

Karl BAIER

Dasein ohne Warum

Gestatten Sie mir nun, da der Kranz von Reden und künstlerischen Darbietungen zu Ehren unseres Jubilars schon fast fertig geflochten ist, noch eine Blume in dieses Gebinde zu stecken. Es handelt sich um eine Rose, eine berühmte Rose, der sicher einige Zuhörer*innen schon begegnet sind. Ich bringe sie erst einmal zu Gehör, damit sie, ob bekannt oder nicht, heute für uns anwesend wird:

Ohne Warum

Die Ros' ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,

Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.

(Angelus Silesius 2002, 39)

Dieses Gedicht stammt von dem schlesischen Arzt, Dichter und Theologen Johannes Scheffler (1624–1679), genannt Angelus Silesius (der schlesische Gottesbote), einem der größten deutschsprachigen Dichter der Barockzeit. Er wurde besonders durch eine Sammlung von Epigrammen berühmt, die 1657 unter dem Titel *Der cherubinische Wandersmann* in Wien erschienen sind. Laut Untertitel enthält dieses Buch „geist-reiche Sinn- und Schluß-Reime“, die „zur göttlichen Beschaulichkeit“ anleiten. Es handelt sich um Gedichte, die nicht geschrieben wurden, um zum Zeitvertreib konsumiert

zu werden, sondern die als praktische Hilfen zur Sammlung und Kontemplation gelesen und wie Mantras eingeübt werden sollen. Angelus Silesius ist der bekannteste Vertreter der spirituellen Epigrammatik, die im 17. Jahrhundert in dem Freundeskreis um den Böhme-Schüler Abraham von Franckenberg (1592–1652) gepflegt wurde (Wierzbicka 2003). Die prägnanten, oft rätselhaft und widersprüchlich klingenden zweizeiligen Sinnsprüche dieses Genres haben die Aufgabe „als Anstoß, als Grundlage und als Leitfaden für privat durchzuführende Meditationsübungen zu dienen.“ (Mohr 2007, 563) Wenn man sie auf diese Weise praktiziert, wird man laut Johannes Scheffler zu einem cherubinischen Wandersmann wie er selbst einer ist (siehe die Widmung und Vorrede zur zweiten Auflage in Angelus Silesius 2000, 11, 13). Darunter versteht er Menschen, die in statu viatoris, d.h. allzeit sterbend auf der irdischen Wanderschaft zwischen Geburt und Tod doch schon, soweit als möglich, ihr ewiges Leben anfangen und wie die Cherubim genannten höchsten Engel, Gott schauen und sich mit ihm vereinigen.

Das Rosen-Gedicht steht als Nr. 289 im ersten Buch des *Cherubinischen Wandersmanns*. Ich gehe zunächst der Herkunft seines Titels nach, um dann zu unserer Rose zurückzukehren. Die Zunft der Historiker, der ich angehöre, forscht ja aus der Überzeugung, dass der vermeintliche Umweg über die Geschichte mit dem Segen unserer Muse Klio schnurstracks in die Sache hineinführen kann.

Zur Bezeichnung für alle Arten von Gründen, nach denen die Frage „Warum?“ Ausschau hält, wurde schon in der antiken Philosophie aus dem Frageadverb ein Hauptwort, ein „das Warum“ gebildet (vgl. Fuchs 2004). Aristoteles gebraucht die Wendung to dióti, das Warum, bzw. in Bezug auf das Warum im Sinn eines Zweckes to hou heneka, das Worumwillen, das Weswegen. Der Ausdruck „[das] ohne Warum“ wurde dagegen, soweit wir wissen, erst gebildet (vgl. Gnädinger 1966, 174–178; Fuchs 2004, 328). *→ viel später* Er geht auf die belgische Dichterin und Theologin Beatrijs von Nazareth (1200–1268) des 13. Jahrhunderts zurück.

Beatrijs prägte diesen Begriff in ihrem Buch *Seven manieren van minne* (Sieben Arten der Minne, d.h. der Liebe), das die unterschiedlichen Weisen der Zuneigung zu Gott behandelt. Mit ihrem Werk gehörte die Äbtissin eines Zisterzienserinnenklosters zu den Dichterinnen und Denkerinnen, die damals einen wichtigen Beitrag zum Entstehen elaborierter nicht-lateinischer Schriftsprachen leisteten und einen neuen volkssprachlichen Wortschatz für religiöse Erfahrungen und ihre Reflexion in Theologie und Philosophie hervorbrachten. Die Formulierung „Ohne Warum“ gehört dazu.

Wie andere Theologinnen und Theologen der Minne knüpft Beatrijs an die Schrift *De diligendo Dei* (Von der Liebe zu Gott) des Bernhard von Clairvaux (1090–1153) an. Bernhard unterstreicht darin, dass die tiefste Art der Gottesliebe, die er *amor castus* oder *amor purus* (keusche bzw. reine Liebe) nennt, erst dann geschieht, wenn keine sekundären Motive mehr mit ihr verbunden sind. Dann wird Gott nicht aus bestimmten auf den liebenden Menschen zurückbezogenen Absichten Respekt gezollt (aus Furcht vor Strafe, wegen der Vergebung der Sünden, um in den Himmel zu kommen etc.), sondern er wird um seiner selbst willen geliebt. *Amo quia amo* und *causa diligendi Deum, Deus est* (Ich liebe, weil ich liebe; der Grund der Liebe zu Gott ist Gott) sind seine Formeln dafür. Beatrijs nennt eine solche absichtslose Liebe erstmals *sonder enich waeromme*, ohne irgendein Warum.

Diese Formulierung verbreitete sich recht rasch und wurde in andere europäische Sprachen übersetzt, ins Italienische, Französische und Englische. Ich nenne hier nur als besonders wichtiges Beispiel die herausragende Theologin der Beginnenbewegung Marguerite Porete (1250–1310), die in ihrer um 1290 entstandenen Schrift *Le mirouer des simples ames* (Der Spiegel der einfachen Seelen) die Wendung „*sans nul pourquoy*“ (ohne irgendein Warum) im selben Sinn verwendet wie Beatrijs. Es ist aufgrund vieler Übereinstimmungen und einiger prägnanter Differenzen sehr wahrscheinlich, dass Porete Beatrijs Schrift kannte und kritisch weiterdachte (Arblaster 2013). Für Marguerite ist das Dasein ohne Warum ident mit einem Leben in Freiheit

und Frieden. „Die[se] heilige Kirche,“ schreibt sie, „lobt ganz besonders die Gottesfurcht [...]. Aber dennoch würde die Gottesfurcht den Seinsstand der Freiheit zerstören, wenn sie denn in einen solchen Seinsstand eindringen könnte. Doch die vollkommene Freiheit hat kein Warum.“ (Porete 2011, 215)

Meister Eckhart (um 1260–etwa 1328) ist ein herausragendes Beispiel dafür, dass das Motiv des „Ohne Warum“ sukzessive auch von männlichen Theologen übernommen wurde. Er kannte die Sprache und Theologie der *mulieres religiosae*, der Nonnen und Beginen, gut und übernahm zentrale Motive ihres Denkens in seine deutschen Predigten und Traktate. Besonders frappant ist seine Nähe zu Marguerite Porete, die so offensichtlich ist, dass heute die meisten Kenner der Materie davon ausgehen, dass er mit dem Denken der Begine vertraut gewesen sein muss. Als Eckhart 1311 zum zweiten Mal Professor auf dem Lehrstuhl der Dominikaner in Paris wurde, war es gerade mal ein Jahr her, dass sie auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden war, weil sie sich geweigert hatte, die Lehren ihres als häretisch eingestuften Buches zu widerrufen. Eckhart lebte mit Wilhelm von Paris, ihrem Inquisitor, unter einem Dach. Es ist nicht ganz auszuschließen, dass seine Mitbrüder ein Exemplar des „Mirouer“ noch in ihrem Giftschränk aufbewahrten und ihn darin lesen ließen. Mündliche Berichte und die verurteilten Lehren kannte er allemal, vielleicht auch die Prozessakten. (Ruh 1985, 104f.) Die Rede vom „Ohne Warum“ war ihm freilich schon früher geläufig. In den Erfurter *Reden der Unterweisung* (1294–1295) nennt er als Kennzeichen für den wahrhaften Besitz einer Tugend, dass man die ihr entsprechenden Werke „ohne besonderen eigenen Vorsatz zu einer gerechten und großen Sache wirkt, sie sich vielmehr um ihrer selbst willen und aus Liebe zur Tugend und um keines Warum willen wirkt, – dann hat man die Tugend vollkommen und eher nicht.“ (Eckhart 1993b, 411f.)

Ähnlich wie schon bei Porete kommen bei Eckhart neue ontologische und theologische Seiten des Themas zum Vorschein. Auch in Eckharts Verständnis der Warumlosigkeit nimmt das Motiv der nicht von extrinsischen

Gründen motivierten Liebe, ein nicht mehr vorsätzlich tugendhaftes Handeln und das Loslassen des Eigenwillens einen breiten Raum ein. Lieben ohne Warum bedeutet bei ihm ebenso das in sich Gute als solches zu mögen, nicht bloß als *bonum mihi*, als für mich Gutes. So heißt es in Predigt 28:

„Die Liebe aber hat kein Warum. Hätte ich einen Freund, und liebte ich ihn darum, daß mir Gutes von ihm geschähe und mein voller Wille, so liebte ich nicht meinen Freund, sondern mich selbst. Ich soll meinen Freund lieben um seiner eigenen Güte und um seiner eigenen Tugenden und um alles dessentwillen, was er in sich selbst ist: dann erst liebe ich meinen Freund recht [...] Ganz so steht es bei dem Menschen, der da in Gottes Liebe steht, des Seinen nichts sucht an Gott noch an sich selbst noch an irgendwelchen Dingen und Gott allein um seiner eigenen Güte [...] und um alles dessentwillen liebt, was er in sich selber ist; und das ist rechte Liebe.“ (Eckhart 1993a, 317f)

Diese Stelle spielt, wie denen unter ihnen, die mit der Geschichte europäischer Philosophie vertraut sind, sicher nicht entgangen sein wird, auf das achte Buch der Nikomachischen Ethik an, wo Aristoteles die „Freundschaft der Guten“, die einander um ihrer selbst willen lieben, von einer auf Nutzen oder Lustgewinn ausgerichteten Freundschaft abhebt – eine der wichtigsten Quellen der Philosophie des Ohne Warum.

Dieses Denken steht bei Eckhart wie schon bei Porete in einem weitgespannten Zusammenhang. In Predigt 26 zählt er beispielhaft menschliche Vollzüge auf, die ein Warum haben und unterscheidet sie von solchen ohne Warum. Die mit Warum betreffen zeitliche Dinge, die dem Werden und Vergehen unterliegen. Seine Beispiele dafür „Warum isst Du?“ – ‚Damit ich Kraft habe‘. ‚Warum schläfst Du?‘ – ‚Zu demselben Zweck.‘“ Bei den Vollzügen ohne Warum, die nicht durch äußere Gründe motiviert sind, handelt es sich laut Eckhart um solche, die direkt oder implizit auf die Ewigkeit, die Erfüllung alles Zeitlichen hinausgehen. Zuerst auf Gott selbst: „Warum suchst Du Gott?“ – ‚Weil er Gott ist‘; dann aber auch auf die *perfectiones generales essendi*, also die transzendentalen Seinsbestimmungen und die Tugenden,

die beide bei Eckhart auch als Namen Gottes fungieren können, weil sie in ihm ihren Ursprung haben und Weisen seiner Gegenwart nennen: „Warum liebst Du die Wahrheit?“ – ‚Um der Wahrheit willen.‘ ‚Warum liebst Du die Gerechtigkeit?‘ – ‚Um der Gerechtigkeit willen.‘“ Die Reihe der Beispiele gipfelt schließlich in der Frage: „Warum lebst Du?“ und der Antwort: „Traun, ich weiß es nicht! Ich lebe gerne.“ (Eckhart 1993a, 297)

Was für Eckhart das „Leben“ und die grundlose Freude an ihm näher hin bedeuten, ist nicht leicht zu verstehen. Mir scheint, Leben ist am Ende bei ihm gleichbedeutend mit Sein, genauer mit der höchsten Weise zu sein. Doch was zeichnet bei ihm das Lebendig-sein dermaßen aus? Er kennt den aristotelischen Gedanken, nach dem Lebendig-sein bedeutet, sich selbst bewegen zu können. Man denkt da gleich an Ortsbewegung. Tiere bewegen sich wie der Mensch von sich aus von hier nach dort, und die Pflanzen sind zwar an ihren jeweiligen Platz gebunden, aber sie treiben immerhin ihre Wurzeln selbst in den Boden und wachsen aus eigener Kraft der Sonne entgegen. Die mittelalterliche Philosophie ist nicht auf diese Art der Bewegung fixiert, sondern unterschied mehrere Weisen der Selbstbewegung. Dabei ist die selbstständige Bewegung durch den Raum bzw. in den Raum nicht unbedingt die ausschlaggebende. Auch Eckhart hat meiner Meinung nach, wenn er von Leben spricht, nicht primär die genannten Formen faktischer Selbstbewegung von hier nach dort im Sinn, sondern Grundlegenderes. Lebendigkeit meint bei ihm primär aus eigenem Ursprung zu sein und dieses ursprüngliche Sein weiterzugeben, mitzuteilen. Ich zitiere aus Predigt 5B, in der wir etwas mehr über die Warumlosigkeit des Lebens erfahren: „Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ‚Warum lebst du?‘ – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ‚Ich lebe darum, dass ich lebe.‘ Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, dass es sich selbst lebt.“ (Eckhart 1993a, 71)

Eckhart hat für dieses „aus Eigenem quellen“ aus der Denktradition seines Ordens die Metaphern *bullitio* bzw. *ebullitio*, die auch bei Albertus

Magnus, Dietrich von Freiberg und Berthold von Moosburg zu finden sind: In-Sich-Quellen und Übersprudeln: Sie stehen für das Sich-aufschließen und Sich-mitteilen des einem inhärenten verborgenen Grund entströmenden Seins. Schon das über alles gute göttliche Sein, der Ursprung alles Guten, ist ein solches in sich Quellen, ein ohne Warum strömendes Leben, in dem Vater, Sohn und Geist hervorgehen. Es quillt als *bonum diffusivum sui*, als sich verströmendes Gutsein über, indem es die Schöpfung als Raum seiner Selbstmitteilung hervorgehen lässt. Die göttliche Gutheit „gebiert sich und alles, was sie ist, in dem Guten: Sein, Wissen, Lieben und Wirken gießt sie allzumal in den Guten, und der Gute empfängt sein ganzes Sein, Wissen, Lieben und Wirken aus dem Herzen und dem Innersten der Gutheit und von ihr allein.“ (Meister Eckhart 1993b, 235) Der Mensch ist diesem Verständnis nach dann ganz lebendig, wenn er frei und ohne Warum spontan aus der innersten Mitte seiner selbst heraus wirkt, wo Gottes Grund sein Grund und sein Grund Gottes Grund ist.

Nun zurück zu unserem Cherubinischen Wandersmann und seinem Rosen-Epigramm. Ich lese es noch einmal zur Vergegenwärtigung:

*Die Ros' ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.*

Wie das „Ohne Warum“ und seine verschiedenen Bedeutungsschattierungen zu Angelus Silesius kamen, lässt sich im Einzelnen nicht mehr rekonstruieren. Er kann es bei Meister Eckhart gefunden haben, oder in der Beginnenliteratur, die er ebenfalls las. In Frage kommt auch der von Luther herausgegebene anonyme Traktat *Theologia Deutsch* aus dem 14. Jahrhundert (vgl. Gnädinger 1966, 178–181), der in der Tradition von Eckhart und Tauler steht.

In unserem Epigramm ist vordergründig weder von Gott noch von Eckharts grundlosem „gerne leben“ oder von uneigennütziger Liebe die Rede, sondern von einer Blume und der Weise ihres Blühens. Sie will mit

ihm nichts erreichen und erwartet nichts von ihm. Sie sorgt sich nicht darum, zu blühen und auch nicht darum, dass ihr das Blühen misslingen könnte, oder dass sie alsbald verblühen wird. Insbesondere geht es ihr nicht darum, gesehen und für ihre Schönheit bewundert zu werden. Sie macht sich nicht für andere schön und fragt nicht danach, ob man sie auch sieht. Ihr Blühen ist eine umsonst sich ereignende Draufgabe, der absichtslos überfließende Reichtum ihres Seins, kurz: Schönheit, die strahlt, ohne dabei um Bewunderung zu werben, oder an sich festhalten zu wollen.

Nun scheint ja die Warumlosigkeit der Rose eine Selbstverständlichkeit zu sein. Als Pflanze ist sie ein Wesen, dem sein eigenes Sein und seine Beziehung zu anderen Seienden nicht als solches bewusst ist. Sie kann und muss sich deshalb nicht eigens darum kümmern, wie sie ihr vergängliches Leben gestalten möchte und auch nicht darum, ob und dass ihr Sein von anderen geschätzt wird.

Aber möchte Silesius mit seinem Gedicht auf den Unterschied zwischen Mensch und Pflanze hinweisen? In seiner Auslegung des Spruches in den Vorlesungen, die als *Der Satz vom Grund* veröffentlicht wurden, weist Martin Heidegger (1889–1976) diesen Deutungsansatz zurück: „Das Ungesagte des Spruches [...] sagt vielmehr, daß ein Mensch im verborgenen Grunde seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum.“ (Heidegger 1996, 72f.) Man muss sich nicht einer divinatorischen Hermeneutik des Ungesagten verschreiben, um Heideggers Auffassung, dass in dem Gedicht von der grundlos blühenden Rose, der Mensch mitgemeint ist, zuzustimmen. Was Angelus Silesius in diesem Zweizeiler verschweigt, sagt er in anderen Epigrammen des Cherubinischen Wandersmanns (vgl. Gnädinger 1982). Man muss nicht weit danach suchen. Schon die Gedichte, die unmittelbar vor und nach unserem Rosen-Epigramm stehen, sind diesbezüglich aufschlussreich. Das ihm folgende Gedicht mit der Überschrift „Lass Gott sorgen“ lautet:

*Wer schmückt die Lilien? Wer speiset die Narzissen?
Was bist dann Du, mein Christ, auf dich so sehr beflissen?
(Angelus Silesius 2002, 39)*

Der Dichter bezieht sich hier auf eine berühmte Bibelstelle, die dazu ermutigt, die übertriebene Sorge um sich selbst loszulassen und mehr auf Gott zu vertrauen:

„Schaut, die Lilien auf dem Feld, wie sie wachsen. Sie arbeiten nicht und nähren keine Kleider. Ich sage Euch, dass auch Salomo in all seiner Herrlichkeit, nicht gekleidet gewesen ist, wie eine von ihnen. Wenn nun Gott das Gras auf dem Feld so kleidet, [...] sollte er nicht viel mehr für Euch tun, ihr Kleingläubigen?“ (Mt 6,28)

Hier wird die Schönheit der Blumen, die weder auf mühevoller Arbeit beruht, noch als politisches oder soziales Statussymbol dient, als Hinweis darauf gedeutet, dass Gott auch für den Menschen viel mehr als nur das Nötigste vorgesehen hat. Dieses überflüssig-überfließende Mehr an Sein wird stark gemacht, um für ein von Vertrauen auf den Grund allen Seins getragenes Leben zu plädieren. Wichtiger als die Sorge um die alltäglichen Notwendigkeiten und den morgigen Tag heißt es dann weiter an der zitierten Stelle, sei es, sich durch gerechtes Tun dem nahenden Reich Gottes, dem Kommen der durch Gottes herrliche Gegenwart erlösten Welt, zu öffnen.

Das Gedicht, das dem Rosen-Epigramm vorausgeht, hat den Titel „Die gelassene Schönheit“. Es spricht damit bereits das Thema Schönheit an, und verbindet es mit dem von Meister Eckhart herkommenden Motiv der Gelassenheit. Sein Text lautet:

*Ihr Menschen lernet doch von Wiesenblümelein,
Wie ihr könnt Gott gefallen und gleichwohl schöne sein.
(Angelus Silesius 2002, 39)*

Gelassen ist nach Angelus Silesius die Schönheit dann, wenn man sie nicht in narzisstischer Selbstgefälligkeit für sich beansprucht. Wie sich das uneitle Blühen der schönen Wiesenblumen der Sonne öffnet, so soll der Mensch Gott und in ihm die ganze Welt empfangen. In dem Zweizeiler mit dem Titel „Dich auf tun wie eine Rose“ aus dem dritten Buch des Cherubinischen Wandersmann heißt es dazu:

*Dein Herz empfähet Gott mit alle seinem Gut
Wenn es sich gegen ihn, wie eine Ros auf tut.
(Angelus Silesius 2002, 87)*

Auch hier wird wieder gesagt, dass der Mensch dann wahrhaft anwesend ist, wenn er dem Blühen einer Rose entspricht. Angelus Silesius kennt natürlich die in der damaligen Kultur ebenso wie heute geläufige Symbolik, nach der die Rose für die Liebe steht und ihr Blühen für das Sichöffnen des menschlichen Herzens, das die tiefste Lebendigkeit des Daseins ausmacht, die darauf wartet, erweckt zu werden. „JETZT musst Du blühen“ ist die Devise:

*Blüh auf, gefrorner Christ, der Mai steht vor der Tür,
Du bleibest ewig tot, blühst Du nicht jetzt und hier.
(Angelus Silesius 2002, 87)*

In der Bildwelt des Cherubinischen Wandersmanns gibt es spirituelle Jahreszeiten. Darin steht Winter für die Verstrickung in Sündhaftigkeit, Frühling für Buße und Sommer für den Stand der Gnade, das heißt des gotterfüllten Daseins schon in diesem irdischen Leben, während Herbst die im Jenseits zu erwartende Vollkommenheit bedeutet. Der immer noch „gefrorene Christ“ steht in Gefahr, die Sommerzeit zu verpassen (Angelus Silesius 2002, 142).

Ich kann hier nicht weiter darauf eingehen, dass, wie gerade schon deutlich wurde, bei unserem Dichter das im Grunde blumenhafte Dasein nicht durchwegs rosig ist. Allzu oft herrschen winterliche Kälte, Erstarrung

und Verslossenheit vor. Wie die Rose hat das Dasein seine Dornen, wo-
runter der Dichter Leiden, Kreuz und Pein, Anfeindungen von außen und
Anfechtungen von innen versteht, die in seinen Gedichten immer wieder an-
gesprochen werden. Es sei abschließend auch nur angedeutet, dass Gott sich
bei Angelus Silesius in sich selbst und in der Schöpfung wie eine Rosenblüte
von sich aus öffnet und so das Erblühen der Geschöpfe erst möglich macht.
Fragt man nach dem Seinsverständnis, zu dessen meditativer Einübung die-
se Gedichte einladen, dann kann man in ihnen ein durch die Blume gesagtes
christliches Physis-Denken entdecken, das den Sinn von Sein im grundlosen
aus-sich-Aufgehen in die offene Weite von Gottes Welt erblickt.

Warum habe ich diese Rose in den Kranz von Geburtstagsgeschen-
ken gesteckt, der heute geflochten wurde? Das liegt am Jubilar selbst. Er hat
im Lauf der Jahrzehnte großzügig viele kostbare Seiten seines Daseins mit
uns, den hier Versammelten und vielen anderen Menschen geteilt. Zu dem,
woran er uns hat teilnehmen lassen, gehört nicht zuletzt die ansteckende
Freude am Sein, am Miteinander Dasein in der Welt und die Freude an
ihrem abgründigen, an/archischen göttlichen Grund. Dazu wollte ich Dir,
Augustinus, und uns schon lange etwas sagen. Einfach so. Ohne Warum.

LITERATUR

Angelus Silesius (2002):

Sämtliche poetischen Werke. In drei Bänden.
Dritter Band: Der Cherubinische Wanders-
mann. Lizenzausgabe mit Genehmigung des
Carl Hanser Verlags München, im fourier-
verlag GmbH, Wiesbaden 2002

Angelus Silesius (2000):

Cherubinischer Wandersmann. Kritische
Ausgabe. Herausgegeben von Louise Gnä-
dinger. Bibliographisch ergänzte Ausgabe.
Stuttgart: Reclam

Arblaster, John (2013):

The Influence of Beatrice of Nazareth on
Marguerite Porete: The Seven Manners of
Love Revised. Cîteaux: Commentarii Cister-
cienses / Revue d'Histoire Cistercienne / a
Journal of Historical Studies 64, 41–88

Meister Eckhart (1993a):

Werke I: Predigten.
Frankfurt am Main:
Deutscher Klassiker Verlag

Meister Eckhart (1993b):

Werke II: Predigten, Traktate,
lateinische Werke.
Frankfurt am Main:
Deutscher Klassiker Verlag

McGinn, Bernhard (Hg) (1994):

Meister Eckhart and the Beguine Mystics.
Hadewijch of Brabant, Mechthild von
Magdeburg, and Marguerite Porete.
New York: Continuum.

Gnädinger, Louise (1982):

Die Rosen-Sprüche des „Cherubinischen
Wandersmann“ als Beispiel für Johannes
Schefflers geistliche Epigrammatik.

Volker Meid (Hg.): Gedichte und Interpreta-
tionen Bd. 1: Renaissance und Barock,
Stuttgart: Reclam, 306–318.

Mohr, Jan (2007):

Die zwei Füße des Mystikers. Spekulation
und Andachtsübung in Angelus Silesius'
Cherubinischer Wandersmann.
Daphnis 36: 539–564

Fuchs, H. J. (2004):

Warum. Historisches Wörterbuch der
Philosophie. Band 12,
Darmstadt: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft

Gnädinger, Louise (1966):

Die spekulative Mystik im Cherubinischen
Wandersmann des Johannes Angelus
Silesius. Teil II. Studii Germanici
N. S. 4: 145–190

Heidegger, Martin (1996):

Der Satz vom Grund (GA 10),
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Porete, Marguerite (2011):

Der Spiegel der einfachen Seelen.
Mystik der Freiheit. Aus dem Altfranzösi-
schen neu übersetzt von Bruno Kern,
Wiesbaden: marixverlag

Ruh, Kurt (1985):

Meister Eckhart.
Theologe. Prediger. Mystiker.
München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung

Wierzbicka, Krystyna (2003):

Das geistliche Epigramm im Barock.

Gunter Martens (Hg.):

Wege der Lyrik in die Moderne.
Würzburg: Königshausen und Neumann,
23–31

ÜBER DIE AUTOREN

Johannes KAUP – Psychotherapeut (Daseinsanalyse), Sendungsgestalter und Moderator bei ORF für die Abteilungen Religion und Ethik, sowie Wissenschaft, Bildung und Gesellschaft, Vorstandsmitglied des ÖDAI www.daseinsanalyse.at

Günther PÖLTNER – Philosoph, Univ.-Prof. emer. für Philosophie an der Universität Wien, Mitglied der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin und der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste

Markus RIEDENAUER – Philosoph, 2010 bis 2017 Univ.-Doz. für „Philosophie des Mittelalters“ an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, seit 2018 Professor für „Philosophische Grundfragen der Theologie“ an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

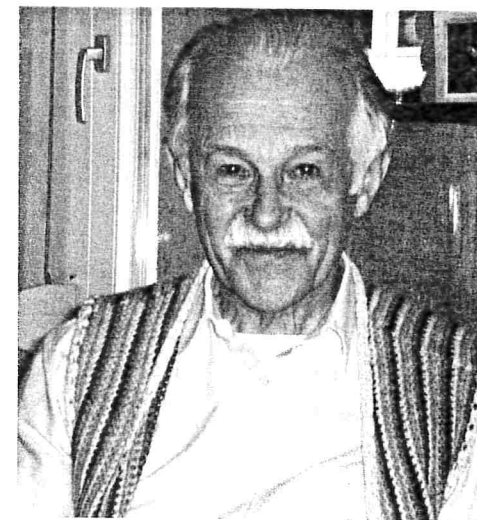
Charlotte AIGNER – Psychotherapeutin (Daseinsanalyse) und Soziologin, Lehrtherapeutin des ÖDAI, Vizepräsidentin der Österreichischen

Franz Kafka Gesellschaft und außerdem Teil des Performance-Duos „Kafka tanzt“. Praxis in Wien www.charlotte-aigner.at

Stephan DIETRICH – Psychologe und Psychotherapeut (Daseinsanalyse), Präsident des Österreichischen Daseinsanalytischen Instituts für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung, Lehrtherapeut, Eigene Praxis in Wien: www.stephandietrich.at

Reinhold ESTERBAUER – Philosoph und Theologe, Univ.-Prof. am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Karl BAIER – Philosoph, Univ.-Prof. emer. am Institut für Religionswissenschaft der Universität Wien, Vizepräsident des Österreichischen Daseinsanalytischen Instituts für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung und ebendort Leiter der Philosophischen Aus- und Weiterbildung



Impressum

Österreichisches Daseinsanalytisches Institut
für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung
Schwarzspanierstraße 15/9/1/10
1090 Wien

info@daseinsanalyse.at
www.daseinsanalyse.at
ZVR-Zahl: 397425451

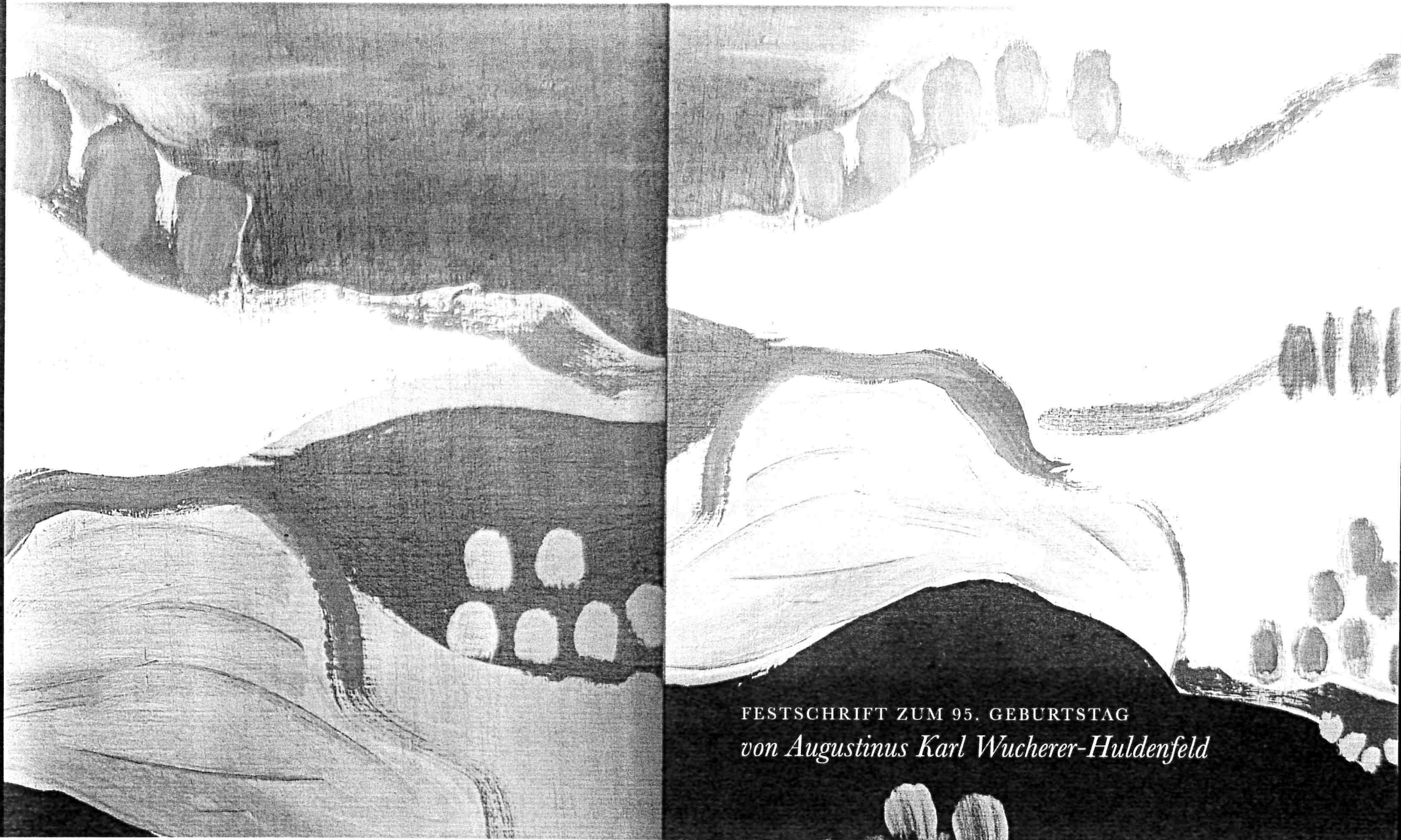
Coverbild: Pays sage - Delphine Léger - 2024
Fotos: Private Fotosammlung
Grafik: Manuela Tippl - 2025

Copyright © 2025
Alle Rechte vorbehalten

Limitierte Auflage

3 / von 300

Alles Sein ist Gabe



FESTSCHRIFT ZUM 95. GEBURTSTAG

von Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld