

Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis

Von Bogoljub Sijaković, Nikšić

Auf den folgenden Seiten will ich zuerst (I) das Problem der Transzendenz bei Platon, Plotin und Proklos kurz in Erinnerung bringen, danach (II) die Paradoxie der Gotteserkenntnis in der christlichen Mystik darlegen und endlich (III) einige grundsätzliche Bemerkungen über die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis und über das Paradoxon an sich aufbringen.

I

Die europäische Philosophie beginnt mit einer einfachen Fragestellung: Was ist? Auf diese ontologische Frage antworten die frühen griechischen Philosophen so, daß sie dem Ausgangspunkt ›Alles-was-ist‹ (ἀρχή), sogar dem ›ist‹ selbst (ἐόν), die göttlichen Bestimmungen zuschreiben. Das Göttliche nämlich garantiert die Seinsvollkommenheit. Daher ist das ›Was-ist‹ durch die Bestimmungen ›Unsterbliches‹ (ἀθάνατον), ›Ungeborenes‹ (ἀγέννητον), ›Unvergängliches‹ (ἀνώλεθρον), ›Nichtalterndes‹ (ἀγήρων), ›Ewiges‹ (αἰδιον, αἰώνιον), ›Unzerstörbares‹ (ἀφθαρτον), ›Eines‹ (ἓν) usw. charakterisiert. Das ›Was-ist‹ wird also als Göttliches (τὸ θεῖον) verstanden.¹

Der Bestimmungsakkumulation folgt natürlich auf den Plan der Ontologie die Entladung der Bestimmungen des Göttlichen. Dies ist — mit Rücksicht auf das Wissen über das Göttliche — einer der Gründe für den Skeptizismus, den Xenophanes (Fr. 34), Heraklit (Fr. 86), Melissos (DL IX 24) wie auch Protagoras in der Schrift Von Göttern (Fr. 4) vertreten: »Von Göttern habe ich kein Wissen« (οὐκ ἔχω εἰδέναι). Von Platon ist uns bekannt, daß der Grund für diese Skepsis in der Erkenntnis des Göttlichen nicht erst ein Mangel unseres Erkenntnisvermögens ist, der Grund dafür ist ein ontologischer.

Das ontologische Grundproblem liegt für Platon nicht nur darin, auf welche Weise sich das Vernünftige (τὰ νοητά) und das Sinnliche (τὰ αἰσθητά) aufeinander beziehen, sondern auch darin, wie die Vielfältigkeit der Ideen unter das Eine (τὸ ἓν) bzw. unter die Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) einzuordnen sind. Um den ontologischen Status des Guten zu erklären, welches das Seinsprinzip ist und so auch die Spitze der ontologischen Pyramide darstellt, bedient sich Platon des Vergleiches vom Guten mit der Sonne: »Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie

¹ Im Buch *Mythos, physis, psyche: Ogledanje u predsokratovskoj 'ontologiji' i 'psihologiji'*, Nikšić: Univerzitetska riječ, Beograd: Filozofsko društvo Srbije 1991, bes. S. 139–141, 149–150, 245, 266–269, habe ich schon die Gelegenheit wahrgenommen, darüber ausführlich zu schreiben.

selbst nicht das Werden ist ... Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) an Würde und Kraft hinausragt.«²

Die Idee des Guten ist also das Seinsprinzip alles Seienden und dieselbe ist »jenseits des Seins«³. Als das Prinzip von allem (ἡ τοῦ παντός ἀρχή)⁴ geht es über alles hinaus, was ist; es ist über das ›Ist‹ selbst erhaben. Der besondere Status der Idee des Guten ist nämlich derartig, daß sie die Sphäre des Ontischen vollständig transzendiert.⁵ Die angeführte Platon-Passage suggeriert den gleichen Schluß auch auf der Ebene der Erkenntnistheorie:⁶ Die Idee des Guten ermöglicht, daß die Dinge erkannt werden, sie selbst jedoch kann nicht erkannt werden. Diese Unerkennbarkeit des Guten ist die Konsequenz der ontologischen Transzendenz des Guten.

Die ontologische und erkenntnistheoretische Exklusivität der Idee des Guten ist derart, daß Platon sie allein als den größten und wichtigsten Gegenstand des Wissens (μέγιστον μᾶθημα)⁷ bestimmt. Aber über das Wichtigste (τὰ μέγιστα)⁸, über das Oberste und das Erste (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα)⁹, »darüber«, sagte Platon, »gibt es keinesfalls eine Schrift von mir und wird es keine geben, weil dies keineswegs durch Wörter, wie die anderen Gegenstände des Wissens, aussagbar ist (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα)«¹⁰. Diese Unsagbarkeit und Unausdrückbarkeit der Idee des Guten ist die Konsequenz der

² Politeia VI 509b 2–4, 6–10 (nach der Übersetzung Schleiermachers); vgl. a. a. O. 508b 12–c 2, VII 540a 7–9. Im Zusammenhang mit der Lichtmetaphorik und -metaphysik habe ich die oben genannte Stelle im Aufsatz »O iskustvu svjetlosti«, *Luca I/1* (1984) 43–58 (hier 52), kurz erörtert.

³ Siehe dazu *Hans Joachim Krämer*, *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; hier ist die Idee des Guten als der Grund der Seinheit und das Seinsprinzip (S. 398) oder der Seinsgrund (S. 542) erfaßt; vgl. *H. J. Krämer*, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, S. 356; 363. Der Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας wird von Georg Picht als »jenseits des Seins des Seienden« ontologisch präzisiert: *G. Picht*, *Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«*, Stuttgart 1990, S. 314.

⁴ *Politeia* 511b 7.

⁵ H.-G. Gadamer sprach von der »Transzendenz« des Guten in ihrer vollen ontologischen Valenz: *H.-G. Gadamer*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978; *H.-G. Gadamer*, *Plato im Dialog*, Gesammelte Werke, Bd. 7, Tübingen 1991, S. 128–227; 177. Ebenda wird gesagt: »... so soll auch die Idee des Guten, ohne selber ›Sein‹ zu haben, dem, was im Denken erkannt wird, Sein verleihen (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 509b 7). Der Vergleich nötigt dazu, diesen Überstieg ›über das Sein‹ so zu verstehen, daß das Gute ›Ursache‹ der vielen Ideen ist.« — H. J. Krämer hat hervorgehoben, daß diese »Überseiendheit des ›Guten‹« seinen tieferen und eigentlichen Sinn erst in Platons »ungeschriebener Lehre« (ἀγραφα δόγματα) hat: *H. J. Krämer*, *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*: Zu Platon, *Politeia* 509B, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969) 1–30. — Über das Gesamtproblem siehe jetzt: *Richard Schaeffler*, *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* — Wandlungen, Recht und Grenzen eines Programms, und *Werner Beierwaltes*, *EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption*, in: *Ludger Honnefelder, Werner Schüßler* (Hgg.), *Transzendenz — Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*: Klaus Kremer zum 65. Geburtstag, Paderborn 1992, S. 13–37 bzw. 39–55.

⁶ Siehe *H.-G. Gadamer*, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum »Philebos«*, Leipzig 1931, S. 60; *H.-G. Gadamer*, *Gesammelte Werke* Bd. 5, Tübingen 1985, S. 3–163. Hier lesen wir, daß die Idee des Guten »der Seinsgrund von Allem und damit zugleich der Erkenntnisgrund von Allem« sei. (S.56)

⁷ *Politeia* VI 505 a 2.

⁸ *Epistole Z* 341b 1.

⁹ A. a. O. 344d 5.

¹⁰ A. a. O. 341c 4–6. — Über das ἄρρητον siehe *W. Beierwaltes*, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*: Plotins Enneade V 3, Frankfurt/M. 1991, S. 222–229, hier weitere Literaturhinweise.

Transzendenz und Unerkennbarkeit des Guten. Als Seinsprinzip und Erkenntnisgrund ist das Gute nur den intuitiv-mystischen Erfahrungen zugänglich, und dies ist die oberste philosophische Einsicht, das unverhoffte Erleuchten: »wie ein von abspringenden Funken angezündetes Licht wird es in der Seele geboren und nährt sich selbst sofort«¹¹. Über dieses Wissen, das über das »Jenseits des Seins« hinausreicht, kann nicht gesprochen werden. Wenn wir jetzt das Gute und Eine als den Gott und das Göttliche verstanden hätten, dann wäre dies apophatische Theologie.¹²

Dieses komplexe Problem wurde von Plotin in einem Satz zusammengefaßt, der ein Beispiel für die bei Plotin häufig vorkommende Übernahme der berühmten Platon-Formulierung von der absoluten Transzendenz (τὸ ἐπέκεινα) und der Unerkennbarkeit des Guten bzw. Einen ist: »Ὅς μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. Von ihm gibt es weder Sprache noch Wissen, über es wird gerade gesagt, daß es jenseits des Seins ist.«¹³ Wenn also etwas im ontologischen Sinne als transzendent bezeichnet wird, da es der Sphäre des Ontischen nicht zugeordnet werden kann, so ist es unerkennbar, es gehört nämlich nicht der Sphäre des Erkennens an. Dies hebt Plotin besonders hervor: »Ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ὃν τι καὶ τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα εἶναι. Wenn etwas jenseits des Seins ist, so ist es auch jenseits des Denkens.«¹⁴ Und wenn etwas infolge seiner Transzendenz das Undenkbare ist, dann ist es ebenfalls das Unausagbare. Auch dafür gibt es bei Plotin eine klare Bestätigung: »Ὅτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ. Es ist weder etwas von Allem, noch gibt es einen Namen für dies.«¹⁵ Die Unbenennbarkeit und Unausagbarkeit (ἄρρητον)¹⁶ auf der einen Seite und die Unerkennbarkeit und Undenkbarkeit auf der anderen Seite sind die Konsequenzen der absoluten ontologischen Transzendenz des Guten bzw. Einen.

Platons und Plotins Denken des Guten und Einen hat Proklos subtil entwickelt und systematisiert. »Das wahrhafte Prinzip des Allen«¹⁷ ist für ihn das Eine (τὸ ἓν)¹⁸, d.h. das

¹¹ Epistole Z 341c 7 — d2: οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἡδὴ τρέφει.

¹² So H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, S. 543, unter Berufung auf *nomoi* IV 716c 4: θεός und Theaitetos 176e 4: θεῖον. — Das Gute und das Göttliche gleicht ausdrücklich Tilman Borsche aus: *T. Borsche*, Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 21992, S. 76f.: »Dieses Göttliche aber ist ein Sein, das jenseits unsres Denkens und Erkennens liegt ... Genaugenommen ist es nicht einmal ein ›Sein‹ oder auch ein ›Wesen‹ zu nennen, denn es verweist auf etwas, das ›noch jenseits des Seins‹ liegt (ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; Politeia VI, 509b 9). Über dieses Göttliche kann man nur indirekt sprechen. Sein Wesen ist in Begriffen nicht zu fassen, nicht aussagbar ... Das Göttliche, das keinen eigentümlichen oder richtigen Namen haben kann, wird mit vielen Namen angesprochen ...«

¹³ Enn. V 4.1.9–10; vgl. *Platon*, Parmenides 142a 3–4; *Politeia* 509b 9. — Die ἐπέκεινα-Ausdrücke sind die frequenteste Entleihung Plotins aus Platon: (1) ἐπέκεινα οὐσίας (I 7.1.19; I 8.6.28; V 1.8.8; V 3.17.13–14; V 4.1.10; V 4.2.38; V 6.6.30; VI 7.40.26; VI 8.16.34; VI 8.19.13; VI 9.11.42), (2) ἐπέκεινα ὄντος (I 3.5.7–8; II 4.16.25; III 9.9.1; IV 4.16.27; V 5.6.11; VI 2.17.22–23; VI 6.5.37; VI 8.9.28), (3) ἐπέκεινα πάντων (V 3.13.2), (4) ἐπέκεινα νοῦ/νοήσεως/νοεῖν (I 7.1.20; V 1.8.7; V 3.11.28; V 3.12.47–48; V 3.13.2–3; V 4.2.2–3; V 6.6.30; V 8.1.3–4; V 9.2.24; VI 7.37.23–24; ὑπὲρ νοῦν; VI 7.40.27; VI 8.16.34), (5) ἐπέκεινα γνώσεως (V 3.12.48), (6) τὸ ἐπέκεινα (I 6.9.41; III 8.9.2).

¹⁴ V 6.6.30

¹⁵ V 3.13.4

¹⁶ V 3.13.1

¹⁷ Vgl. Procl. in Remp. I 292.6: κατ' ἀλήθειαν τῶν πάντων ἀρχή.

¹⁸ A.a.O. I 283.11.

Gute (ἀγαθόν)¹⁹, d.h. der Gott (θεός)²⁰. Diese Triade (Hen-Agathon-Theos) ist absolut transzendent (ἐπέκεινα)²¹, es ist »überseiend« (ὑπερούσιον)²². Da es im Gebiet des Ontischen nicht vorhanden ist, ist das Hen-Agathon-Theos konsequent unerkennbar (incognoscibile) und unbegreifbar (ἀληπτον) und darum ebenfalls unaussagbar (ἄρρητον, indicibile) und unbenennbar (non nominabile)²³. Die absolute Unaussagbarkeit des Prinzips (ἡ πάντα ἄρρητος ἀρχή)²⁴ ist also die Konsequenz seiner absoluten Transzendenz.

II

Die neuplatonische Philosophie und christliche Theologie begegneten sich nirgendwo so fruchtbar als im Corpus Areopagiticum. Die Hauptvorbilder in der Gotteserkenntnis sind für Pseudo-Dionysios Areopagita, neben den neuplatonischen Anregungen, eigentlich die Väter von Kappadozien, vor allem Gregor von Nyssa. Auch für die Kappadokier ist der Gott transzendent und dementsprechend unerkennbar, und danach bedeutet theologisieren, davon zu sprechen, was der Gott nicht ist und nicht davon, was Er ist. Sie bringen jedoch ihre große philosophische und theologische Ausbildung hinein, um eine entscheidende und wichtige Stellungnahme zu formulieren: Was das Dasein Gottes verursacht, ist die Person des Gottvaters und nicht das Wesen Gottes. Die Person hat den ontologischen Vorrang vor dem Wesen, das Wesen begründet sich auf die Person.²⁵

Diese radikal ontologische Neuheit hatte großen Einfluß auf das Konzept der apophatischen und kataphatischen Theologie, das Pseudo-Dionysios simpel formuliert: Dem Gott »als der Ursache von Allem« (ὡς πάντων αἰτία) soll man das, was man über die seienden Dinge behauptet, bejahen (affirmieren) und dem Gott »als der Überwesenheit über alles« (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσιον) soll man dasselbe verneinen (negieren).²⁶ Das Unterscheiden des apophatischen und kataphatischen Weges der Gotteserkenntnis wurde aber von der neutestamentlichen Stelle impliziert, wo gesagt wird:

¹⁹ A.a.O. I 283.19.

²⁰ A.a.O. I 287.16; vgl. Procl. in Parm. 641.10: θεὸς καὶ ἓν ταὐτόν (»Der Gott und das Eine sind dasselbe«); a.a.O. 1096.27: ταὐτόν τὸ αὐτοὲν καὶ θεός (»dasselbe sind das Eine selbst und der Gott«).

²¹ Vgl. z.B. Theol. Plat. I 3, 7.36; I 10, 21.48; II 12, 114.40; in Parm. 1065.29; 1143,15; in Remp. I 284.9; I 292.20; Phil.chald. 5.2.

²² Vgl. z.B. Theol. Plat. II 7, 99.12; in Remp. I 285.2; in Parm. VII 46.23, 24, 32; 48.9; 60.15,17.

²³ Vgl. z.B. Theol. Plat. II 6, 95.16; in Remp. I 285.2; in Parm. VII 46.23;24,32; 48.9; 60.15,17.

²⁴ Damsc. dubitationes et solutiones de primis principiis 43.

²⁵ Ausführlich und kompetent darüber Joh. D. Zizioulas, 'Απὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον: Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου, *Ἐποπτεία* 73 (1982) 941–960 (zuerst in: Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος, Thessaloniki 1977, S. 287–323); *Ders.*, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, New York 1985, S. 27–49; *Ders.*, The Contribution of Cappadocia to Christian Thought, in: Sinasos in Cappadocia, London 1986, S. 23–37; *Ders.*, On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood, in: C. Schwöbel, C. E. Gunton (Hgg.), Persons, Divine and Human, Edinburgh 1991, S. 33–46.

²⁶ De mystica theologia I 2: PG 3, 1000 B.

»Kein Mensch hat Gott jemals gesehen (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε). Nur der einzige Sohn, der ganz eng mit dem Vater verbunden ist, hat uns gezeigt (ἐξηγήσατο), wer Gott ist.«²⁷

Der erste Satzteil (»Kein Mensch hat Gott je gesehen«) sagt den Grundsatz der apophatischen Theologie aus; hier ist die Rede von dem verborgenen Gott (Deus absconditus). Das zweite Satzglied (»Nur der einzige Sohn, der ganz eng mit dem Vater verbunden ist, hat uns gezeigt, wer Gott ist«) kann man als den Grundsatz der kataphatischen Theologie begreifen; hier ist die Rede vom Deus revelatus, von der Selbstoffenbarung Gottes in der Person des Gottmenschen Christus. Das ist der wahre Beweis, daß der Gott in die Welt einging. Der Gott wird dann durch die Offenbarung erkennbar, und die ganze Welt ist auf eine Art und Weise die Offenbarung Gottes. Das ist der Weg der kataphatischen Theologie, die von göttlichen Energien, Theophanien, Pronoiai spricht.

Die apophatische Theologie, nämlich das mystische Gotteserfahren, wird durch die paradoxen Aussagen artikuliert. Diese Paradoxie hat drei einander verbindende Niveaus: das ontologische (Transzendenz, Jenseitigkeit), das erkenntnistheoretische (Unerkennbarkeit) und das linguistische (Unsaßbarkeit) Niveau.

Das Christentum tritt mit einer ontologischen Idee ein, die für die heidnisch-griechischen Philosophen undenkbar und paradox ist: creatio ex nihilo. Das ontologische Denken der griechischen Philosophie, das vom Grundsatz ex nihilo nihil²⁸ überzeugt ist, kann die Frage nicht stellen: Warum ist überhaupt was und nicht Nichts? Die Schöpfung aus dem Nichts setzt die völlige ontologische Andersheit Gottes voraus. Das Sein (τὸ εἶναι) Gottes liegt nicht im Wesen (οὐσία) Gottes, sondern in der Person (πρόσωπον=ὑπόστασις) des Gottvaters. Die Schöpfung aus dem Nichts setzt außerdem den ontischen Vorrang des Gottes voraus. Das ist auch in der Selbstnennung Gottes enthalten: »Ich bin, der Ich-bin-da«²⁹ (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). Gregorios Palamas sagt dazu: »Und als der Gott auch zu Mose sprach, sagte Er nicht: ›Ich bin das Wesen (οὐσία)‹, sondern ›Ich bin der Ich-bin-da (ὁ ὢν: Der Seiende)‹. Weil der Seiende (Der-der-ist) nicht aus dem Wesen ist, sondern das Wesen aus Dem-der-ist. Weil Der-der-ist in sich Selbst das ganze Sein (τὸ εἶναι) umfaßt und enthält.«³⁰

Der Name »Der-der-ist« bedeutet, daß der Gott, als Schöpfer von Allem-was-ist, das einzig wahre Ist, das Ist selbst ist, und daß alles Andere in diesem Sinn nicht ist. Die Transzendenz Gottes ist absolut. Der Gott, sagt Pseudo-Dionysios, sei »über allem Sein und Erkennen« (ὅπερ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν)³¹, Er ist »der, der jenseits des Allen ist« (ὁ πάντων ἐπέκεινα)³², Er ist »überwesenhaft/überseiend« (ὑπερούσιος)³³. Von dieser ontischen Vorrangstellung legt auch hl. Johannes Damaskenos Zeugnis ab: »Der Gott ist

²⁷ Joh 1,18 (Gemeinsame Bibelübersetzung). Siehe dazu *Hieromönch Atanasije (Jevtić)*, *Duhovnost pravoslavja*, Beograd 1990, S. 171–201

²⁸ Über den Ursprung des Grundsatzes siehe *A.P.D. Mourelatos*, *Pre-Socratic Origins of the Principle that there are no Origins from Nothing*, *The Journal of Philosophy* 78 (1981) 649–665, mit dem Kommentar von *D. Gallop*, *Ex nihilo nihil, in nihilum nil: A reply to Mourelatos*, a.a.O., S. 666 f.

²⁹ Ex 3,14.

³⁰ Triades 3.2.12.

³¹ De myst. theol. I 1: PG 3, 997 B — 1000 A; vgl. *Johannes Damask.*, *De fide orthodoxa*, I 4: PG 94, 800 B.

³² De myst. theol. I 3: PG 3, 1000 C und 1001 A; vgl. a.a.O., V: PG 3, 1048 B: ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

³³ De myst. theol. II: PG 3, 1025 A; vgl. a.a.O. I 3: PG 3, 1000 C: ὑπερουσίως.

nicht etwas von dem Seienden, nicht weil er überhaupt nicht ist, sondern weil er über allem Seienden (ὕπὲρ πάντα ὄντα), ja über dem Sein selbst (ὕπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι) ist.³⁴

Dieser durch die neuplatonische Terminologie geformte Begriff des christlichen überseienden Gott stellt den Topos in der ganzen Geschichte der abendländischen Mystik dar. Im Buch der 24 Philosophen wird gesagt, daß der Gott der »Ursprung ohne Ursprung« (principium sine principio)³⁵ sei. Auch Meister Eckhart sprach über den »ewigen Abgrund des göttlichen Wesens«, über Gott als »grundlosen Grund«³⁶, und Jakob Böhme sagte: »Im Ungrund ist nichts als eine Stille ohne Wesen, eine ewige Ruhe ohne Anfang und Ende«. Der Terminus »Ungrund«, den Böhme in die Geistesprache eingeführt hat, wurde ebenfalls von Angelus Silesius gebraucht, um den Gott zu bestimmen: »Ein Ungrund ist zwar Gott«³⁷. Und auf die Frage: »Was ist das Wesen Gottes« antwortet Silesius: »Überwesenheit«.³⁸

Der Name »Der-der-ist« bedeutet, daß Gott die Person ist, er ist nämlich Der-Der-ist und nicht Das-Was-ist. So ist der Gott, wie auch der Mensch (Gottesbild), ein »Wer« und kein »Was«. Da Er jedoch kein »Was« ist, ist Er nicht-was, gleich Nichts, sondern JEMAND ganz anders von irgendwelchem »Was«. Der Name Ὁ ὢν weist auf den personhaften Unterschied von allem Ontischen hin. Es wäre möglich, daß die Person dem Sein vorausginge, wenn sie das »Nichts« im Sinne des Nichtzugehören zur Seinsphäre wäre. Also die Rede ist nicht nur von ontologischer Transzendenz (von der Überseiendheit), sondern auch von der Transzendierung der (neu)platonischen Ontologie (von der Person). Die ontologische Transzendenz kennen ebenfalls Platon und die Neuplatoniker. Auch Proklos sagt, daß das Eine das Nichts von allen seienden Dingen sei (τοῦτο οὐδὲν ἐστὶ τῶν πάντων)³⁹. Das Eine ist Nichts, weil es als eine nichtverursachte Ursache (ἀναιτίως αἴτιον) jedem »Ist«, im Sinne eines bestimmten »Etwas«, vorausgeht⁴⁰. So sagt auch Pseudo-Dionysios über Gott, der kein bestimmtes »Was« ist, daß er Nichts sei (αὐτὸ δὲ μὴ ὄν), und Nikolaus von Kues hebt hervor: Der Gott ist »Nichts von Nichts selbst« (nihil ipsius nihil), »Nichts im Nichts« (nihil in nihilo)⁴¹. Davon inspiriert sagt Angelus Silesius ebenfalls, daß der Gott Nichts sei: »Gott der ist nichts und alls ohn alle deutlei. Dann nenn was daß er ist? aus was daß Er nicht sey?«⁴²

Man sollte aber in der Verneinung der Bestimmung radikal sein: Den Gott kann man »Nichts« auch nicht heißen, weil »Nichts« auch der Name ist. Dasselbe behauptet Nikolaus von Kues: Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihili. »Er ist nicht auch Nichts, weil dieses Nichts selbst den Namen des Nichts hat.«⁴³

³⁴ De fide orthodoxa I 4: PG 94, 800 B.

³⁵ Liber XXIV philosophorum, def. 7.

³⁶ Sich auf Meister Eckart stützend, sprach Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, über das Sein, das als Gründung keinen Grund hat, sondern ein Ab-Grund ist.

³⁷ Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluß-reime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende, Wien 1657, Glatz 1675; Kritische Ausgabe von L. Gnädinger, Stuttgart 1984, V 29.

³⁸ Cherubinischer Wandersmann, II, S. 145.

³⁹ Theol. Plat. II 5: 93.45.

⁴⁰ Siehe W. Beierwaltes, Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1979, S. 359.

⁴¹ »Propositionum de virtute ipsius non aliud septima«, in: Nicolai de Cusa opera omnia, jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, XIII, 61.

⁴² Cherubinischer Wandersmann, V 197; vgl. I 200.

⁴³ De deo abscondito, in: Nicolai de Cusa opera omnia, Opuscula I, Hamburg 1959.

Daher ist das Wissen von einem solchen Gott, der ontologisch transzendent ist und als Person die klassische griechische Ontologie transzendiert, apophatische Theologie. Jede Gottesbestimmung ist der Grund dafür, daß wir diese Bestimmung verneinen. Und wenn wir alle affirmativen Begriffe von dem Gott verneinen wollten, müßten wir diese zuerst voraussetzen.⁴⁴ Das Jenseits (ἐπέκεινα) wird zum apophatischen »Nein«. Aus dem ontologischen Paradox folgt das erkenntnistheoretische Paradox: Den Gott erkennen wir als den, der unerkennbar ist.

Der Gott ist »dort über jedem menschlichen Gedanken« (ὕπερέκεινα πάσης ἀνθρωπίνης ἐπινοίας⁴⁵), sagte der hl. Athanasios. Diese grundsätzliche Unerkennbarkeit⁴⁶ ist eine Konsequenz der ontologischen Transzendenz: Vom Gott gibt es weder Sprechen noch Denken, weil Er überseiend (ὕπερουσίως) über alles ist.⁴⁷ Deshalb bezeichnet Pseudo-Dionysios den Gott als »den, der über dem Sehen und dem Erkennen ist« (ὁ ὑπὲρ θέαν καὶ γῶσιν) und »Den, der vollkommen unerkennbar ist« (ὁ παντελῶς ἄγνωστος)⁴⁸. Der Gott, der die Sphäre des Ontischen absolut transzendiert, ist vollkommen unerkennbar in dem Sinne, daß seine Wesenheit dem kategorialen Verstehen absolut unerreichbar ist. Er ist jenseits der Kategorialität.⁴⁹ Die Aussage »Der Gott ist unerkennbar« ist jedoch paradox, weil sie die eigene Kontradiktion behauptet: »Der Gott ist erkennbar«, wir können nämlich von Gott (wenigstens) erkennen, daß er unerkennbar ist. So sagt der hl. Johannes Damaskenos:

»Die Gottheit ist also absolut unbegrenzt (ἄπειρον) und unbegreiflich (ἀκατάληπτον); und das Einzige, was an ihr begreiflich ist, ist ihre Unbegrenztheit (ἀπειρία) und ihre Unbegreiflichkeit (ἀκαταληψία).«⁵⁰

Demgemäß ist die Art und Weise, den Gott zu erkennen, gerade seine Unerkennbarkeit. Deshalb ist der Weg der Gotteserkenntnis das Erkennen durch Nichterkennen (γῶσις δι' ἄγνωσίας)⁵¹. Es bleibt uns dann nur übrig, unsere Unwissenheit zu erkennen, (scrire nos ignorare), dies ist die Einsicht des Nikolaus von Kues:

Hoc si ad penum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequentur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Te tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem. »Gelingt uns die vollständige Erfüllung dieser Absicht, so haben wir die belehrte Unwissenheit erreicht. Auch der Lernbegierigste wird in der Wissenschaft nichts Vollkommeneres erreichen, als im Nichtwissen, das ihm seinsgemäß ist, um belehrt zu werden. Es wird einer umso gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen weiß.«⁵²

⁴⁴ Vgl. T. Borsche, Was etwas ist, S. 229.

⁴⁵ Contra gent. 2: PG 25, 5C.

⁴⁶ Vgl. den Ausdruck οὐ γῶστικῶς bei Proklos, Theol. Plat. I 25: 61.30.

⁴⁷ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. I 3: PG 3, 1000C.

⁴⁸ De myst. theol. II: PG 3, 1025A und I 3: PG 3, 1001A.

⁴⁹ Vgl. Prokl., in Parm., 1192.12: τῶν κατηγοριῶν καθαρεῦον τὸ ἔν.

⁵⁰ De fide orth. I 4: PG 94, 800B.

⁵¹ Der Ausdruck stammt von Ps.-Dionys. Areop., de div. nom. VII 3: PG 3, 872A.

⁵² Nicolai de Cusa, De docta ignorantia, Liber primus, cap. I 4.12–17 (Übersetzung von Paul Wilpert, Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit, Hamburg 31979).

Das Erkennen durch Nichterkennen spielt sich im Dunkel des Nichterkennens (γνόφος τῆς ἀγνώσιας)⁵³ ab. Dies Metaphysik der Finsternis, nämlich das Wissen, das sich als Wissen negiert, ist der wahre Inhalt der apophatischen Theologie — das Wissen von der Unwissenheit, was Gott ist, und vom Wissen, was Gott nicht ist.⁵⁴

Die mystische Gotteserkenntnis, die Begegnung mit dem personenhaften Gott, ist eine spezifische Erkenntnis, dies ist das Aus-treten aus sich (ἐκστασις) und die Vereinigung mit Gott (ἔνωσις, unio mystica). Die Begriffe ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ der Erkenntnis sind hier sinnlos, der Unterschied zwischen Erkennendem und Erkenntnis verschwindet hier: »Got und ich wir sint ein«⁵⁵. Dies bedeutet nicht, daß die personenhafte Identität des Erkennenden und Erkannten verschwindet, sondern die genaue Umkehrung. Ebenso ist der Begriff der Erkenntnis sinnlos, da alle Erkenntnisfähigkeiten ausgeschlossen werden⁵⁶. Es bleibt ein ›Subjekt‹ übrig, das sich selbst erkennt: die Selbsterkenntnis als die Gotteserkenntnis⁵⁷. Durch Gott wird der Gott erkannt, und der Mensch wird zum ausgewählten Ort, in dem dies geschieht⁵⁸. Die Erkenntnisform, die dies alles ermöglicht, ist die Liebe⁵⁹. Die Liebe ermöglicht die Gleichzeitigkeit der Identität und der Differenz. Das mystische Erfahren der Einheit mit Gott ist die Kommunikation mit der Transzendenz, die Kommunikation mit dem ganz Anderen. Eine solche Erfahrung ist auch durch eine ganz andere Sprache mitteilbar, durch die Sprache, die nicht mehr Sprache ist. Die Unsagbarkeit des mystischen Versuchs ist die Konsequenz der göttlichen Transzendenz und Unerkennbarkeit. Im übervernünftigen Dunkel herrschen die Wortlosigkeit (ἀλογία) und die Denkslosigkeit (ἀνοησία)⁶⁰. Die Mystik spricht davon, worüber man nicht sprechen kann. Das ist natürlich paradox: »Darum hat alle Mystik eine Paradoxie des Ausdrucks«⁶¹. Der Gott ist unausdrückbar und aussagbar. Der apophatische Gott ist namenlos (ἄνώνυμος) und übernambar (ὑπερώνυμος)⁶², ganz entgegen der kataphatischen »vernünftigen Gottbenennung« (ἡ νοητὴ θεωνυμία)⁶³, für die der Gott vielnamig (πολύωνυμος) ist⁶⁴.

⁵³ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. I 3: PG 3, 1001A; vgl. a.a.O. II: PG 3, 1025A: ὑπέρφωτος γνόφος (überlichtende Finsternis); II: PG 3, 1025B: ὑπερούσιος γνόφος (überseiende Finsternis); III: PG 3, 1033C: ὑπὲρ νοῦν γνόφος (übervernünftige Finsternis). Vgl. Nicolai de Cusa, Trialogus de possest, n. 74.

⁵⁴ Vgl. hl. Athanasios, histor. arian. ad. monach. 2: PG 25, 693A: »Obwohl es nicht möglich ist, zu begreifen, was der Gott ist, ist es doch möglich zu sagen, was Er nicht ist.«

⁵⁵ Eckhart, Deutsche Werke, hg.v. J. Quint, Bd. 1, Stuttgart 1958, S. 113 (Z. 7).

⁵⁶ Vgl. Ps.-Dionys. Areop., De myst. theol. I 3: PG 3, 1001 A.

⁵⁷ Vgl. Klemens von Alexandrien, paedagogus III 1: PG 8, 556: »Wer kennt sich selbst, der kennt den Gott.«

⁵⁸ Vgl. John D. Caputo, »Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought«, Journal of the History of Philosophy 12 (1974), 13 (1975) 61–80.

⁵⁹ Über die gnoseologische Bedeutung der Liebe siehe Atanasije Jevtić, Prolegomena za isihasticku gnoseologiju, Foliofske studije XVI (Beograd 1984, 1988) 101–155, bes. 126–131: »Ljubav kao temelj saznanja« = Hieromönch Atanasije, Duhovnost pravoslavljja, 112–170; 138–144.

⁶⁰ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. III: PG 3, 1033C.

⁶¹ Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1971, 6. Aufl. 1987.

⁶² Ps.-Dionys. Areop., de div. nom. I 6: PG 3, 596 A; I 7: PG 3, 596 C; VII 1: PG 3, 865 C: ἄνώνυμος; I 5: PG 3, 593 B; I 7: PG 3, 597 A; I 8: PG 597 A; XIII 3: PG 3, 918 A: ὑπερώνυμος.

⁶³ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. III: PG 3, 1033 A.

⁶⁴ Ps.-Dionys. Areop., de div. nom. I 6: PG 3, 596 A; VII 1: PG 3, 865 C; X 1: PG 3, 936 D. Für den Gegensatz »nullum nomen — omni nomina« siehe Nicolai de Cusa, De docta ignorantia I, XXIV 75, mit der Rücksicht auf Hermes Trismegistos, Aesclepius 20, Corpus Hermeticum II 321, 3–9. Hierzu auch Angelus Silesius, Cherubinscher Wandersmann V 196:

Die göttliche Unbenennbarkeit hat aber nicht nur einen linguistischen und gnoseologischen Sinn, hier ist nicht nur die Rede von der Unaussagbarkeit und Unerkennbarkeit, sondern das Benennen ist eine ontologische Tat. (Daher drückt »Ich bin der Ich-bin-da bzw. Der-der-ist« das Wesen des Benennens aus.) Und wenn der Gott ontologisch transzendent wäre, so dürfte er selbst diesen Namen nicht haben. Schon von Parmenides wurde das, was außer der ontischen Sphäre ist, als das Undenkbare (ἀνόητον) und das Unbenennbare (ἀνόνημον) bezeichnet⁶⁵.

Das-was-nicht-ist hat nicht seinen Namen, und hier beginnt die neue Sprache, die Sprache, die keine mehr ist⁶⁶, aber das Schweigen kann sie auch nicht sein. Denn die Unaussagbarkeit sagt paradox aus, daß dies, worüber wir sprechen, unaussagbar ist. Die Mystik schwankt eigentlich nicht zwischen Sprechen und Schweigen, sondern möchte den Unterschied beseitigen⁶⁷ und das Sprechen und Schweigen in einer Identität und nicht in einer Differenz denken. Symbolisch beinhaltet gerade dies das Wort »Mystik« (μυστική), vom Verb μύω (=μυσ-sprechen) abgeleitet, d.h. man kann alles sagen, was man zu sagen vermag, wenn man den Mund schließt. In diesem »M« sind Sprechen und Schweigen vereinigt. Paradox!

III

Wir haben gesehen, daß in der Phänomenologie der mystischen Erfahrung paradoxe Aussagen einander gegenüber gestellt werden; »Der Gott ist Nichts«, »Der Gott ist unerkenntbar«, »Der Gott ist unaussagbar«. Die Gründe für diese Paradoxie finden sich nicht erst in unserem mangelhaften Erkenntnis- und Ausdrucksvermögen, sondern gehen von der Daseinsweise Gottes hervor: Der Gott ist die ontologische Transzendenz und als Person transzendiert er die (klassische griechische) Ontologie. Die Paradoxie ist daher die unvermeidbare und angemessene Weise, die mystische Erfahrung des Gottes zu beschreiben. — Von welcher Paradoxie ist eigentlich die Rede?

Das Paradox ist eine Behauptung, die zu ihrer Kontradiktion führt, da sie sowohl wahr (wenn A dann nicht-A), als auch falsch (wenn nicht-A dann nicht-A) ist. Ein Paradox besteht also aus zwei äquivalenten Aussagen, von denen die eine eine Negation der anderen ist. Das Gegensätzliche besteht gleichzeitig. Hier interessieren uns aber nicht die logischen Paradoxe (die logischen Antinomien und die Paradoxe der Mengenlehre), wie sie

»Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen.

Man kann ihm widerumb nicht einen zu erkennen.«

⁶⁵ Fr. 8, 17; dazu B. Sijaković, *Mythos, physis, psyche*, S. 248.

⁶⁶ Über den »Kampf der Mystik gegen die Sprache« sprach mit vollem Recht J. Quint, *Mystik und Sprache: Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, S. 113–151; 121. — Für das Gesamtproblem siehe: Alois M. Haas, *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1989, S. 19–36; 136–167; 301–329; *Ders.*, *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, S. 181–247; Kurt Ruh, *Das mystische Schweigen und die mystische Rede*, in: Peter K. Stein et alii (Hgg.), *Festschrift für Ingo Raiffenstein zu seinem 60. Geburtstag*, Göttingen 1988, S. 463–472.

⁶⁷ Vgl. A. M. Haas, *Das mystische Paradox*, in: P. Geyer, R. Hagenbüchle (Hgg.), *das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, S. 273–294.

per definitionem nur in den formalisierten Sprachen vorkommen. Uns interessieren die Paradoxe in der Formulierung der mystischen Erfahrung (also in der Metasprache), und das sind die semantischen Paradoxe — Aussagen, die mit Rücksicht auf das, was sie selbst behaupten (die Formel: »Dieser Satz ist falsch«), falsch sind. Die semantischen Paradoxe als Aussagen, die die eigene Wahrheit oder Falschheit behauptet, kommen nur in den natürlichen Sprachen vor. (In den formalisierten Sprachen sind sie unerlaubt.)

Im mystischen Paradox können wir nur die übliche epistemologische Struktur sehen: (1) Es beruht auf dem Element der Negativität, (2) seine semantischen Realisierung ist die Opposition, (3) seine aussagenlogische Realisierung ist die Kontradiktion⁶⁸. Die mystischen Aussagen »Der Gott ist Nichts«, »Der Gott ist unerkennbar«, »Der Gott ist unaussagbar« begründen sich auf dem Element der Negativität (nichts, un-erkennbar, unaussagbar), werden semantisch als Opposition realisiert (Der Gott hat den ontologischen Vorrang, die Unerkennbarkeit ist das Wissen von ihm, und die Unaussagbarkeit ist die Art und Weise, daß wir von Ihm die Sätze aussagen) und endlich realisieren sie sich aussagenlogisch als Kontradiktion (der Gott ist Der-der-ist, Er ist sowohl erkennbar als auch unerkennbar, und sowohl aussagbar als auch unaussagbar). Also, wenn man dem dictum der paradoxen Aussagen der Mystik genügt, so ist es klar, daß es dieses dictum unmöglich zu genügen ist.

Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis ist ein Versuch, die Probleme unseres Denkens über den Gott durch Widersprüche zu lösen. Im ontologischen Sinne ist die mystische Erfahrung (unio mystica) die Vereinigung der ontisch verschiedenen Regionen: die Identität in Differenz, die Überwindung der ontologisch unüberwindbaren Distanz zwischen Mensch und Gott. Die Möglichkeit der ontologischen Nähe und der ontologischen Innigkeit mit Gott ist paradox. Sie wird durch das ermöglicht, was die griechische kosmologische Ontologie transzendiert: das Personsein.

Die mystische Paradoxie ist ein Versuch, die Erkenntnis der absoluten Transzendenz und Andersheit zu formulieren, die Natur der Kommunikation mit ganz anderem zu beschreiben. Diese Erfahrung vermittelt uns den ganz Anderen als Den-der-im-Wissen-nicht-gewußt-werden-kann, bzw. als Den-der-im-Unwissen-gewußt-wird: Das bedeutet, daß »das in sich Udenkbare im Denken als Udenkbares gedacht, das von sich her Unsagbare in der Sprache als Unsagbares gesagt werden muß«⁶⁹.

Daher ist die Paradoxie »eine adäquate, wenn nicht die angemessenste Denk- und Sprachform der Mystik«⁷⁰. Das Paradox ist aber nicht nur das Ausdrucksmittel der religiösen Sprache. Der mystische Diskurs bemüht sich, die Nichtkommunikationsfähigkeit in die Kommunikation überzuführen. Die Intention des mystischen Diskurses ist daher auch selbst paradox. Da das mystische Paradox der Versuch ist, eine religiöse Erfahrung kommunikationsfähig zu machen, weitet die Mystik dann in der Tat das Feld des Transparenten und Intersubjektiven aus. Diese paradoxe Absicht aber, das Unmittelbare mitzuteilen, hat ihre grundsätzliche Funktion, die für das Verständnis der mystischen Paradoxie entscheidend ist. Diese Paradoxie hat ihren Kontext nicht nur im geistesgeschicht-

⁶⁸ Siehe dazu: Roland Hagenbüchle, Was heißt »paradox«? Eine Standortbestimmung, in: P. Geyer — R. Hagenbüchle (Hgg.), *Das Paradox*, S. 27–43.

⁶⁹ So anläßlich des Proklos W. Baierwaltes, *Proklos*, S. 358.

⁷⁰ A. M. Haas, *Das mystische Paradox*, S. 284.

lichen, sondern auch im systematisch-theologischen Sinne. Das Mystische *παρὰ δόξαν* (contra opinionem) ist eigentlich contra dogmaticam. Die Paradoxie ist ein dynamisches Korrektiv gegen die theologische Systematik und Dogmatik, in der es für das Paradox keinen Platz gibt. Die Paradoxie der apophatischen Theologie zeugt vom personhaften Erfahren Gottes, das nicht schematisiert und zum Gegenstand des dogmatischen Wissens gemacht werden kann⁷¹. Die Paradoxie bewahrt die Möglichkeit, daß jeder persönlich den Sinn der Wörter ›Gott‹, ›Absolutes‹, ›Ewigkeit‹ konstituiert, und darin ihre Wahrheit zu sehen⁷². Aber selbst der die Mitteilungsbedingungen erforschende Mystiker interessiert sich für die Transparenz und Intersubjektivität seiner Aussagen. Er interessiert sich im äußersten Falle für einen Kodex, der ihm ermöglicht, nicht nur seine Erfahrungen übertragbar, sondern auch das Paradox selbst annehmbar zu machen. Dann sind eigentlich die Apophatik und Kataphatik in der Beziehung zueinander Interferenz und Interkon-textualität. Dann wird das Paradox »aufgelöst«: Auf einem semantischen Feld werden die Gegensätze als komplementär adoptiert (coincidentia oppositorum).

Das Paradox ist nicht eine epistemologische Blockade und ein subversives Hindernis, welche das logische Denken unmöglich machen, wie auch die Mystik keine Strategie der Undurchsichtigkeit ist. Das Paradox ist eine Reaktion auf all dies, was die Grenzen des Denkens verschiebt und die Redefinierung der Grundbegriffe erzwingen will. Das Paradox akzeptierend verpflichten wir uns zur Überprüfung der eigenen Auffassung und der in ihr implizierten Voraussetzungen.

Natürlich ist das Paradox eine logische Provokation sowie eine Provokation für die Logik. Der Rahmen der logischen Grundsätze wird durchbrochen⁷³. Uns wird vom Klang dieses Brechens — nicht zu diskret — suggeriert, daß der Verstand nicht der letzte Richter der Wahrheit ist. Das alte Dilemma »Logik oder Leben« zeigt sich immer wieder von neuem. Über das Leben und die Gotteserkenntnis wurde darüber nicht gesagt:

»Und das ewige Leben (αἰώνιος ζωή) besteht darin, dich zu erkennen, den einzig wahren Gott (γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν), und den, den du gesandt hast, Jesus Christus⁷⁴«.

Wir haben also Recht auf Leben und demnach auch Recht auf Paradox.

⁷¹ Vgl. W. Baiertaltes, Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, S. 454.

⁷² Siehe William Earle, Phenomenology of Mysticism, *The Monist* 59 (1976) 519–531.

⁷³ Vgl. T. Borsche, Was etwas ist, S. 229. — Im Vortrag »Was ist Metaphysik?«, Bonn 1929, dessen mystische Stimmung nicht zu verkennen ist, kommt Martin Heidegger — durch die Erörterung über das *Nichts*, das ursprünglicher als jedes Verneinen ist — zum radikalen Satz: »Die Idee der ›Logik‹ selbst löst sich auf im Wirbel ursprünglichen Fragens« (14); siehe M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt/M. 1978, 2. Auflage, S. 103–121. Ein wahres Motiv der Kritik Carnaps scheint darin zu liegen: R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, *Erkenntnis* 2 (1931) 219–242.

⁷⁴ Joh 17,3.