson, Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead“, Freiburg u. a. 2015.
- Oechslin, Raphael-L.: „Meister Eckhart, der Mystiker“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 121-126.
- Ott, Emil: „Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion“, Leipzig u. a. 1914.
- Passmore, John: „Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden“, Stuttgart 1975.
- Peters, Karin: „Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues. Bildung

- als Umkehr zu Freiheit und Vernunft am Beispiel der Schriften *De coniecturis* und *Idiota de mente*“, 2014, <<https://core.ac.uk/download/pdf/32585253.pdf>>.
- Pfeiffer, Franz (Hg.): „Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts“, Bd. 2, Leipzig 1857, <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10801215_0001.html>.
 - Pflug, Günther: „Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik“, Berlin 1959.
 - Piesch, Herma: „Meister Eckhart. Eine Einführung“, Wien 1946.
 - Piesch, Herma: „Meister Eckharts Ethik“, Luzern 1935.
 - Platon: „Der Staat“, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1989.
 - Platon: „Der Staat“, übers. und hrsg. von Karl Vretska, Stuttgart 2004.
 - Platon: „Phaidon“, Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Stuttgart 2009.
 - Platon: „Symposion“. In: Platon: „Sämtliche Dialoge“, übers. von Otto Apelt, Bd. 3, Hamburg 1988, S. 1-84.
 - Precht, Peter/Burkard, Franz-Peter (Hg.): „Metzler Lexikon Philosophie“, Stuttgart u. a. ³2008.
 - Quint, Josef: „Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate“, München 1955.
 - Reding, Marcel: „Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken“, Berlin 1964.
 - Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe (Hg.): „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, Hamburg 2013.
 - Reinhardt, Klaus: „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues“. In: Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, Regensburg 2004, S. 61-78.
 - Reinhardt, Klaus (Hg.): „Nikolaus von Kues als Prediger“, Regensburg 2004.
 - Reiter, Peter: „Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre“, Würzburg 1993.
 - Rickert, Heinrich: „Die Philosophie des Lebens“, Tübingen ²1922.
 - Riedl, Rupert: „Strukturen der Komplexität. Eine Morphologie des Erkennens und Erklärens“, Berlin u. a. 2000.
 - Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 5, Darmstadt 1980.

- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 11, Darmstadt 2001.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 12, Darmstadt 2004.
- Rodi, Frithjof: „Die Lebensphilosophie und die Folgen“. In: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, hrsg. von Georgi Schischkoff, Bd. 21, Meisenheim am Glan, S. 600-612.
- Romanòs, Konstantin: „Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben“, Frankfurt am Main 1988.
- Santinello, Giovanni: „Weisheit und Wissenschaft im Cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit“. In: Haubst, Rudolf/Kremer, Klaus (Hg.): „Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart“, Trier 1992, S. 57-67.
- Sauermost, Rolf/Freudig, Doris (Hg.): „Lexikon der Biologie“, Bd. 8, Heidelberg 2002.
- Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae. Die 'Leidenschaften der Seele' in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie“, Berlin 2009.
- Schärrtl, Thomas: „Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform“. In: Müller, Klaus u. a. (Hg.): „Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke“, Regensburg 2005, S. 163-178,
- Schärrtl, Thomas: „Der Heilige Geist in der Trinität“. In: „Katechetische Blätter“, 134, 2014, S. 90-95.
- Schärrtl, Thomas: „Gotteserfahrung denken“. In: „Stimmen der Zeit“, Bd. 225, 2007, S. 444-456.
- Schärrtl, Thomas: „Gott Glauben – Gott Denken“. In: Viertbauer, Klaus/Schmidinger, Heinrich (Hg.): „Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert“, Darmstadt 2016, S. 289-320.
- Scherbaum, Matthias: „Fichte und Meister Eckhart. Fichtes 'Anweisung zum seligen Leben' und Meister Eckharts 'Deutsche Werke'. Eine vergleichende Studie“, 2001, <<https://web.archive.org/web/20081025112323/http://archiv.sicetnon.org/artikel/historie/eckhart.htm>>.
- Schmidt, Heinrich/Gessmann, Martin: „Philosophisches Wörterbuch“, Stuttgart ²³2009.
- Schneider, Gerhard: „Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues“, Münster 1970.
- Schnarr, Hermann: „Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues“, Münster 1973.

- Schönborn, Christoph: „'De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979, S. 138-156.
- Schulze, Werner: „Zahl, Proportion, Analogie“, Münster 1978.
- Schwartz, Maria: „Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben“, Freiburg im Breisgau u. a. 2013.
- Schwarz, Hermann: „Ekkehart der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang“, Berlin 1935.
- Senger, Hans Gerhard: „Das Feld 'laus' und die Laudabilien“. In: Euler, Walter Andreas (Hg.): „Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober“, Trier 2010, S. 105-126.
- Senger, Hans Gerhard: „Die Sprache der Metaphysik“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979, S. 74-100.
- Senger, Hans Gerhard: „Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues“. In: Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hg.): „Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues“, Trier 2000, S. 39-63.
- Senger, Hans Gerhard: „Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues“, Leiden u. a. 2002.
- Seubert, Harald: Rezension zu Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“. In: Bardt, Ulrike/Nachtsheim, Stephan (Hg.): „Philosophischer Literaturanzeiger“, 67/1/2014, Frankfurt am Main 2014, S. 8-15.
- Siller, Rolf: „Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart“, München 1972.
- Singer, Peter: „Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben“, Berlin 2016.
- Soudek, Ernst: „Meister Eckhart“, Stuttgart 1973.
- Spateneder, Peter: „Leibhaftige Zeit. Die Verteidigung des Wirklichen bei Henri Bergson“, Stuttgart 2007.
- Stallmach, Josef: „Der 'Zusammenfall der Gegensätze' und der unendliche Gott“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979, S. 56-73.
- Steenbergen, Albert: „Henri Bergsons intuitive Philosophie“, Jena 1909.
- Stingelin, Martin: „Philosophie als Lebensform. Pierre Hadots Wege zur Weisheit und der Kyniker Diogenes“, 2000, <<https://literaturkritik.de/id/1338>>.
- Teresa von Ávila: „Weg der Vollkommenheit“, Freiburg im Breisgau 2010.

- Thomas, Michael: „Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues. (1430-1450)“, Münster 1996.
- Thurner, Martin: „Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus“. In: Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni“, Berlin 2002, S. 153-184.
- Thurner, Martin: „Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues. Eine Studie anhand von 'De aequalitate'“. In: Aertsen, Jan/Pickavé, Martin (Hg.): „Herbst des Mittelalters'? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts“, Berlin u. a. 2004, S. 406-432.
- Thurner, Martin: „Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues“, Berlin 2001.
- Thurner, Martin (Hg.): „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni“, Berlin 2002.
- Thurner, Martin: „Nikolaus Cusanus als Denker der Freude“. In: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hg.): „Passiones animae. Die 'Leidenschaften der Seele' in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie“, Berlin 2009, S. 193-207.
- Thurner, Martin: „'Sapida scientia'. Erfahrung und Reflexion im Weisheitsbegriff des Nikolaus von Kues“. In: Beutel, Albrecht/Rieger, Reinhold: „Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70“, Tübingen 2011, S. 501-514.
- Uebinger, Johannes: „Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung.“ In: Stein, Ludwig (Hg.): „Archiv für Geschichte der Philosophie“, Bd. 8, Berlin 1895, S. 1-32 & S. 206-240.
- Uebinger, Johannes: „Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus“, Münster u. a. 1888.
- Ueda, Shizuteru: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus“, Gütersloh 1965.
- Ulfig, Alexander: „Lexikon der philosophischen Begriffe“, Köln [1997].
- Vorgrimler, Herbert/Vander Gucht, Robert (Hg.): „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt“, Bd. 1, Freiburg u. a. 1969.
- Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“, Frankfurt am Main 1957.
- Vollet, Matthias: „Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson“, Freiburg im Breisgau u. a. 2007.

- Vrhunc, Mirjana: „Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons“, München 2002.
- Wackerzapp, Herbert: „Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)“. In: Koch, Josef (Hg.): „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“, Bd. 39, Heft 3, Münster 1962.
- Waidosch, Kurt: „Der Umgang mit Leid in der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls und in der mystischen Theologie. Möglichkeiten und Grenzen eines Vergleichs humanwissenschaftlicher und theologischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für eine Ethik des Umgangs mit unabänderlichem Leid und der Frage nach deren Erlernbarkeit“, Tübingen 1997.
- Waldschütz, Erwin: „Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate“, Bonn 1978.
- Waldschütz, Erwin: „Denken und Erfahrung des Nichts bei Meister Eckhart“. In: Kampits, Peter u. a. (Hg.): „Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag“, Berlin 1983, S. 169-192.
- Waßmer, Johannes: „'Die ehrwürdige Größe und Schönheit der jüdischen Welt'. Hermann Hesse und die Begegnung mit Martin Buber“. In: Hermann-Hesse-Jahrbuch 7 (2015), Würzburg 2015, S. 41-60.
- Wehr, Gerhard: „Christliche Mystiker. Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld“, Regensburg [2008].
- Wehr, Gerhard: „Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Weltsicht – eine Einführung in Leben und Werk der großen deutschen Sucher nach Gott“, [München] 1988.
- Wehrli-Johns, Martina: „Aktion und Kontemplation in der Mystik. Über Maria und Martha“. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): „Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik“, Karlsruhe 1985, S. 9-20.
- Weischedel, Wilhelm: „Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus“, Bd. 1, Darmstadt 1971.
- Weischedel, Wilhelm: „Philosophische Grenzgänge. Vorträge und Essays“, Stuttgart 1967.
- Weischedel, Wilhelm: „Skeptische Ethik“, Frankfurt am Main 1976.
- Weiß, Konrad: „Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 103-120.
- Welte, Bernhard: „Der mystische Weg des Meister Eckharts und sein spekulativer Hinter-

- grund“. In: Kern, Udo: „Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute“, München u. a. 1980, S. 97-102.
- Winkler, Norbert: „Meister Eckhart zur Einführung“, Hamburg ¹1997.
 - Winkler, Norbert: „Nikolaus von Kues zur Einführung“, Hamburg ¹2001.
 - Wisser, Richard (Hg.): „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium“, Tübingen 1960.
 - Witte, Karl Heinz: „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung“, Freiburg u. a. 2013.
 - Wolz-Gottwald, Eckard: „Meister Eckhart oder Der Weg zur Gottesgeburt im Menschen. Eine Hinführung“, Gladenbach 1985.
 - Worms, Frédéric: „Über Leben“, Berlin 2013.
 - Yi, Junseop: „Westliche und östliche Mystik: Meister Eckhart, Thomas von Kempfen und Young Do Lee – Theologiegeschichtliche und religionsphänomenologische Untersuchungen“, Wuppertal 2009.
 - Zellinger, Eduard: „Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke“, München 1960.
 - Zimmermann, Albert: „'Belehrte Unwissenheit' als Ziel der Naturforschung“. In: Jacobi, Klaus (Hg): „Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken“, Freiburg u. a. 1979, S. 121-137.
 - Zwahr, Annette (Hg.): „Brockhaus-Enzyklopädie“, Bd. 16, Leipzig u. a. ²¹2006.