

Mystik als Selbstbegrenzung der Sprache: Wittgenstein und Dionysios Areopagita

Von Peter KUNZMANN (Würzburg)

Was hat Wittgenstein dazu veranlaßt, das Unaussprechliche mit dem Ausdruck „das Mystische“ (TLP 6.522) zu befehlen? Die Frage wurde *inhaltlich* häufig aufgegriffen: Als Vorbilder für Wittgensteins sogenannten „Mystizismus“ werden genannt: Angelus Silesius,¹ Tolstoi,² Meister Eckhart³ usw. Am aussichtsreichsten wird man wohl bei Russells Sprachgebrauch von „mystisch“ ansetzen, der nicht nur inhaltlich Parallelen, sondern auch die Wortwahl erklären könnte.⁴ McGuiness⁵ sieht u. a. folgende Analogie zwischen Russells und Wittgensteins „Mystik“:

- die Überzeugung von der Irrealität der Zeit (was gut mit TLP 6.4311 zusammengeht)
- eine Ethik, die die Welt hinnimmt (das gute oder böse Wollen kann die Tatsachen nicht ändern; vgl. TLP 6.43)
- die Überzeugung, „daß die Realität eine Einheit bildet und weder Gegensatz noch Teilung enthält“.

Dies letztere auf Wittgenstein zu übertragen, zumindest auf das, was er mit Mystik meint, ist nicht unproblematisch. Nicht nur McGuiness, sondern auch Burr⁶ meint mit Verweis auf Staces Mystik-Begriff: „Here is his description of his characteristic in the context most relevant to the Tractatus: ‚The unifying vision, expressed abstractly by the formula All is One‘.“ Und McGuiness rekurriert auf dieses „kosmische Bewußtsein“ mit den Worten: „Wenn ich von einem mystischen Erlebnis spreche, meine ich natürlich nicht ein echtes theistisches mystisches Erlebnis. Freilich, [es] wird auf Gott verwiesen, doch diese Hinweise beziehen sich offenbar auf einen Gott, der mit der Natur identisch ist: Deus, sive Natura. Wenn es überhaupt einen Gott gibt, dann ist die Welt Gott. Die meisten Definitionen von Mystik bezeichnen sie als eine Art Vereinigung. Im Falle Wittgensteins ... handelt es sich um eine Vereinigung mit der Welt.“⁷ Diese pantheistische Deutung von Wittgensteins Mystik kann sich auf Passagen aus den Tagebüchern stützen (z. B. TB 1.8.16, 8.7.16), überschlägt aber die sonstige Verwendung von „Welt“ und „Mystik“ innerhalb des Tractatus: Das Mystische – wie Ethik und Ästhetik – ist der Welt gegenüber *transzendent* (vgl. TLP 6.42 und 6.421; TB 24.7.16: Die Ethik handelt nicht von der Welt.); Welt ist nach wie vor die Gesamtheit der Tatsachen, das Mystische, das sich zeigt, gehört eben nicht dazu. Kurz: Eine pantheisierende Deutung des Mystischen überbrückt

¹ W. Young, Wittgenstein and Christianity, in: Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums, Teil 2, hg. von W. L. Gombocz (Wien 1984) 154.

² H. Hellerer, Tolstois Kurze Auslegung des Evangeliums und Wittgensteins Tractatus, a. a. O. 163 f.

³ R. L. Burr, Something Traditional in Tractatus?, in: Akten des 3. Internationalen Wittgenstein Symposiums (Wien 1979) 81.

⁴ Dies hat B. McGuiness (Die Mystik des ‚Tractatus‘, in: Texte zum Tractatus, hg. von J. Schulte [Frankfurt a. M. 1989]) mit guten Gründen dargelegt im Rückgriff auf Russells Aufsatz über „Mysticism and Logic“, gibt aber selbst zu, es stehe nicht fest, ob Wittgenstein diesen Aufsatz gekannt hat (165).

⁵ Ebd. 166 f.

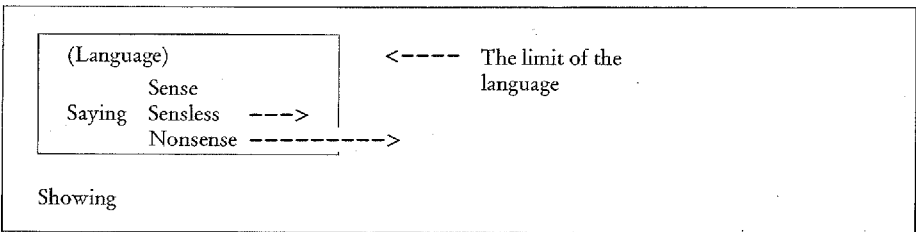
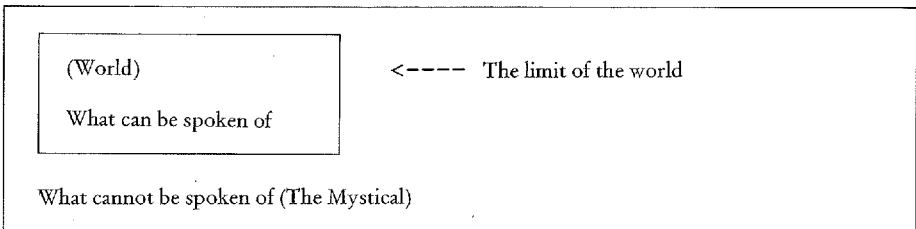
⁶ A. a. O. 81.

⁷ A. a. O. 183 f. Aufschlußreich ist Anm. 22 ebd., die auf die schwankende Verwendung religiöser Begriffe beim frühen Wittgenstein hinweist.

rasch die grundsätzliche Kluft zwischen Tatsache und Wert, zwischen Welt und dem menschlichen Verhalten zu ihr.

Was der „holistischen“ Interpretation Vorschub leistet, ist der Satz: „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“ (TLP 6.45) Ich möchte im Folgenden zu seiner Interpretation – probierhalber – einen Vergleich wagen zum „Vater“ der abendländischen Mystik, zu Pseudo-Dionysios Areopagita.⁸ Ziel ist eine kleine systematische⁹ Ergänzung zur Mystik als Selbstbegrenzung der Sprache, die der Areopagite, wie ich zeigen will, unter ähnlichen Schwierigkeiten wie Wittgenstein vollzogen hat. Und es soll nur dieser Aspekt interessieren: Ansonsten ist die barocke Sprachfülle des Theologen nur gewaltsam vergleichbar mit den kryptischen Sätzen des jungen Konstrukteurs, ebenso wie sie die philosophischen Ausgangspunkte und Interessen unversöhnlich trennen.

Wittgensteins Problematik der Grenze von Sprache und Welt hat K. T. Fann in zwei Diagrammen anschaulich zusammengefaßt,¹⁰ wobei, unter Berufung auf Wittgensteins Abbildungstheorie, das zweite das erste spiegelt.



Die Diagramme fassen zusammen, wie Wittgenstein dem Ausdruck des Denkens eine Grenze ziehen will (VW TLP). Sinnvoll sind Sätze, die Tatsachen abbilden (TLP 3; „also Sätze der Naturwissenschaft“ TLP 6.53); Tautologie und Kontradiktionen sind sinnlos,

⁸ Der sich diesen Ruf mit Gregor von Nyssa teilen müßte, wofür W. Tritsch (Einführung in die Mystik [Aschaffenburg 1990] 39f.) gute Gründe angibt.

⁹ Historische Abhängigkeit will ich nicht behaupten. Es geht mir, wie J. Schulte in seinem Aufsatz über Goethe und Wittgenstein („Chor und Gesetz“, enthalten im gleichnamigen Sammelband Schultes [Frankfurt a. M.] dort 11f.), „um das Aufzeigen von Parallelen: ‚wiederholte Spiegelungen‘ (wie Goethe gern sagt), die das Abbild nicht schwächer, sondern deutlicher zeigen“.

¹⁰ Wittgenstein's Conception of Philosophy (Oxford 1969) 24. Aus unerfindlichen Gründen stehen in der deutschen Übersetzung (unter dem Titel: Die Philosophie Ludwig Wittgensteins [München 1971]) zwar die Wörter aus den Diagrammen (32), es fehlt aber die Graphik, was den Leser mit einer vollkommen unverständlichen Liste allein läßt, auf die der Fließtext dann Bezug nimmt.

weil sie nichts sagen (TLP 4.461), weil sie keine mögliche Sachlage darstellen (TLP 4.462), aber keineswegs unsinnig, denn sie zeigen die „formalen – logischen – Eigenschaften der Welt“ (TLP 6.12). Was darüber hinausgeht, wird einfach Unsinn sein; so steht's im Vorwort (und TLP 4.003), und darüber muß man schweigen. Der Reiz des ganzen Unternehmens liegt in der Selbstbegrenzung der Sprache: „Die Hauptsache ist die Theorie über das, was durch Sätze, d. h. durch Sprache, gesagt (und, was auf dasselbe hinausläuft, *gedacht*) und was nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann. Dies ist, glaube ich, das Hauptproblem der Philosophie.“¹¹ Ihr Ergebnis: „Die ‚Tractatus‘-Philosophie bedeutet der Sprache, gerade wenn sie als unentrinnbares Totales sich zeigt, ein Anderes. Sie macht das ‚Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes‘ paradox beredt . . .“ „Wenn man sich nicht bemüht, das Unaussprechliche auszusprechen, so geht *nichts* verloren. Sondern das Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten (Wittgenstein an Engelmann).“¹²

Die Selbstbeschränkung der (theologischen) Sprache findet sich aber schon in der mystischen Theologie des Dionysios, bzw. bildet den Prolog zu seiner Mystik. Dionysios bleibt „für uns ein namenloser Syrer um das Jahr 500“.¹³ Genauer läßt sich dies wohl nicht mehr fassen. Die vier erhaltenen Schriften¹⁴ üben einen grandiosen, nur mit Augustin vergleichbaren Einfluß auf die abendländische Theologie aus. Die Liste der Namen, die hier zu nennen wären, umfaßt seinen bedeutendsten Übersetzer ins Lateinische, Johannes Scotus Eriugena, dann Grosseteste, Bonaventura, später Meister Eckhart, Cusanus und Giordano Bruno. Aber auch Thomas von Aquin hat reichlich von ihm profitiert. In seinem Opus zitiert er Dionysios insgesamt 1702 (!) mal¹⁵ und damit öfter als den Aristoteles.¹⁶

Die „Welt“¹⁷ ist bei Dionysios durchaus noch die Gesamtheit der Dinge, nicht die der Tatsachen. Und das Ensemble wird von ihm sorgsam in eine hierarchische Ordnung gebracht, die ein Muster für die ganze mittelalterliche Ontologie abgibt, vorgestellt in EH IV,2 im Schema: „Die leblosen Dinge haben durch ihr Sein an ihm Anteil, denn die über alles Sein erhabene Gottheit ist das Sein aller Dinge. Die belebten (vernunftlosen) Wesen haben an seiner über das Leben erhabenen, Leben schaffenden Macht Anteil. Die vernünftigen und intellektuellen Wesen haben an seiner über alle Vernunft in Intelligenz erhabenen, in sich vollkommenen und urvollkommenen Weisheit Anteil. Es ist klar, daß jene

¹¹ Wittgenstein an Russell, zit. n. J. Schulte, Wittgenstein. Eine Einführung (Stuttgart 1989) 81.

¹² K. Buchheister u. D. Steuer, Ludwig Wittgenstein (Stuttgart 1992) 63.

¹³ E. Panofsky, Zur Philosophie des Abtes Suger von Saint Denis, in: Beierwaltes, Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (Darmstadt 1969) 111. – Daß Dionysios Syrer war, wird v. a. aus seiner Christologie geschlossen. Terminus ad quem der Datierung ist die ablehnende Erwähnung seiner Schriften beim Religionsgespräch von Konstantinopel 533, als Terminus a quo wird bestenfalls die Schrift des Proklos „De malorum subsistentia“ gehandelt: 440. Damit kann die zweite Hälfte des 5. Jhds. als mögliche Datierung gelten, das letzte Drittel als wahrscheinliche (vgl. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I [München 1989] 33 f.).

¹⁴ Die kirchliche Hierarchie (EH), die himmlische Hierarchie (CH), die ‚Göttlichen Namen‘ (DN) und die ‚Mystische Theologie‘ (MTh) (in PG 3); ich zitiere hier DN und MTh nach der Übersetzung Ivankas: Dionysios Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren (Einsiedeln o. J.), EH und CH nach BKV.

¹⁵ Vgl. M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband) (1960) 139.

¹⁶ K. Flasch, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. II: Mittelalter (Stuttgart 1982) 133.

¹⁷ Selbstredend ohne an Wittgenstein zu denken, formuliert Ruh ganz zu Recht: „Die Hierarchie, die der Engel wie die der Kirche – und beide zusammen bilden die ‚Welt‘ schlechthin.“ (A. a. O. 53)

von den Wesen um die Gottheit (zunächst [am nächsten]) sind, welche in mehrfacher Weise an ihr Anteil haben.“ Die „Vernünftigen“ teilt Dionysios weiter in zwei Gruppen: die „irdischen“ und die „himmlischen“, denen er je eine Schrift widmet (EH und CH).

Beginnen wir bei der „Kirchlichen Hierarchie“. Nebst vielen Einblicken in das liturgische Leben der Christen entfaltet Dionysios diese Hierarchie in zwei große Gruppen, Kleriker und Laien. Die Bezeichnungen des heutigen Sprachgebrauchs decken sich genau mit der Unterscheidung, wie sie Dionysios trifft (vgl. LG 20 und CIC can. 207). EH V, I, 6 nennt die drei Stände Hierarchien (Bischöfe), Priester, Liturgen (Diakone). Die Laien gliedern sich in die Katachumenen (VI, I, 1), das „heilige Volk“ (VI, I, 2) und die Mönche (VI, I, 3). Berichtet wird dies alles innerhalb einer umfangreichen, symbolischen Deutung der sakramentalen Vollzüge. Die beiden Ordnungen sind nun untereinander verknüpft durch die Sakramente von Taufe (Diakone – Katechumenen), Eucharistie (Priester – Gemeinde) und Firmung (Bischöfe – Mönche).

<i>Weg-Stadium (CH 3, 3)</i>	<i>Reinigung</i>	<i>Erleuchtung</i>	<i>Vollendung</i>
Sakrament (EH 5, 3)	Taufe	Eucharistie	Firmung
1. Hier. (EH 5, 5)	Diakon	Priester	Bischof
2. Hier. (EH 6, 1 ff.)	Katech.	hl. Volk	Mönche

Dies wäre im Zusammenhang mit unserer Frage unerheblich, zöge sich die damit verbundene Trias¹⁸ von Reinigung, Erleuchtung, Vollendung nicht auch durch die Theologie selbst. Ihr Aufbau bestimmt sich nach diesem Muster, ihren Weg zeichnet Dionysios im Aufstieg des Mose zum Berge nach:¹⁹ Nach der Reinigung und der Ankunft am geheiligten Ort „macht er sich los von allem, was gesehen werden kann ... und sinkt hinein in das wahre mystische Dunkel des Unerkennens, in dem er sein inneres Auge verschließt, ... durch das Stillstehen aller Erkenntnis übergeistig dadurch erkennend, daß er nichts erkennt“. Anscheinend bilden auch die drei Wege der Gotteserkenntnis ein hierarchisches Kontinuum des Aufstiegs. Ivanka hebt hervor, das „bezeichnend Griechische ... [ist], daß sie auch das denkende Erkennen in die ungebrochene Linie der Bewegung hineinsetzt, die nicht (über außergewöhnliche, einmalige seelische Erlebnisweisen) am denkenden Erkennen *vorbei*, sondern durch das denkende Erkennen *hindurch* und über es hinweg zu einer Erfassungsweise führt, die jenseits von allem Vorstellen und Denken liegt“.²⁰

Der Beginn liegt in der „symbolischen Theologie“. Damit ist – und dies der springende

¹⁸ Diese bildet nicht nur die Klammer für die beiden kirchlichen Stände, sondern nach CH III, 3 auch das Aufbauprinzip der drei mal drei Himmelschöre.

¹⁹ In MTh I, 3; eine Exegese, wie sie auch Gregor von Nyssa (PG 44, 380 A) kennt. J. Danielou (Platonisme et Theologie mystique [2. Aufl. Lyon o. J.]) dazu: „Les trois voies sont bien marquées ici: purification, illumination (gnosis) et enfin union caractérisée par l'entrée (diadue) dans la ténèbre.“

²⁰ E. v. Ivanka, Einleitung zu: Dionysios Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren, a. a. O. 24.

Punkt – nicht (nur) die „Symbolische Theologie“²¹ als Opus gemeint, sondern der ganze Raum theologischer Aussage überhaupt. Die symbolische Theologie ist die dem Menschen – *statu viatoris* – angemessene Form, denn sie entspricht seinem Seinsstand: Noch ist der Mensch als leiblich-geistiges Wesen auf die sinnlichen und geistigen Verhüllungen angewiesen, in denen das Göttliche ihm überhaupt offenbar wird. Soweit dies möglich ist, soll der Mensch sich „mit Hilfe dieser Symbole zur einfachen, einförmigen Wahrheit der geistigen Urbilder“ erheben. Darüber hinaus gelingt es spärlich, auch dieses Denken hinter sich zu lassen und sich dem Über-Wesentlichen zuzuwenden und in es einzutauchen. So etwa ließe sich DN I, 4 paraphrasieren.

So steht sie dabei unter einem zweifachen Aspekt: Einerseits ist sie durch und durch affirmativ, positiv, kataphatisch, und sie tut dies als negative Theologie, verneinend und apophatisch. Die „Göttlichen Namen“ und die Attribute Gottes werden auf diese Weise bejaht und bestätigt. Sie stammen – Dionysios gemäß – aus der *Offenbarung* Gottes selbst. In dieser Hinsicht wird hymnisch Gott gefeiert, der gut *ist*, die Liebe *ist*, der schön *ist* etc. Die Liste des Dionysios (DN I, 6) liest sich so: „Ich bin der Seiende, das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit, und wenn sie den Verursacher vielnamig von den verursachten Dingen her benennen, als den Guten, Schönen, Weisen, Liebenswerten, Gott der Götter, Herr der Herren ... Sie [die Theologen] sagen von ihm, daß er in den Geistern ist, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und in der Erde, in allem zugleich als ein und derselbe in der Welt seiende, um die Welt, über der Welt, über dem Himmel, über dem Sein ... und keines der seienden Dinge.“ Und er fährt fort: „So kommt der über allem seienden Ursache von allem sowohl die Namenlosigkeit zu als auch alle Namen.“ (DN I, 7)

Denn in anderer Hinsicht kommt ihm keines davon zu: Alle Namen verbinden sich mit den Dingen der geschaffenen Wirklichkeit, diese mögen Symbole sein, die Wirklichkeit weist in analoger Weise auf Gott hin. Doch das Eine selbst ist überseiend. „Das Eine, wenn es in sich betrachtet wird, ist nichts als das Eine; jede weitere Charakterisierung würde es in die Vielheit hineinziehen. Wenn wir ohne solche Zusatzaussagen nicht auskommen, wenn insbesondere die biblischen Texte solche enthalten, so müssen wir uns klarmachen, daß sie nur Manifestationen des Einigen, nie dieses selbst, treffen. Was benennbar und denkbar ist, sind ‚Theophanien‘, Erscheinungen des Göttlichen, nie dieses selbst.“²²

Und dies ist eine höchst bemerkenswerte Behauptung. Folge ich der Interpretation Ivankas, spielt Dionysios nicht nur mit den bekannten neuplatonischen Aporien im Sprechen über das Eine, das eben nichts ist als das Eine, dem nach Plotin kein Name gebührt. Er trägt die (christliche) Disjunktion zwischen Schöpfer und Geschöpf ein: „Sosehr auch von dem hierarchischen Prinzip in Worten die Rede ist, sachlich ist die neuplatonische Hierarchie des Seins durchbrochen, ja aufgehoben, zugunsten des christlichen Prinzips,

²¹ Dionysios selbst (MTh III) weist zusätzlich auf eine „wortkargere“ Schrift über die „Theologischen Grundlinien“ (theologikaí hypotypóseis) und eine umfangreiche „Symbolische Theologie“ hin. Es ist fraglich, ob er sie überhaupt geschrieben *hat*, sie noch schreiben *wollte*, ob sie verlorengegangen sind, oder ebenfalls Teil eines literarischen Maskenspiels sind. Ruhs (a. a. O. 44) Argument, ihr Inhalt ginge ganz in den DN auf, überzeugt mich nicht ganz: Warum sollte Dionysios nicht gesondert die kategorialen Thesen zusammengefaßt und die Symbolik noch um ein Vielfaches erweitert als eigene Schriften verfaßt haben? Daß er sich häufig aus nie geschriebenen Werken zitiert, ist m. E. nicht plausibel, aber niemand sonst zitiert sie.

²² Flasch, a. a. O. 77; Dionysios selbst sagt in seinem 1. Brief: „Und wenn einer Gott geschaut haben will und versteht, was er geschaut hat, dann hat er ihn nicht selbst gesehen, sondern etwas von seinen Geschöpfen, die sind und erkannt werden können.“

daß *alles* Schöpfung des *einen*, allmächtigen Gottes ist.“²³ Oder anders: „Aus der Stufenfolge der Mitteilung des Göttlichen ... ist eine Vielfalt der Formen des ... unmittelbaren Teilhabens am Göttlichen geworden ... die zwischen Gott und geschöpfliche eingeschaltete Reihe göttlicher Wesenheiten ist vor dem *einen* Gott in sich zusammengesunken. An die Stelle der Seinshierarchie ist die ‚Seinsanalogie‘ getreten.“²⁴

Die Welt ist für Dionysios ein begrenztes Ganzes. Und das Gefühl dafür ist nun ohne weiteres als mystisch zu bezeichnen. Das eigentlich Wichtige²⁵ bleibt außerhalb der Welt, zeigt sich durch die Offenbarung, aber gebrochen und in letzter Konsequenz doch nicht sagbar, bestenfalls in Analogie oder Metapher, die ihren Gehalt an der Grenze wieder abgeben muß. So meine ich, ist es nicht das mystische *Gefühl*, das qua Gefühl sich der Sprache entzieht, sondern die Einsicht in die ontologisch fundierte Grenze der Welt, über die hinaus nichts zu sagen ist. Mystik beinhaltet die Selbstbegrenzung der Sprache.

Dieser Hiatus spiegelt sich nun auch in der Zuordnung der theologischen Wege. In seinem IX. Brief unterscheidet Dionysios zwei Arten von Weisheit, eine unsagbare-mystische und eine bekannt-symbolische.²⁶ Domaine der letzteren sind die Worte (zu denen sich Dionysios wahrlich nicht asketisch verhält), das Zuspochen und Absprechen der göttlichen Namen. In der ersteren regiert das Schweigen!

Daher rühren die Paradoxien, die Dionysios so genüßlich entfalten kann. Etwa diese, daß die Theologie sehr umfangreich und doch ganz kurz ist, weil „von der guten Ursache des Alls viel auszusagen ist und zugleich wenig, ja, daß sie unsagbar ist, weil keine Aussage und kein Denkbegriff ihr entspricht, da sie überwesentlich über allem steht und nur unter denen sich unverhüllt und wahrhaft zeigt, die durch das Unreine und auch durch alles Reine hindurch und über alle Stufen aller heiligen Höhen hinweg emporsteigen.“ (MTh I, 3).

Die negative Theologie steht dabei in kardinaler Position. Sie lebt aus dem Hiatus zwischen Geschöpflichkeit und Schöpfer, aus dem Bruch zwischen dem Einen und den Vielen. Durch sie wird, in Wittgensteins Worten, dem Denken eine Grenze gezogen, oder vielmehr dem Ausdruck der Gedanken (VW TLP).

Damit ist zweierlei klar:

1) „Dionysios dachte die negative Theologie nicht als Komplement zur ‚positiven‘, sondern als deren Wahrheit.“²⁷ Die negative Theologie behält die Oberhand. Nur unter dem Verdikt, daß Gott seine Attribute „uneigentlich“ zukommen, kann es überhaupt richtig sein, ihn gut, schön etc. zu nennen.

2) Die Negation hebt letztlich beides auf, Bejahung wie Verneinung: „Mit der Negation der eigenen und eigentlichen Methode, der Apophasis, schlägt indes die Negation nicht in die Position um, sondern negiert, auf dieselbe Weise wie die früheren Gegensatzpaare, die Methode schlechthin.“²⁸

²³ E. v. Ivanka, *Plato christianus* (Einsiedeln 1964) 259.

²⁴ Einleitung zu Dionysios, a. a. O. 19.

²⁵ Dies gilt auch für Wittgenstein, der Ficker schrieb, der *Tractatus* bestünde aus zwei Teilen, dem geschriebenen und dem ungeschriebenen, wobei der letztere der wichtige sei (vgl. J. Schulte, a. a. O. 85).

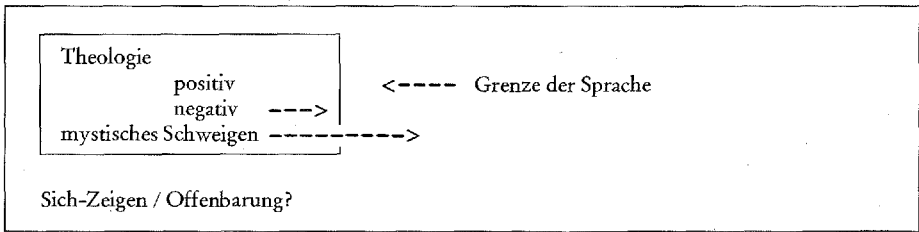
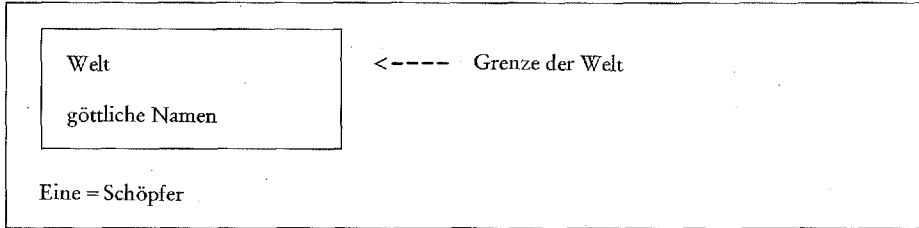
²⁶ Vgl. Ruh z. St. (60); es kann keinen Streit darüber geben, ob Dionysios auf die Kontinuität *dreier* theologischer „Disziplinen“ (positiv, negativ, mystisch) oder auf die Entgegensetzung von zweien, einer verbalen und einer nonverbalen, abhebt: Logisch und methodisch bauen sie aufeinander auf, bilden eine Einheit, die Zäsur zwischen der zweiten und dritten ist durch das Abstreifen der Sprache allerdings erheblich.

²⁷ K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter* (Stuttgart 1986) 78.

²⁸ Ruh, a. a. O. 52.

Was heißt dies? Es heißt, „daß sie [die „Ursache von allem“] vor allem (Bejahen und Verneinen) über alle Einschränkungen und über allem Absprechen und Aussagen steht“ (MTh I, 2). Oder zusammengefaßt (DN XIII, 3): „Daher ziehen sie [die Theologen] auch den Aufstieg zu ihr vor, der durch die Verneinungen geschieht, weil er die Seele dem ihr Seinsverwandten entrückt, und sie hinwandernd durch alle göttlichen Erkenntnisse, über die der allen Namen, allen Begriffen und allem Erkennen Unzugängliche hoch erhaben ist, schließlich ihm gänzlich verbindet, soweit es für uns überhaupt möglich ist, mit ihm verbunden zu werden.“²⁹

Unter Verwendung von Fanns Diagrammen ließen sich die Verhältnisse bei Dionysios ungefähr so skizzieren:



Es erhebt sich abschließend an Dionysios und Wittgenstein die Frage nach der Möglichkeit der Selbstbegrenzung der Sprache, wie Wittgenstein selbst sie schon im Tractatus-Vorwort gestellt hat: „Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können.“ Umgekehrt ließe sich bei Dionysios fragen, wozu der ganze Aufwand der symbolischen Theologie betrieben wird, wenn am Ende das Schweigen steht. Beide Fragen gehören zusammen, denn ihr gemeinsamer Kern ist: „es gibt kein Unsagbares für sich, das nicht auf Sagbares relativ ist, und umgekehrt: es gibt kein Sagbares für sich, das nicht auf Unsagbares bezogen ist. Sagbares und Unsagbares bestimmen sich gegenseitig.“³⁰

²⁹ Das bringe ich nicht zusammen mit der Aussage Ivankas (a. a. O. 283), die „übervernünftige Erkenntnis Gottes“ werde „nicht durch ein stufenweises geistiges Emporstiegen“ erreicht. Hätte Dionysios das sagen wollen, hätte er die MTh geschrieben und nichts als das. Richtig scheint mir aber, daß Dionysios gegen den Platonismus herausstellt, daß „dem Unendlichen der Gottheit gegenüber alles Geschöpfliche inadäquat ist“ (282) und daß es sich bei diesem Aufstieg nicht um die (wesensmäßige) Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung handeln kann.

³⁰ W. Schulz, Wittgenstein. Die Negation der Philosophie (Pfullingen 1967) 41.

Wittgenstein hat sich inständig bemüht, die Grenze von innen heraus zu bestimmen, dazu dient seine rigide Bedeutungslehre und seine Einstufung der Logik. „But the assertion of the limit links the world more and more closely to what is not contained in the world, because it is exactly the ‚other‘ that defines the bound of the world as a ‚limit‘; it is the existence of something else, which sets itself beyond the boundaries of the world, which characterizes the world as it is. It is the transcendental of this ‚other‘ that compels one to conceive the world as ‚a limited whole‘ and only the concept of limit makes the ‚whole‘ of this world exhaust the facts, but at the same time declare its inexhaustibility, in this way laying the basis for the reference to that which is not included in facts and words.“³¹

Deshalb greift Wittgenstein (in TB noch weit mehr als im TLP) auch auf die andere Seite über. Ethik, Ästhetik und Religion, alles was Wert zeigen kann im Unterschied zu gleichwertigen Tatsachen, bilden den Schlüssel zu einer Welt, zu der sie nicht gehören, denn sie bestimmen das Verhältnis des Subjekts zu ihr. „Was der Welt – dem Leben – Wert gibt, muß folglich außerhalb der Welt liegen. Wer vermittelt der Scheinsätze des ‚Tractatus‘ eingesehen hat, wo die Grenzen der Sprache, der Welt, der Wissenschaft liegen, ist imstande, die Welt als begrenztes Ganzes zu schauen. Er kann so ein Gefühl von diesem begrenzten Ganzen empfinden, das Wittgenstein als ‚mystisch‘ bezeichnet.“³²

Dionysios hatte es da einfacher: Auf der einen Seite steht die Schöpfung und die Offenbarung, auf der anderen Seite steht (neuplatonisch) das oder (christlich) der Eine. Bei ihm wird die Grenze bestimmt durch das logische und biblische Bilderverbot, das den Unbegreifbaren dem Zugriff der sinnlich oder geistig geformten Sprache entzieht.

Für beide ist nichts tauglicher als die Leitermetapher: Schließlich sieht der Theologe und der Philosoph, daß die Mystik am Ende der Leiter beginnt, die er nicht mehr braucht. Wittgenstein wirft die Leiter im vorletzten Satz des Tractatus weg, wenn er die Unsinnigkeit seiner Sätze deklamiert, Dionysios wenn er die reich entfaltenen Namen weiter und weiter verneint. Entbehrlich war sie für keinen: Für Wittgensteins Operation mußte einmal noch Unsinn geredet werden; um die Grenze ziehen zu können, mußte sich Wittgenstein gleichsam mit einem Bein auf die Außenseite stellen. Und für Dionysios bildet die Mystik kein spontan eintretendes Erlebnis, das ganz unabhängig von symbolischer Theologie hereinbräche, sondern den Punkt, der nur von der obersten Sprosse aus zu erreichen ist. Die Dionysische Theologie könnte den gleichen Anspruch erheben wie Wittgensteins Philosophie: „Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ Dionysios hat den Raum theologischer Sprache durchschritten und gefunden (MTh I, 3), daß er „auch dort noch nicht Gott selbst antrifft, ... sondern den Ort, wo er ist“. Im Jargon des Tractatus: wo er sich *zeigt*.

Anders sagt es Dionysios im 1. Brief: „Die völlige Nicht-erkenntnis im höheren Sinne ist die wahre Erkenntnis dessen, der über allem Erkennbaren ist.“ Im höheren Sinn heißt: Für den, der erkannt hat, wo die Grenze zwischen Gott und Welt, zwischen Sprache und Schweigen zu verlaufen hat.

³¹ P. Garvaso, The Concept of Limit as „Origin“ of Wittgenstein's Ethics, in: Akten des 5. Internationalen Wittgenstein Symposions, hg. von E. Morscher und R. Stranzinger (Wien 1981) 356.

³² Schulte, a. a. O. 91.