

**Philosophie an der Kath. Theol. Fakultät der  
Universität Innsbruck**



## **Bachelorarbeit**

**Die *theoria* bei Aristoteles und die  
Kontemplation in mystischen Lebensformen**

**im Seminar „Ethik-Lektüre: Was macht mich glücklich?“**

**202123, SS 2020**

**bei Professor Dr. Bruno Niederbacher SJ**

**Guntram Franz Ferstl**

**Matrikelnummer 09389039, UC 033 194**

## Abkürzungsverzeichnis:

### Aristoteles (Arist.):

An.	Über die Seele (De anima)
EE	Eudemische Ethik
EN	Nikomachische Ethik
Met.	Metaphysik

### Augustinus:

Conf.	Bekenntnisse (Confessiones)
S.	Sermones

### Platon (Pl.):

Phd.	Phaidon
Phdr.	Phaidros
Rep.	Politeia (Der Staat)
Symp.	Symposion (Das Gastmahl)
Tim.	Timaios

### Thomas von Aquin:

STh.	Summa Theologiae (Summe der Theologie)
------	--

### Bibelbücher:

Gen	Genesis
Ex	Exodus
Dt	Deuteronomium
Kön	Könige
Mt	Matthäus-Evangelium
Lk	Lukas-Evangelium
Apo	Apostelgeschichte
Röm	Römerbrief
Kor	Korintherbrief

# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis:	2
Einleitung:	4
1. Die aristotelische Betrachtung - <i>theoria</i>	5
1.1. Einbindung der Betrachtung ( <i>theoria</i> ) in die Nikomachische Ethik	5
1.2. Ethisches Handeln ( <i>arete</i> ) als sekundäre Form des Glücks	10
1.3. Das Höchste Glück, die Betrachtung ( <i>theoria</i> )	11
1.4. Platons Glückstheorie	18
1.5. Anklänge von Mystik bei Aristoteles	22
1.6. Abschließende Beschreibung der <i>theoria</i>	25
2. Die Kontemplation in der mystischen Lebensform	27
2.1. Einschränkung auf die christliche Tradition	27
2.2. Wesentliche historische Voraussetzungen für die christliche Mystik	27
2.3. Christliche Mystik	32
2.3.1. Theorie	32
2.3.2. Praxis	37
2.3.3. Mystische Erfahrung	39
3. Der Vergleich der <i>theoria</i> bei Aristoteles und der <i>Kontemplation</i> in der christlichen Mystik hinsichtlich des Glücks	41
4. Mystik und Student*innen	43
4.1. Thesen und Fragebogen-Ergebnisse	43
4.2. Interpretation der Fragebogen-Ergebnisse	47
Schluss	48
Literaturverzeichnis	49
Erreichungsformular mit eidesstattlicher Erklärung	52
Anhang 1, geschlossene Fragen als Pdf-Datei	
Anhang 2, offene Fragen als Pdf-Datei	

## **Einleitung:**

Die Genese der gegenständlichen Bachelorarbeit ist dem Zusammentreffen günstiger Umstände zu verdanken, die ich kurz darlegen möchte. Zum einen hege ich seit Jahren ein großes Interesse für mystische Lehren und Praktiken verschiedener Traditionen, zum anderen arbeite ich an einer Studie der KPH-Wien/Krems, die sich mit der „Mystik an der öffentlichen Schule“ beschäftigt. Besonders erfreulich war für mich, als wir im Ethik-Seminar „Was macht mich glücklich?“ bei der Lektüre der „Nikomachischen Ethik“ von Aristoteles auf das höchste Glück, die Betrachtung (*theoria*), zu sprechen kamen. Aristoteles schien mir Überlegungen über das höchste Glück anzustellen, die eine gewisse Ähnlichkeit zu mystischen Erfahrungen aufweisen. Da ich auf der Suche nach einem passenden Thema für eine Bachelorarbeit war, die es mir auch ermöglichen sollte, Student\*innen mit dem Online-Verteilssystem der Universität über Mystik zu befragen, war ich besonders erfreut, als Professor Niederbacher mir den Vorschlag unterbreitete, die aristotelische *theoria* mit der Kontemplation in mystischen Lebensformen zu vergleichen.

Um diesen Vergleich passend zu vollziehen, möchte ich zuerst die aristotelische Betrachtung (*theoria*) ausführlich darstellen. Dazu wird es nötig sein aufzuzeigen, wie die Betrachtung (*theoria*) in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles eingebettet ist. Da Platon sich ebenfalls Gedanken über das höchste Glück gemacht hat, werde ich zum Vergleich Platons Glückstheorie beleuchten, um wichtige Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufzeigen.

Der zweite Hauptteil befasst sich mit der Kontemplation in der christlichen Mystik. Nach einer kurzen Klärung der historischen Voraussetzungen, erläutere ich die Theorie sowie die Übungs-Praxis und beleuchte die Erfahrung in der mystischen Kontemplation.

Der dritte Hauptteil vergleicht die aristotelische *theoria* mit der Kontemplation in der christlichen Mystik. Dabei stehen vor allem die Einzelerfahrungen und der Glückaspekt der aristotelischen *theoria* und der mystischen Kontemplation im Fokus.

Der Schlussteil der Arbeit befasst sich mit der Frage, inwieweit mystische Lehren und Praktiken in der Gegenwart für die Student\*innen von Interesse und Bedeutung sind.

Das Wort „Betrachtung“ werde ich zur deutlichen Zuordnung im Kontext der aristotelischen Überlegungen jeweils mit „*theoria*“ (griech. für Betrachtung) und im Kontext der christlichen Mystik mit „Kontemplation“ (lat. für Betrachtung) verwenden.

## **1. Die aristotelische Betrachtung – *theoria*:**

Wie in der Einleitung bereits erwähnt wurde, ist die „aristotelische Betrachtung“ (*theoria*) in der Nikomachischen Ethik zu finden, wo sie in systematischer Weise von Aristoteles erarbeitet wird. In groben Zügen möchte ich darlegen, welchen Fragen Aristoteles in der Nikomachischen Ethik nachgegangen ist, um zu verdeutlichen, wie er zur Betrachtung als höchste Form des Glücks gekommen ist. Erst hernach werden wir erfahren, was Aristoteles genau unter Betrachtung (*theoria*) als höchstes Glück verstanden hat.

### **1.1 Einbindung der Betrachtung (*theoria*) in die Nikomachische Ethik:**

Die Nikomachische Ethik zählt zu den Hauptwerken des Aristoteles und gehört zu den Klassikern der philosophischen Ethik. Aristoteles (384-323 v.Chr.) war 20 Jahre Mitglied der platonischen Akademie, wo er von Platon lernte und später auch bis zum Tode Platons unterrichtete. Darum kannte er die Lehren Platons bestens, dennoch entwickelte er diese weiter oder legte neue Theorien und Lehren vor. Das ist insofern wichtig zu wissen, weil Aristoteles im Vergleich zu Platon andere Schwerpunkte bei seiner Glückstheorie vorlegte.

Aber worum geht es in der Nikomachischen Ethik (EN)? Es geht Aristoteles darum, durch beobachten und begriffliches Überlegen herauszufinden, was das gute Leben für die Menschen ist. Dabei versteht er aber den Menschen nicht mehr nur als politisches Herdentier, sondern erkennt den Menschen auch als Individuum an.<sup>1</sup> Er machte sich in der EN also ganz grundsätzliche Gedanken darüber, wie der einzelne Mensch glücklich werden kann. Die EN ist in 10 Bücher eingeteilt, wobei uns jene Bücher besonders interessieren, die die Betrachtung (*theoria*) als höchstes Glück verständlich machen. Dennoch wollen wir vorerst die wesentlichen Grundlinien nachzeichnen, um den aristotelischen Gedankengang zum höchsten Glück zu verstehen. Dazu unternehmen wir einen kleinen Streifzug durch die EN. Im 1. Buch geht Aristoteles direkt daran herauszustellen, dass der Mensch durch sein Handeln irgendein Gut anstrebe, sei dies ein Produkt, eine Tätigkeit oder eine Erkenntnis usw. Wegen seiner Bedürfnisse verfolge er gewisse Ziele, die man auch als Güter bezeichnen kann. Da es aber viele solche Güter gebe, die die Menschen anstreben, ist die Frage berechtigt, welches Gut das erstrebenswerteste ist. Aristoteles erklärt, dass man viele kleinere Ziele zu erfüllen trachtet, um ein letztendliches zu erreichen. So muss man zum Beispiel viele Etappenziele erreichen, um ein fertiges Haus zu erstellen. In dem Sinne gehe es also nicht um die einzelnen kleineren Ziele, sondern um das Hauptziel, das fertige funktionstüchtige Haus. Infolgedessen

---

<sup>1</sup> Vergl. Einleitung von Ursula Wolf in: Aristoteles, Nikomachische Ethik, S. 10

könnte man fragen, ob es ein solches Ziel oder Gut gibt, das wir nicht um eines anderen Ziels wegen zu erreichen suchen, sondern um seiner selbst willen. Aristoteles drückt es so aus: „Wenn es nun für das, was wir tun, ein Ziel gibt, das wir um seiner selbst willen wünschen, während wir die übrigen Dinge um seinetwillen wünschen, - [...], dann wird offensichtlich dieses [Ziel] das Gut, und zwar das beste Gut sein.“<sup>2</sup> Was ist nun dieses höchste Gut, das durch Handeln erreichbar ist? Wir wollen auf die Zwischenschritte verzichten, die Aristoteles noch unternimmt, und auf den Punkt kommen. Seine Antwort lautet: „Das Glück (*eudaimonia*), sagen sowohl die Leute aus der Menge als auch die kultivierten Menschen; und dabei setzen sie das Glücklichein damit gleich, dass man gut lebt und gut handelt.“<sup>3</sup> Aristoteles führt jedoch weiter aus, dass keine Einigkeit darin bestehe, was dieses Glücklichein sein könnte. Manche meinen, in der Lust, im Reichtum oder in der Ehre ihr Glück zu finden. Wir wollen nicht wie Aristoteles all die Schwächen dieser verschiedenen Ansichten aufführen, sondern aufzeigen, warum er das Glück für das beste Ziel hält. Das ist für ihn einerseits deshalb so, weil es ein abschließendes Ziel ist. Das heißt, es wird nicht als Zwischenziel angestrebt, das einem höheren Ziel dient, sondern es geht um das letztendliche Ziel. Das Glück sucht man immer um seiner selbst willen und nie um eines anderen willen. Im Unterschied dazu kann man eine Tugend sowohl um ihrer selbst willen mögen, aber auch des Glücks zuliebe.<sup>4</sup> Andererseits ist für ihn das Glück deshalb das beste Gut, weil es autark ist. Das bedeutet, dass das Leben auch dann lebenswert ist, wenn man nur dieses eine Gut *alleine* besitzen würde.

Da nun Aristoteles das Glück als das beste Gut erwiesen hat, grenzt er mit dem sogenannten Ergon-Argument ein, wo für den Menschen am ehesten das Glück zu erwarten ist. Das Ergon-Argument besagt, dass jedem Ding eine gewisse spezifische Funktion (*ergon*) zukomme. Das Messer habe die Funktion des Schneidens, der Flötenspieler die des Flötenspiels und der Mensch habe die Funktion (*ergon*), die Vernunft zu gebrauchen. Denn der Vernunftgebrauch mache den Menschen aus und unterscheide ihn von den Tieren und Pflanzen. Aber es genügt nicht, dass man sein *Ergon* ausübt, sondern man muss es auch *guter Weise* ausüben. Das heißt also, dass man die Vernunft auf gute Weise gebrauchen muss. Wie ein Messer ein gutes Messer ist, wenn es sein Werk hervorragend erfüllt, so ist ein Mensch ein guter Mensch, wenn er die Vernunft auf hervorragende Weise gebraucht. Ferner erfährt

---

<sup>2</sup> Arist. EN I 1, 1094a18-22, S. 44. Die Übersetzung der Nikomachischen Ethik von Ursula Wolf wird für die Zitate und Verweise verwendet, sofern nichts anderes bemerkt wird.

<sup>3</sup> Ebd., I 2, 1095a17-19, S. 46

<sup>4</sup> Vergl. ebd., I 5, 1097b1-6, S. 54

derjenige, der seine Disziplin meisterhaft auszuüben versteht, am meisten Freude.<sup>5</sup> Was heißt es aber für den Menschen, der Vernunft gemäß tätig zu sein, dass er Glück erfährt? Für Aristoteles bedeutet ein Tätigsein gemäß der Vernunft ein entsprechendes Handeln der Seele oder Vernunft. Eine solche Tätigkeit ist im Unterschied zu den Tieren nicht von Trieben gesteuert, sondern von moralischen Grundsätzen und vernünftigen Überlegungen. Das bedeutet, dass der Mensch dann gemäß seiner Natur handelt, wenn er imstande ist, gemäß der Tugenden zu handeln und das nicht nur einige wenige Male, sondern ein Leben lang. Die Glückseligkeit stellt sich also ein, wenn man fortwährend in bester Weise die Tugenden übt. Es reicht nicht aus, die Tugenden gelegentlich zu üben, so wie eine Schwalbe noch keinen Frühling macht.<sup>6</sup>

Aristoteles unternimmt im ersten Buch noch so manche sehr aufschlussreiche Untersuchung, um zu klären, worauf sich der Mensch letztlich am meisten verlassen kann, um glücklich zu werden und kommt zum Schluss:

„[- ...], doch verantwortlich für das Glück sind die Betätigungen der Tugend (*hai kat' arete energeiai*). [...] Denn nichts, was Menschen tun, weist so viel Beständigkeit (*bebaiotes*) auf wie die Betätigung der Tugend; man hält sie sogar für beständiger als die [Betätigung in] den Wissenschaften. Unter jenen selbst wiederum [den Betätigungen der Tugend] gelten die am höchsten geschätzten als die beständigsten, weil die Glückseligen in ihnen am meisten und am dauerhaftesten (*syneches*) ihr Leben verbringen.“<sup>7</sup>

Für Aristoteles besteht also das Glück in der Ausübung der Tugend, der *arete*. Nun ist aber die Tugend nicht einfach das Ausüben von ethischen Regeln, sondern umfasst bei Aristoteles vieles mehr. Zum einen unterscheidet Aristoteles zwei Arten von Tugenden, zum anderen haben diese Arten von Tugenden ganz spezifische, komplexe Aufgaben zu erfüllen. Die zwei Arten beschreibt er so: „Denn wir nennen von den Arten der Gutheit [*arete*] die einen Tugenden des Denkens (*dianoethike*), die anderen Tugenden des Charakters (*ethike*). Dabei sind die Weisheit (*sophia*), Verständigkeit (*synesis*) und Klugheit (*phronesis*) Tugenden des Denkens, Großzügigkeit und Mäßigkeit solche des Charakters.“<sup>8</sup>

Grob dürfen wir also bisher feststellen, dass das Glück durch die Ausübung der Tugend des Denkens (*dianoia*) und der Tugend des Charakters (*ethike*) erreicht wird. Aber wie erwirbt man Tugenden? Es ist nicht so, dass wir den Eindruck haben, alle Menschen wären

---

<sup>5</sup> Vergl. ebd., I 5, 1097b24-1098a18, S. 55f

<sup>6</sup> Vergl. Arist. EN I 6, 1097b28-1098a19, S. 65f

<sup>7</sup> Ebd., I 11, 1100b9-17, S. 65

<sup>8</sup> Ebd., I 13, 1103a4-7, S. 72

von Natur aus tugendhaft. Im zweiten Buch der EN erklärt Aristoteles, wie man die Tugend entwickelt. Für die dianoetische Tugend ist größtenteils Belehrung nötig, für die charakterliche Tugend Gewöhnung.<sup>9</sup> Laut Aristoteles hat der Mensch die Anlage (*dynamis*) die Tugend zu entwickeln, aber diese muss er sich durch Tätigkeit (*energeia*) aneignen. Durch wiederholtes Tätigsein entsteht eine Disposition (*hexis*), eine Grundhaltung, die in den jeweiligen Situationen ihren Ausdruck findet. Damit die Tugenden zu einer Disposition werden können, ist Zeit und Übung notwendig. Am besten ist es, wenn man von Kindestagen an in den Tugenden geschult wurde.<sup>10</sup>

Was aber ist eine Tugend? Aristoteles definiert die Tugend als eine Haltung, die in der Mitte liegt, zwischen dem Übermaß und dem Mangel. Die Tapferkeit wäre zum Beispiel ein Habitus, die in der Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit liegt. Ein Mangel an Furcht führt leicht zur Tollkühnheit und ein Übermaß an Furcht führt zu Feigheit.<sup>11</sup> Es ist aber noch wichtig, dass die Ausübung der Tapferkeit das Subjekt berücksichtigt. Denn eine bestimmte tapfere Handlung mag für die Person X durchaus passend und angemessen sein. Bei der Person Y kann jedoch die gleiche Handlung als völlig unangemessen und falsch angesehen werden, wenn Y zum Beispiel schon viel zu alt für solche Handlungen wäre. Ferner ist hier auch das Denken (*dianoia*) wichtig, weil die Mitte auch mit geeigneten Überlegungen zu ermitteln ist.<sup>12</sup> Im zweiten Buch spricht Aristoteles unter anderem noch zwei wichtige Aspekte an. Der eine Aspekt betrifft die Affekte, die Aristoteles für wertneutral hält, weil sie nicht vorsätzlich auftreten. Für ihn ist wichtig, wie man mit den Affekten umgeht. So kann man zum Beispiel bei gewissen Anlässen zu wenig oder zu viel empfinden. Auch bei den Affekten gilt es also, die richtige Mitte zu finden.<sup>13</sup> Der andere Aspekt betrifft die Lust und Unlust, die ebenfalls mit den Tugendhandlungen in Beziehung stehen. Denn eine Handlung aus Tugend ist mit Lust (*hedone*) ausgeübt.<sup>14</sup> Nur aus Pflicht eine moralisch gute Tat auszuüben, wäre laut Aristoteles noch keine Tugend.

Es würde den Rahmen der gegenständlichen Arbeit sprengen, noch genauer auf die spezifischen Aspekte einzugehen. Einige wenige Bemerkungen über die Hauptthemen in den weiteren Büchern mögen uns genügen. Im 3., 4. und 5. Buch der EN befasst sich Aristoteles

---

<sup>9</sup> Vergl. ebd., II 1, 1103a13-18, S. 73

<sup>10</sup> Vergl. Arist. EN II 1, 1103a18-1103b25, S. 73ff

<sup>11</sup> Vergl. ebd., II 2, 1104a10-26, S. 76f

<sup>12</sup> Vergl. ebd., II 6, 1106b36-1107a2, S. 85

<sup>13</sup> Vergl. ebd., II 6, 1106b36-1107a8, S. 85

<sup>14</sup> Vergl. ebd., II 2, 1104b4-13, S. 77; vergl. Ursula Wolf, Aristoteles' >Nikomachische Ethik<, S. 72



ausführlich mit den einzelnen Tugenden wie zum Beispiel mit der Tapferkeit, dem Stolz, der Großzügigkeit oder der Gerechtigkeit usw.

Das 6. Buch befasst sich mit den Vernunfttugenden wie zum Beispiel der Weisheit oder Klugheit. Dort wird genauer herausgearbeitet, dass für eine richtige Handlung aus *arete* die Ausübung der Klugheit notwendig ist. Durch die Klugheit erkennt das Subjekt nach reifer Überlegung in einer konkreten Situation unter Berücksichtigung des Allgemeinen, welche Handlung die beste und richtige ist.<sup>15</sup> Die Klugheit (*phronesis*) hat somit eine ganz praktische Seite und darf nicht mit der wissenschaftlichen Erkenntnis verwechselt werden.<sup>16</sup>

Der erste Teil des 7. Buches befasst sich mit der Unbeherrschtheit und der zweite Teil mit der Lust. Die Lust (*hedone*) untersucht Aristoteles insofern, ob sie schlechthin als Gut gelten könne oder nicht, denn viele streben nach ihr, meistens in Form der körperlichen Lustempfindungen.<sup>17</sup> Neben der Befriedung der körperlichen Lust gibt es aber weit mehr Tätigkeiten, die Lust erzeugen, so zum Beispiel die Ausübung der charakterlichen Tugend (*arete*) oder das Betrachten (*theoria*). Das ist ein wichtiger Umstand, denn Aristoteles sucht jene Tätigkeiten, die am meisten Glück auf Dauer hervorrufen. Dennoch dürfen diese Tätigkeiten nicht behindert sein, denn ist man zum Beispiel schwer krank oder geistig eingeschränkt, kann man nur schwerlich diesen Tätigkeiten nachgehen und Lust dabei empfinden. Im 10. Buch kommt Aristoteles erneut auf die Lust zu sprechen und untersucht, ob die Lust ein Gut sei oder möglicherweise gar das höchste Gut ist. Für Aristoteles gilt die Lust unter anderem deshalb nicht als *das* Gut schlechthin, weil nicht jede Lust wählenswert ist. Vielmehr nehmen reife Menschen Mühen für höhere Ziel in Kauf, auch wenn die Mühen keine Lust einbringen.<sup>18</sup> Für Aristoteles ist die Lust kein Gut an sich, sondern ein Hinzukommendes, das die Tätigkeit vollkommen macht.<sup>19</sup>

Mit den verschiedenen Aspekten der Freundschaft befassen sich das 8. und 9. Buch und untersuchen, inwiefern Freundschaften für das Glück von Bedeutung sind.

Das 10. Buch wird uns am meisten zu interessieren haben, denn dort wird die Betrachtung (*theoria*) von Aristoteles ausführlich besprochen und der Unterschied zur charakterlichen Tugend, der *arete*, dargelegt.

---

<sup>15</sup> Vergl. Arist. EN VI 5, 1140a24-1140b30, S. 199f

<sup>16</sup> Vergl. ebd., VI 9, 1142a24, S. 206

<sup>17</sup> Vergl. ebd., VII 15, 1154b-7, S. 249

<sup>18</sup> Vergl. ebd., X 2, 1173b28-1174a12, S. 316f

<sup>19</sup> Vergl. ebd., X 4, 1174b23-33, S. 320

## 1.2. Ethisches Handeln (*arete*) als sekundäre Form des Glücks:

Im 10. Buch der Nikomachischen Ethik wollen wir zusammenfassend jenen Abschnitt beleuchten, der sich des zweitbesten Glücks annimmt und dieses mit dem höchsten vergleicht.<sup>20</sup> Dort erfahren wir, dass das Glück nicht bloß im Haben von guten Dispositionen (*hexis*), sprich: Tugenden, ist, sondern in deren Ausübung: im Tätigkeitsein (*energeia*). Das Glück ist wählenswert, weil es autark und um seiner selbst gewählt wird. Wie schon gesagt, gehören die ethischen Handlungen zu jenen, die um ihrer selbst willen wählenswert sind. Aristoteles lässt nun die Vergnügungen als Konkurrenten zur charakterlichen Tugend (*arete*) antreten, weist sie aber als ungenügend zurück, weil sie einerseits zur Erholung dienen, damit man sich nach den Vergnügungen wieder den ernsthaften Aufgaben widmen kann, und andererseits, weil sie nicht hoch in Ehren stehen.<sup>21</sup>

Warum aber sieht er in der Betrachtung (*theoria*) eine höhere Form des Glücks als in der Ausübung der charakterlichen Tugenden (*arete*)? Vorerst ist zu beachten, dass die *theoria* ebenfalls als Ausübung einer Tugend zu verstehen ist, nämlich einer dianoetischen Tugend. Zu den dianoetischen Tugenden, die im 6. Buch der EN ausführlich behandelt werden, gehören die Klugheit (*phronesis*), die Wissenschaft (*episteme*) und die Weisheit (*sophia*). Wie oben bereits erwähnt, ist die Klugheit (*phronesis*) wichtig bei der Ausübung der charakterlichen Tugend, denn das gute Handeln ist mit Überlegungen verbunden, was für die Person im jeweiligen Fall angemessen gutes oder schlechtes Handeln ist.<sup>22</sup> Die Wissenschaft (*episteme*) betätigt sich laut Aristoteles mit Beweisen, dem Allgemeinen und Notwendigen. Für unsere Untersuchung der Betrachtung (*theoria*) ist wichtig zu verstehen, dass die *theoria* mit der dianoetischen Tugend der Weisheit zusammenhängt, denn die Weisheit ist Wissenschaft und intuitive Vernunft (*nous*) zusammen. Der *nous*, die intuitive Vernunft, ist das Vermögen (*dynamis*) der Seele zu denken und die Prinzipien zu erfassen. Die Weisheit als dianoetische Tugend hat die höchsten und meistgeschätzten Begriffe zum Gegenstand.<sup>23</sup> Für Aristoteles ist jene Tätigkeit die höchste, die sich in der höchsten Tugend betätigt und die geschieht, seiner Auffassung nach, mit dem intuitiven Denken (*nous*), das sich mit den höchsten Begriffen und Wahrheiten beschäftigt. Aristoteles ordnet die charakterliche Tugend (*arete*) der menschlichen Ebene zu, das intuitive Denken (*nous*) aber der göttlichen, was dazu

---

<sup>20</sup> Vergl. ebd., X 6, 1176a30-1178b35, S. 325

<sup>21</sup> Vergl. Arist. EN X 6, 1176b28-1177a5, S.327

<sup>22</sup> Vergl. ebd., VI 6, 1140a24-1140b30, S. 199ff

<sup>23</sup> Vergl. ebd., VI 7, 1141a9-1141b8, S. 202f

führt, dass das intuitive Denken (*nous*) einer ontologisch anderen Ebene angehört.<sup>24</sup> Die charakterliche *arete* findet ihre Anwendung unter Menschen und bedarf der Menschen. Ist ein Weiser mit den lebensnotwendigen Dingen ausgestattet, kann er die Tätigkeit der Betrachtung (*theoria*) allein ausüben, er braucht dafür also die Mitmenschen nicht. In dem Sinne ist die *theoria* unabhängiger einzustufen als die *arete* und überragt deshalb die *arete*.<sup>25</sup> Wir wollen uns aber nicht erschöpfend damit befassen, warum die *theoria* gegenüber der *arete* höher einzustufen ist, als vielmehr untersuchen, was man denn genau unter der Betrachtung (*theoria*) zu verstehen hat und warum Aristoteles sie für göttlich und das höchste Gut hielt.

### 1.3. Das höchste Glück, die Betrachtung (*theoria*):

Wie wir oben bereits gehört haben, erfährt der Mensch bei der Ausübung der charakterlichen Tugend Glück, wobei er dabei Dispositionen der Tugend, zum Beispiel Tapferkeit, an den Tag legt, aber auch Überlegungen anstellen muss, welches Maß an Tapferkeit für die konkrete Situation angemessen ist. Bei diesen Überlegungen kommt die dianoetische Tugend der Klugheit (*phronesis*) zum Einsatz. Wenn also in der *arete* bereits ein Denken durch die Klugheit (*phronesis*) ausgeübt wird, ist zu fragen, was denn nun die *theoria* genau ist.

Aristoteles erläutert dazu in EN X 7 Folgendes:

„Ist aber das Glück eine Betätigung der Tugend, so ist es logischerweise die der besten Tugend; diese aber wird wohl die Tugend des Besten in uns sein. Mag das also die Vernunft oder etwas anderes sein, das, wie man annimmt, seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung vom Werthafte und Göttlichsten hat, ob es nun selbst etwas Göttliches oder **das Göttlichste in uns ist**, es wird wohl immer seiner Tätigkeit gemäß der ihm eigenen Tugend das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) sein. **Dass diese Tätigkeit eine betrachtende (*theoretike*) ist**, wurde bereits gesagt. Das dürfte sowohl mit dem früher Gesagten als auch mit der Wahrheit übereinstimmen. **Denn diese Tätigkeit ist die beste (die Vernunft ist das Beste in uns und das, womit sie sich beschäftigt, ist das Beste im Bereich der Erkenntnis); [...]**“<sup>26</sup>

Wenn wir diesen Textauszug zusammenfassen, meint also Aristoteles, dass die beste und höchste Tätigkeit die betrachtende (*theoretike*) Tätigkeit ist, die durch den höchsten Teil in uns mit der Vernunft (*nous*) ausgeübt wird. Er bezeichnet diesen höchsten Teil in uns als das göttlichste der Dinge in uns. Und wenn der *nous* im Sinne der ihm eigenen Tugend tätig ist, erfährt der Mensch das höchste Glück, weil der Mensch mit dem höchsten und besten in sich

---

<sup>24</sup> Vergl. ebd., X 4, 1177a11-18, S. 328

<sup>25</sup> Vergl. ebd., X 4, 1177a23-33, S. 328f

<sup>26</sup> Arist. EN X 7, 1177a11-21, S. 563, Übersetzung von Gernot Krapinger in: Aristoteles, Nikomachische Ethik. Griechisch / Deutsch. Die fettgedruckten Hervorhebungen stammen vom Autor der Bachelorarbeit.

tätig ist und der *nous*, sich gemäß seiner Natur mit den höchsten Dingen beschäftigt. Aus diesem Zusammenhang stellen sich uns zwei wesentliche Fragen:

- a. Was ist die intuitive Vernunft (*nous*) genau?
- b. Was ist unter „Betrachtung (*theoria*) mit der intuitiven Vernunft“ genau zu verstehen?

#### **a. Was ist die intuitive Vernunft (*nous*) genau?**

Aristoteles führt in seinem Buch „Über die Seele“ (An.) III 4 einiges Erhellendes dazu aus, was der *nous* ist. Der *nous* ist ein Bestandteil der Seele, der aber nicht wie andere Seelenaspekte mit dem Körper vermischt ist.<sup>27</sup> Er sagt vom *nous* zudem: „[...] ich nenne Vernunft das, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht.“<sup>28</sup>

**Aristotelische Seelen-Lehre und der Hylemorphismus:** Bevor wir weiter auf den *nous* zu sprechen kommen, wollen wir kurz die aristotelische Seelen-Lehre umreißen. Diese zu verstehen, ist wichtig, weil sie sich deutlich von der Seelen-Lehre Platons unterscheidet, auf die wir später zu sprechen kommen. Aristoteles vertritt nämlich die Lehre des Hylemorphismus, die besagt, dass *hyle* (= Stoff, Materie) und *morphe* (= Form) nicht zu trennen sind. Das konkrete Ding wird als Substanz (*ousia*) verstanden, das aus Stoff und Form besteht. Diese sind untrennbar verbunden.<sup>29</sup> Das trifft auch auf den konkreten Menschen (zum Beispiel Sokrates) zu. So ist der Mensch Sokrates also nicht aus zwei Teilen bestehend, sondern ist die Körper-Seele-Einheit, die der Materie-Form entspricht.<sup>30</sup> Die Seele ist für sich laut Aristoteles keine eigene Substanz, die demnach nach dem Tod unabhängig vom Körper weiterleben könnte. Die menschliche Seele hat nun aber dreierlei Vermögen. Zum Ersten ist sie als Lebensprinzip zu verstehen, dass ein Mensch überhaupt lebendig sein kann.<sup>31</sup> Dieses erste Vermögen entspricht der Pflanzenebene und ist als vegetatives Vermögen der Seele zu verstehen. Als zweites Vermögen kommt der Seele die Wahrnehmung, das Sensitive, zu, das seine Entsprechung bei den Tieren habe. Das dritte Vermögen betrifft die Verstandesfähigkeit, die Rationalität, die den Menschen von der Tierwelt unterscheidet.

---

<sup>27</sup> Arist. An. III 4, 429a19-22, S. 167; Übersetzung von W. Theiler; vergl. Ursula Wolf, Aristoteles' >Nikomachische Ethik<, S. 244f

<sup>28</sup> Vergl. Arist. An III 4, 429a21-22, S. 167

<sup>29</sup> Vergl. Uwe Voigt, Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus?, S. 120

<sup>30</sup> Vergl. Arist. An. II 2, 413a4-5, S. 65; vergl. Otfried Höffe, Aristoteles, S.142

<sup>31</sup> Vergl. Arist. An. I 1, 402a-5, S. 3; vergl. Ursula Wolf, Aristoteles' >Nikomachische Ethik<, S. 244f

Dieses Vermögen macht den Menschen einzigartig und in diesem Seelenvermögen ist der *nous* zu verorten.<sup>32</sup>

Kehren wir aber wieder zu der Aussage zurück, dass die Seele mit dem *nous* denkt, aber nicht mit dem Körper vermischt ist. Was bedeutet es, dass der *nous* nicht mit dem Körper vermischt ist? In EN X 8 erfahren wir: „Die Tugend des intuitiven Denkens (*nous*) hingegen ist *abgetrennt*.“<sup>33</sup> Da Aristoteles an dieser Stelle nicht genauer darauf eingeht, was unter „abgetrennt“ zu verstehen ist, ziehen wir eine andere Stelle aus *De anima* (An.) zurate:

„Und diese Vernunft (*nous*) ist *abtrennbar*, leidensunfähig und unvermischt und ihrem Wesen nach in Wirklichkeit (*energeia*). [...] Abgetrennt nur ist sie das, was sie (ihrem Wesen nach) ist, und nur dieses (Prinzip) ist unsterblich und ewig.“<sup>34</sup>

Diese Zeilen erwecken den Eindruck, dass die Vernunft (*nous*) mit ihrer *Abgetrenntheit* dem Bereich des Göttlichen angehört, weil sie ihrem Wesen nach unsterblich und ewig sei. Auch in der Metaphysik verwendet Aristoteles diesen Begriff in Beziehung zur „Ersten Philosophie“, die sich mit Abgetrenntem und Unbeweglichem befasst, was also dem Göttlichen zukommt.<sup>35</sup>

Dieser Schilderungen mögen leicht dazu verleiten, den *nous* als etwas von außen Hinzukommendes und Göttliches zu verstehen, das unsterblich und ewig ist.<sup>36</sup> In An. I 4 lesen wir zudem über die Vernunft (*nous*): „Vernunft aber scheint als eine gewisse Substanz einzutreten und nicht zu vergehen.“<sup>37</sup> Aristoteles vertritt diese Ansicht, weil er „das vernünftige Einsehen und Betrachten“ deshalb bei einem alten Menschen dahinwelke sehe, weil der Körper vergänglich ist, die Vernunft aber sei leidensunfähig. Diese Überlegung suggeriert, dass die Vernunft nicht zum Vergänglichen des Menschen gehört.

**Der aktive *nous*:** Der Abschnitt in An. III 6, 430a16-25 differenziert nun den *nous* in einen aktiven und in einen passiven *nous*, wobei wir vom aktiven *nous* „keine Erinnerung haben, weil dieses (Prinzip) leidensunfähig ist, die leidensfähige Vernunft hingegen vergänglich“<sup>38</sup>. Für Aristoteles hat das Wirkende, also das Aktive, einen höheren Stellenwert als das Erleidende oder Passive. Diese Stelle hat die Kommentatoren seit jeher zu unterschiedlichen

---

<sup>32</sup> Vergl. Otfried Höffe, Aristoteles, S. 140ff; vergl. Uwe Voigt, Wozu braucht Aristoteles den Dualismus?, S. 124f

<sup>33</sup> Arist. EN X 8, 1178a21-22, S. 332

<sup>34</sup> Arist. An. III 6, 430a16-23, S. 173,

<sup>35</sup> Vergl. Arist. Met. 1026a15-19, S. 169.

<sup>36</sup> Vergl. Uwe Voigt, Wozu braucht Aristoteles den Dualismus?, S. 129

<sup>37</sup> Arist. An. I 4, 408b19, S. 41

<sup>38</sup> Ebd., III 6, 430a24, S. 173

Positionen geführt.<sup>39</sup> Der deutsche Philosoph Uwe Voigt befasst sich im Aufsatz „Das Geist-Seele-Trilemma“ mit drei wichtigen Positionen der Geistesgeschichte, wie der aristotelischen *nous* verstanden werden könnte und fasst zuerst die Auffassung von Alexander von Aphrodisias (um 200 n.Chr.) zusammen, der im *nous* drei Aspekte unterscheidet:

1. den potentiellen und materiellen Geist, der bereits bei Kindern als rein physiologische Anlage vorhanden ist
2. den habituellen Geist, den Erwachsene durch ihr Wissen einsetzen
3. den aktuellen Geist, der von außen kommt, vollkommen, einfach und göttlich ist und sich immer in Aktivität befindet.<sup>40</sup>

Alexander von Aphrodisias vertritt also die Position, dass der Mensch einen aktiven *nous* habe, der immer aktiv, ewig und göttlich ist. Wie können wir uns das erklären, dass der *nous* außerhalb der Naturkausalität steht und wir dennoch mit ihm denken und das Denken durch äußere Faktoren wie Müdigkeit oder Schlafmangel beeinträchtigt wird?<sup>41</sup> Hier kommen wir auf den ersten Blick in beträchtliche Schwierigkeiten, wenn wir die Abgetrenntheit des *nous* mit der Vergänglichkeit des Menschen in Einklang bringen wollen.

Der berühmte islamische Philosoph und Aristoteles-Kommentator Averroes (1126-1198) interpretierte Aristoteles so, dass er den *nous* als einen unpersönlichen Geist verstand und eine Lehre ableitete, die eine Allseele oder einen Monopsychismus vertrat. Das bedeutete dann, dass der unsterbliche Aspekt der Seele sich nach dem Tode wie ein Tropfen im Meer mit der Allseele vereinigt.<sup>42</sup> Diese Position wurde von Albert Magnus<sup>43</sup> stark kritisiert und später von Thomas von Aquin angegriffen. Für Thomas kommt der aktive *nous* nicht von außen, sondern der *nous* ist das Denkvermögen des Individuums. Der Mensch ist tätiger Geist.<sup>44</sup>

In einem anderen Aufsatz befasst sich Uwe Voigt ebenfalls mit dem Geist-Seele-Problem der aristotelischen Seelenlehre und spielt die verschiedenen Lösungsversuche durch, die letztlich keine einhellige Zustimmung finden. Sein Vorschlag geht in die Richtung, dass er den aktiven *nous* als „ein Bezogensein auf das Erfassen allgemeiner Wesensbestimmungen objektiver Gegebenheiten“ versteht. Er sei die reine Aktivität des Fragens, deren voll

---

<sup>39</sup> Vergl. Andree Hahmann, Aristoteles' »Über die Seele«, S. 208f

<sup>40</sup> Vergl. Uwe Voigt, Das Geist-Seele-Trilemma, S. 5

<sup>41</sup> Vergl. Ursula Wolf, Aristoteles' »Nikomachische Ethik«, S. 246

<sup>42</sup> Vergl. Franz Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick, Bd. 2, S. 257

<sup>43</sup> Vergl. Antony Kenny, Geschichte der abendländischen Philosophie, Bd. II Mittelalter, S. 236

<sup>44</sup> Vergl. Uwe Voigt, Das Geist-Seele-Trilemma, S. 8ff

entfaltete Form das Staunen sei, die den Grund zu philosophischer Erkenntnis lege.<sup>45</sup> Sein aktiver Geist ist gewissermaßen der Unbewegte Beweger, der es dem Menschen ermöglicht, allgemeine Wesensbestimmungen zu erfassen. Der aktive Geist bleibt unveränderlich und schafft die Grundlage für das diskursive Denken und wäre somit gewissermaßen göttlich.<sup>46</sup>

Die Kommentatoren kämpfen mit unterschiedlichen Ansätzen. Wir wissen, der *nous* ist für Aristoteles derart von besonderer Qualität, dass er ihn als göttlich bezeichnet, aber wie wir die Abtrenntheit genau verstehen dürfen, bleibt dunkel und strittig.<sup>47</sup> Stephan Herzberg hat in seinem Buch „Menschliche und göttliche Kontemplation“ einen anderen Vorschlag, das Göttliche des *nous* zu bestimmen. Er meint, dass das „Göttliche“ (*theion*) in einem weiten Sinn als ontologisches Würdeprädikat zu verstehen ist, um problematische Annahmen zu vermeiden.<sup>48</sup> Die ontologische Würde drückt sich seiner Meinung nach dadurch aus, dass der *nous* sich in der Betrachtung die ontologisch höchstrangigsten Gegenstände zu Bewusstsein bringt.<sup>49</sup> Aber letztlich bleibt sein Vorschlag meiner Meinung nach unbefriedigend, wenn wir An. III 6, 430a23 vor Augen haben, wo der *nous* als abgetrennt, unsterblich und ewig bezeichnet wird.<sup>50</sup> Sein Vorschlag umgeht die Probleme einer Erklärung, warum der *nous* als unsterblich und ewig zu verstehen ist. Da die zitierte Stelle aber zu den meistkommentierten Passagen der gesamten Antiken Philosophie gehört, darf es uns nicht wundern, wenn keine einfache Lösung am Horizont sichtbar wird.<sup>51</sup>

**b. Was ist unter „Betrachtung (*theoria*) mit der intuitiven Vernunft“ genau zu verstehen?:** Es gilt zu klären, was die Tätigkeit der Betrachtung (*theoria*) mit der intuitiven Vernunft (*nous*) genau sein soll. In welchem Sinn dürfen wir nun die Tätigkeit mit der Vernunft (*nous*) als eine andere verstehen als die der Klugheit (*phronesis*), denn die Klugheit ist ja ebenfalls ein Denken (*dianoia*)? Um den Unterschied zu verdeutlichen, stellt sich Aristoteles vor, welchen Tätigkeiten Götter passenderweise nachgehen. Wohl nicht, dass sie Verträge abschließen, tapfer oder freigiebig wären usw. Vielmehr betrachtet Aristoteles die charakterlichen Handlungen der Tugend (*arete*) für die Götter als unwürdig und unpassend. Er schließt deshalb: „Daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine

---

<sup>45</sup> Vergl. Uwe Voigt, Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus?, S. 140

<sup>46</sup> Vergl. ebd., S. 142f

<sup>47</sup> Vergl. Ursula Wolf, Aristoteles' >Nikomachische Ethik<, S. 245f

<sup>48</sup> Vergl. Stephan Herzberg, Menschliche und göttliche Kontemplation, S. 145; vergl. ebd., S. 136

<sup>49</sup> Vergl. ebd., S. 43

<sup>50</sup> Vergl. Arist. An. III 6, 430a16-23, S. 173,

<sup>51</sup> Vergl. Otfried Höffe, Aristoteles, S. 145

betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen.“<sup>52</sup>

Damit ist schon klar geworden, dass ein Denken, das sich um die ethischen Themen dreht, nicht dem Göttlichen entsprechen würde. In diesem Sinne muss also das intuitive Denken sich mit etwas anderem befassen. Was aber genau könnte das sein?

Im 6. Buch der EN setzt sich Aristoteles mit den Vernunfttugenden auseinander und erklärt bei der Weisheit, dass sie einerseits intuitive Vernunft (*nous*) und andererseits Wissenschaft (*episteme*) sei.<sup>53</sup> Der Unterschied von intuitiver Vernunft (*nous*) und Wissenschaft (*episteme*) ist nun der, dass die Wissenschaft (*episteme*) erarbeitet werden muss.<sup>54</sup> Die intuitive Vernunft (*nous*) erfasst die Prinzipien<sup>55</sup> und laut Aristoteles ist die höchste Tätigkeit das intuitive Denken, das sich mit den höchsten Geständen befasst.<sup>56</sup> Die Wissenschaft (*episteme*) steht mit der intuitiven Vernunft (*nous*) insofern in Beziehung, dass man durch Einsicht in die Prinzipien Wissen erwirbt. Hat man aber alle Zusammenhänge durchdrungen und sowohl die Einzelaspekte als auch das Ganze verstanden, stellt sich ein Verstehen ein.

Stephan Herzberg hat sich in seinem Buch „Menschliche und göttliche Kontemplation“ eingehend mit der aristotelischen Betrachtung (*theoria*) befasst und beschreibt die *theoria* folgendermaßen:

„Mit θεωρεῖν wird hier das Aktualisieren eines schon erworbenen Wissens bezeichnet, [...]. Das θεωρεῖν verhält sich zur ἐπιστημῇ wie der Gebrauch zum Besitz (EN VII 5, 1146b31-34); es handelt sich nicht um einen Zustand, sondern um eine Tätigkeit. Das Betrachten beruht auf einem zuvor erworbenen Wissen und setzt damit das Lernen (μανθάνειν) bzw. Erforschen (ζητεῖν) eines bestimmten Gegenstandsbereiches als abgeschlossen voraus, es steht also für den Menschen nicht sofort zur Verfügung. Der Lernende muss, wie Aristoteles sagt, erst mit seinem Wissen „verwachsen“ (EN VII 5, 1147a22), d. h. mit den verschiedenen Gehalten und ihrem Zusammenhang untereinander vertraut sein, bis er in die Betrachtung dieser Gehalte (θεωρηματα: EN IX 4, 1166a26) eintreten kann.“<sup>57</sup>

Das Betrachten ist also für Herzberg auf dieses erworbene Wissen bezogen, es besteht darin, sich die schon erworbenen epistemischen Gehalte wieder zu Bewusstsein zu bringen, sich zu vergegenwärtigen oder zu reflektieren und in ihrem Zusammenhang zu durchdenken.<sup>58</sup> Mit anderen Worten bedeutet die Betrachtung, dass man bereits Gewusstes

---

<sup>52</sup> Arist. EN X 8, 1178b21-24, S. 333

<sup>53</sup> Vergl. ebd., VI 7, 1141a18-19, S. 202

<sup>54</sup> Vergl. Stephan Herzberg, Menschliche und göttliche Kontemplation, S. 39

<sup>55</sup> Vergl. Arist. EN VI 7, 1141a8, S. 202

<sup>56</sup> Vergl. ebd., EN X 7, 1177a19-21, S. 328

<sup>57</sup> Stephan Herzberg, Menschliche und göttliche Kontemplation, S. 39

<sup>58</sup> Vergl. ebd., S. 39f



und Verstandenes erneut betrachtet. Laut Aristoteles ist der wissende Zustand besser als der unwissende, weil die Wissenden ihre Zeit lustvoller verbringen als die nach Wissen Suchenden.<sup>59</sup>

An dieser Stelle ist es aber wichtig hervorzuheben, dass die *theoria* die Ausübung der Weisheit (*sophia*) ist, der höchsten dianoetischen Tugend. Dabei erfasst der *nous*, das beste Vermögen des Menschen, die Wahrheiten, denn der Gegenstand der Weisheit sind die höchsten Wahrheiten. Wenn also der Mensch Weisheit als dianoetische Tugend ausübt, betrachtet er die höchsten Wahrheiten, die er bereits erkannt und verstanden hat. Dieses Betrachten (*theoria*), das die höchsten Wahrheiten als Gegenstand hat, lässt das höchste Glück erfahren.<sup>60</sup>

**Betrachtung diskursiv oder nicht-diskursiv:** Obschon wir wegen der obigen Überlegungen schließen könnten, dass die *theoria* diskursiver Art ist, wollen wir noch einen Blick darauf werfen, ob mit *theoria* nicht auch eine nicht-diskursive Form der Betrachtung gemeint sein könnte, die nicht durchdenkend, sondern rezeptiv beobachtend ist, als sähe man das Göttliche, oder die Wahrheiten. Herzberg führt zwei Argumente an, warum dem nicht so sei. Zum Ersten müsste man „neben dem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  als Vermögen des diskursiv-urteilenden Denkens (De an. III 4, 429a23) noch einen speziellen  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  annehmen, der als intuitives Erkenntnisvermögen exklusiv die Prinzipien zum Gegenstand hat“.<sup>61</sup> Welche Schwierigkeiten dadurch hervorgerufen werden, haben wir oben auf Seite 14 bereits besprochen. Zum Zweiten argumentiert Herzberg, dass das Betrachten ein aktiver Vollzug und kein passives Empfangen eines intelligiblen Gegenstandes sei.<sup>62</sup> Hier ist entgegenzuhalten, dass ein Betrachten und Wahrnehmen eines Gegenstandes ebenfalls als aktiv bezeichnet werden könnte, wenn das Betrachten eines Gegenstandes im Geist vorsätzlich auf längere Dauer unternommen wird. Man denke sich zum Beispiel, dass kontemplative Menschen ihren Geist auf Gott als formlosen, attributfreien Geist konzentrieren. Bei einer solchen Aktivität würde nichts diskursiv durchdacht werden, sondern der Geist würde weit und offen in einem formlosen Zustand gehalten. Dazu ist interessant, was Dominikaner Chenu von Thomas von Aquin sagt, der nämlich die mystische Passivität als höchste Aktivität des Geistes versteht.<sup>63</sup>

Betrachten wir dazu, wie Herzberg als dritten Punkt die *theoria* definiert. Er sagt:

---

<sup>59</sup> Vergl. Arist. EN X 7, 1177a24-26, S. 329

<sup>60</sup> Vergl. ebd., X 7, 1177a18-26, S. 328f

<sup>61</sup> Vergl. Stephan Herzberg, Menschliche und göttliche Kontemplation, S. 45

<sup>62</sup> Vergl. ebd., S. 46

<sup>63</sup> Vergl. Marie-Dominique Chenu, Thomas von Aquin, S. 66

„Eine solche Reflexion des primär Seienden ist von holistischem Charakter: Die Inhalte dieses Denkens bilden ein Netz von miteinander verbundenen Begriffen, das der Betrachtende souverän überblickt und von verschiedenen Ausgangspunkten aus durchschreiten kann, vergleichbar mit einem schon erschlossenen und bekannten Gebiet, das man souverän durchwandern kann.“<sup>64</sup>

An dieser Stelle meine ich zwei mentale Zustände zu entdecken. Zum einen gibt es eine Tätigkeit des Überblickens und zum anderen eine des Durchschreitens, wobei ich das Durchschreiten als eindeutig diskursiv verstehe, weil es sich in einem Denkprozess konkret mit Begriffen und Schlüssen usw. beschäftigt. Das Überblicken würde ich aber als nicht-diskursive Vergegenwärtigung auf das Ganze betrachten, das nicht auf einen Begriff eingengt ist, sondern den Geist offen und frei sein lässt.

Ich denke, man sollte sich bei der *theoria* nicht darauf einengen, sie nur als diskursive oder nicht-diskursive Tätigkeit zu beschreiben, sondern sollte beide Tätigkeiten gelten lassen. Auch wenn man einen ontologisch höchstrangigen Gegenstand oder die höchste Wahrheit zu Bewusstsein bringt, gibt es Zeitlücken, die nicht diskursiv sind, sondern leer von Begriffen. In genau diesen Zeitlücken wird man der Freude gewahr. Ich denke, dass das Vergegenwärtigen des Ganzen eine gewisse Ähnlichkeit zur Kontemplation in den mystischen Traditionen hat.

Wie aber sollen wir nun zusammenfassend die beste und am meisten glücklich machende *theoria* nach Aristoteles genau beschreiben? Wir wollen zuerst einen Blick auf Platons Glückstheorie werfen.

#### **1.4. Platons Glückstheorie:**

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Glückstheorie Platons ausführlich zu erläutern, jedoch einige Eckpunkte seien genannt, dass wir deren Unterschied zu Aristoteles aufzeigen können. Platons Glückstheorie ist einerseits deshalb wichtig, weil Platons Ideen dazu nachhaltig auf die künftigen Generationen und auf die Mystik des Christentums Einfluss genommen haben. Andererseits werden wir an einigen wenigen Prinzipien der Glückstheorie erkennen, dass auch Aristoteles leichte Spuren von Mystik erkennen lässt, die er entweder von seinem Lehrer mehr oder weniger bewusst übernommen oder selbst entwickelt hat. Diese werden wir im nächsten Abschnitt hervorheben.

Wir wollen uns deshalb mit drei Aspekten der Seelenlehre Platons näher befassen. Der erste Aspekt betrifft die Vorstellung einer unsterblichen Seele. Platon ist wie die

---

<sup>64</sup> Stephan Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, S. 48

Vorsokratiker Pythagoras und Empedokles der Auffassung, dass die Seele unsterblich ist. Im Phaidon lässt er Sokrates seinen Freunden und Schülern erklären, welches die vier Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind.<sup>65</sup> Mit der Unsterblichkeit der Seele kann er in der Politeia auch die Gerechtigkeit verteidigen. Manche sind nämlich im Diesseits tugendhaft, aber erfahren nicht gemäß ihren Taten Glück. Im Jenseits geschieht aber der gerechte Ausgleich, nämlich dass die Tugendhaften im Himmel herrlich in unerhörter Pracht leben, die Sünden aber zehnfach bestraft werden.<sup>66</sup> Mit der Vorstellung, dass im Jenseits ein Gericht die Tugendhaften mit Glück und Freuden belohnt und die Bösen bestraft, gibt Platon quasi ein Glücksversprechen für das Jenseits. Im Phaidon sagte Sokrates, kurz bevor er den Schierlingsbecher nahm, dass es sehr lohnend sei, sich in der Tugend und Vernunft zu üben, denn dafür winken im Jenseits die himmlischen Gefilde.<sup>67</sup>

Der zweite Aspekt betrifft die Vorstellung, dass die Seele durch entsprechendes Handeln aufsteigen oder fallen kann. Diese Idee des Aufstiegs korreliert auch mit dem Universalienproblem, das Platon im 2. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zur Sprache bringt. Dort postuliert Platon die Präexistenz der Seele, um erklären zu können, warum wir die Universalien erkennen können. Weil wir vor unserer Geburt als Seele bereits die Ideen erblickt hätten, erkennen wir im Diesseits die Universalien wieder. Das heißt, dass wir zum Beispiel bei all den vielen Tischen, die nie die gleichen sind, die „Tischhaftigkeit“ erkennen, obwohl wir die Idee der Tischhaftigkeit nie sinnlich erfahren haben.<sup>68</sup> Für die Idee des Aufstiegs ist das insofern wichtig, dass bei Platon die Idee des Guten die zentrale und herausragende Rolle spielt. Das Höhlengleichnis thematisiert den Aufstieg zur Idee des Guten. Die Mehrheit der Menschheit ist sinnbildlich in einer Höhle gefesselt und nimmt nur Schatten von Gegenständen wahr. Da diese Menschen nichts anderes als diese Schatten kennen, meinen sie, die Wirklichkeit zu sehen. Wer die Wahrheit tatsächlich sehen will, muss sich von den Fesseln befreien und einen harten Aufstieg wagen, bis er außerhalb der Höhle die Sonne sieht, die für die Idee des Guten steht. Wir lesen in der Politeia:

„In der Welt des Erkennbaren ist die Idee des Guten die höchste und nur mit Mühe erkennbar; wenn man sie aber erkannt hat, dann ergibt sich, dass sie für alles Rechte und Schöne die Ursache ist; sie schafft in der sichtbaren Welt das Licht und seinen Herrn, in

---

<sup>65</sup> Vergl. Platon, 1. Beweis im Phd. 69e-72e, 2. Beweis im Phd. 72e-77a, 3. Beweis im Phd. 78b-84b, 4. Beweis im Phd. 102a-107b. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher.

<sup>66</sup> Vergl. Pl. Rep. 614b-621d, S. 459ff. Übersetzung von Karl Vretska.

<sup>67</sup> Vergl. Pl. Phd. 114c-114e, S. 90f

<sup>68</sup> Vergl. Pl. Phd. 72e-77a, S. 26ff

der Welt des Denkbaren ist sie selbst die Herrin und hilft uns zu Wahrheit und Einsicht; sie muss jeder schauen, der im eigenen wie im öffentlichen Leben vernünftig handeln will.“<sup>69</sup>

Nun ist es aber nicht so, dass man diesen Aufstieg nur als intellektuelle Leistung verstehen darf, die jeder kluge Mensch mental-kognitiv einfach nachvollziehen kann. Vielmehr ist es so, wie der Mystikforscher Bernard McGinn meint, dass antike Philosophie immer ein geistliches Exerzitium sei, „eine Einübung in die beste Lebensform. Das berühmte Höhlengleichnis ist wesentlich eine Darlegung des geistlichen Weges, der mit dem Erwachen beginnt, (in diesem Fall ohne die Betonung des erotischen Moments), durch schmerzliche Reinigung und stufenweise Erleuchtung und in der Schau endet.“<sup>70</sup> Wenn wir McGinns Behauptung im Sinn behalten, scheint Platon im „Siebten Brief“ in die Richtung zu zeigen, dass der Schau des Guten ein Übungsweg vorausgeht. Im Siebten Brief schreibt Platon:

„Von mir selbst wenigstens gibt es keine Schrift über diese Gegenstände, noch dürfte eine erscheinen; lässt es sich in keiner Weise, wie andere Kenntnisse, in Worte fassen, sondern indem es, vermöge der langen Beschäftigung mit dem Gegenstande und dem Sichhineinleben, wie ein durch ein abspringender Feuerfunke plötzlich entzündetes Licht in der Seele sich erzeugt und dann durch sich selbst Nahrung erhält.“<sup>71</sup>

Diese wenigen Sätze klingen sehr verdächtig danach, dass Platon durch langes und intensives „Sichhineinleben“ mit dem Gegenstande eine gewisse Erleuchtungserfahrung gemacht hatte oder zumindest jemanden kannte, der von einer solchen Erfahrung erzählte. Er hatte wahrscheinlich eine lange Vorarbeit geleistet, bis plötzlich nur noch ein kleiner Anstoß als Auslöser reichte, damit die Seele lichterloh aufleuchtete. Dieses Sich-lange-Beschäftigen und Sichhineinleben erinnert sehr stark an mystische Exerzitien, bei denen gewisse Übungen sehr oft über lange Zeit wiederholt werden.

Den dritten Aspekt thematisiert Platon im Dialog Symposion, wo er erklärt, dass der Mensch durch den Gott Eros angestachelt ist, das Schöne zu erlangen. Je schöner etwas ist, desto stärker die Attraktion, die Anziehungskraft. Platon lässt im Dialog nun Sokrates ausführen, was er von einer weisen Frau namens Diotima gelernt hat. Sie erklärt: „Denn die Weisheit gehört ja zum Allerschönsten, Eros aber ist das Verlangen nach dem Schönen, sodass Eros notwendigerweise nach der Weisheit verlangt, [...]“<sup>72</sup> Die Weisheit ist aber nicht ein nüchternes Durchdenken von Zusammenhängen, sondern steht mit dem göttlichen Rausch

---

<sup>69</sup> Pl. Rep. 517b-517c., S. 330f

<sup>70</sup> Bernard McGinn, *Mystik im Abendland, Ursprünge*, S. 55f; Im Theaitos 176a-e redet Sokrates von einem Weg, auf dem man sich so weit wie möglich Gott ähnlich machen soll.

<sup>71</sup> Pl. Briefe 341c-e, Bd. 3, S. 545f. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher.

<sup>72</sup> Pl. Symp. 240b, S. 50. Übersetzung von Thomas Paulsen.

in Beziehung. Platon schreibt: „Wir dagegen haben das Gegenteil zu beweisen, dass zu unserem glücklichsten Geschick die Götter den Rausch von dieser Art gewähren. Diese Lehre wird unglaublich sein den mächtigen Denkern, glaublich aber den Weisen.“<sup>73</sup> Platon glaubt also, dass der Mensch einen göttlichen Rausch erfahren kann, der so außergewöhnlich ist, dass Denker damit Schwierigkeiten haben. Er lässt Sokrates im Phaidros vier Arten von Rausch vorstellen, wobei uns jener interessiert, der als der am meisten glücklich machende gilt. Er erklärt, dass jene die wahrhaft Vollkommenen sind, die mit vollkommenen Weihen geweiht sind und deren Geist die Weisheit lieben.<sup>74</sup>

Im Dialog Symposion zeigt Platon auf, welche Rolle Eros beim Aufstiegsweg spielt. Der Mensch verspüre in sich einen Mangel, den Platon durch Eros verkörpert sieht. Eros oder dieser Mangel wird vom Schönen angezogen, um in den Besitz des Schönen zu kommen und das Schöne zu gebären, um Unsterblichkeit zu erlangen.<sup>75</sup> Der Mysterienweg der Liebe oder des Eros, beginnt damit, dass man erst einen schönen Körper liebt. Später aber hat man zu erkennen, dass es eine Schönheit vieler Körper gibt. Als nächste Stufe hat man die Schönheit der Seelen als etwas Wertvolleres zu erachten. Die Schönheit der Seele drückt sich in den Tätigkeiten, in den Sitten und Gesetzen aus. Als nächste Stufe hat man die Schönheit der Erkenntnisse zu erfassen. Man wendet sich laut Platon dem „Meer des Schönen“ zu, mit dem er viele schöne und prächtige Worte und Gedanken gebiert, in einem unerschöpflichen Streben nach Weisheit. Dadurch wird man gestärkt und wächst dazu heran<sup>76</sup>, dass man als Ziel des Weges die „Schau der Schönheit selbst“ erfahren kann.<sup>77</sup> Dieses Ziel, die Schau des Schönen selbst, fällt mit der Schau des Guten im Höhlengleichnis zusammen, die wir oben bereits angesprochen haben. Ohne an dieser Stelle noch näher darauf einzugehen, ist es wichtig zu verstehen, dass diese Schau des Schönen, Wahren und Guten nicht nur ein intellektueller Akt ist, sondern eben auch die Liebe notwendig ist.<sup>78</sup> Der Höhepunkt der platonischen Kontemplation ist kein bloßes Sehen der höchsten Wirklichkeit, „sondern ein Gewährwerden der Identität mit dem gegenwärtigen letzten Prinzip“<sup>79</sup>, meint McGinn. Das kann deshalb gelingen, weil im höheren Seelenteil des Menschen der göttliche Ursprung sich selbst erkenne.<sup>80</sup>

---

<sup>73</sup> Pl. Phdr. 245C-D, S. 41f. Übersetzung von Kurt Hildebrandt.

<sup>74</sup> Vergl. Pl. Phdr. 249C, S. 48

<sup>75</sup> Vergl. Pl. Symp. 206b-207a, S. 53f

<sup>76</sup> Vergl. ebd. 210a-210e, S. 58f

<sup>77</sup> Vergl. ebd. 211d, S. 60

<sup>78</sup> Vergl. Rene Arnou in Mc Ginn, Mystik im Abendland, Bd. 1, S. 53

<sup>79</sup> Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1, S. 61

<sup>80</sup> Vergl. Pl. Tim. 90a-d, S. 99f, Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller.

Wenn wir also Platons mystische Lehre des Aufstiegs der Seele zusammenfassen wollen, sehen wir, dass die Seele von den sinnlichen Vorzügen zum Ethischen über die philosophischen Erkenntnisse letztlich die Schau des Absoluten erlangt, weil in der Seele das Göttliche angelegt ist. Der große Unterschied zur christlichen Mystik wird der sein, dass laut Platon keine göttliche Gnade erforderlich ist, sondern der Mensch durch Anstrengung allein befähigt ist, die göttliche Schau zu erlangen.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Glückstheorie Platons wesentlich mehr religiöse und emotionale Aspekte betont, als das Aristoteles tut, der versucht, das höchste Glück durch die Betrachtung höchster Wahrheiten zu verwirklichen. Das emotionale Moment der Lust ist für Aristoteles ein Hinkommendes, aber kein Rauschzustand. Platons höchste Glückserfahrungen scheinen vielmehr ein Schauen und rezeptives Erfahren göttlicher Phänomene zu sein, als ein rationales Schauen wie bei Aristoteles.<sup>81</sup>

### **1.5. Anklänge von Mystik bei Aristoteles:**

Bevor wir einige Punkte untersuchen, inwiefern Aristoteles Themen der Mystik angesprochen haben könnte, soll ein wenig die Bedeutung von „mystisch“ geklärt werden. Das Wort Mystik leitet sich vom griechischen Adjektiv *mystikos* (*myein* –schweigen) ab, was so viel wie undurchschaubar, unerklärbar, geheimnisvoll oder verborgen bedeutet.<sup>82</sup> Unter den Begriff Mystik fallen nun Lehren, Methoden und Erfahrungen, die nicht den normalen sinnlichen Erfahrungen und Alltagsgedanken zugeordnet werden können, sondern nur schwer erfahrbar und verstehbar sind. Mystik impliziert zudem einen Übungsweg, durch den das sonst Verborgene erfahren werden kann.

Nun stellt sich die Frage, ob bei Aristoteles ähnlich wie bei Platon Äußerungen vorkommen, die der Mystik zugeordnet werden können.

**Ruhe als Tätigkeit:** In den „Bekenntnissen“ lesen wir von Augustinus: „Du treibst ihn an, dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf **dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.**“<sup>83</sup>

Warum führe ich diese Worte des großen Kirchenvaters und Philosophen an? Ich möchte vor allem auf das Fettgedruckte zu sprechen kommen und jene Stellen bei Aristoteles aufsuchen, wo wir ähnliche Aussagen finden. Grundsätzlich ist für Aristoteles wichtig, dass

---

<sup>81</sup> Vergl. Karl Albert, Einführung in die philosophische Mystik, S. 174

<sup>82</sup> Vergl. Josef Sudbrack, Mystik im Dialog, S. 16

<sup>83</sup> Augustinus, Conf. I 1,1, S. 35. Übersetzung von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Hervorhebung durch das Fettgedruckte vom Autor der Bachelorarbeit.

Glück durch Betätigung erreicht wird und in Betätigung besteht. Wenn es nun um die Frage geht, ob die *theoria* ein diskursives Denken oder ein rezeptives Schauen ist, entscheiden sich die meisten wie Herzberg für das diskursive Denken, weil das rezeptive Schauen eher als passiv eingestuft wird. Ich meine, das trifft bei Aristoteles nicht in allen Fällen zu. Aristoteles meint nämlich, dass Sehen und Hören Lust erzeugen und allgemein die Wahrnehmung als Tätigkeit zu verstehen ist.<sup>84</sup> In dem Sinne ist die rezeptive Tätigkeit des Hörens und Sehens eine Tätigkeit, die Lust erzeugt. Ich möchte aber eine ganz andere Art von Tätigkeit ansprechen. Im siebten Buch der EN sagt Aristoteles: „Daher erfreut sich Gott immer an einer einzigen und einfachen Lust. Denn es gibt eine Betätigung nicht nur der Bewegung, sondern auch der Unbewegtheit, und die Lust liegt mehr in der Ruhe (*eremia*) als in der Bewegung.“<sup>85</sup>

Das bedeutet nun grundsätzlich, dass es laut Aristoteles eine Tätigkeit gibt, die lustvoll, einfach und in Ruhe ist. Ich denke, das diskursive Denken kann diese Kriterien nicht erfüllen. Wenn man sich die aristotelischen Überlegungen in der Metaphysik XII 7 vergegenwärtigt, wo Gott als der unbewegte Beweger dargestellt wird, und die Betrachtung (*theoria*) als das höchste Glück gilt, könnte man ableiten, dass Gott dann am meisten Glück erfährt, wenn er sich selbst als den höchsten Betrachtungsgegenstand betrachtet.<sup>86</sup> Da Gott der unbewegte Beweger ist, muss auch seine Betrachtung eine unbewegte sein, also in Ruhe.

Jetzt erhebt sich aber die Frage, ob eine derartige Tätigkeit in Ruhe und Einfachheit nur für Gott möglich ist, oder ob auch der Mensch so etwas wenigstens für geraume Zeit tun kann. Die Stoiker und die antiken Skeptiker<sup>87</sup> würden das möglicherweise bejahen, denn die Stoiker suchten die *apatheia* – die Gemütsruhe<sup>88</sup> und die Schule der pyrrhonischen Skeptiker die *ataraxia* – die Seelenruhe. Dass Aristoteles die *apatheia* als Ziel im Auge gehabt haben könnte, scheint unwahrscheinlich, weil seine Mesotes-Lehre nicht eine Auflösung von Affekten im Sinne hatte. Vielmehr lobt er die Weisen, die Unbill unerschütterlich ertragen, aber dennoch nicht unempfindlich sein sollten.

**Der unbewegte Beweger und seine Erotik:** Im obigen Zitat sagt Augustinus, dass *er auf Gott hin gemacht sei und sein unruhiges Herz nach der Ruhe in Gott verlange*. Hier finden

---

<sup>84</sup> Vergl. Arist. EN X 4, 1174b26-29, S. 320

<sup>85</sup> Ebd., VII 15, 1154b26-28, S.250

<sup>86</sup> Vergl. Arist. Met. XII 7, 1072b14-25, S. 319

<sup>87</sup> Vergl. Franz Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1 Antike, S. 372ff. Gründerfigur des antiken Skeptizismus gilt Pyrrhon, der auf einem Feldzug wahrscheinlich von indischen Yogis (Gymnosophisten) beeinflusst wurde.

<sup>88</sup> „Zit. bei Franz Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1 Antike, S. 350: „Das höchste Ziel des Stoikers der alten Stoa bestand darin, seine Individualität aufgehen zu lassen in der allgemeinen Vernunft, d.h. im Logos des Kosmos.“

wir einen weiteren interessanten Aspekt, der stark an Platons Eros erinnert. Platon verwendete Eros als Sinnbild für das Verlangen im Menschen, sich das Schöne anzueignen, denn das Schöne übt eine Attraktion aus, die den Betrachter antreibt. Das Schönste wäre für Platon aber das Vollkommene, die Idee des Guten. Für Augustinus, der sich stark an der platonischen Philosophie orientierte, war diese Idee des Guten Gott. Die Schönheit und Vollkommenheit Gottes übt ein Verlangen aus, sich mit Gott zu vereinen, dass endlich Frieden und Ruhe einkehrt. Nun ist interessant, was Aristoteles in der Met. XII 7 über den Unbewegten Beweger zu sagen hat:

„Da aber nun dasjenige, was bewegt wird, und bewegt, ein Mittleres ist, **so muss es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden, selbst bewegt**, das ewig und Wesenheit (*ousia*) und wirkliche Tätigkeit ist. Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte (*orekton*), und auch das Gedachte (*noeton*) bewegt, ohne bewegt zu werden. An sich und im ursprünglichen Sinne gefasst ist dies beides dasselbe. Denn **Gegenstand des Begehrens** ist dasjenige, was als **schön erscheint** (*phainomenon*)“, Gegenstand des Willens ist an sich das, was schön ist. Wir erstreben aber etwas vielmehr, weil wir es für gut halten, als dass wir es für gut hielten, weil wir erstreben. [...] Denn es gibt einen Zweck für etwas und von etwas; dieser ist unbeweglich, jener nicht. Er bewegt als **begehrt**<sup>89</sup> (*eromenon*), und das von ihm Bewegte bewegt wieder das übrige.“<sup>90</sup>

Aristoteles bestimmt Gott als den unbewegten Beweger, als ewige Wesenheit und Wirklichkeit, die „teleologisch“ und „erotisch“ als Erstursache bewegt.<sup>91</sup> Insofern Gott das Höchste, Beste, Lustvollste und Ewige ist, ist es nicht verwunderlich, dass er attraktiv (begehrenswert) sein soll.

Wenn wir also die Wirkkraft Gottes im Auge halten, wie sie Aristoteles beschreibt, passt das gut mit Augustinus zusammen, der glaubt, dass Gott den Menschen so gemacht hat, dass er auf ihn ausgerichtet (*teleos*) ist und ein Verlangen (*eros*) hat, in Gott Ruhe zu finden, der ewiges Glück ist. Diese aristotelische Beschreibung Gottes weist einige Parallelen zu Platons Lehre auf und erinnert an mystische Lehren.

**Handlungsebene:** Aber finden wir auch Handlungsanweisungen, die typischerweise zu den mystischen Übungswegen gezählt werden könnten? Wie wir oben von der EN her grob umrissen haben, besteht das Glück nach Aristoteles in zweiter Linie darin, dass man die charakterliche Tugend (*arete*) ausübt, in erster Linie aber darin, dass man die dianoetische Tugend durch die Betrachtung (*theoria*) ausübt. Interessant ist, dass Aristoteles dem Menschen trotz seiner Begrenztheit und Sterblichkeit rät: „Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem

---

<sup>89</sup> Manche übersetzen „begehrt“ besser mit „als Geliebtes“. Vergl. <http://12koerbe.de/pan/met12-2.htm#7>

<sup>90</sup> Arist. Met. XII 7, 1072a23-29 und 1072b4, S. 318

<sup>91</sup> Vergl. Otfried Höffe, Aristoteles, S. 162



Höchsten in uns zu leben. Denn auch wenn dies klein im Umfang ist, überragt es doch alles umso mehr an Vermögen (*dynamis*) und Wert (*timiotés*).<sup>92</sup>

Aristoteles rät uns also, in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben und uns *unsterblich zu machen*. Ob er glaubte, dass etwas in uns durch dieses Unsterblich-Machen den Tod überdauert, ist zweifelhaft. An anderer Stelle schlägt Aristoteles in der EN sogar eine Brücke zu den Göttern, die diejenigen wohl am meisten lieben würden, die am meisten in der „Betätigung der intuitiven Vernunft (*nous*)“ leben und diese pflegen. Für Aristoteles sind deshalb die Weisen die im höchsten Maße Glücklichen.<sup>93</sup>

Reichen aber diese Anweisungen aus, dass man die Lebensweise der Weisen und Philosophen als mystische Übungsanweisungen verstehen könnte? Ich würde das verneinen, weil wir bei Aristoteles keine typischen Anweisungen finden, die auf Askese, Läuterung der Seele, Rückzug von der Gesellschaft, intensive Gebetspraxis usw. hinweisen. Vielmehr vertritt Aristoteles eine ausgeglichene Haltung zum Genuss von irdischen Freuden, als dass er diese ablehnte. Aristoteles hält es ganz anders als Platon, der den Leib eher verachtete.<sup>94</sup> Platon rät, dass die Seele sich selbst betrachten soll, denn „dann geht sie zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen und sich stets Gleichen“.<sup>95</sup>

Ergänzend sei jedoch noch erwähnt, was Aristoteles in der Eudemischen Ethik zur besten Lebensform äußert:

„Jene Wahl nun und jene Erwerbung der natürlichen Güter, seien es körperliche oder Geld oder Freunde oder die sonstigen Güter, welche am meisten die Betrachtung Gottes ermöglicht, die ist die beste und dieser Maßstab ist der schönste. Jedwede andere Form aber, welche durch Mangel oder Übermaß (in Wahl und Besitz der Güter) daran hindert, dem Gott zu dienen und in der Schau zu leben, die ist schlecht.“<sup>96</sup>

Diese Anweisung weist einen stark theologischen Charakter auf, die an die mystische Kontemplation erinnert, wie wir noch sehen werden.

## **1.6. Abschließende Beschreibung der *theoria*:**

Unter Berücksichtigung des oben Gesagten möchte ich zu einer abschließenden Beschreibung der aristotelischen *theoria* kommen, damit wir diese später mit der Kontemplation der mystischen Lebensformen vergleichen können.

---

<sup>92</sup> Arist. EN X 7, 1177b33-35, S. 330

<sup>93</sup> Vergl. Arist. EN X 9, 1179a23-32, S. 335

<sup>94</sup> Vergl. Pl. Phd. 65c, S.15

<sup>95</sup> Pl. Phd. 79d, S. 37

<sup>96</sup> Arist. EE 1249b17-19, S. 105f. Übersetzung von Franz Dirlmeier.

Laut Aristoteles erfährt der Mensch das höchste Glück, wenn er die *theoria* ausübt. Dabei bedient sich der Mensch seines höchsten Vermögens, des Denkens (*nous*). Die *theoria* auszuüben bedeutet, die höchsten Wahrheiten zu betrachten, weil die *theoria* mit der höchsten dianoetischen Tugend, der Weisheit, ausgeübt wird, deren Gegenstand die höchsten Wahrheiten sind. Wie wir von Herzberg auf Seite 16 schon gehört haben, sind diese ontologisch höchstrangigen Inhalte bei der *theoria* bereits verstanden worden. Man ist mit den Wahrheiten also schon gut vertraut. Wenn nun der Mensch mit dem *nous* die höchsten Wahrheiten betrachtet, bekommt er Einsicht in die höchsten Wahrheiten und erfährt dabei das höchste Glück.

Ich denke, dass bei der *theoria* zweierlei Aspekte des Denkens beteiligt sind. Zuerst ist der diskursive Aspekt des Denkens zu berücksichtigen. Dieses diskursive Denken führt den Geist an die Schau heran, bereitet die Schau vor. Ferner gibt es einen Moment des Denkens, bei dem das Ganze der jeweiligen hohen Wahrheit erfasst wird. Wenn also der *nous* bei der *theoria* die höchsten Wahrheiten erfasst und Einsicht bekommt, gibt es einen Moment der Stille und Freude, in der man genussvoll für eine Zeit lang verweilen kann. Dieser Moment des Schauens der höchsten Wahrheiten ist nicht mehr diskursiver Art, sondern eine Rezeption von Einsicht und Glücksgefühlen.

Diese Momente der Einsicht in die höchsten Wahrheiten scheinen mir eine gewisse Ähnlichkeit mit den Erfahrungen während der mystischen Kontemplation zu haben. Möglicherweise erfährt man bei einer solchen Einsicht von höchsten Wahrheiten ein Gefühl für das Ewige und das Göttliche. Vielleicht hat Aristoteles wegen solcher Erfahrungen den *nous* als etwas Abgetrenntes und Unsterbliches verstanden.

Da Aristoteles bei der *theoria* nicht nur von einer zeitlich eingeschränkten Tätigkeit spricht, dass man die *theoria* vielleicht zehnmal oder zwanzigmal ausübt, sondern auch von einer „Lebensweise“<sup>97</sup> (*bios*) redet, müssen wir die *theoria* umfassender denken und können sie nicht nur auf die ontologisch höchstrangigen Gegenstände einschränken. Die *theoria* als Lebensweise ist wahrscheinlich als die Lebensweise von Philosoph\*innen zu verstehen, die die Muße<sup>98</sup> haben, sich philosophischen Problemen zu widmen. Neben der *theoria* im engeren Sinne befassen sich der Philosoph\*innen mit den verschiedenen philosophischen Themen und üben auch die ethische *arete* aus, was zusammengenommen das bestmögliche Leben ist.

---

<sup>97</sup> Vergl. Arist. EN X 8, 1178a5-6, S. 331 und EN X 10, 1179a22-24, S. 335

<sup>98</sup> Vergl. ebd., X 7, 1177b16-25, S. 330

## **2. Die Kontemplation in der mystischen Lebensform:**

Bevor wir uns der mystischen Kontemplation widmen, ist es wichtig festzulegen, welche mystische Lebensform gemeint sein soll, denn es gibt in der Geschichte aller Weltreligionen neben der Orthodoxie Strömungen, in denen mystische Lehren und Praktiken systematisiert wurden. Das heißt, dass sich Personen hervortaten, die außergewöhnlich mystische Erfahrungen hatten, welche auf ihre Nachwelt große Wirkung zeigten, sodass sich Gemeinschaften bildeten, die sich größtenteils dem geistlichen Leben in Gebet oder Meditation widmeten.

### **2.1. Einschränkung auf die christliche Tradition:**

In der gegenständlichen Arbeit möchte ich mich auf die christliche Mystik und ihre Kontemplation beschränken, weil sie in enger Beziehung zur griechischen Philosophie steht. Im nächsten Abschnitt werde ich grob umreißen, welchen Einfluss die griechische Philosophie auf die christliche Mystik ausgeübt hat.

### **2.2. Wesentliche historische Voraussetzungen für die christliche Mystik:**

Will man die christliche Mystik verstehen, darf nicht unberücksichtigt bleiben, welche maßgebenden Einflüsse die christliche Mystik ausbildeten. Abgesehen von den innerchristlichen Einflüssen sind zwei Hauptlinien zu nennen: die jüdische Tradition und die griechisch-römische Tradition.

**Jüdische Tradition:** Im Kontext dieser Arbeit ist die jüdischen Tradition insofern von Interesse, als dass ihr zufolge einige Propheten Gott schauten.<sup>99</sup> In den frühen Tagen des Volkes Israel war es Pflicht, dreimal im Jahr den Tempel aufzusuchen, um Opfer darzubringen und das „Angesicht Gottes zu schauen“.<sup>100</sup> Zudem gibt es in der jüdischen Tradition eine gewisse Wagenmystik, die ihren Ursprung bei Elija hat.<sup>101</sup> Mit der Beschreibung des Himmelswagen in der Vision von Ezechiel steht laut Gershom Scholem die Merkavah-Mystik in Beziehung, die zentrales Thema der rabbinischen mystischen Literatur war.<sup>102</sup>

Einen beträchtlichen Einfluss hatte Philon von Alexandrien (ca. 20 v.Chr. – 40 n.Chr.), der den jüdischen Glauben mit Platons Philosophie in Einklang bringen wollte. Seine mystische

---

<sup>99</sup> Vergl. Gen 32,31 – Jakob sieht Gott; Vergl. Ex 3, 33,11 Moses erfährt Gott indirekt

<sup>100</sup> Vergl. Dt 16,16

<sup>101</sup> Vergl. 2 Kön 2,2-15

<sup>102</sup> Vergl. Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1, S. 39

Lehre nimmt vieles von der späteren klassischen christlichen Mystik vorweg.<sup>103</sup> Bei ihm findet sich auch eine Beschreibung einer kontemplativen Gemeinschaft in der Nähe Alexandrias, deren Mitglieder als „Therapeuten“ bezeichnet wurden. Er beschreibt die klassischen Methoden dieser Gemeinschaft mit Askese, körperlicher Disziplin und tugendhaftem Leben. Von ihnen sagt er, dass sie nach der „Schau des Seienden“ strebten.<sup>104</sup>

**Antike Mysterienkulte:** Die griechische Tradition ist nicht ohne die Mysterienkulte von Eleusis, Dionysios und Orpheus zu denken. Besonders jene Mysterienkulte sind von Interesse, die ekstatische Elemente aufweisen. Walter Burkert befasst sich am Ende seines Buches „Antike Mysterien“ mit dem Phänomen der Ekstase in den Mysterienkulten.

Er schreibt: „[...] die wahre Ekstase, das `Ergriffensein von Gott` wird nicht allen zuteil, sondern wenigen Auserlesenen in einer nicht manipulierenden Weise.“<sup>105</sup> So erwähnt Burkert auch Proklos, der von jenen spricht, die sich bei den Göttern zu Hause fühlen und im Zustand des *enthusiasmos* waren.<sup>106</sup> Die Mysterienkulte bereits als Mystik im engeren Sinne zu verstehen, ist wahrscheinlich überzogen. Auf jeden Fall haben die Philosophen auf die Mysterienkulte Bezug genommen.<sup>107</sup>

**Griechische Philosophie und Platon:** Vorläufer Platons wie Pythagoras, Heraklit, Parmenides weisen Lehren auf, die in einigen Punkte eine gewisse Nähe zur Mystik erahnen lassen.<sup>108</sup> Auch die späteren Schulen der antiken Skeptiker<sup>109</sup> und Stoiker<sup>110</sup> weisen Züge auf, die zur Mystik gezählt werden können. Sie hatten mystische Züge in dem Sinne, dass die Philosophen Lehren vertraten, die einen Materialismus ablehnten und von Erfahrungen berichteten, die sich der sinnlichen und rationalen Ebene entzogen. Doch Platon hatte einen sehr großen Einfluss auf die Christenheit, insbesondere weil Augustinus die platonischen Lehren mit den christlichen in Einklang bringen wollte. Platons Aufstiegslehren, wie ich sie oben bereits grob umrissen habe, nahmen großen Einfluss auf die christlichen Mystiker\*innen und wurden vor allem von Plotin vertieft, vom dem wir noch mehr erfahren werden.

---

<sup>103</sup> Vergl. ebd., S. 64ff

<sup>104</sup> Vergl. Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1, S. 69

<sup>105</sup> Walter Burkert, Antike Mysterien, S. 95

<sup>106</sup> Vergl. ebd., S. 96

<sup>107</sup> Vergl. Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1, S. 74

<sup>108</sup> Vergl. ebd., S. 49

<sup>109</sup> Vergl. Franz Schupp, Die Geschichte der Philosophie im Überblick, Bd. 1, S. 383ff

<sup>110</sup> Vergl. ebd., S. 353f

**Jesus Christus und das frühe Christentum:** Bevor wir uns fragen, ob wir Jesus von Nazareth als Mystiker verstehen sollen, wollen wir kurz seine zentralen Lehren in den Blick bringen. Seine Lehre von der Nächsten- und Gottesliebe, die auch die Feindesliebe beinhaltet, sowie seine Lehre der Vergebung zeichnen Jesus besonders aus. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass er das Reich Gottes verkündet hat, dessen Ankunft bald erwartet wurde. Er sandte seine Jünger aus, das nahe Reich Gottes zu verkünden. Das versetzte sie gewissermaßen in eine Naherwartung, die selbst nach seinem Tod noch für einige Jahrzehnte anhielt. Diese Naherwartung hatte eine politische Dimension, die die Jünger Jesu stärker auf ein Heil von außen hoffen ließ. Er sprach aber auch von einem inneren Reich Gottes, das schon da sei und im Innern ist.<sup>111</sup> Nachdem einige Jahrzehnten vergangen waren und die Wiederkunft Christi als König nicht so ausfiel, wie manche erwartet hatten, wurde dem Reich im Innern größere Aufmerksamkeit geschenkt. Jesu Leben weist dennoch einige Züge der Mystik auf. Laut Bibel hatte er eine Initiationserfahrung bei der Taufe, die auch einen Öffentlichkeitscharakter hatte. Danach ging er für 40 Tage in Wüste, um zu fasten, wo er laut Bibel vom Teufel versucht wurde. Er war wundertätig und hatte eine innere Freiheit und Furchtlosigkeit, wie wir das bei vielen Mystiker\*innen beobachten können. Die Verklärungsszene auf dem Berg Tabor kann ebenfalls als mystisches Erlebnis verstanden werden.<sup>112</sup> Die Bergpredigt liefert uns einige Aussagen, die für die Mystiker\*innen späterer Zeit von großer Bedeutung sind. So sagt Jesus, dass diejenigen *Gott schauen, die reinen Herzens sind*.<sup>113</sup> Weiter sagt er, dass sie vollkommen wie der himmlische Vater sein sollten. Dass Jesus mit Gott, dem Höchsten, in Verbindung stand, ist für gläubige Christen zweifellos klar, weil er für sie ja der Sohn Gottes ist. Die Hinrichtung Jesu versetzte die Jünger in einen Schock, doch als sie den wiederauferstandenen Meister wiederzuerkennen glauben, erstarkt ihr Glaube erneut und sie verkünden unter Lebensgefahr das Evangelium.

Bei Paulus, den Albert Schweitzer für den ersten christlichen Mystiker hält, finden wir Aussagen, die stark an die Mystik erinnern. Er gehört zu jenen Personen, die mystische Erfahrungen hatten, insbesondere ist dazu das Damaskus-Erlebnis zu nennen.<sup>114</sup> Zudem erwähnt Paulus eine Himmelsreise und Entrückung ins Paradies.<sup>115</sup> Ein weiterer Punkt, der zur Mystik zu zählen ist, ist die Vereinigung mit Gott und im Fall Paulis mit Christus. In 2

---

<sup>111</sup> Vergl. Lk 17,21

<sup>112</sup> Vergl. Mt 17,1-5

<sup>113</sup> Vergl. Mt 5,8

<sup>114</sup> Vergl. Apo 9,1-9

<sup>115</sup> Vergl. 2 Kor 12,2-4

Korinther 3,18 klingt es gar so, als würde die Schau Jesu zur innerlichen Verwandlung in Christus führen. In Galater 2,19-20 redet Paulus davon, dass er in Christus gekreuzigt worden sei, dass nicht mehr er lebe, sondern Christus in ihm lebe. Interessant ist auch, was Paulus zu den Athenern im Areopag sagte: „Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern sagten.“<sup>116</sup> Dennoch kann bei Paulus und bei den frühen Christen noch nicht von einem ausgebildeten System einer mystischen Lehre und Praxis gesprochen werden, wie das später der Fall sein wird. Dennoch sind die Texte des frühen Christentums wichtige Referenzpunkte für die späteren Mystiker\*innen.

Bevor wir uns mit der Definition der christlichen Mystik befassen, ist noch wichtig, Plotin und seine Lehren in groben Zügen vorzustellen, denn auch dieser hinterließ einen prägenden Eindruck bei den großen christlichen Mystiker\*innen der nachfolgenden Generationen.

**Plotin (205-270):** Wir wollen uns lediglich auf jene Aspekte bei Plotin konzentrieren, die für die späteren Generationen und vor allem bei den christlichen Denkern und Mystiker\*innen wesentlich werden sollten. Was ihn besonders interessant macht, ist der Umstand, dass er selbst mystische Erfahrungen hatte und sie auch mit seinen Lesern teilte. Sein Schüler Porphyrios, der selbst ein großer Gelehrter war, lebte die letzten Jahre bei Plotin, wo er viermal beobachtet haben soll, wie Plotin eine mystische Erfahrung gemacht habe.<sup>117</sup> Plotins Lehre kreist um das Eine (*hen*), das gewissermaßen Quelle und Ursprung, Erzeuger von allem ist. Aber das Eine lässt sich nicht beschreiben, es ist nicht Raum, nicht Zeit, es ist vor aller Bewegung, vor der Ruhe, es gehört nicht zur Zeit, es gehört nicht zum Seienden.<sup>118</sup> Dieses Eine ist einerseits ganz autark, selbstgenügsam und unbedürftig.<sup>119</sup> Dieses Eine ist nun nicht das Gute Platons, sondern aus der Autarkie über dem Guten, gewissermaßen das Übergute.<sup>120</sup> Dieses Eine ist aber nicht jenseits aller Erreichbarkeit, sondern: „[...] denn wirklich ist jenes Eine **nicht fern** von einem jeden und doch auch fern von allem“.<sup>121</sup> Er erklärt dann im Text weiter, dass das Eine für die „Gerüsteten“ nahe sei. Das heißt, dass jene die bereit sind, Gott zu schauen, die Nähe des Einen erfahren können. Damit kommen wir zu einem weiteren wesentlichen Punkt in der Lehre Plotins, die besagt, dass der Mensch über den Geist (*nous*)

---

<sup>116</sup> Apo 17, 27-28

<sup>117</sup> Vergl. zit. in Plotin, Ausgewählte Schriften, Porphyrios, Über Plotins Leben, S. 18

<sup>118</sup> Vergl. Plotin, Enneaden VI 9,1, S. 420

<sup>119</sup> Vergl. ebd., VI 9,6, S. 423

<sup>120</sup> Vergl. ebd., VI 9,6, S. 424

<sup>121</sup> Ebd., VI 9,4, S. 422. Hervorhebung durch das Fettgedruckte vom Autor der Bachelorarbeit.

die Vereinigung mit dem Einen erreichen kann. Er erklärt nämlich, dass das Unbeseelte zur Seele, die Seele zum Geist und der Geist zum Einen hin strebt. Das heißt, dass alles Seiende gewissermaßen aus dem Einen hervorquillt, aber auch wieder zum Einen zurückkehren will.<sup>122</sup> Er sagt:

„Wir müssen also emporsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele sich sehnt. [...] so lange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, in welchem alles lebt und denkt.<sup>123</sup> An anderer Stelle sagt Plotin zudem: „[...] „Eins ist alles Seiende“.<sup>124</sup>

Im 5. Buch behauptet Plotin, dass wir nicht erkennen, dass wir eins sind, weil wir uns außerhalb der ursprünglichen Verknüpfung sehen. Wenn man aber sich dem Einen hinwendet, dann sehe man sich selbst und das All als einen Gott.<sup>125</sup>

Wie aber kann sich der Mensch dem Einen zuwenden oder gar mit ihm eins werden? Plotin rät, dass man sich nach Innen wenden müsse, in sich selbst zurückziehen müsse und dort an der Schönheit der Seele arbeiten müsse wie ein Bildhauer, der solange wegnimmt, bis der „göttliche Glanz der Tugend“ aufleuchtet. Dann werde man ganz sich selbst und sei nur noch grenzenloses Licht. An anderer Stelle erklärt Plotin zudem, dass das „Sehen“ des Schönen deshalb funktioniere, weil die Seele schön sei, aber von allen Lastern und Unreinheiten befreit werden müsse.<sup>126</sup> In der fünften Enneade sagt er: „Denn wodurch sie erleuchtet wurde, das ist's, was sie schauen muss; sieht man doch auch die Sonne nicht durch ein anderes Licht. Wie soll das geschehen? Tue alles hinweg.“<sup>127</sup> An dieser Aussage lesen wir einerseits ab, dass wir laut Plotin ein Licht in uns tragen, welches das Eine erkennt, aber letztlich sich selbst erkennt. Andererseits erklärt er auch, dass wir dieses Licht erkennen, wenn wir einfach alles hinter uns lassen. An anderer Stelle sagt er, dass man alles an sich abstreifen müsse.<sup>128</sup> Diese Anweisung wird für die Mystiker\*innen nachfolgender Generationen noch wichtig.

Plotin legt eine Lehre vor, die ausdrücken will, dass alles vom Einen stammt und bestrebt ist, dorthin zurückzukehren. Im Menschen ist die Möglichkeit angelegt, sich mit dem Einen wieder zu vereinen und er gibt entsprechend auch Anleitungen, wie das zu erreichen ist.

---

<sup>122</sup> Vergl. ebd., I 7,2, S. 44

<sup>123</sup> Ebd., I 6,7, S. 42

<sup>124</sup> Ebd., VI 5,1, S. 362

<sup>125</sup> Vergl. ebd., VI 5,7, S. 364

<sup>126</sup> Vergl. ebd., I 6,9, S. 43

<sup>127</sup> Ebd., V 3,17, S. 272

<sup>128</sup> Vergl. ebd., VI 9,9, S. 426

Wenn man das Eine schaut, erfährt man die Einheit von allem und ist mit dem Einen eins geworden.<sup>129</sup> Dieses Eine ist Gott und der Mensch trägt gewissermaßen das Göttliche in sich, das sich wieder mit dem Ursprung vereinen will. Das ist für Plotin insofern gewährleistet, weil seine Anthropologie die Verbindung der Seele und des Geistes mit dem Einen vorsieht. Er meint nämlich, dass die Seele dreigeteilt sei, wobei ein Teil der Seele mit dem Einen vereint ist und nicht getrennt werden kann.<sup>130</sup> Ferner ist für Plotin der Geist ewig<sup>131</sup>, der Gestalter und Schöpfer<sup>132</sup>.

Plotins Einfluss auf die christliche Mystik ist nicht wenig dem Umstand geschuldet, dass Augustinus einerseits Platons Schriften kannte, aber auch mit den Lehren Plotins vertraut war. Er zollte den Neuplatonikern hohen Respekt und sah eine enge Geistesverwandtschaft, aber befand auch, dass der Stolz ihnen im Wege stünde, zum Christentum überzutreten.<sup>133</sup> Dazu ist jene Begebenheit interessant, die Augustinus in seinen *Confessiones* im 7. Buch beschreibt:

„Von diesen Büchern aufgefordert, zu mir selbst zurückgekehrt, trat ich, von dir geführt, in mein Inneres ein; dies gelang mir, weil du dich zu meinem Helfer gemacht hast. Ich trat also in mich ein, und mit dem Auge der Seele, so schwach es auch war, sah oberhalb dieses Seelenauges, oberhalb meines Geistes, das unveränderliche Licht. Nicht dieses irdische-gewöhnliche, das allem Fleisch sichtbar ist, [...] Es war höher, weil es mich gemacht hat, und ich war tiefer, weil von ihm gemacht.“<sup>134</sup>

Augustinus hat sich exakt an Plotins Aufstiegsschema gehalten und erfuhr das göttliche Licht.

## **2.3. Christliche Mystik:**

Um die christliche Mystik zu beschreiben, wollen wir uns vorerst der Theorie der Mystik zuwenden, um danach die Prinzipien der mystischen Praxis zu beleuchten, die zur mystischen Erfahrung führen soll.

### **2.3.1. Theorie:**

Das Wort „Mystik“ hat seine Herkunft in der griechischen Antike und bezieht sich ursprünglich auf die Mysterienkulte. Das Adjektiv *mystikos* steht eng mit „*mysterion*“, dem Geheimnis, in Beziehung, das die Eingeweihten („*mystes*“) als Höhepunkt ihrer Rituale

---

<sup>129</sup> Vergl. ebd., VI 9,11, S. 426f

<sup>130</sup> Plotin, *Ausgewählte Schriften*, *Enneaden* II 9,2 S. 100ff

<sup>131</sup> Vergl. ebd., II 9,2, S. 100

<sup>132</sup> Vergl. Plotin, *Enneade* III 2,2, S. 112

<sup>133</sup> Vergl. Arthur Richter, *Über das Leben und Geistesentwicklung des Plotin*, S. 11

<sup>134</sup> Augustinus, *Conf.* VII 10,16, S. 331, vergl. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland – Ursprünge*, S. 337



schauen konnten.<sup>135</sup> Das Wort *mysterion* ist auch in den christlichen Schriften zu finden. In den synoptischen Evangelien findet sich ein Satz von Jesus, wo er von den „*mysteria*“, den Geheimnissen des Himmelreiches, spricht, welche aber nur von jenen gesehen und gehört werden könne, die ihm nachfolgen.<sup>136</sup> Paulus spricht in Epheser 3 von einer Offenbarung, die ihm das *mysterion* Christi mitgeteilt habe. Er hebt später einige Verse weiter im selben Kapitel hervor, dass der Glaube an Christus im Herzen wohnen möge und so ein Verstehen der Liebe Christi möglich werde, dass man auch der Fülle Gottes teilhaftig werde.

Wenn wir uns die Worte des Paulus in Erinnerung halten, bedeutet christliche Mystik immer auch eine geistliche Beziehung zu Christus, die durch Glauben gefestigt sein muss. Wer im Glauben an Christus ist, kann am Geheimnis Christi teilhaben. Dieses Mysterium steht wiederum mit der Kirche Christi und dem Heiligen Geist in Beziehung.<sup>137</sup>

**Mystik, Mystologie und Mystagogie:** Die christliche Definition von Mystik ist die subjektive existenzielle Erfahrung des Göttlichen (*cognitio Dei experimentalis*).<sup>138</sup> Dieser Definition scheint aber noch das spezifisch Christliche zu fehlen. Hans Urs Balthasar arbeitet in seinem Aufsatz „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik“ den christlichen Aspekt insofern heraus, als dass der Gläubige ein von Gott Gerufener sei, dem es nicht um Einigung mit Gott gehe, sondern um gehorsame Nachfolge Christi. Es ist hier nicht der Platz gegeben, die innerchristliche Diskussion zu erörtern, was zur christlichen Mystik zu zählen hat und was nicht, aber es soll angedeutet sein, was an wenigen Beispielen sichtbar werden soll, nämlich der Einfluss griechischen Denkens. Bei den antiken Philosophen liegt der Schwerpunkt nicht beim Gerufensein Gottes, sondern vielmehr bei einem voluntaristischen Bestreben des Individuums, sich in einem seelischen Aufstiegsprozess Gott anzugleichen, das nicht auf Gottes Gnade angewiesen ist.

Die Mystologie ist nun im Unterschied zur Mystik als Erfahrung die Lehre, welche die mystische Erfahrung erklärt. Es werden Kriterien festgelegt, die eine mystische Erfahrung identifizieren helfen sollen und nicht-mystische Erfahrungen als solche zu entlarven. Die Mystologie stellt Überlegungen an, wie es passenderweise zu mystischen Erfahrungen kommen kann, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen und welche Bedingungen einer mystischen Erfahrung förderlich sind.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Vergl. Bernard McGinn, *Mystik im Abendland*, Bd. 1, S. 74

<sup>136</sup> Vergl. Mt 13,11, Lk 8,10 und Mk 4,11

<sup>137</sup> Vergl. Hans Urs von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in *Grundfragen der Mystik*, S. 42

<sup>138</sup> Vergl. ebd., S. 44

<sup>139</sup> Vergl. Katharina Ceming, *Mystik im interkulturellen Vergleich*, S. 10

Die Mystagog\*innen hingegen sind die Führer\*innen, die aus eigener Erfahrung andere qualifiziert anleiten, sich den mystischen Erfahrungen anzunähern. Bestenfalls haben die Mystagog\*innen die angezielte Erfahrung selbst reichlich durchschritten, kennen also den Weg, der im Falle der Mystik oft beschwerlich ist und viel Geduld abverlangt.

Wie aber kommt es zur mystischen Erfahrung? Baltasar hat ein interessantes Schema skizziert, das auch auf außerchristliche Traditionen zutrifft<sup>140</sup>:

1. Der Mensch erlebt sich als Einzelwesen oder Gemeinwesen in seiner brüchigen Kontingenz. Kult oder Religion schaffen einen Rahmen aus metaphysischen Theorien und Ritualen, dass diese Kontingenz bewältigt werden kann. Die Angebote des Kultes oder der Religion sind gewissermaßen tröstlich, aber nicht langfristig befriedigend. Eine gewisse Sehnsucht und Unruhe versuchen die Kontingenz zu durchbrechen und dem Numinosen näher zu kommen.

2. In einer bestehenden Tradition treten einzelne Personen auf, die die Grenze der Tradition überschreiten, dem Absoluten begegnen und einen Weg dorthin aufzeigen.

3. Man folgt dem Meister nach, der den Weg kennt und Anweisungen gibt, wie die Etappen gemeistert werden können.

Der klassische Dreischritt des mystischen Weges besteht in den folgenden Schritten 4-6<sup>141</sup>:

4. Das Sich-aktiv-leer-Machen, sodass in einer inneren Passivität das Absolute Übergewicht in der Seele gewinnen kann. Diese Phase wird als *via purgativa* – die Läuterung oder Reinigung verstanden.

5. Verweilen in der Kontemplation. In dieser Phase wird die Seele für den letzten Schritt vorbereitet. Sie wird als die *via illuminativa* – die Erleuchtung bezeichnet. Die Mystiker\*innen leben gewissermaßen in der Kontemplation.

6. Das eigene Wesen wird überschritten und die Einigung mit dem Absoluten wird verwirklicht, es kommt zur *unio mystica*. Ausdrücke wie „überseiend“, „überwesentlich“, „übergöttlich“ finden auf dieser Stufe Verwendung.

Kehren die Mystiker\*innen aus der Einheit zurück, ist ihnen eine adäquate Schilderung des Erlebnisses versagt.<sup>142</sup> Entweder schweigt man oder greift zu paradoxer Ausdrucksweise, wie

---

<sup>140</sup> Vergl. ebd., S. 52

<sup>141</sup> Vergl. Gerhard Wehr, Europäische Mystik, S. 11

<sup>142</sup> Vergl. William James, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, S. 384

zum Beispiel: gelehrte Unwissenheit, oder helllichte Nacht.<sup>143</sup> Stellvertretend für die vielen mystischen Erfahrungen der christlichen Mystiker\*innen, werden wir später die Einheitserfahrung von Teresa von Avila betrachten.

Neben Augustinus, der stark von Platon und Plotin beeinflusst war, prägte Thomas von Aquin die Christenheit maßgebend, der die aristotelische Philosophie mit der christlichen Lehre in Einklang bringen wollte. Was ist für Thomas von Aquin das höchste Glück und wie steht er zur mystischen Kontemplation?

**Thomas von Aquin (1225-1274):** Thomas von Aquin wird vordergründig weniger als großer Mystiker gehandelt, sondern vielmehr als Philosoph und Theologe, weil sein umfassendes Werk wenig über sein kontemplatives Leben preisgibt. Jedoch hätten bei seinem Heiligsprechungsprozess Zeugen belegt, dass er sich intensiv der Kontemplation gewidmet habe.<sup>144</sup>

In seinem Monumentalwerk *Summa Theologiae* befasst er sich auch mit der zentralen Frage, was der Menschen höchstes Ziel ist. Er erklärt: „Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. – Zu Deutsch: „Ich antworte: Es ist zu sagen, dass die letzte und vollendete Seligkeit nur im Schauen des göttlichen Wesens bestehen kann.“<sup>145</sup> Wie aber kommt man zur Schau Gottes bei Thomas? Ist er ähnlicher Auffassung wie die vorher behandelten Mystiker, wie Platon oder Plotin? Für Thomas gibt es zweierlei Arten. Eine davon ist vermittelt durch die Geschöpfe, die zur Erkenntnis Gottes führe. Diese Form ist aber unvollendet, weil sie auf philosophischem Wege zwar erkannt werden kann, dass Gott *ist*, aber nicht *was* Gott ist. Die andere Art von Schau hingegen ist vollendet, wird aber erst im Jenseits möglich. Da die Philosophie mit ihren Mitteln nicht klar weiß, was das Ziel, Gott, ist, kann sie nicht die Wegweiserin sein. Die Theologie kann aber mit ihren Glaubensinhalten jene „Erkenntnisinhalte liefern, die notwendig sind, um letztorientiert leben und handeln zu können“<sup>146</sup>.

Hier sehen wir einen deutlichen Unterschied zu den genannten Vorgängern, bei denen man den Eindruck hatte, dass die Schau Gottes im Diesseits bereits gelingen kann und auch maßgeblich vom Menschen mit beeinflusst werden kann. Die Theologie kann demgemäß helfen, ein Gott gefälliges Leben zu führen, dass die Glückseligkeit der Gottesschau im

---

<sup>143</sup> Vergl. Hans Urs von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in Grundfragen der Mystik, S. 44ff

<sup>144</sup> Vergl. Bernard McGinn, Mystik des Abendlandes, Bd. 4 – Fülle, S. 59

<sup>145</sup> STh. I-II q. 3 a. 8.

<sup>146</sup> Bruno Niederbacher, Thomas von Aquin – Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen, S. 271f

Jenseits möglich wird. In der Geschichte der Mystik gibt es jedoch etliche, die glauben mit Gott eins geworden zu sein, Gott geschaut zu haben. Thomas erklärt mit der Lichtmetapher, was notwendig ist, damit man Gott schauen kann. Wie das Licht, das Sehen der Farben möglich macht, sei es Gottes „übernatürliches Licht“ – Gott selbst, das uns Gott sehen lasse.<sup>147</sup>

Thomas von Aquin befasst sich auch mit der Frage, inwieweit Moses oder Paulus Gott geschaut hätten. Der Grundsatz beim ihm lautet zwar, dass ein Mensch auf Erden nie Gott schauen könne, aber dennoch läge es in Gottes Macht, die Menschen aus der irdischen Begrenzung zu entheben, „damit sie (z.B. Propheten, Heilige) mit ganzer Seele auf die Schau des göttlichen Wesens gesammelt sind“<sup>148</sup>.

Auch wenn Gott dem Menschen die „Schau“ durch sein Gnadengeschenk ermöglicht, heißt das bei Thomas nicht, dass Gott für die meisten Menschen immer in der Ferne ist. Er ist nämlich der Auffassung, dass Gott in der Seele präsent ist, weil die Liebe durch den Heiligen Geist in die Herzen ausgegossen worden sei, wie es in Römer 5,5 heißt.<sup>149</sup> „Der Heilige Geist, die höchste Liebe, werde gesandt, um uns mittels der Gabe der Liebe an Gott anzugleichen“, erklärt Thomas.<sup>150</sup> Thomas bezieht sich auf 1 Kor 6,17, wo es heißt, dass wer Gott anhängt (liebe), ein Geist mit ihm werde.<sup>151</sup> Die Liebeserfahrung mit Gott in der kontemplativen Lebensweise ist ein „Schmecken der Süße“, ein genussreiches Erlebnis der Seligkeit, von der auch Augustinus öfters in den Bekenntnissen spricht.<sup>152</sup> Durch ein kontemplatives Leben tritt der Mensch auf Erden schon den Weg zur himmlischen Heimat an, wo das Glück durch die Schau Gottes vollendet wird. Thomas von Aquin nennt neun Gründe, warum er den kontemplativen Weg für den besseren hält als den aktiven, den er unter gewissen Umständen für den passenderen hält.<sup>153</sup>

Gegen Ende seines Lebens soll Thomas von Aquin ein mystisches Erlebnis von so großer Tragweite gehabt haben, dass er die Weiterarbeit an der Summa Theologiae nicht mehr fortsetzen wollte. Nachdem er seltsam verändert von der Messe zur Zelle zurückgekehrt sei und seine Schreibfeder beiseitegelegt habe, befragte ihn ein Freund darüber. Er antwortete

---

<sup>147</sup> Vergl. ebd., S. 274

<sup>148</sup> Thomas von Aquin, De Veritate q. 10 a. 11c, zit. in Bernard McGinn, Mystik des Abendlandes, Bd. 4 – Fülle, S. 75

<sup>149</sup> Vergl. Bernard McGinn, Mystik des Abendlandes, Bd. 4 – Fülle, S. 68f

<sup>150</sup> Vergl. ebd., S. 70

<sup>151</sup> Vergl. ebd., S. 72; vergl. Thomas von Aquin, STh. II-II q. 45 a. 2c

<sup>152</sup> Vergl. ebd., S. 70; vergl. Augustinus, Conf. 10,65, S. 557 und Conf. 9,1, S. 407

<sup>153</sup> Vergl. ebd., S. 74

diesem: „Alles, was ich geschrieben habe, erscheint mir die Spreu, verglichen mit dem, was ich geschaut habe und was mir offenbart worden ist.“<sup>154</sup> Wenn Thomas von Aquin tatsächlich eine solche Erfahrung hatte, wären seine näheren Erläuterungen zur Schau Gottes wahrscheinlich von höchstem Interesse gewesen.

Auch die Theorie der Schau Gottes bei Thomas von Aquin macht deutlich, dass die Schau Gottes nicht eine Erfahrung ist, die mit den gewöhnlichen Instrumentarien der Sinne oder des Alltagsverstandes zu erreichen ist. Vielmehr sind Voraussetzungen zu schaffen, die große Anstrengungen beinhalten, dass man auf eine andere ontologische Ebene emporgehoben werden kann. Diese Voraussetzungen liefern ein tugendhaftes Leben und die Praxis, wie wir sie gleich kennen lernen.<sup>155</sup> Dennoch kann der Mensch die Schau Gottes nicht erzwingen, sondern ist auf die Gnade Gottes angewiesen, der die Schau gewährt.

### **2.3.2. Praxis:**

Die Praxis der Mystik entspricht dem kontemplativen Leben, zu der ich nur in groben Zügen die wesentlichen Prinzipien umreißen möchte. Damit befinden wir uns im Bereich der Mystagogie. Das heißt, die Mystagogie leitet an, günstige Voraussetzungen zu schaffen, dass mystische Erfahrungen auftreten können. Dazu sind mehrere Handlungsebenen zu berücksichtigen. Einerseits sind eine gewisse Lebensweise und eine grundlegende Ausrichtung hilfreich und andererseits sind konkrete sich wiederholende Übungen unterstützend, um sich einer mystischen Erfahrung anzunähern.

**Ausrichtung:** Als unterstützende Lebensweisen sind jene förderlich, die den Geist gemäß dem ersten Gebot „Gott mit ganzen Herzen zu lieben“ völlig auf Gott ausrichten und die Umsetzung seiner Gebote begünstigen. In dem Sinne sind Lebensformen, die sich gänzlich dem Gottesdienst widmen, besonders geeignet. Je mehr der Geist von weltlichen Dingen wie der Nahrungsbeschaffung und dem Lebenserhalt, der Karriere, Familien usw. absorbiert wird, desto schwieriger ist es, Gott den ersten Platz einzuräumen. In dem Sinne ist die monastische Lebensweise der Mystik besonders zuträglich. Wenn man dazu zum Beispiel die Benediktsregel des Heiligen Benedikt von Nursia (480-547 n.Chr.) beleuchtet, wird dies deutlich. Er verfasste ein Regelwerk, das das Zusammenleben der Mönche regeln sollte. Doch wenn man es in Hinblick auf die Mystik untersucht, finden sich dort viele Hinweise, die eine Ausrichtung auf Gott sehr begünstigen. Ein beträchtlicher Teil der zur Verfügung stehenden

---

<sup>154</sup> Walter Nigg in M.-D. Chenu, Thomas von Aquin, S. 171

<sup>155</sup> Vergl. M.-D. Chenu, Thomas von Aquin, S. 53ff

Zeit wird nämlich dem Gottesdienst (sieben Mal am Tag und auch in der Nacht steht man zweimal auf) zum Lobpreis Gottes gewidmet.<sup>156</sup> Der Tag ist eingeteilt in Gebet und Arbeit (ora et labora), wobei die Zwischenzeiten für die Lesung der Bibel frei bleiben sollen.<sup>157</sup>

**Entsagung:** Aus den Benediktsregeln wird ferner schön ersichtlich, welchen Dingen man noch entsagen sollte. So verzichtet man als Mönch auf die Freiheit und übt sich im Gehorsam, legt den Eigenwillen ab und kämpft dafür, Gottes Gebote und den Befehlen des Abts getreu zu gehorchen.<sup>158</sup> Zudem verzichtet man auf das viele Reden und ist dem edlen Schweigen verpflichtet. Nur die erbauliche Rede, Lesungen und das Lehren sind dem Reden vorbehalten.<sup>159</sup> Auch das Anhaften an Besitz wird im Kloster ausgetilgt.<sup>160</sup> Das Fasten ist ein weiteres Feld, wo Entsagung geübt wird, dass man sich nicht an die Freuden des Geschmacksinns verliert, sondern den Geist stärkt.<sup>161</sup> Die Wüstenväter gingen noch weiter, weil sie sogar der Gemeinschaft entsagten, damit sie ganz mit Gott allein sein konnten. Dieses Alleinsein sollte konkret im *Kellion*, in der Zelle, passieren.<sup>162</sup> Die Abgeschiedenheit in der Einsiedelei oder in der Zelle sollte es den Wüstenvätern- und Müttern ermöglichen, das zentrale Ziel der inneren Ruhe, der *hesychia* zu erlangen, die Evagrigus Ponticus mit Herzensreinheit übersetzte.<sup>163</sup>

**Technik:** In der Zelle mag man nun nicht mehr von den äußeren Einflüssen abgelenkt worden sein, aber der Geist kann ohne weiteres ein „Kopfkino“ veranstalten, das der lange und öde Tag ein wenig verkürzt wird. Das Gegengift war das unablässige Gebet, denn auch bei der Arbeit, die bei den Wüstenvätern aus einfacher Handarbeit bestand, war es einfach im Gebet zu bleiben. Durch das Gebet konnte man stets auf Gott ausgerichtet bleiben.<sup>164</sup>

Im Laufe der Geschichte bildeten sich unterschiedliche Gebetstechniken und Formen aus, die entweder Gebete mit geistigen Inhalten aufwiesen wie zum Beispiel das „Vaterunser“<sup>165</sup> oder die gegenstandslos und leer waren. Dionysios Areopagita (um 500 n.Chr.), der auf die nachfolgenden Generationen der Mystiker\*innen einen großen Einfluss ausübte, gehörte zu

---

<sup>156</sup> Vergl. 16. Benediktsregel, S. 67

<sup>157</sup> Vergl. 48. Benediktsregel, S. 117

<sup>158</sup> Vergl. 5. Benediktsregel. Der Gehorsam, S. 41f

<sup>159</sup> Vergl. 6. Benediktsregel. Die Schweigsamkeit, S. 43ff; 42. Das Schweigen nach der Komplet, S. 107ff

<sup>160</sup> Ebd., 33. Benediktsregel. Eigenbesitz des Mönches, S. 93

<sup>161</sup> Ebd., 49. Benediktsregel. Die Fastenzeit, S. 121

<sup>162</sup> Vergl. Katharina Ceming, Ab in die Wüste, S. 17

<sup>163</sup> Vergl. ebd., S. 99

<sup>164</sup> Vergl. ebd., S. 102

<sup>165</sup> Vergl. Richard Reschika, Praxis christlicher Mystik – Einübungen von den Wüstenvätern bis zur Gegenwart, S. 160. Teresa von Avila soll für das Innere Gebet das Vaterunser gebraucht haben.

jenen, die im Sinne Plotins für ein Leermachen des Geistes eintraten. Er sagt: „[...] übe dich angespannt in mystischer Schau, verlass die Sinneserkenntnis und die Verstandestätigkeit, alles Sinnfällige und geistig Fassbare, alles Seiende und Nichtseiende, und erhebe dich, soweit es möglich ist, ohne Erkenntnis zur Vereinigung mit Dem, der über allem Wesen und Wissen ist.“<sup>166</sup>

Bei all diesen Wegen und Praktiken ist eine geistliche Begleitung von qualifizierten Meister\*innen unabdingbar. Die Härten und Schwierigkeiten des langen Weges müssen den Mystagog\*innen gut vertraut sein, dass die Üben nicht durch Selbsttäuschung, Selbstüberhöhung, Frustration oder andere Abwege verloren gehen.

### **2.3.3. Mystische Erfahrung:**

Die Krönung des mystischen Weges ist die mystische Erfahrung, die *unio mystica*. Die Mystiker\*innen haben über die Jahrhunderte von unterschiedlichen mystischen Erfahrungen zu berichten. Bei der heiligen Hildegard von Bingen stellte sich eine starke Schaumystik ein, bei der ihr viele Aspekte des Lebens offenbart wurden.<sup>167</sup> Franz von Assisi sah den Seraph am Kreuze hängen, worauf er zu ekstatischen Schau Gottes übergegangen war, erklärt Bonaventura.<sup>168</sup> Ignatius von Loyola berichtet, wie er in einer Kirche vor Rom von Gott an die Seite Christi gestellt worden sei.<sup>169</sup> Was uns aber besonders interessiert, ist nicht, was in der Schau gesehen, sondern was dabei empfunden wurde, weil unsere Untersuchung ja von der aristotelischen Betrachtung (*theoria*) ausgeht, die er als das höchste Glück preist. Unsere Frage ist also, was wir über das Glück in der christlichen Kontemplation sagen können. Auf diese Frage hat uns Teresa von Avila in ihrem mystischen Meisterwerk „Die innere Burg“ vieles zu bieten. Wir wollen uns aber auf die Beschreibungen der innersten, der siebten Wohnung beschränken. Bevor wir zu der entscheidenden Stelle des erfahrenen Glücks kommen, erklärt Teresa von Avila, dass die Seele gleich einer Braut mit Gott vermählt und in seine Wohnstatt geführt wird, die in der siebten Wohnung ist. Damit es dazu kommt, hat die Seele einen sehr schwierigen Weg des Leidens hinter sich gebracht.<sup>170</sup> Sie erklärt, dass die Seele die Trinität schaue, dass aber dieses Schauen weder mit dem Auge noch der Seele als bildhafte Vision geschaut werde.<sup>171</sup> Wenn es aber nun zur Vermählung mit Gott käme, zeige

---

<sup>166</sup> Dionysios Areopagita, *Mystische Theologie*, S. 11. Übersetzt von Edith Stein.

<sup>167</sup> Vergl. Adelgundis Führkötter/Josef Sudbrack in *Große Mystiker*, Hg. Ruhbach/Sudbrack, S. 126

<sup>168</sup> Vergl. Hartmut Sommer, *Die bedeutendsten Mystiker*, S. 104

<sup>169</sup> Vergl. Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, S. 149f

<sup>170</sup> Theresa von Avila, *Die innere Burg*, S. 224. Übersetzt von Fritz Vogelsgang.

<sup>171</sup> Vergl. ebd., S. 226

er sich in einer Vision in seiner heiligsten Menschlichkeit.<sup>172</sup> Was sich dann aber in der geheimen Vereinigung vollzieht, schildert sie folgendermaßen:

„Was der Herr hier der Seele in einem Augenblick mitteilt, ist ein so großes Geheimnis und eine so hohe Gnade, und das **Entzücken, das die Seele dabei empfindet, ist so übermächtig**, dass ich es mit nichts anderem vergleichen kann als der Seligkeit im Himmel, und zwar in erhabener Weise als bei irgendeiner sonstigen Vision oder anderen geistigen Wonnen. Es lässt sich nichts weiter davon sagen, als dass die Seele, ich meine: der Geist dieser Seele – soweit man dies verstehen kann – **eins geworden ist mit Gott.**“<sup>173</sup>

Weiter erklärt sie, dass die Verbindung mit Gott nach der Vermählung nicht mehr aufgehoben werde, „denn immer bleibt die Seele mit ihrem Gott in jener Mitte“. Ferner erläutert sie, dass die Gegenwart Gottes ein Überquellen von Glück bewirke.<sup>174</sup> Im dritten Kapitel erklärt sie, dass die Seele in einer Selbstvergessenheit weile, als existiere sie nicht mehr. Ihr ganzes Wesen ist nur noch mit der Ehre Gottes beschäftigt. Insofern dürfen wir sagen, dass das Ego ausgerottet wurde. Als zweite Wirkung habe die Seele ein Verlangen nach Leiden, aber in der Weise, dass sie alles auf sich nehmen kann und sogar den Peinigern besonderes Mitleid entgegenbringe.<sup>175</sup> Von Interesse ist zudem, dass sich nach der Vermählung eine Ruhe einstellt und sich auch alle „Entrückungen“ bis auf wenige Ausnahmen einstellen. In dieser Ruhe erfreuen sich Gott und Seele an einander in „tiefster Stille“, denn dort gibt es keinen Grund mehr für Geschäftigkeit und Verstand.<sup>176</sup> Nun ist es aber nicht so, dass man einfach in der Ruhe und Wonne schwelgen könne und dabei die Welt vergesse, sondern durch die innere Ruhe benötige man im Außen weniger Ruhe und könne so umso mehr aktiv das Werk Gottes unterstützen, erklärt Teresa von Avila.<sup>177</sup>

An dieser Stelle möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass die Geschichte der christlichen Mystik von vielen Formen der mystischen Erfahrung berichtet. Einige Erfahrungen sind eher zur Einheitsmystik in der Linie Plotins (z.B. Evagrigus Ponticus) zu zählen, andere wiederum heben stärker einen dialogischen Charakter zwischen Gott und Mensch (z.B. Teresa von Avila) hervor oder sind eher christo-zentrischer (z.B. Ignatius von Loyola) Natur. Das höchste Glück dürfte dennoch das Vereinigungserlebnis des Menschen mit Gott sein.<sup>178</sup>

---

<sup>172</sup> Vergl. ebd., S. 229f

<sup>173</sup> Ebd., S. 230f. Hervorhebung durch den Autor der Bachelorarbeit.

<sup>174</sup> Vergl. ebd., S. 232

<sup>175</sup> Vergl. ebd., S. 237

<sup>176</sup> Vergl. ebd., S. 240

<sup>177</sup> Vergl. ebd., S. 246f

<sup>178</sup> Vergl. Gerhard Ruhbach / Josef Sudbrack, Große Mystiker. Leben und Wirken.



### 3. Der Vergleich der *theoria* bei Aristoteles und der *Kontemplation* in der christlichen Mystik hinsichtlich des Glücks:

Wenn wir uns dem Vergleich der aristotelischen *theoria* und christlichen Kontemplation zuwenden, geht es uns in erster Linie um die Einzelerfahrungen der beiden Systeme und wir wollen wissen, ob das höchste Glück auf Erden entweder in der aristotelischen *theoria* oder in der Kontemplation der christlichen Mystik zu finden ist?

Laut Aristoteles erlebt der Mensch dann das höchste Glück auf Erden, wenn er die Weisheit, die höchste dianoetische Tugend, ausübt. Dabei ist der *nous*, die intuitive Vernunft, aktiv, dessen Gegenstand die höchsten Begriffe und Dinge sind. Die höchsten Wahrheiten, die der Mensch mit dem *nous* während der *theoria* erfasst, sind dem Menschen vertraut, weil er sie schon öfters richtig durchdacht und verstanden hat. Der Mensch muss also bei der *theoria* nicht mehr um das Verstehen ringen, sondern erfährt die Schönheit und Richtigkeit der höchsten Wahrheiten unmittelbar. Um die *theoria* zu erfahren, gibt es einen diskursiven Aspekt und einen rezeptiven Charakter. Das diskursive Denken führt den Geist an die Wahrheiten heran, damit hernach der *nous* die höchsten Wahrheiten erfasst und schaut. Das Erfassen und Schauen der Wahrheiten hat rezeptiven Charakter, weil man sich an der Wahrheit, der Richtigkeit und ihrer Schönheit erfreut.<sup>179</sup>

Stellvertretend für die Kontemplation in der christlichen Mystik möchte ich mich auf die Beschreibungen der Teresa von Avila beziehen, wie ich sie zuvor dargestellt habe. Der Höhepunkt der mystischen Kontemplation geschieht in der Vermählung der Seele mit Gott. Diese Erfahrung sei jenseits der Sinne und der Vernunft, meint Teresa von Avila.<sup>180</sup>

Ein Vergleich der aristotelischen *theoria* mit der mystischen Vermählung der Seele mit Gott bringt einige Schwierigkeiten mit sich. Das liegt in erster Linie daran, dass die Ausübung der Vernunft (*nous*) mit den höchsten Wahrheiten ein wesentlich anderes Unternehmen ist als die Erfüllung der Sehnsucht, Gott zu schauen und sich mit Gott geistlich zu vereinigen. Diese beiden Formen der Kontemplation verfolgen unterschiedliche Ziele. Aristoteles legt uns nämlich keine Liste vor, welche höchsten Wahrheiten geschaut werden sollten, um das höchste Glück zu erfahren. Er drückt sich dazu allgemein aus und damit stehen mehrere Möglichkeiten offen. Um einen präzisen Vergleich vornehmen zu können, wäre eine Einschränkung auf die *theoria der höchsten Wahrheit aller hohen Wahrheiten* wichtig. Die

---

<sup>179</sup> Vergl. Uwe Voigt, Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus?, S. 140

<sup>180</sup> Vergl. Theresa von Avila, Die innere Burg, S. 230f

mystische Kontemplation hingegen hat ein klares Ziel, nämlich die Schau Gottes. Ob die Mystiker\*innen das Ziel tatsächlich erreichen und Gott wirklich schauen, ist eine andere Frage.

Abgesehen von diesen Schwierigkeiten möchte ich die Unterschiede der beiden Kontemplationen aufzeigen:

- Das Erlebnis der Vermählung der Seele mit Gott gehört einer anderen Gattung von Erlebnissen an als das Schauen von Wahrheiten bei Aristoteles, ähnlich wie die geschlechtliche Vereinigung mit einer geliebten Person anders ist als die umfassende Kenntnis der Wahrheiten dieser geliebten Person. Das Außerordentliche ist im Falle der mystischen Kontemplation, dass die Seele sich mit dem höchsten Wesen, nämlich Gott, vereinigt.
- Teresa von Avila erklärt oben, dass das bei der Vermählung der Seele mit Gott entstehende Glückserlebnis unsäglich sei und mit nichts zu vergleichen wäre, es gehe über die Sinne und die Vernunft hinaus. Bei Aristoteles lesen wir nicht, dass die Erfahrung der *theoria* ein solches Ausmaß hat, obschon er den *nous* als „abgetrennt“ und „ewig“ bezeichnet.
- Laut Teresa von Avila habe die Vermählung der Seele mit Gott eine anhaltende Wirkung, insofern, dass die Verbindung der Seele zu Gott nicht mehr aufgehoben werde. Es kehre eine Ruhe ein, die die Angst vor Tod und Leid beseitige. Eine solche Wandlung der seelischen Verfassung ist bei der aristotelischen *theoria* nicht gegeben.
- Die Vermählung der Seele mit Gott bewirke eine innere Ruhe, dass man noch mehr im Außen tätig sein würde, erklärt Teresa von Avila. Sie ist also noch mehr ethisch tätig als vor der Vermählung mit Gott. Bei der aristotelischen *theoria* war nicht von einer solchen Wirkung die Rede.

Abgesehen von den Schwierigkeiten eines Vergleiches, meine ich, dass die Vereinigung der Seele mit Gott ein weit größeres Glück erfahren lässt als die aristotelische *theoria*, weil Gott alle positiven Attribute wie Glückseligkeit, Liebe, Wahrheit, Schönheit, Ewigkeit usw. im höchsten Maße in sich vereint. Gott zu schauen oder sich mit ihm zu vereinen, heißt Anteil an einer ontologisch höheren Ebene zu nehmen, die das Heiligste in sich vereint.

## 4. Mystik und Student\*innen:

Gegenständliche Bachelorarbeit steht in Verbindung mit einem Forschungsprojekt, das in der KPH-Wien/Krems durchgeführt wird. Dieses Forschungsprojekt befasst sich mit der Frage, welche Bedeutung die Mystik in der öffentlichen Schule hat. In dieser Studie geht es auch darum, was Student\*innen über Mystik wissen und welche Bedeutung sie der Mystik beimessen. Um das Wissen und Interesse der Student\*innen quantitativ und qualitativ zu erfassen, wurde ein Online-Fragebogen erstellt, den das zentrale Verteilersystem der Universität Innsbruck an alle Student\*innen versandt hat. Derselbe Fragebogen wurde vorher an der KPH-Wien/Krems versendet. Im Anhang 1<sup>181</sup> und Anhang 2<sup>182</sup> findet man das Auswertungs-Ergebnis von 440 Student\*innen, die den Fragebogen vollendet haben. Die Befragung fand bei Student\*innen der unterschiedlichsten Fachrichtungen Anklang, was Anhang 2 auf den Seiten 1-7 deutlich macht.

### 4.1. These und Fragebogen-Ergebnisse:

Für gegenständliche Bachelorarbeit ist von Interesse, wie die Student\*innen zu einem kontemplativen Leben und zur Mystik stehen. Ich ging von der These aus, dass auch Student\*innen grundsätzliches Interesse an Mystik haben, aber eher wenige Student\*innen im Detail wissen, was mit Mystik genau gemeint ist. Ferner ging ich von der These aus, dass auch Student\*innen heutzutage mystische Praktiken ausüben und von mystischen Erfahrungen zu berichten wissen.

**Interesse an Mystik:** Ein recht hohes allgemeines Interesse am Thema Mystik lässt sich bei den Teilnehmer\*innen daran ablesen, dass sich 48,6 % der Student\*innen, die noch keine mystischen oder außergewöhnlichen Erfahrungen hatten, mit den Fragen und Inhalten befasst haben.<sup>183</sup> Ferner ist die Teilnahme von 34,9 % der Student\*innen, die sich keiner Konfession zugehörig fühlen, ein Hinweis, dass das Interesse an Mystik nicht nur in den Konfessionen zu suchen ist.<sup>184</sup>

Bei der Frage, ob die Student\*innen religiösen oder spirituellen Übungen (Meditations- und Yogakurse, Gebetskreis, Pilgerfahrten etc.) nachgehen, zeigt sich, dass 48,3 % keine

---

<sup>181</sup> Anhang 1 beinhaltet die geschlossenen Fragen. Bei diesen Fragen sind eine oder mehrere Antwortmöglichkeiten anzuklicken.

<sup>182</sup> Anhang 2 beinhaltet die offenen Fragen. Bei diesen Fragen konnten die Student\*innen sich frei und subjektiv äußern.

<sup>183</sup> Vergl. Anhang 1, S. 3

<sup>184</sup> Vergl. Anhang 1, S. 1

Übungen pflegen. Eine regelmäßige Form der Übung ist ein Indiz, dass die Personen den Übungen einen gewissen Wert abgewinnen können und für mystische Erfahrungen eher aufgeschlossen sind. Obschon diese 48,3 % der Student\*innen keine Übungen pflegen, die in gewisser Weise mit der Mystik in Beziehung gebracht werden, haben sie den Online-Fragebogen zur Gänze ausgefüllt.

**Kenntnisse über Mystik:** Aber wissen die Student\*innen auch genügend über Mystik, dass sie richtig einschätzen können, ob sie eine mystische Erfahrung hatten? Den Student\*innen standen bei der Befragung die Nennung einer Reihe von Erfahrungen zur Auswahl, die in einem weiten Sinne alle als mystische Erfahrung durchgehen können. Es wurde folgendes Abstimmungsergebnis erreicht: Die „Einheitserfahrung mit Gott“ halten 36,7 % der Student\*innen für ein mystisches Erlebnis. Nur 27,5 % stufen die „Schau Gottes“ als ein mystisches Erlebnis ein. 31,6 Prozent der Student\*innen halten eine „Glückseligkeits-Erfahrung religiöser Art“ für ein mystisches Erlebnis. Eine „Einheitserfahrung mit der Natur oder dem Universum“ stufen 62,1 % als ein mystisches Erlebnis ein. „Lichterfahrungen, Visionen oder Auditionen“ sind für 51,5 % der Student\*innen als mystische Erfahrungen einzustufen.<sup>185</sup> Die relativ niedrigen Prozentzahlen zeigen, dass die Kenntnisse über mystische Erfahrungen eher bescheiden ausfallen.

**Mystische Praktiken:** Für die gegenständliche Bachelorarbeit ist zudem von Interesse zu erfahren, wieviel den Student\*innen an Mystik liegt und ob sie auch mystische Praktiken pflegen. Folgende Frage wurde für diesen Punkt verwendet: „Gehen Sie gewissen religiösen oder spirituellen Übungen nach?“ Diese Frage lässt auch sehr niederschwellige Übungen gelten, die in einem engeren Sinne nicht zu mystischen Praktiken zu zählen sind. Dennoch berücksichtigt die Frage all jene, die mit den Übungen religiöse und spirituelle Ziele verfolgen. Das Ergebnis sieht so aus, dass 12,6 % der Student\*innen regelmäßig die Kirche oder die Moschee besuchen, 22,1 % regelmäßig meditieren und 18,1 % der Student\*innen eine Gebetspraxis pflegen. 17,1 % (76 Personen) üben eine nicht genannte Form von Spiritualität aus.<sup>186</sup>

Einen Meditationskurs besuchten 19,9 % (88 P) der Student\*innen. 132 Personen (29,8 %) waren bei einem Yogakurs oder bei einem Seminar mit geistlichen Übungen. Auf Pilgerfahrt waren 15,1 % der Student\*innen (67 P).<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Vergl. Anhang 1, S. 3

<sup>186</sup> Vergl. Anhang 1, S. 2

<sup>187</sup> Vergl. Anhang 1, S. 3

**Mystische Erfahrungen:** Von höchstem Interesse war die Frage nach den mystischen Erfahrungen. Von 440 Personen gaben 95 Personen (21,9 %) an, dass sie mystische Erlebnisse hatten. 128 Personen (29,5 %) hatten außergewöhnliche Erlebnisse, doch wissen sie nicht, ob diese Ereignisse als mystisch einzustufen sind.<sup>188</sup> Auch diese Zahlen lassen aufhorchen, denn gut die Hälfte der Teilnehmer\*innen glauben, Erfahrungen gemacht zu haben, die den alltäglichen und gewohnten Erfahrungsrahmen überschreiten.

Höchst interessant sind die persönlichen Berichte der Student\*innen, die meinen, eine mystische Erfahrung gemacht zu haben. Freiwillig gaben 120 Student\*innen an, was sie erlebt hatten.<sup>189</sup> Es gab eine Vielzahl an sehr interessanten Erfahrungen, die sowohl der Mystik im engeren als auch im weiteren Sinne zugeordnet werden können. Manche Erfahrungsberichte fallen eher unter paranormale Phänomene. Für die gegenständliche Bachelorarbeit möchte ich mich hauptsächlich auf jene Beschreibungen beschränken, die die Mystik betreffen. Aus der Vielzahl von Berichten waren gewisse Kategorien zu erkennen, die sich folgendermaßen darstellen:

- **Mystische Erfahrungen im engeren Sinne als religiöse Erfahrung:**

Stellvertretend sollen nur wenige Erfahrungen angeführt werden, da eine ausführliche Darstellung den Rahmen sprengen würde. Mit den angeführten Ziffern kann man die Originaleinträge in der Anlage im Detail untersuchen.

Eine Person (664) beschreibt, wie sie in Taizè ihr „normales Bewusstsein“ verlor und in einen perfekten Zustand gelangte, in dem alles zu Liebe und Einheit transzendiert wurde. Sie sei zur Einheit „Gott-Schöpfung-Ich“ gekommen. Sie hatte den Eindruck „zum ersten Mal echte, frische, kristallklare Luft zu schnappen, Luft eines wahren Lebens, einer wahren Realität, in der sie über eine unendliche Weite blickte und mit ihr eins wurde“. Diese Schilderungen entsprechen präzise den Beschreibungen der Mystiker\*innen, die von Einheitserfahrungen berichten.<sup>190</sup>

389- Eine Person schildert, wie sie einige Male mystische/spirituelle Erfahrungen hatte von der unmittelbaren Nähe zu Gott, eine Erfahrung von vollkommener Liebe, Freude und

---

<sup>188</sup> Vergl. Anhang 1, S. 3

<sup>189</sup> Vergl. Anhang 2, S. 8ff; Teilnehmer\*in 3 bis 981

<sup>190</sup> Vergl. Anhang 2. S. 10, Teilnehmer\*in 664

Frieden. Alles, was sie früher von Gott dachte, war unbedeutend, weil sie „IHM persönlich begegnet“ sei. Sie habe gespürt, wie sie mit dem Herzen zu IHM spreche.<sup>191</sup>

696- Ein Bericht handelt davon, wie diese Person „Kontakt mit Gott“ gehabt habe, die Trennung zu den Dingen aufgehoben gewesen wäre. Sie habe Gott in sich gespürt, als wäre sie von Licht erfüllt und umhüllt.<sup>192</sup>

Erfahrungen dieser Art gab es noch von fünf weiteren Personen (63, 146, 328, 626, 800).

- **Mystische Erfahrung im engeren Sinne ohne spezifischen religiösen Bezug**

204- Eine Person berichtet von einer Einheitserfahrungen, bei der sie von Licht erfüllt gewesen sei und zugleich selbst das Licht war, eine Erfahrung, die jenseits des sprachlichen Denkens gelegen habe.<sup>193</sup>

726- Ein Bericht erzählt davon, wie eine Person während der Meditation die Auflösung von Raum und Zeit erlebte habe „und Liebe da war“.<sup>194</sup>

In dieser Kategorie gab es noch weitere sechs Erfahrungen (77, 309, 429, 702).

- **Mystische Erfahrung im engeren Sinne mit psychoaktiven Substanzen:**

Auch wenn manche Experten Erfahrungen, die durch psychoaktive Substanzen ausgelöst werden, nicht der Mystik zuordnen würden, sind sie dennoch sehr interessant hinsichtlich ihres phänomenalen Charakters. Denn sie zeigen eine große Ähnlichkeit zu Phänomenen der mystischen Erfahrungen auf.

322- Eine Person erzählt, dass ihr LSD und Magic Mushrooms eine „größere Welt“ gezeigt haben und sie auf den Weg der Spiritualität und Freiheit gebracht habe. Sie habe auch ohne Drogen ekstatische Erlebnisse bei Meditationsseminaren erfahren. Sowohl unter Drogeneinfluss als auch ohne Substanzen habe sie unendliche Liebe erfahren, die durch den ganzen Körper strömte und sie erkennen ließ, dass man nicht aus Fleisch und Knochen bestehe, sondern aus Energie und reiner Glückseligkeit.<sup>195</sup>

832- Ein Erfahrungsbericht handelt davon, wie die Person unter dem Einfluss von LSD einen „Ego-Tod“ erlitten habe und sich danach wie „neugeboren“, durch und durch lebendig und

---

<sup>191</sup> Vergl. Anhang 2, S. 9

<sup>192</sup> Vergl. Anhang 2, S. 10

<sup>193</sup> Vergl. Anhang 2, S. 9

<sup>194</sup> Vergl. Anhang 2, S. 10

<sup>195</sup> Vergl. Anhang 2, S. 9

beseelt von allem fühlte, was sie umgab. Sie habe die Wälder und Berge bestaunt und habe „absolute Perfektion“ gesehen.<sup>196</sup>

Fünf weitere Personen erzählen von ähnlichen Erfahrungen (386, 531, 805, 939, 981).

- **Außergewöhnliche Erfahrungen:**

Die Mehrheit der beschriebenen Erfahrungen sind eher nicht zur Mystik zu zählen. Dennoch sprengen viele dieser Beschreibungen den Rahmen unserer Alltagserfahrung, dass man geneigt ist, sie als mystisch oder außergewöhnlich zu bezeichnen. Dazu zählen prophetische Träume, Kontakt zu Verstorbenen, Nah-Tod-Erfahrungen, Out-of-Body-Experience, Paranormales usw.

**4.2. Interpretation der Ergebnisse:**

Zusammenfassend lässt der Online-Fragebogen erkennen, dass eine große Anzahl der Fragebogenteilnehmer\*innen aus unterschiedlichsten Studienrichtungen großes Interesse Mystik zeigt. Nur vereinzelt verliehen Student\*innen ihrer Ablehnung gegen Mystik und Religion bei den offenen Fragen Ausdruck. Auch wenn die Kenntnisse über Mystik bescheiden ausfallen, so zeigt sich an dem recht hohen Prozentsatz an Student\*innen, die einer Übung nachgehen und mystische oder außergewöhnliche Erfahrungen gemacht haben, dass Mystik für ca. die Hälfte der Teilnehmer\*innen ein bedeutende Rolle im Leben einnimmt. Einige Student\*innen berichteten von ausordentlichen Erfahrungen, die eindeutig der Mystik im engeren Sinne zugeordnet werden können. Dabei erfuhren diese Personen unsägliches Glück. Der Autor sieht in diesem Sinne seine aufgestellten Thesen durch das Fragebogenergebnis bestätigt. Auch im 21. Jahrhundert übt Mystik für einige Student\*innen eine große Faszination aus. Bei manchen herrscht und auch einen Drang vor, Gott, dem Absoluten oder dem Einen zu begegnen.

---

<sup>196</sup> Vergl. Anhang 2, S. 10

## Schluss:

Zusammenfassend darf festgestellt werden, dass Aristoteles ein Konzept des höchsten Glücks auf Erden in Aussicht stellte, das mit möglichst wenigen theologischen Begriffen auszukommen versucht und nach rationalen Gesichtspunkten aufgebaut ist. Die Kontemplation in der christlichen Mystik hingegen ist ausschließlich theologischer Natur, weil das höchste Glück in der Schau Gottes erfahren wird. Dieses höchste Glück auf Erden zu erreichen, stellt aber ein sehr schwieriges Unterfangen dar, denn Gott tatsächlich zu schauen, scheint nur wenigen beschieden zu sein. Eine gewisse Annäherung dieser beiden Systeme dürfen wir in der Eudemischen Ethik erkennen, wo Aristoteles jenes Leben als das beste preist, das am meisten den Dienst für Gott und die Betrachtung Gottes zulässt. Thomas von Aquin, der versuchte die aristotelische Philosophie mit der christlichen Lehre zu verbinden, hatte wahrscheinlich das Glück der *theoria* und die Schau Gottes erfahren. Mit Sicherheit kostete er während seines kontemplativen Lebens von der „mystischen Süße“, die viele Mystiker\*innen erfuhren.

Wenn man sich nun fragt, ob diese beiden Vorstellungen im 21. Jahrhundert noch von Bedeutung sind, gibt das Ergebnis des Online-Fragebogens mit den Student\*innen zumindest zur mystischen Kontemplation Aufschluss. Denn viele Student\*innen zeigten Interesse an mystischen Inhalten und Praktiken und einige berichteten sogar von unsäglichem Glück in mystischen Erfahrungen. Diese Beschreibungen erwecken den Eindruck, dass sie eine weit größere Intensität an Glück erfuhren, als das eine *theoria* im aristotelischen Sinne möglich machen könnte.

Abschließend möchte ich meine Faszination für die Sehnsucht des Menschen nach mystischen Erfahrungen zum Ausdruck bringen und bin dankbar, dass die Geschichte so viele Zeugnisse der großen Mystiker\*innen hinterlassen hat, dass Suchende der Gegenwart mit berechtigter Hoffnung ihrer Sehnsucht nach einer Gotteserfahrung nachgehen können. Erfreulicherweise gibt es auch heutzutage noch auf der ganzen Welt Gemeinschaften, die ernsthaft mystische Praktiken verfolgen, um dem Göttlichen näherzukommen. Da mir selbst schon einige Male großes Glück während mystischer Praktiken widerfahren ist, ist mir das Thema Mystik eine Herzensangelegenheit, die zu teilen mir größte Freude ist.



## Literaturverzeichnis:

- Karl, Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.
- Aristoteles, *Eudemische Ethik*. Übersetzung von Franz Dirlmeier. Darmstadt 1976.
- Aristoteles, *Metaphysik*. Übersetzt von Hermann Bonitz. Hamburg <sup>5</sup>1994.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart 2020.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzung von Ursula Wolf. Hamburg <sup>6</sup>2017.
- Aristoteles, *Über die Seele*. Übersetzung von W. Theiler. Hamburg 1995.
- Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2009.
- Beierwaltes, Werner / Von Balthasar, Hans Urs / Haas, Alois M., *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974.
- Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980.
- Burkert, Walter. *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*. München <sup>4</sup>2003.
- Ceming, Katharina, *Ab in die Wüste! Mut zur Selbsterkenntnis – den Wüstenvätern auf der Spur*. München 2013.
- Ceming, Katharina, *Mystik im interkulturellen Vergleich*. Nordhausen 2005.
- Chenu, Marie-Dominique, *Thomas von Aquin*. Übersetzung aus dem Französischen von Otto M. Pesch. Hamburg 1960.
- Dionysios Aeropagita, *Über alles Licht erhaben*. Übersetzt von Edith Stein. Regensburg 2015.
- Faust, Ulrich (HG.), *Die Benediktsregeln*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzung aus dem Latein von der Salzburger Äbtekonzferenz. Stuttgart 2009.
- Führkötter, Adelgundis / Sudbrack, Josef, Hildegard von Bingen, in: Ruhbach, Gerhard /Sudbrack, Josef, *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984,122-141.
- Herzberg, Stephan, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*. Heidelberg 2013.

- Kullmann, Wolfgang, Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles, in: Höffe, Otfried (HG.), *Die Nikomachische Ethik*. Berlin 1995, 253-276.
- Hahmann, Andree, *Aristoteles' »Über die Seele«. Ein systematischer Kommentar*. Stuttgart 2016.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*. München 1999.
- Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Übersetzung aus dem Spanischen von Peter Knauer. Augsburg 2002.
- James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut, mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt am Main 1997.
- Kenny, Antony, *Geschichte der abendländischen Philosophie. Band II Mittelalter*. Aus dem Englischen übersetzt von Manfred Weltecke. Darmstadt 2014.
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge*. Übersetzung aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger. Freiburg im Breisgau 2008.
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland. Band 4: Fülle*. Übersetzung aus dem Englischen von Clemens Maaß. Freiburg im Breisgau 1994.
- Niederbacher, Bruno, Thomas von Aquin, Prolog zum Sentenzenkommentar, in: Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold (Hg.), *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter*, 268-289.
- Platon, *Das Gastmahl*. Übersetzt Thomas Paulsen. Stuttgart 2009.
- Platon, *Phaidon*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Stuttgart 2009.
- Platon, *Phaidros*. Übersetzt von Kurt Hildebrandt. Stuttgart 2012.
- Platon, *Sämtliche Werke. Band 3: Kratylos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1994.
- Platon, *Der Staat*, Übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska. 1982 Stuttgart.
- Platon, *Sämtliche Werke. Band 4: Timaios, Kritias, Minos, Nomoi*. Übersetzung Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher. Hamburg <sup>24</sup>2014.
- Plotin, *Ausgewählte Schriften*. Übersetzung aus dem Griechischen von Richard Harder. Stuttgart 1973.

- Plotin, *Enneaden*. Vollständige deutsche Ausgabe. Übersetzung von Friedrich Müller. 2017.
- Porphyrrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, in: Plotin, *Ausgewählte Schriften*. Übersetzung aus dem Griechischen von Richard Harder. Stuttgart 1973, 6-20.
- Reschika, Richard, *Praxis christlicher Mystik – Einübungen von den Wüstenvätern bis zur Gegenwart*. Freiburg im Breisgau 2007.
- Richter, Arthur, *Über Leben und Geistesentwicklung des Plotin*. (Nachdruck von Hansebooks ohne nähere Angaben).
- Ruhbach, Gerhard /Sudbrack, Josef, *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984.
- Schupp, Franz, *Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1: Antike*. Hamburg 2003.
- Schupp, Franz, *Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 2: Christliche Antike - Mittelalter*. Hamburg 2003.
- Sommer, Hartmut, *Die bedeutendsten Mystiker*. Wiesbaden 2013.
- Sudbrack, Josef, *Mystik im Dialog. Christliche Tradition - Ostasiatische Tradition - Vergessene Tradition*. Würzburg 1992.
- Theresa von Avila, *Die innere Burg*. Herausgegeben und Übersetzung aus dem Spanischen von Fritz Vogelgsang. Zürich 1979.
- Voigt, Uwe, *Das Geist-Seele-Trilemma. Alexander von Aphrodisias – Averroes - Thomas von Aquin*, unter: <https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/61156/file/61156.pdf> (27.04.2021).
- Voigt, Uwe, Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus?, in: Niederbacher, Bruno / Runggaldier, Edmund (Hg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*. Heusenstamm 2006, 117-152.
- Wehr, Gerhard, *Europäische Mystik. Eine Einführung*. Wiesbaden (keine Jahresangabe).
- Wieland, Wolfgang, Augustinus, in: Ruhbach, Gerhard /Sudbrack, Josef, *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984, 51-76.
- Wolf, Ursula, *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*. Darmstadt 2002.

**Antragstellerin/Antragsteller:**

Ing. Dipl. Päd. Guntram Franz Ferstl

Akademischer Grad, Vorname/n, Nachname

Am Böhler 23, 6890 Lustenau

Anschrift: Straße, PLZ und Ort

guntram.ferstl@gmx.at

E-Mail, Telefonnummer

Matrikelnummer:

09389039

Kennzeichnung des Studiums

UC 033194

## Einreichung der Bachelorarbeit

(gem. § 80 Universitätsgesetz 2002 – UG)

**Titel der Bachelorarbeit:**

Die theoria bei Aristoteles und die Kontemplation in mystischen Lebensformen

**Angaben zur Lehrveranstaltung** (im Rahmen welcher die Bachelorarbeit verfasst und positiv beurteilt worden ist):

Seminar "Ethik-Lektüre: Was macht mich glücklich?"

Titel der Lehrveranstaltung

202123

Lehrveranstaltungsnummer

SS2020

Semester

Dr. Bruno Niederbacher SJ

Name der Lehrveranstaltungsleiterin / des Lehrveranstaltungsleiters

Ich erkläre hiermit an Eides statt durch meine eigenhändige Unterschrift, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle Stellen, die wörtlich oder inhaltlich den angegebenen Quellen entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.

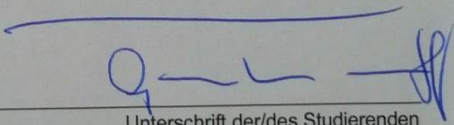
Ich stimme einer Archivierung der Bachelorarbeit am Institut / an der Fakultät zu:

Ja

Nein

28.09.2021

Datum

  
Unterschrift der/des Studierenden