

"Was bringt das Klettern?" : Der Aufstieg (ascensus) als Bild philosophischen Bemühens

Autor(en): **Imbach, Ruedi**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **61 (2014)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761032>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RUEDI IMBACH

„Was bringt das Klettern?“
Der Aufstieg (*ascensus*)
als Bild philosophischen Bemühens.

Il semble qu'en s'élevant au-dessus du séjour des hommes, on y laisse tout les sentiments bas et terrestres, et qu'à mesure qu'on approche des régions éthérées, l'âme contracte quelque chose de leur inaltérable pureté.

Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*

I

Der Weg ist ein ebenso beliebtes wie angemessenes Bild für das philosophische Denken. Wer das Denken mit einem Weg vergleicht, der will darauf hinweisen, dass diese den Menschen auszeichnende Tätigkeit eine Bewegung einschliesst. Es ist diejenige Bewegtheit, die das Denken als Diskurs auszeichnet, den man mit Thomas von Aquin und der scholastischen Tradition durchaus und legitimerweise als eine „gewisse Bewegung vom einen zum anderen“ (*quidam motus intellectus de uno in aliud*) umschreiben kann. Es ist ebenfalls diejenige Bewegtheit, die das Denken als Weise des Suchens und des Argumentierens von dem unmittelbaren Einsehen unterscheidet, der Intuition, die nach traditioneller Vorstellung in erster Linie dem übermenschlichen, göttlichen Denken eigen ist.

Zwei Schriften der abendländischen Tradition repräsentieren diesen Aspekt des Philosophierens und Denkens in exemplarischer Weise. Ich meine zum einen das *Reisebuch der Seele zu Gott* (*Itinerarium mentis in Deum*) des Bonaventura,¹ ein Opusculum, das auf der Grundlage der Differenz von *extra-intra-supra* den Leser zunächst einlädt, den Weg von der Aussenwelt in das Innere der Seele zu vollziehen, und ihn dann auffordert, die Seele selbst zu transzendieren. René Descartes' *Meditationes de prima philosophia*, die nicht zu Unrecht als eines der Hauptwerke europäischer Philosophie betrachtet werden, können ebenfalls als eine

¹ BONAVENTURA: *Pilgerbuch der Seele zu Gott – Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup. München: Kösel 1961; BONAVENTURA: *Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Übersetzt und erläutert von Marianna Schlosser. 2. Aufl. St. Ottilien: EOS 2010.

Wegphilosophie ausgelegt werden.² Diese Meditationen, zu deren Nachvollzug der Leser eingeladen wird, sind deskriptiv und präskriptiv zugleich: der Weg von aussen nach innen und von innen nach oben, den der Philosoph selbst beschritten hat, um zuerst sich selbst und dann Gottes Existenz zu erkennen, erweist sich zugleich als der Weg des Philosophierens schlechthin, den jeder Denkende zu gehen hat. Es ist keine unzulässige Vereinfachung, wenn ich behaupte, die beiden erwähnten Itinerare philosophischer Natur seien letztlich nicht anderes als die Entfaltung jener Wegbeschreibung und Wegleitung, die Augustin in folgenden Worten zusammenfasst:

„Geh nicht nach draussen, kehre ein bei dir selbst. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus.“³

Zwei Aspekte an diesem Text sind von Bedeutung: zum einen handelt es sich um einen Imperativ, den der afrikanische Denker an jeden Leser, mithin an jeden Denkenden, richtet. Mit diesem Imperativ wird die Bewegung der Philosophie als solcher beschrieben und zusammengefasst. Zum anderen, und dies ist der für unser Vorhaben entscheidende Punkt, erreicht die philosophische Reise ihre Vollendung in einem Aufstieg, der in diesem Passus als *transcendere* bezeichnet wird. Philosophisches Denken, so besehen, ist nicht nur Bewegung und Weg, sondern es ist Aufstieg, Weg nach oben.

II

Das Programm, das Augustin in diesem Passus zusammenfasst und das von Bonaventura und Descartes aufgegriffen und weitergeführt wird, ist meiner Meinung nach seinerseits begründet in der Rede Diotimas, an die Sokrates in seinem *Gastmahl* erinnert.⁴ Die Situation des Dialogs ist bekannt: wie alle anderen Teilnehmer dieses Symposium muss auch Sokrates in einer Rede das Wesen des Eros erläutern. Allerdings zieht er es vor, an dieser Stelle seinen Tischgenossen das zu vermitteln, was ihn einstmals eine Frau aus Mantinea namens Diotima gelehrt hat. Diese Geheimlehre gipfelt in einer Unterweisung der „erotischen Mysterien“, die den „rechten Weg zu den Dingen der Liebe“ (*to orthos epi ta erotika ienai*, 211c) ganz eindeutig als einen Aufstieg beschreibt:

² DESCARTES, René: *Meditationes de Prima Philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Stuttgart: Reclam 1986.

³ AURELIUS AUGUSTINUS: *De vera religione XXXIX*, 72, Übersetzung und Anmerkungen Willhelm Thimme, Nachwort Kurt Flasch. Stuttgart: Reclam 1983, 122–123: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.“

⁴ Ich zitiere im Folgenden die Ausgabe: PLATON: *Meisterdialoge*. Eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener. Zürich: Artemis Verlag 1974.

„Denn das bedeutet den rechten Weg zu den Dingen der Liebe gehen oder von einem anderen geführt werden, dass man, mit diesen schönen Dingen hier beginnend, um jenes Schönen willen immer weiter hinaufsteigt, wie auf Stufen: von einem schönen Leibe zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern, und von den schönen Leibern zu den schönen Einrichtungen und von den Einrichtungen zu den schönen Wissenschaften, bis man von den Wissenschaften aus zu jener Wissenschaft gelangt, die die Wissenschaft von nichts anderem als von jenem Schönen selbst ist, und er schliesslich das erkennt, was das Schöne selbst ist.“⁵

Dieser Text erforderte selbstverständlich einen langen Kommentar. An dieser Stelle sei nur darauf verwiesen, dass der hier skizzierte Aufstieg, der bereits die platonische Liebe als Sehnsucht und Verlangen des Schönen an und für sich beinhaltet, sich als ein fünffaches Transzendieren beschreiben lässt: als Weg vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Körperlichen zum Geistigen, vom Bewegten zum Unbewegten, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Kontingenten zum Notwendigen. Eigentlich ist in dieser Rede das Wesen der abendländischen Metaphysik zusammengefasst, allerdings nicht im Sinne Kants, der meint, die Metaphysik sei die Wissenschaft von dem, was jenseits der Erfahrung liege, sondern im Sinne eines Wissens, das eben zur höchsten Erfahrung überhaupt führt, die im Sehen des Schönen selbst besteht, in der Idee des Schönen.

III

Der Neuplatoniker Plotin hat in seinen *Enneaden* immer wieder seinen eigenen Denkweg als einen derartigen Weg nach oben beschrieben: sechs Mal begegnen wir dem Ausdruck *eis to ano* (hin zum Höheren) und 25 Mal dem Syntagma *pros to ano* (nach oben hin). Mit diesen Ausdrücken will der neuplatonische Philosoph den Weg des Denkens selbst, die philosophische Reise beschreiben. Gleichsam sein ganzes Vorhaben zusammenfassend sagt er, in einer wie ein Imperativ anmutenden Formulierung: „wir müssen nach oben fliehen“ (*pheugein dei pros ano*)⁶. Er meint damit, der Mensch müsse sich an das halten, was bleibt, was unveränderlich und geistig ist. In besonders eindrucksvoller Weise verbindet der Philosoph diese platonische Konzeption der Philosophie als *Flucht nach oben* mit der Figur des Odysseus. Dies erfolgt in einem Text, der als eine Auslegung der Diotima-Rede gelesen werden darf, denn es wird an dieser Stelle die *anabasis*, der Aufstieg, vom einzelnen Schönen zum Schönen an sich aufgezeigt: „So lasst uns fliehen in die geliebte

⁵ PLATON: *Symposion*, Rufener, 163.

⁶ *Enn.* III, 4, 6, in: *Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext.* Band I: *Die Schriften 1–21 der chronologischen Reihenfolge.* Hamburg: Meiner 1956, 301; nach der chronologischen Zählung handelt es sich um Traktat 15.

Heimat – so könnte man mit mehr Recht mahnen.“⁷ Doch worin besteht diese Flucht? – so fragen wir mit Plotin selbst. „Wir werden in See stechen wie Odysseus“, sagt der Philosoph, und er lädt die Leserschaft ein, diese Seefahrt allegorisch zu deuten. Der mit der Seefahrt des Odysseus vergleichbare Aufstieg besteht, wie später bei Augustin, in einer zweifachen Bewegung nach innen („Kehre ein zu dir selbst“, *anage epi sauton*⁸) und nach oben. Und um die Möglichkeit zum Sehen des Schönen an sich zu erklären, präzisiert der Philosoph, den berühmten Satz eines anderen antizipierend: „Kein Aug könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist.“⁹

IV

Wer, wie die Philosophen, deren Texte wir bislang zu Rate gezogen haben, das Philosophieren nicht nur als Weg, sondern zugleich als *Weg nach oben* versteht, setzt in einer merkwürdigen Nähe von wörtlicher und übertragener Bedeutung der Worte voraus, dass *oben* und *unten* axiologisch zu deuten sind. Meister Eckhart hat diese Voraussetzung in einer ganz eindeutigen Sprache zum Ausdruck gebracht, wenn er festhält, das Gute sei oben und das Böse unten. Selbstverständlich ist in dieser Redeweise das ‚oben‘ in jenem platonischen Sinne, den wir kurz angedeutet haben, als das zu interpretieren, was in der geistigen Bewegung des Überstiegs vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Materiellen zum Geistigen, vom Kontingenten zum Notwendigen erreicht wird.

Es ist allerdings die Nähe von wörtlicher und übertragener Bedeutung der Worte, die in dem gemeinten Text den Bezug zum Bild des Berges erleichtert und ermöglicht. Der Passus, auf den ich mich beziehe, steht im gelehrten Werk des Meisters, genau genommen in seiner Auslegung des Exodus. Eckhart kommentiert Exodus 24,12, wo wir lesen: „steige herauf zu mir auf den Berg und verweile dort“ (*ascende ad me in montem et esto ibi*). Es darf an dieser Stelle daran erinnert werden, dass es in der hebräischen Bibel unzählige Stellen gibt, in denen der Berg nicht nur als Wohnstätte Gottes verstanden wird, sondern schlechthin als Bild für das Vollkommene. Ich erinnere nur an drei besonders oft zitierte Stellen aus den Psalmen:

„Wer darf auf des Herrn Berg gehen, und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?“ (Ps 24,3 [23,3])

⁷ *Enn.* I, 6, 8 [1], Harder, 21–22.

⁸ *Enn.* I, 6, 9 [1], Harder, 23. Der Passus weist voraus zu Goethe, *Zahme Xenien*, Buch 3 „Wär nicht das Auge sonnenhaft / Die Sonne könnt es nie erblicken; / Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt uns Göttliches entzücken?“

⁹ *Enn.* I, 6, 9 [1], Harder, 25.

„Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes und dein Recht wie die große Tiefe.“ (Ps 36,7 [35,7])

„Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt.“ (Ps 121,1 [120,1])

Zurück zu Eckharts Auslegung der Exodusstelle¹⁰:

„Und weiter unten: Steige herauf zu mir auf den Berg und verweile dort.

Hierzu zweierlei: Erstens steigt nur derjenige herauf, der unten ist, der niedrig, d.h. demütig ist [...].

Zweitens sagt er: steige herauf, weil Gott in der Höhe wohnt. Er wohnt in den höchsten Höhen. Zum Buchstaben: das allein ist Gott, was am höchsten ist, und nur im Höchsten wohnt Gott. Alles, was etwas Höheres über sich hat, hat Gott als das Höhere über sich [...].

Denn das Gute ist immer oben, je höher, desto besser. Das Höchste ist aber das Beste. Umgekehrt ist das Böse immer unten, und je tiefer, je weiter unten, je niedriger es ist oder etwas anderem unterliegt, oder je grösser die Zahl derer ist, denen es unterliegt, umso weniger ist es wert.

Dies ist in der Abhandlung von der Natur des Höheren dargelegt und hat, kurz gesagt, folgenden Grund: immer ist das Höhere das Frühere, infolgedessen ist es ‚von Natur aus reich‘. Das Niedere ist aber als solches bedürftig und nackt, es bittet.“

Zwei Aspekte dieses Passus sind besonders auffallend und bemerkenswert. Gott wird mit dem Höchsten identifiziert, ja es ist das Wesen Gottes, das zu sein, über dem nichts Höheres existiert. Hier wird klar, in welchem Masse metaphysisches Denken dieser Prägung mit räumlichen Vorstellungen verknüpft ist, auch dann noch, wenn es gerade darum geht, Raum und Zeit zu transzendieren. Es ist, so will mir scheinen, nicht zufällig und ohne Bedeutung, wenn Nietzsche im berühmten Paragraphen 125 der *Fröhlichen Wissenschaft*, wo Gottes Tod verkündet wird, die Frage stellt: „Gibt es noch ein Oben und ein Unten?“

¹⁰ MEISTER ECKHART: *Expositio libri Exodi*, n. 262, ed. H. Fischer, J. Koch, K. Weiss, in: MEISTER ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke II*, 211–212: „Et infra: *ascende ad me in montem et esto ibi*. Notandum quod ait: *ascende*. Ubi duo: non ascendit nisi qui inferius est, id est humilis. [...] Secundo ait: *ascende*, quia deus in alto. Ipse in altissimis habitat, Eccli. 24. Ad litteram: hoc solum deus quod altissimum, in solo altissimo habitat deus. Omne habens altius se habet deum ipsum altius se [...] Semper enim in alto bonum; quo altius, tanto melius. Quod autem altissimum, hoc optimum. E converso in imo semper malum, et quanto plus imum fuerit, bassius et inferius sive subiectius aut subiectum pluribus, tanto peius. Patet hoc in tractatu De natura superioris, et est ratio brevis. Semper enim superius prius est et per consequens ‚dives per se‘. Inferius autem, in quantum inferius, egeum est et nudum, mendicans.“

V

Für unser Vorhaben ist indes noch bedeutsamer, dass in diesem Text Eckharts der metaphysische Aufstieg in Verbindung gebracht wird mit der Metapher des Berges. Ein gutes Jahrhundert vor Eckhart hat ein anderer mittelalterlicher Denker diese Metapher in weit eindrucklicherer Weise verwendet und ausgewertet – ich meine Richard von Sankt Viktor. Die von der Philosophiegeschichte kaum beachtete Schrift *Benjamin minor*¹¹ des schottischen Denkers, der in Paris gewirkt hat und 1173 gestorben ist, könnte betitelt werden: Joseph und seine Brüder. Es handelt sich um eine in jeder Hinsicht einzigartige Abhandlung, in der alle zwölf Söhne Jakobs in allegorischer Manier vorgestellt und erklärt werden. Das Werk, dessen explizite Aufgabe es ist, den Geist auf die Kontemplation vorzubereiten, gründet auf der Identifikation von Rachel und Lea, den beiden Frauen Jakobs, mit der Vernunft und dem Affekt. Im Laufe der Abhandlung werden zwölf verschiedene Tätigkeiten oder Tugenden der beiden Vermögen Vernunft und Wille analysiert und jeweils mit einem der Söhne Jakobs in Verbindung gebracht. Der letztgeborene Benjamin versinnbildlicht die höchste Stufe, d.h. die Kontemplation. Bei seiner Geburt stirbt die Vernunft, da die Kontemplation die *ratio* übersteigt.

In der Analyse der einzelnen Tätigkeiten spielt das Unterscheidungsvermögen, d.h. die *discretio*, als unabdingbare Voraussetzung für die Betrachtung eine besonders wichtige Rolle. In den Kapiteln 67–71 handelt Richard von diesem Vermögen, das mit Joseph identifiziert wird. Die Tätigkeit des Unterscheidungsvermögens wird mit der Selbsterkenntnis gleichgesetzt, und ihre Ausübung wird mit dem Besteigen eines Berges verglichen. Die Selbsterkenntnis ist das vollkommenste Wissen, das der Mensch selber erreichen kann, sie ist weit höher einzuschätzen als alle anderen Wissenschaften:

„Die vollkommene Selbsterkenntnis ist ein hoher Gipfel der Wissenschaft. Die volle Erkenntnis des vernünftigen Geistes ist ein grosser und hoher Berg. Dieser Berg überragt alle Gipfel der weltlichen Wissenschaften; er blickt herab auf alle Philosophie, auf alle Wissenschaft der Welt. Was haben Aristoteles und Plato Vergleichbares gefunden? Was hat die grosse Horde der Philosophen Vergleichbares entdecken können?“¹²

¹¹ Der lateinische Text wird nach folgender Ausgabe zitiert: RICHARD DE SAINT-VICTOR : *Les douze patriarches ou Benjamin minor*. Texte critique et traduction par Jean Châtillon/Monique Duchet-Suchaux, introduction, notes et index par Jean Longère. Paris : Les Ed. du Cerf 1997. Die Übersetzungen stammen vom Verfasser.

¹² *Benjamin minor*, c. 75, ed. Châtillon, 308: „Magna altitudo scientiae, semetipsum perfecte cognouisse. Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi

Richard betont – was uns nicht erstaunt – die Schwierigkeit der Selbsterkenntnis, wobei er zwei Aspekte derselben unterscheidet, nämlich die Suche nach sich selbst und das Verweilen bei dem, was erkannt worden ist:

„Die Menschen, die bis hierher aufsteigen können und wollen, sind nicht zahlreich. Es ist selten, dass jemand diesen Berg besteigt, aber noch seltener ist es, dass jemand auf seinem Gipfel steht und dort verweilt; äussert selten ist, dass jemand dort wohnt und sich ausruht [...]. Zuerst muss man aufsteigen, danach [auf dem Gipfel] stehen. Das Stehen erfordert Anstrengung, aber grösser ist die Anstrengung des Aufstiegs. Viele gaben den Aufstieg wegen der zu grossen Anstrengung auf, viele sind wegen der Mühe des sich Aufhaltens [auf dem Gipfel] schleunigst abgestiegen. Dies schien ihnen unerträglich: nicht nur weil das Aufsteigen so anstrengend ist, sondern auch weil das Verweilen auf dem Gipfel so mühsam ist.“¹³

In auffallender Weise wendet Richard sich in diesem Zusammenhang direkt an den Leser und gibt ihm mit Imperativen Handlungsanweisungen, fordert ihn also dazu auf, den Weg selber zu beschreiten. Diesen Modus der Leseranrede und der Vollzugsanweisung haben wir bereits in jenem fundamentalen Satz Augustins angetroffen, und in Bonaventuras Schrift wird der Leser unablässig aufgefordert, eine geistige Tätigkeit zu vollziehen. Wir haben es hier mit einem Philosophieren zu tun, das nicht bloss beschreibt und analysiert, sondern den denkenden Mitvollzug des Lesenden erfordert. Offenbar eignen sich für diese Form inzitativer Rede die Bilder des Aufstiegs und des Berges in ausgezeichneter Weise, zweifelsohne weil ein Weg beschritten werden muss:

„Mensch, lerne denken, lerne dich selbst erkennen, und du wirst die Gipfel des Herzens bezwingen. Je mehr du täglich in der Selbsterkenntnis fortschreitest, umso mehr wirst du nach oben streben. Wer die vollkommene Selbsterkenntnis erreicht, erblickt den Gipfel des Berges.“¹⁴

Die Originalität Richards besteht eindeutig darin, dass er das antike Thema der Selbsterkenntnis, das seit Sokrates in vielfachen Abschattun-

scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato inuenit, quid tanta philosophorum turba tale inuenire potuit?“

¹³ *Benjamin minor*, c. 76, ed. Châtillon, 310: „O quam rari sunt, uel qui nolunt, uel quia nequeunt, qui huc usque ascendunt. Rarum ualde in hunc montem ascendere, sed multo rarius in eius vertice stare, et ibi moram facere, rarissimum autem ibi habitare et mente requiescere [...] Prius est ascendere, postea stare. In stando quidem labor, sed in ascendendo maior. Multi quidem in ipsa ascensione defecerunt propter nimium laborem ascendendi, multi ab arduo eius uertice ocius descenderunt propter laborem standi. Hoc fortassis eis intolerabile uidebatur, quoniam non solum in hunc montem nisi per magnum laborem ascenditur, uerum etiam non sine magna difficultate ibi immorari non datur.“

¹⁴ *Benjamin minor*, c. 75, ed. Châtillon, 308: „Disce, homo, cogitare, disce cognoscere teipsum, et ascendere ad cor altum. Quantum cotidie in tui cognitione proficis, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam cognitionem sui peruenit, iam montis uerticem apprehendit.“

gen immer wieder aufgegriffen und moduliert worden ist und das im Laufe der Jahrhunderte mit zahlreichen Bildern zum Ausdruck gebracht wurde¹⁵, mit dem biblischen Motiv der Verklärung Christi auf dem Berg Thabor und dem alttestamentlichen Motiv des heiligen Berges verknüpft hat. Auch wenn die Beschreibungen sowohl des Berges als auch des Aufstiegs ziemlich abstrakt sind, so haben wir dennoch hier eine Motivkonstellation vor uns wie in dem berühmten Brief Petrarcas, in dem dieser die Besteigung des Mont Ventoux¹⁶ beschreibt und dabei den Primat und die Bedeutung der Selbsterkenntnis als Höhepunkt und Gipfel menschlichen Bemühens mit dem Besteigen eines Berges in Verbindung bringt:

„Besteige diesen Berg, lerne dich selbst erkennen. Willst du die Geheimnisse des Vaters hören? Besteige diesen Berg, lerne dich selbst erkennen. Vom Himmel kommt jenes ‚Gnothi seauton‘, das bedeutet: ‚Erkenne dich selbst‘. Siehst du nun, wie bedeutsam die Besteigung dieses Berges ist, wie nützlich die vollkommene Selbsterkenntnis ist?“¹⁷

VI

Der Berg, von dem nun im letzten Teil meiner Abhandlung die Rede sein wird, kann, im Gegensatz zu demjenigen Richards, geographisch genau situiert werden: es ist eine Insel, die sich gemäss der mittelalterlichen Konzeption der Erde auf der südlichen, unbewohnten Hemisphäre befindet. Die einsame Insel im südlichen Ozean, die ich meine, ist der Läuterungsberg, das *Purgatorio* Dantes. Dieser Berg bildet den geographischen Ort des zweiten Jenseitsreiches („wo der Menscheng Geist sich reinigt“, *dove l'umano spirito si purga*, *Purg.* I, 5¹⁸). Nachdem Vergil und Dante, wie es die erste Cantica der *Commedia* berichtet, in einem ersten Teil ihrer Reise die neun Kreise des Höllentrichters besucht haben, gelangen sie zu jenem Berg, von dem Odysseus im 26. Gesang der *Hölle* sagt, er sei ihm so riesenhoch erschienen, wie er vorher noch nichts gesehen habe. Dieser Berg ist bekanntlich gleichzeitig mit dem Höllenloch durch

¹⁵ Das belegen die grossartigen Studien von COURCELLE, Pierre : *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*. 3 Bände. Paris : Études Augustiennes 1975.

¹⁶ FRANCESCO PETRARCA: *Die Besteigung des Mont Ventoux, Lateinisch/Deutsch*. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam 1995.

¹⁷ *Benjamin minor*, c. 78, ed. Châtillon, 316: „Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis audire paterni secreti archanum? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. De coelo enim descendit ‚Gnothi seauton‘ illud, id est: ‚Nosce teipsum‘. Videsne adhuc quantum ualeat montis huius ascensio, quam utilis sit sui ipsius plena cognitio“.

¹⁸ DANTE ALIGHIERI: *Commedia*. Con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, 2. vol.: *Purgatorio*. Milano: Mondadori 1994 (con il testo di Giorgio Petrocchi). Ich benütze im Folgenden die Übersetzung von FLASCH, Kurt: *Dante. Commedia in deutscher Prosa* von Kurt Flasch. Frankfurt: S. Fischer 2011. Zur Einführung nicht allein in Dantes Hauptwerk, sondern in sein Denken empfehle ich Flaschs *Einladung, Dante zu lesen*, die die gelungene Übersetzung begleitet.

Luzifers Sturz entstanden und befindet sich antipodisch zu Jerusalem. Die 33 Gesänge des *Purgatorio* berichten von den drei Tagen, an denen Vergil und Dante, vom 10. April 1300, dem Ostersonntag, bis zum Mittwoch 13. April diesen Berg bestiegen haben. Wie bei der Hölle besteht auch hier eine genaue Entsprechung zwischen der Topographie und der moralischen Ordnung, denn der Berg besteht aus sieben, terrassenartigen Stufen, denen die sieben Todsünden entsprechen. Der Aufstieg besteht in einer fortschreitenden Reinigung, die als ein komplexes Ritual beschrieben wird. An dessen Ende tritt Dante, nachdem Vergil sich von ihm verabschiedet hat, in das irdische Paradies ein und begegnet dort Beatrice, die ihn während des dritten Teiles der Reise begleiten wird, bevor auch sie verschwindet und Bernhard von Clairvaux die Rolle des Reiseleiters übernimmt. Die sieben Todsünden sowie die ihnen entgegengesetzten sieben Seligpreisungen bestimmen zwar die moralisch-geographische Topographie des Läuterungsberges, doch Vergil erklärt im 17. Gesang, der die genaue Mitte des monumentalen Werkes bildet, letztlich allein die Liebe zum Kriterium allen menschlichen Handelns, denn „weder Schöpfer noch Geschöpf, mein Sohn, waren je ohne Liebe“ (*Purg.* XVII, 91–92). Der römische Dichter, der die menschliche Vernunft darstellt, enthüllt an dieser fundamentalen Stelle den Sinn des ganzen philosophischen Lehrgedichtes und erklärt zugleich, in welcher Weise die sieben Todsünden, von denen die Seele im Fegefeuer gereinigt wird, mit Hilfe des Kriteriums der Liebe eingeordnet werden können (*Purg.* XVII, 103–105):

Quinci comprender puoi ch'esser conviene
 amor sementa in voi d'ogni virtute.
 e d'ogne operazion che merta pene.

Daher kannst du verstehen, dass bei euch immer Liebe der Same ist für jede Tugend und auch für jede Tat, die Strafe verdient.¹⁹

Wenn das Handeln des Menschen an der Liebe gemessen wird, dann kann seine Verfehlung entweder darin bestehen, dass er sich im Gegenstand oder im Modus der Liebe irrt, indem er entweder etwas Falsches liebt oder etwas zu viel oder zu wenig liebt (*Purg.* XVII, 91–96):

Und er begann: „Weder Schöpfer noch Geschöpf, mein Sohn, waren je ohne Liebe, ohne naturhaftes oder geistiges Begehren, wie du weißt. Das naturhafte Verlangen ist immer ohne Irrtum, doch die geistige Liebe kann irren, wenn sie sich auf den falschen Gegenstand richtet oder wenn sie zu viel oder zu wenig Kraft hat.“²⁰

¹⁹ FLASCH: *Dante*, 211.

²⁰ „Né creator né creatura mai“, / cominciò el, „figliuol, fu senza amore, / o naturale o d'animo; e tu 'l sai./ Lo naturale è sempre senza errore, / ma l'altro puote errar per malo obietto / o per troppo o per poco vigore.“

Die gesamte moralische Ordnung, aber auch die Anordnung des Läuterungsberges kann anhand dieser Unterscheidung erfasst werden. Was uns indes unmittelbarer interessiert, ist die Art und Weise, wie Dante seinen Weg der Katharsis in Verbindung mit dem Besteigen des Inselberges beschreibt. Immer wieder kommt er auf die Höhe und Steilheit des Berges zu sprechen, beispielsweise im dritten Gesang:

„Inzwischen kamen wir an den Fuss des Berges. Die Felswand vor uns war so steil, dass auch eingeübte Beine nichts genutzt hätten. Die einsamste Bergwand, der zerklüftetste Felssturz zwischen Lerice und Turbia ist dagegen eine bequeme und offene Treppe“ (*Purg.* III, 46–51; FLASCH, 154).

Auch im vierten Gesang vergleicht Dante den Läuterungsberg mit Orten in Italien:

Man steigt hinauf in San Leo, man steigt ab in Noli; man klimmt hoch in Bismantova und in Cacume (*Purg.* IV, 25–27; FLASCH, 157–158).

Der Passus enthält vier Vergleiche: zuerst erwähnt er den schwierigen Aufstieg zur Bergfestung San Leo in der Grafschaft Urbino sowie den mühevollen Abstieg zum Bergstädtchen Noli an der Riviera, danach evokiert er zwei besonders steile Anhöhen, Bismantova südlich von Reggio Emilia und Cacume, eine zuckerhutförmige Erhebung in den Lepinischen Bergen. Mit dieser Gestalt des Berges ist unweigerlich die Schwierigkeit des Aufstiegs verbunden, die unser Dichter in vielfältiger Form zur Sprache bringt, besonders eindrucksvoll im vierten Gesang. Zuerst wird hier die Enge des Durchgangs mit einem Vergleich aus dem Weinbau beschrieben (v. 19–21) und der Abhang mit Orten in Italien verglichen (v. 25–27). Danach berichtet Dante, wie der Aufstieg Hände und Füsse beanspruchte (v. 31–32; FLASCH 158): „Wir stiegen auf zwischen geborstenen Felsen. Von beiden Seiten bedrängten uns die Ränder. Der Boden unter uns forderte Hände und Füsse.“ Dieses Klettern beängstigt Dante, der sich besorgt an Vergil richtet: *Maestro mio, che via faremo?* „Mein Meister, welchen Weg nehmen wir?“ (v. 36). Der darauf folgende Passus gibt Einblick in die erstaunliche Beziehung zwischen Vergil und Dante. Dante nennt seinen Begleiter „dolce padre“, und Vergil fasst in wenigen Worten zusammen, worum es geht: die Hauptsache ist der Aufstieg, das strebende Bemühen (v. 37–39). Gleichzeitig hält Dante fest, dass er ohne Vergil verloren wäre (v. 43–45). Und schliesslich, nach dem schwierigen Aufstieg, setzen sich die beiden und freuen sich über den Blick nach unten (34–53, FLASCH 158):

„Als wir am äussersten Rand des Steilufers standen, vor uns ein offener Abhang, da fragte ich: ‚Mein Meister, welchen Weg nehmen wir?‘ Und er zu mir: ‚Dein Schritt weiche nach keiner Seite ab! Nur immer den Berg hinauf, mir nach, bis ein Begleiter erscheint, der sich auskennt.‘

Die Spitze des Berges war höher, als wir sehen konnten, und der Abhang war steiler als die Linie, die von der Mitte eines Kreisviertels zum Zentrum

geht. Ich war erschöpft, und ich begann: ‚Oh, lieber Vater, dreh dich um und schau, wie ich allein zurückbliebe, wenn du nicht stehenbleibst.‘ ‚Mein Sohn‘, sprach er, ‚zieh dich bis hierhin hinauf!‘, und er zeigte mir mit dem Finger auf einen Vorsprung, wenig höher, der sich von da an rings um den Berg wand. Seine Worte spornten mich so sehr an, dass ich mich anstrengte, hinter ihm herzukriechen, bis der Felsgürtel unter meinen Füßen lag. Hier setzten wir beide uns nieder, nach Osten gewandt, von woher wir aufgestiegen waren – so zurückzublicken pflegt Menschen zu erfreuen.“

Ganz befriedigt ist Dante durch die Worte Vergils immer noch nicht: Etwas später fragt er noch einmal: „Aber wenn es dir recht ist, wüsste ich gerne, wie weit wir noch zu gehen haben“ (v. 85–86). Vergil erklärt, dass vor allem der Anfang des Aufstiegs Mühe macht:

„Aber wenn es dir recht ist, wüsste ich gerne, wie weit wir noch zu gehen haben, denn der Berg reicht weiter, als meine Augen hinaufgehen können.‘ Und er zu mir: ‚Dieser Berg ist so beschaffen, dass der Anfang des Aufstiegs immer schwer ist, aber je weiter man hinaufkommt, um so weniger Mühe macht er. Erst wenn dir das Hinaufsteigen so leicht fällt wie dem Schiff die Fahrt flussabwärts, dann bist du am Ende dieses Weges. Dort oben kannst du dich von der Anstrengung ausruhen. Mehr sage ich jetzt nicht, aber das weiss ich mit Gewissheit“ (Purg. IV, 85–96; FLASCH, 159).

Der letzte Teil dieses vierten Gesanges ist ergreifend. Dante begegnet einem Freund, dem florentinischen Instrumentenbauer Duccio di Bonavia, genannt Belacqua, der sich unter den trägen und säumigen Seelen befindet, die in ihrem irdischen Leben die Läuterung versäumt haben. Es ist die Stimme der Apathie, die an Dante, den eifrigen Wanderer, die Frage stellt: „Was bringt das mühsame Klettern?“²¹ (v. 127). Der Jugendfreund stellt die Frage nach dem Sinn des ethischen Bemühens, das Dante mit seinem ganzen Gedicht darstellen und verkünden will und das durch den Aufstieg auf den Berg versinnbildlicht wird. Doch Vergil, die Stimme der Vernunft, lässt Dante nicht bei diesem tiefen Zweifel verweilen: „Komm jetzt! Du siehst, die Sonne hat schon den Meridian berührt, und am Ufer setzt die Nacht schon ihren Fuss auf Marokko“ (v. 137–139). Und die beiden Bergsteiger brechen auf.

VII

Dantes Reise ins Jenseits wurde verfasst, um den Menschen im Diesseits das rechte Leben zu zeigen. Die eigentümliche Rede vom Jenseits ist wesentlich Kritik am Diesseits. Diese grundsätzliche Einschätzung gilt auch

²¹ „O frate, andar in sù che porta?“, FLASCH: „O Bruder, da hinaufzugehen, was bringt es?“ Ich ziehe eine etwas helvetische Übersetzung vor, in Anlehnung an den Titel des schönen Buches von LÖTSCHER, Hugo: *Lesen statt Klettern*. Zürich: Diogenes 2003. Dort ist der aufschlussreiche Satz zu lesen: „Wo andere Völker nach den Sternen greifen, fangen die Schweizer an zu klettern“.

für die Darstellung der Besteigung des Läuterungsberges: durch sie wird das schwierige, aber lohnende Mühen des Menschen um das rechte Leben versinnbildlicht. Es ist richtig, Dante besitzt nicht zuletzt aufgrund einer präzisen scholastischen Lehre eine klare Vorstellung davon, worin dieses rechte Leben besteht. Aber, und auch dafür ist der mühsam zu erklimmende Berg ein Bild, er besitzt auch ein scharfes Bewusstsein gewisser Aporien des kirchlich-scholastischen Wertesystems und vor allem der Schwierigkeiten, die der Mensch zu überwinden hat, wenn er richtig leben will. Beeindruckend und beachtlich sind die zahlreichen Stellen im *Purgatorio*, wo die beiden Wanderer sich bei Seelen, die ihnen begegnen, nach dem rechten Weg erkunden. Bereits die erste Begegnung nach dem Gespräch mit Cato verdient Beachtung. Eine Gruppe von Seelen kommt in einem Nachen am Gestade der Insel an. Die Schar kennt sich nicht aus, sie wenden sich an Vergil und Dante und bitten darum, man möge ihnen den Weg nach oben weisen: „Wenn ihr ihn wisst, zeigt uns den Weg, der den Berg hinaufführt“ (*Purg.* II, 59–60; FLASCH 150). Auf diese Bitte erwidert Vergil folgendes:

„Ihr denkt wohl, wir kennten uns aus hier am Ort, aber wir sind fremd wie ihr (*peregrine*)“²² (*Purg.* II, 61–63; FLASCH, 150).

Wenn wir diesen Satz Vergils genau bedenken und erklären, dann wird in ihm Wesentliches der *conditio humana* offenkundig. Wie Dante bereits in seinem Frühwerk *Vita Nuova* festhielt, meint das Wort ‚peregrine‘ jeden, der sich ausserhalb des Vaterlandes befindet:

„Ich sagte aber ‚Pilger‘ im weiten Sinne des Wortes; denn Pilger kann man in zweifacher Weise verstehen, in einer weiteren und in einer engen Bedeutung: in der weiten, insofern Pilger jeder ist, der sich ausserhalb seines Vaterlandes befindet; im engen Sinne versteht man unter Pilger nur den, der zum Haus des Jakob zieht, oder von dort zurückkehrt.“²³

Nach Thomas von Aquin ist der *peregrinus* jener, der da, wo er ist, fremd ist und sich nach einem anderen Ort sehnt: *dicitur peregrinus qui est in via tendendi ad alium locum*.²⁴ Wenn also Vergil als Figur der Vernunft in Dantes Welt bekennt, er sei hier ein Fremder, so anerkennt er die Fraglichkeit menschlichen Daseins. Wer überall ein Fremder ist, glaubt zwar oft – wie ein Passus aus dem *Convivio* bestätigt –, er habe das Ziel, die Herberge, erreicht, er muss jedoch immer wieder schmerzlich erfahren, dass er noch nicht angekommen ist:

²² „E Virgilio rispuose: ‚Voi credete / forse ch siamo esperti d’esto loco; / ma noi siam peregrin come voi siete.‘“

²³ DANTE ALIGHIERI: *Vita Nuova* XL,6 (Übersetzung von Anna Coseriu und Ulrike Kunkel. München: DTV 1988).

²⁴ *Super Heb.* [rep. vulgata], cap. 11, lect. 4.

„Und wie ein Wanderer, der einen Weg geht, den er noch nie genommen hat, jedes von weitem erblickte Haus für den Gasthof hält und entdeckend, dass dies nicht der Fall ist, seinen Glauben auf das nächste Haus richtet und von Haus zu Haus, bis der Gasthof kommt, so richtet auch unsere Seele, kaum dass sie in den noch nie beschrittenen Weg des Lebens eintritt, die Augen auf das Ziel ihres höchsten Gutes, und deshalb glaubt sie, welches Ding auch immer sie sieht, das in sich ein wenig Gut zu haben scheint, dass dieses Ding jenes höchste Gut sei.“²⁵

Ist ein solcher Reisender mit dem Sisyphus, den Camus beschreibt, vergleichbar? Zwar müht er sich ab, den Berg zu besteigen, ohne dass es ihm allerdings gelingt, indes können wir ihn uns glücklich vorstellen:

« Je laisse Sisyphe au bas de la montagne! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux. »²⁶

²⁵ *Convivio IV*, 12, 15, aus: DANTE ALIGHIERI: *Das Gastmahl, Viertes Buch*. Übersetzt von Thomas Ricklin, eingeleitet und kommentiert von Ruedi Imbach in Zusammenarbeit mit Roland Béhar und Thomas Ricklin, Italienisch-Deutsch. Hamburg: Meiner 2004.

²⁶ CAMUS, Albert : *Essais*. Introduction par R. Quillot, textes établis et annotés par R. Quillot et L. Faucon. Paris : Gallimard 1965, 198.

Zusammenfassung

Die Abhandlung versucht zu zeigen, dass das Aufsteigen ein ebenso beliebtes wie fruchtbares Bild des philosophischen Denkens ist. Dies belegen nicht nur Texte von Platon und Plotin, sondern auch Denker wie Meister Eckhart und Richard von Sankt-Viktor entwickeln das Bild des Besteigens eines Berges, um die philosophische Erkenntnis zu erklären. Der Aufsatz zeigt in seinem zweiten Teil, wie Dante Alighieri in seiner Commedia Bilder des Besteigens verwendet, um den Fortschritt der beiden Pilger (Dante und Vergil) zu verdeutlichen.

Abstract

The intention of this brief study is to relate the image of the ascension and of the act to climb upward with the philosophic effort and the activity of the philosopher. For this objective, texts of Platon, Plotin, Richard of Saint Victor, Eckhart and Dante are analysed.