

HENRYK ANZULEWICZ

SCIENTIA MYSTICA SIVE THEOLOGIA –
ALBERTS DES GROSSEN BEGRIFF DER MYSTIK

I

Der landläufig gebrauchte Terminus „Mystik“ ist in seiner Bedeutung unscharf; der Begriff, dem wir in der Literatur- und Religionswissenschaft, Philosophie- und Theologiegeschichte begegnen und dessen Sachgehalt unter dem Zugriff einer wachsenden Zahl von Wissenschaftsdisziplinen interpretiert wird, ist vieldeutig. Der Grund für die Unschärfe und für die unterschiedlichen Bestimmungen dessen, was „Mystik“ ist, liegt nicht nur im Verständnis der Unmittelbarkeit des Verhältnisses und der Struktur der Einswerdung von Mensch und Gott, deren spekulativen Durchdringung und interdisziplinären Erschließung, sondern ebenso in den verschiedenen Traditionsbezügen und Modellen der Mystik. Diese und andere Voraussetzungen für das Verständnis dessen, was Mystik im Mittelalter bedeutete, haben u.a. Alois M. Haas, Werner Beierwaltes und Ruedi Imbach gebühlich hervorgehoben.

Während Haas den Ort der historischen Verwirklichung der Mystik zum Ausgangspunkt für ihre Erfassung erklärt, vermag diese auch nur ansatzweise geschehen,¹ greift Beierwaltes mit einer beispiellosen Umsicht die Frage nach den „philosophisch-theologischen Positionen und Voraussetzun-

Dr HENRYK ANZULEWICZ – Albertus-Magnus-Institut w Bonn; adres do korespondencji: Albertus-Magnus-Institut, Adenauerallee 17, D-53111 Bonn; e-mail: anzulewicz@albertus-magnus-institut.de

Dr HENRYK ANZULEWICZ – Albertus-Magnus-Institut in Bonn; Korrespondenzadresse: Albertus-Magnus-Institut, Adenauerallee 17, D-53111 Bonn; E-mail: anzulewicz@albertus-magnus-institut.de

¹ Alois M. HAAS, „Was ist Mystik?“, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), hrsg. von Kurt Ruh (Stuttgart: J.B. Metzler, 1986), 319–341, hier 319–323; cf. ferner Alois M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (Frankfurt am Main–Leipzig: Suhrkamp, 2007 [1996¹]).

gen der mittelalterlichen Mystik“ auf, welche zum einen „deren Reflexionsstruktur, zum anderen ontologische und metaphysische Modelle, die für deren Begriff von Wirklichkeit insgesamt und des Seins Gottes in je verschiedenem Maße wirksam geworden sind,“ betreffen.² Imbach hingegen zeigt diese historischen Voraussetzungen exemplarisch an drei unterschiedlichen Modellen einer *theologia mystica* in der sogenannten deutschen Dominikanerschule im Ausgang des 13. und am Beginn des 14. Jahrhunderts auf.³ Die von ihm vorgestellten drei Wege der mystischen Einung mit Gott entsprechen weitgehend ihren Traditionsbezügen und lassen sich, wie der Verfasser resümiert, entweder (erstens) als ein reflexiver Bezug auf die letzten Voraussetzungen des Denkens beschreiben, eine Position der intellektiven Einung des Menschen mit Gott, die Dietrich von Freiberg vertrat, oder (zweitens) als eine affektiv geleitete Leidensnachfolge Christi, die auf ihre Weise zur Einung mit Gott führt, wie Heinrich Seuse in seinem „Stundenbuch der ewigen Weisheit“ (*Horologium sapientiae*) nachzeichnete, oder (drittens) als der Aufstieg der Vernunft über sich selbst hinaus und ihre Selbstaufhebung in der göttlichen Weisheit, wie Berthold von Moosburg in seiner *Elementatio theologica* lehrte.⁴

Die zitierten drei Beispiele einer jeweils unterschiedlichen Auffassung der Mystik machen deutlich, dass ihre Konzeption innerhalb des Dominikanerordens von Anfang an nicht einheitlich war und dass sie hinsichtlich ihrer philosophisch-theologischen Voraussetzungen eine privilegierte Beziehung mit der neuplatonischen Denktradition einging. Wenn es gilt, dass die sogenannte rheinische Mystik in Albertus Magnus einen bedeutenden Wegbereiter hatte,⁵ dann gilt auch, dass sie ihre philosophische Gestalt, die dionysisch-neuplatonische Prägung einschließlich der fundamentalen Reflexionsstruktur, dem *Doctor universalis* verdankt.⁶ Ist aber die Rede von der

² Werner BEIERWALTES, „Einführung“, in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 116–124, hier 116.

³ Ruedi IMBACH, „Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica“, in *Grundfragen christlicher Mystik*, hrsg. von Margot Schmidt und Dietter R. Bauer (Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann–G. Holzboog, 1987), 157–172.

⁴ IMBACH, „Die deutsche Dominikanerschule“, 171–172.

⁵ Cf. Alain DE LIBERA, *La Mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris: O.E.I.L., 1994).

⁶ Bezüglich der für Albertus, Dietrich von Freiberg und Eckhart gemeinsamen onto-theologischen Reflexionsstruktur cf. Henryk ANZULEWICZ, „Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie“, in *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* (Rencontres de Philosophie Médiévale 8), hrsg. von Jacqueline Hamesse und Carlos Steel (Turnhout: Brepols, 2000), 369–396; Henryk ANZULEWICZ,

rheinischen Mystik, dann kann der Name des Meister Eckhart, eines ihrer profiliertesten Exponenten im Verbund mit den erwähnten Dominikanern Dietrich von Freiberg und Berthold von Moosburg, nicht fehlen.⁷

Nicht zu verschweigen sind hierbei auch die Vorbehalte gegenüber dem Begriff der Mystik mit Bezug auf Meister Eckhart, Dietrich von Freiberg und Berthold von Moosburg, die Kurt Flasch,⁸ Burkhard Mojsisch⁹ und Loris Sturlese¹⁰ geltend machen und ihn durch die Intellekttheorie (Dynamik der Vernunft, *imago*- und *homo divinus*-Lehre), oder, wie es Sturlese formuliert,

„Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg“, in *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen* (Freiberger Forschungshefte, D 243 Geschichte), hrsg. von Karl-Hermann Kandler et al. (Freiberg: Technische Universität Bergakademie, 2013), 229–244; Carlos STEEL, „Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie“, in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 29), hrsg. von Jan Adrianus Aertsen und Martin Pickavé (Berlin–New York: W. de Gruyter, 2002), 115–137.

⁷ Für Eckharts Zuordnung zur Mystik cf. Dietmar MIETH, *Meister Eckhart* (München: Walter, 2014), 218–223.

⁸ Kurt FLASCH, „*Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 125–134, hier 131: „daß der Intellekt darin *imago* ist, daß er Gott selbst, nicht einer determinierten Idee im Geiste Gottes entspricht, lehrte Eckhart mit Dietrich. Er [Eckhart] verschob dabei den Akzent von der Intellekttheorie auf die Theorie des *unum*, aber er ließ wie Dietrich das Geschaffenwerden des Geistes darin bestehen, daß dieser sein göttliches Prinzip ohne Dazwischentreten von Mittelwesen erkennt. Solange man solche Theoreme nur aus den deutschen Predigten und losgelöst von dem nun nachweisbaren philosophischen Diskussionszusammenhang – dem der Diskussion der Kategorie der Kausalität – zur Kenntnis nahm, sah man sich wohl genötigt, sie als »Mystik« einzuordnen. Ich schließe meine Andeutungen über Eckhart mit der subjektiven Bemerkung, daß ich heute das Wort »Mystik« nicht nur für entbehrlich, sondern für die Erforschung Eckharts eher schädlich halte.“

⁹ Burkhard MOJSISCH, „»Dynamik der Vernunft« bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 135–144, hier 138–139: „In einem Punkt gingen Dietrich und Eckhart jedoch konform: Keiner von beiden verstand sein Denken als Mystik. [...] Auf Dietrichs und Eckharts Denken den Begriff »Mystik« zu applizieren ist verfehlt; denn bei aller Divergenz ihres Denkens kamen sie darin überein, allein die Dynamik der Vernunft selbst in ihren unterschiedlichen Vollzügen zu durchdenken, einer Vernunft, die einen Gegensatz zu Gott nicht kennt, vielmehr die freilich differenziert gedachte göttliche Bewegung selbst und als diese Bewegung ihr eigenes Relationsgeflecht ist.“

¹⁰ Loris STURLESE, „»Homo divinus«. Der Proklos Kommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit“, in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 145–161, hier 155, 157: „Man kann dieses Denkmodell des *homo divinus* [...] »Mystik« nennen. Sie wäre in diesem Fall »deutsche Mystik«, denn beim Denken spielt bestimmt die Kultur eine Rolle, aus der es entsteht und in der es lebt, nicht die Sprache, durch die es sich ausdrückt. Aber ich möchte mich eher an den Text Bertholds halten und es als eine »Philosophie«, wohl eine *divinissima philosophia* (Expos., tit. L. Sturlese, S. 47) bezeichnen. [...] Ob ihm ein Platz in einer Geschichte der abendländischen Mystik zukomme, ist schwierig zu entscheiden.“

durch „rational nachvollziehbare philosophische und metaphysische Analysen“ ersetzen, deren Schwerpunkt „von einer theologischen auf eine rein philosophische Ebene“ verschoben werde.¹¹ Hier ist nicht der Ort für die Diskussion der Einwände gegenüber dem Begriff der Mystik oder seiner Ablehnung. Mit Verweis auf die ausgewogene Stellungnahme von Werner Beierwaltes¹² dazu und die bisweilen heftige Kritik von Alois M. Haas an der „Flasch-Schule“ mit Blick auf die Eckhart-Forschung lassen wir es mit der Bemerkung bewenden, dass auch die als theologische *scientia* von Albertus Magnus im Kommentar zu *De mystica theologia* des Pseudo-Dionysius Areopagita aufgefasste Mystik weder ein „irrationales Wissen“ meint, noch sich der Rationalität entziehende „mystische Visionen, Auditionen und Sondererfahrungen“,¹³ sondern vielmehr einen selbstübersteigenden Durchbruch des menschlichen Verstandes zu dessen göttlichen Grund, dem Ursprung seines Hervorgehens, ein Selbstüberstieg, welcher in der Differenz und Denken aufhebenden Einung mit seinem Ursprung gipfelt.¹⁴

Berücksichtigt man nun die Vielgestaltigkeit der mystischen Tradition im Mittelalter und speziell bei den Dominikanern, zu der auch der Weg einer affektiven Einung mit Gott durch Askese und Nachahmung Christi gehört, ist es nicht verwunderlich, dass der Begriff der Mystik in der historischen Forschung nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann. Doch selbst die gegenläufigen Grundpositionen im Diskurs über die Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts begegnen sich, wenn man den Begriff aus welchen Gründen auch immer nicht a priori ablehnt, schon beim Hinsehen auf den von Haas reklamierten Ort der historischen Verwirklichung der abendländischen Mystik, auf ihre wissenschaftssystematische Einordnung, ihren Traditionsbezug und heuristischen Horizont, kurzum: beim genaueren Hinsehen auf ihre theologisch vermittelten, philosophischen Voraussetzungen.

In diesem Kontext kann der Begriff der Mystik des Albertus Magnus erhellend und hilfreich sein. Gemäß der biblisch-christlichen Einbettung der Mystik als ihrem geschichtlichen Vollzugsort gehört diese, insofern sie als *scientia* oder nur als *doctrina* aufgefasst wird, offensichtlich dem Bereich der Theologie

¹¹ Loris STURLESE, „Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts“, in *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. I, hrsg. von Johannes Janota et al. (Tübingen: Niemeyer, 1992), 349–361, hier 359 und 360.

¹² BEIERWALTES, „Einführung“ (wie Anm. 2). Alois M. HAAS, „Aktualität und Normativität Meister Eckharts“, in ID., *Mystik als Aussage*, 384–470, hier 396–416, bes. 412–413 Anm. 75.

¹³ STURLESE, „Mystik und Philosophie“, 359, 361.

¹⁴ Cf. BEIERWALTES, „Einführung“, 116.

an oder sie ist die Theologie, wie Albertus Magnus deutlich macht. Denn der „verborgene Gott“ (*deus absconditus*, Jes 45,15), hält Albertus in seinem Kommentar *Super Mysticam theologiam Dionysii* fest, ist das Ursprungsprinzip und der Grund, aus dem die Lehre (*doctrina*) „über die mystische Theologie“, deren Methode, Gegenstand, Adressat und Ziel hergeleitet werden.¹⁵ Bei seiner klaren Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie wird man ihm schwerlich eine theologische Vereinnahmung einer „philosophischen“ Mystik unterstellen können. Die mystische Theologie als Wissenschaft *sui generis*, die mit dem aristotelischen Wissenschaftsideal nicht übereinkommt, ist in ihrem Vollzug auf die Philosophie angewiesen. Die Adaption philosophischer Begrifflichkeit, Methoden und Theoreme steht jedoch nicht im Wege der prinzipientheoretischen und wissenschaftssystematischen Zuordnung der Mystik zur theologischen Wissenschaft, noch stellt sie diese in Frage. Das, was wir in der mystischen Theologie des Albertus sehen können, ist gleichsam eine Dialektik der spekulativen Erkenntnis im Horizont der Endlichkeit und der negativen Theologie. Diese stellt die Grundstruktur für den menschlichen Intellekt bereit, damit er „gleichsam aus sich selbst“ und aufgrund der göttlichen Eingebung in gewissen Zeichen zu einer unbestimmten Erkenntnis und Erfahrung der verborgenen Gottheit (1 Tim 6,16) aufsteigt. Auf diese fruchtbare Konvergenz von Theologie und Philosophie in der mittelalterlichen Mystik spielt die von Alain de Libera in die Diskussion eingebrachte Formel „Mystik oder Scholastik: eine falsche Alternative“ an.¹⁶

¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Paul Simon (Opera omnia XXXVII/2 (Münster: Aschendorff, 1978), 453, 4–8. Für die allgemeine Präsentation dieser Schrift, ihrer Vorlage, Quellen und Theologie sowie die relevante Forschungsliteratur hierzu cf. die Einleitungen zu den Übersetzungen des Werkkommentars ins Englische, Französische, Italienische und Spanische: *Albert & Thomas. Selected Writings*. Translated, edited, and introduced by Simon Tugwell (New York–Mahwah: Paulist Press, 1988), 39–95, 116–129; SAINT ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la «Théologie mystique» de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celui des Épîtres I–V*. Introduction, traduction, notes et index par Edouard-Henri Wéber (Paris: Cerf, 1993), 7–58; ALBERTO MAGNO, *Tenebra luminosissima. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*. Introduzione, traduzione e note a cura di Giuseppe Allegro e Guglielmo Russino (Machina Philosophorum 15) (Palermo: Officina di studi medievali, 2007), 19–55; *Alberto Magno. Sobre la Teología Mística de Dionisio/Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español (Anales de la Facultad de Teología 59/1–2) (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008), 17–36.

¹⁶ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 461, 30; Alain de LIBERA, „Mistica o scolastica: una falsa alternativa“, in *Le fonti del pensiero medievale* (Esedra 8), hrsg. von Mariella Gardinali und Lydia Salerno (Milano: LED, 1993), 361–376; Loris STURLESE, „Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart“, *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, vol. 12, anno LXXI (LXIII) (1992): 49–64;

Die angeführte Formel unterstreicht die essenzielle Bedeutung der Philosophie für die spekulative Mystik, die ihren historischen Vollzugsort im Horizont von Philosophie und Theologie einnimmt. Dies bedeutet aber zugleich, wie sich bei Albertus zeigen wird, dass die Negationen und das göttliche Licht die strukturellen und hermeneutischen Realisierungsbedingungen der letzten Einheit von Mensch und Gott *qua excessus mentis* darstellen. Die Philosophie wird hierbei in der Konvergenz mit der negativen Theologie zum Ermöglichungsgrund des Verstehens all dessen, was unter den distinkten Begriff der Mystik fällt, die in diesem Sinn als theologische und zugleich auch als philosophisch verfasste Mystik bezeichnet werden kann. Wir folgen mit dieser Auffassung Niklaus Largier, der mit Bezug auf das Problem der Mystik bei Meister Eckhart u.a. schreibt:¹⁷

wir befinden uns in einer rational durchaus schlüssigen Struktur, in der sich der Horizont der Philosophie wie derjenige der Theologie in spezifischer Form überschneiden. Die negative Theologie wird zum nicht überschreitbaren Horizont einer Intellekttheorie, die nur als Vergegenwärtigung der Endlichkeit wirklich verständlich ist. Wie Eckhart wiederholt hervorhebt, vollzieht sich die Einheit von Mensch und Gott in der Abgeschiedenheit nicht ohne das Licht der Gnade und das Licht der Glorie. Es ist nicht die natürliche Vernunft, die in ihrem Selbstvollzug Ort letzter Einheit sein kann. Vielmehr ist die Negation dieses Selbstvollzugs, die Negation der Reflexivität das Moment am Denken, wo dieses seine Endlichkeit realisiert und wo es zur vollkommenen Abhängigkeit einer nie einholbaren Vorgängigkeit wird. In nur scheinbar paradoxer Weise ist gerade diese Abhängigkeit als Freiheit verstanden, in der alle Vernunft und alles Dasein reine Möglichkeit ist.

Dennoch: Eine Position, welche die Differenzierung zwischen Theologie und Philosophie mit Bezug auf Mystik als nicht sinnvoll beiseiteschiebt oder sie trivialisiert und die Erfüllung der spekulativen Mystik in einer „quiditativen“ (sic!) Gotteserkenntnis als Sache der Philosophie, genauerhin der Metaphysik, zu sehen vermag,¹⁸

dt.: ID., „Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts“ (wie Anm. 11); ID., „*De vita beata. La felicità nel medioevo*“ [Kongressbericht], *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003): 258–259.

¹⁷ Niklaus LARGIER, „Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart“, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Berlin–New York: W. de Gruyter, 1998), 704–711, hier 710.

¹⁸ Ich beziehe mich auf folgende zwei Schlussfolgerungen von A. Beccarisi, die mir im Manuskript ihres Vortrags „On German speculative mysticism“ vorliegen, den sie auf dem internationalen Kongress der mittelalterlichen Philosophie der S.I.E.P.M. in Freising am 23. August 2012 gehalten hat: „1) If we want to continue to use the label «German speculative mysticism», we must precisely define its meaning. It is based on an over-assessment of the aeropagitic theology as(?) a source of the authors just examined. Except Berthold [of Moosburg], all of

halten wir aus dem Standpunkt des Albertus Magnus für ein Missverständnis.¹⁹

Wird Albertus Magnus mit seiner Auffassung der Mystik als der Kronzeuge einer Position in Anspruch genommen, welche die Theologie durch die Metaphysik ablöst, dann ist zu fragen, ob es jenseits der Theologie bei ihm auch einen Begriff der Mystik gibt, der nicht nur sinnvoll ist, sondern auch leistungsvoller als in der Theologie oder nur im Verbund mit ihr, insofern er kraft der philosophischen Vernunft eine Wesensschau Gottes zu vermitteln imstande wäre. Ist nach seinem Verständnis die Mystik mit der Philosophie gleichzusetzen oder sind die beiden Perspektiven so miteinander verwachsen und voneinander nicht mehr zu unterscheiden, dass man konstatieren muss, die christliche Mystik im Ausgang des 13. und am Beginn des 14. Jahrhunderts, insbesondere die Dominikanermystik, sei Philosophie oder eine philosophische Mystik, die keinerlei theologischer Voraussetzungen bedarf? Träfe das zu, dann wäre zu fragen, ob die philosophische Mystik, analog zur „philosophischen“ Anthropologie oder zur „philosophischen“ Ästhetik, in den Bereich der Philosophie gehört und wie ihr Verhältnis zur Theologie zu bestimmen ist. Kann man dem theologischen Verständnis der Mystik einen gegenüber der Philosophie vertretenen Absolutismus oder Reduktionismus vorwerfen und darin einen antiphilosophischen Duktus erkennen? Oder ist die Philosophie eine Gehilfin der Mystik, die, insofern sie eine Erkenntnisform des *occultum divinitatis* ist, theologische Wissenschaft ist?

Die Antworten auf die hier aufgeworfenen und bloß rhetorisch zuge-spitzten Fragen, die keinen polemischen Einwurf zu den kurz geschilderten Debatten liefern wollen, erhoffen wir aus der nachfolgenden Analyse des Verständnisses der Mystik des Doctor universalis. Wir werden uns im Wesentlichen auf seine diesbezüglichen Ausführungen im Kommentar zu der Schrift *De mystica theologia* des Pseudo-Dionysius Areopagita konzen-

them interpret the contemplatio Dei either as a quiditative knowledge of God (Albertus) or as a natural arising of the active intellect (Dietrich) or as *assimilatio in via* and *unio in patria* (Eckhart) [...] 3) Mysticism or philosophy? For me this question doesn't make much sense. A metaphysical motivation of *unio dei*, is it philosophy or mysticism? The rational explanation of the *visio dei*, is it part of the philosophic or the mystic filed? In a banal way I propose to overcome this contrast in order to call Eckhart and the «mystics in another sense» according to their profession, that is *Magistri theologiae*.“

¹⁹ Siehe unten Anm. 31–33. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 454, 50–53; ID., *Super Dionysii Epistulas*, ep. 7, ed. Paul Simon (Opera omnia XXXVII/2, Münster: Aschendorff, 1978), 505, 25–42.

trieren und nur gelegentlich auf begrifflich relevante Parallelen in anderen seiner Werke rekurren. Die Eigenart der primären Textgrundlage unseres Autors, auf die sich diese Untersuchung stützt, legt nahe, wie zuvor angeklungen ist, dass es hier um seine Auffassung der Mystik als die theologische Wissenschaft gehen wird, die sich eng an die neuplatonische Philosophie anlehnt, welche Pseudo-Dionysius Areopagita von Proklos übernahm und für das Christentum fruchtbar machte. Indem Albertus Magnus dieses Erbe assimilierte und es in konstruktiver Verbindung mit der theologischen Tradition der Lateiner sowie der Philosophie des Aristoteles unter Einbeziehung arabischer Quellen fortführte, legte er neben Thomas Gallus und Robert Grosseteste, den ersten lateinischen Kommentatoren des Werkes des Pseudo-Dionysius Areopagita *De mystica theologia*, das Fundament für die mystische Theologie im christlichen Abendland und beeinflusste ihre Geschichte für die nächsten Jahrhunderte wesentlich mit.²⁰

II

Der Begriff der Mystik des Albertus Magnus ist insofern eigenartig, als dass er sich genau in dieser Form weder bei Thomas Gallus und Robert Grosseteste noch bei Thomas von Aquin noch bei den dominikanischen Vertretern der sogenannten rheinischen Mystik wiederfindet. Eine Ausnahme bildet der treueste Schüler des Albertus, Ulrich von Straßburg, der auch in dieser Hinsicht seinem Meister folgt.²¹ Auf diesen begriffsgeschichtlichen Befund hat Burkhard Mojsisch hingewiesen und ihn mit Bezugnahme auf das Kommentarwerk des Albertus *Super Mysticam theologiam Dionysii* in folgender Weise umschrieben:²²

Albert der Große hat im Anschluß an Dionysius Pseudo-Areopagita deutlich werden lassen, was Mystik ist (ohne freilich einer Visions- oder Individualmystik in

²⁰ Cf. Kurt RUH, „Die ‘Mystica theologia’ des Dionysius Pseudo-Areopagita im Lichte mittelalterlicher Kommentatoren“, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 122 (1993): 127–145. Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and in Thomas Aquinas* (Thomistic Ressourcement Series 4) (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015).

²¹ ULRICH VON STRASSBURG, *De summo bono* l. 1 tr. 1 c. 6, ed. Burkhard Mojsisch (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I,1) (Hamburg: F. Meiner, 1989), 16–18.

²² MOJSISCH, „Dynamik der Vernunft“ (wie Anm. 9), 138–139. Cf. auch Alain DE LIBERA, Burkhard MOJSISCH, „Einleitung“, in Ulrich VON STRASSBURG, *De summo bono* l. 1, ed. B. Mojsisch, XVI–XVII.

psychologisierendem Sinne das Wort reden zu wollen): Mystisch ist ein Wissen, das vom Verborgenen zum uns Offenkundigen fortschreitet, mystischer ist ein Wissen, das sich im Dunkel der Gottheit – vom uns Offenkundigen zum Verborgenen prozedierend – verliert; Prinzip dieses Sich-Verlierens ist eine Art göttliches Licht, das die Vernunft zu dem, was Vernunft übersteigt, erhebt, so daß die Vernunft nicht mehr komprehensiv erkennt, sondern in einem, das nicht determinierter Bekanntheit ausgesetzt ist, verbleibt.

Worin aber, fragen wir, besteht die Eigenart des Begriffs der Mystik des Albertus im Vergleich mit der diesbezüglichen Auffassung seines Schülers Thomas von Aquin, die Bernhard Blankenhorn neulich herausarbeitete,²³ und anderer Theologen im Umkreis der deutschen Dominikanerschule in der Folgezeit bis zur Kommentierung der Schrift *De mystica theologia* des Pseudo-Dionysius Areopagita durch Dionysius den Kartäuser (†1471)?

Kennzeichnend für unseren Autor ist die Auffassung der Mystik als theologische Wissenschaft, deren eigentliches Prinzip nicht die natürliche Vernunft, sondern das göttliche Licht ist. Folglich wird die *unio mystica* intellektualistisch als eine Erleuchtung interpretiert, die keine inhaltlich bestimmte Aussage beinhaltet, sondern eine den Intellekt überwältigende und an sich bindende Wirklichkeit darstellt. Sie hebt den Intellekt über sich selbst in das göttliche Dunkel (*divina caligo*) empor, in dem er, seine Grenzen des natürlichen Erkennens und Sehens überschritten, wie in einem unbestimmt Bekannten, das über allem Sinnhaften und allem Intelligiblen ist, verbleibt.²⁴

Auch mit Blick auf die *contemplatio dei* stellt Albertus klar, dass die Einswerdung mit Gott als das erstrebte Ziel einer Betrachtung die Sache des Intellekts ist. Dieser bedarf hierfür einer Erleuchtung durch das göttliche Licht, genauer gesagt: durch das Licht des Intellekts des Engels (*lumen intellectus angelici*). Das für jeden Menschen natürliche Licht des wirkenden Intellekts genügt nicht, um das Göttliche auf spekulative Weise entweder durch wahrscheinliche oder notwendige Ableitungen aus den ersten Prinzipien zu erkennen. Gott selbst wird vom menschlichen Intellekt, solange er *in via* ist, nicht einmal in den erhabensten Betrachtungen ange-

²³ Siehe oben Anm. 20.

²⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 455, 14–20: „Huiusmodi autem doctrina non procedit ex talibus principiis (sc. rationis), sed potius ex quodam lumine divino, quod non est enuntiatio, per quam aliquid affirmetur, sed res quaedam convincens intellectum, ut sibi super omnia adhaereatur. Et ideo elevat intellectum ad id quod excedit ipsum, propter quod remanet intellectus in quodam non determinate noto.“ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistulas*, ep. 5, ed. P. Simon, 493, 61–68.

schaut, angeschaut wird nur etwas, was von Gott ist, und zwar insofern, dass das göttliche Licht in den Intellekt herabsteigt. Eine Betrachtung Gottes durch das natürliche Licht aber, die zu einer *unitio intellectiva* letztlich nicht käme, bliebe leer.²⁵

Durch die Ausrichtung auf den Intellekt und die Erkenntnis, an welcher der Affekt und die Erfahrung beteiligt werden,²⁶ stellt die mystische Theologie einen hohen Anspruch an den Menschen. Man wird ihr aber dennoch keinen elitären Charakter unterstellen, da sie nach Albertus der Natur des Menschen als Mensch genau entspricht. Wie er die Letztere begreift, erfahren wir schon aus seinem Frühwerk *De IV coaequaevis*. Dort legt er seine intellektualistische Auffassung des Menschen im Anschluss an die dionysische und aristotelische Bestimmung der konstitutiven und wesentlichen Elemente der menschlichen Natur dar.²⁷ Der Mensch als Mensch sei *nur* die vernunftbegabte Natur, oder, wie er es erstmalig im Kommentar zu *De caelesti hierarchia* zugespitzt formuliert, ‘allein der Intellekt’ (*solus intellectus*); sinnhafte Regungen des Menschen, insofern er Mensch ist, lägen außerhalb seiner Natur.²⁸ Die mystische Einung des Menschen mit Gott kann

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 460, 69–75: „quantum ad finem contemplationis sive quantum ad id quod per contemplationem quaerimus, et sic est ipse deus non-velatus, ad quod in ultimo nostri pervenimus, in quo intellectuales naturas attingimus; frustra enim esset ratiocinativa inquisitio, nisi perveniret ad intellectivam unionem.“ Cf. *ibid.*, 464, 38–61.

²⁶ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 461, 12–30; unten Anm. 38.

²⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis* tr. 4 q. 61 a. 4, ed. Auguste Borgnet (Opera omnia XXXIV) (Paris 1895, 655b–656a). Cf. Henryk ANZULEWICZ, „Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great“, in *A Companion to Albert the Great* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 38), hrsg. von Irven Michael Resnick (Leiden–Boston: Brill, 2013), 325–346; Henryk ANZULEWICZ, „Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft“, in *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, hrsg. von Ludger Honnefelder (Berlin: Berlin University Press, 2011), 382–397 und 538–548 (Anmerkungen und Literatur), hier bes. 388–392; Henryk ANZULEWICZ, „Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy“, *Przeгляд Tomistyczny* XV (2009): 33–46.

²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis* tr. 4 q. 69 a. 3 partic. 3, ed. A. Borgnet, 703a: „homo enim in eo quod est homo tantum est rationalis naturae: et sic sensualis motus est extra ipsum, id est, extra naturam hominis in eo quod homo.“ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c. 1, ed. Paul Simon, Wilhelm Kübel (Opera omnia XXXVI/1) (Münster: Aschendorff, 1993), 12, 55–56: „secundum Philosophum quod est hominis, inquantum homo, intellectus est et non sensus.“ Für die intellektualistische Formel „homo inquantum homo solus est intellectus“ cf. u.a. meine Skizze „Solus homo est nexus Dei et mundi. Albertus Magnus über den Menschen“, in: *Multifariam. Homenaje a los profesores A. Meis, A. Bentué y S. Silva*, hrsg. von Samuel Fernández, Juan Noemi und Rodrigo Polanco (Anales de la Facultad de Teología 1) (San-

somit als die überbietende Erfüllung des natürlichen Verlangens des Menschen nach Wissen (*desiderium naturale*) verstanden werden, die im Prozess seiner durch die Vernunft und das göttliche Licht geleiteten, intellektiven Vollendung zustande kommt. Die Intellektion der göttlichen Wirklichkeit ist die Voraussetzung für deren affektive, beglückende Erfahrung sowie das Anhängen an ihr. Es ist also folgerichtig, wenn Albertus mit der Wissenschaftslehre der mystischen Theologie, der Sachwalterin der Lehre über die Einung mit Gott, beginnt, sie prinzipientheoretisch reflektiert und als eigenständige Disziplin der bislang auf die systematische Erklärung der Glaubensinhalte und die Bibelauslegung fokussierten Theologie ausweist. Die mystische Theologie wird mit ihrem spezifischen Lehrgehalt zu einem im theologischen System der lateinischen Scholastik bislang nicht vorhandenen Bereich der negativen Theologie und zu einer neuen theologischen Disziplin.

Die wissenschaftstheoretische und -systematische Reflexion, die den Ausgangspunkt für die Darlegung, Erklärung und Entfaltung der dionysischen Lehre „über die mystische Theologie“ darstellt,²⁹ auf die wir noch zu sprechen kommen, und der distinkte Begriff einer theologischen Kontemplation des Albertus, die er vom Begriff einer *contemplatio philosophica* klar abgrenzt, sind in hermeneutischer Hinsicht von fundamentaler Bedeutung. Denn hier liegt offenbar der Schlüssel zu einer im Sinne des Albertus eindeutigen Antwort auf die in der philosophiehistorischen Forschung wiederkehrende Frage, ob die „metaphysisch motivierte“ Lehre von der Einung des Menschen mit Gott und die „rationale Erklärung der Gottesschau“ in den Bereich der Philosophie oder der Mystik gehören.³⁰ Nimmt man seine diesbezüglichen Ausführungen zur Kenntnis, erweist sich die neuerliche Anfrage an sein Verständnis der Mystik bloß als ein Scheinproblem.

Die wissenschaftssystematische Einordnung der Mystik, die Albertus als die *scientia* (bzw. *doctrina*) *de mystica theologia* begreift, steht offensichtlich nicht zur Disposition. Sie lässt sich unter Bezugnahme auf die *contemplatio* und die Metaphysik als deren Vollzugsort sowie die vorgebliche Motivation der „deutschen spekulativen Mystik“ nicht relativieren oder zugunsten der Philosophie umdeuten. Sie lässt sich auch nicht als eher hinderlich gänzlich übergehen, ohne sich damit in Widerspruch mit der Auffassung des Dominikaners zu verwickeln. Dass der restringierte Begriff der *contemplatio*

tiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010), 321–335, bes. 331–332; H. ANZULEWICZ, „Anthropology: The Concept of Man“, 340–346.

²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 453–464.

³⁰ Siehe oben Anm. 19.

ungeeignet ist, die Differenz von Mystik und Philosophie zu trivialisieren, macht Albertus durch seine Unterscheidung zwischen einer *contemplatio philosophica* und einer *contemplatio theologica* deutlich.³¹

Man muss sagen, dass die theologische Kontemplation in manchem mit der philosophischen Kontemplation übereinstimmt und sich in manchem von der letzteren unterscheidet; sie sind daher nicht gänzlich dasselbe. Sie stimmt nämlich darin überein, dass es auch in der theologischen Kontemplation eine intellektuelle Einsicht in gewisse geistige Dinge ohne Hindernisse seitens der Affekte des Zugrundeliegenden und seitens der Glaubenszweifel gibt, eine Einsicht, die darauf ausgerichtet ist, in Gott zu ruhen, was die höchste Glückseligkeit ist. Sie unterscheidet sich aber hinsichtlich des Habitus, des Ziels und des Gegenstands. Hinsichtlich des Habitus, da die theologische [Kontemplation] durch das von Gott eingegossene Licht betrachtet, der Philosoph hingegen aufgrund des erworbenen Habitus der Weisheit. Hinsichtlich des Ziels, weil die theologische [Kontemplation] das Letztziel in der Betrachtung Gottes in der Herrlichkeit annimmt, der Philosoph aber in der Schau, durch die einigermaßen im Diesseits gesehen wird; auch Hinsichtlich des Gegenstands [unterscheidet sich die Kontemplation] nicht in Bezug auf die Substanz, sondern bezüglich des Modus, weil der Philosoph Gott betrachtet, insofern er ihn als eine beweisende Schlussfolgerung hat, der Theologe hingegen als den, der über dem Verstand und Intellekt besteht. Und deshalb ist der Modus der Betrachtung verschieden, weil der Philosoph über die Gewissheit des Beweises verfügt, auf die er sich stützt, der Theologe aber stützt sich auf die erste Wahrheit um ihrer selbst willen und nicht wegen eines Arguments, auch wenn er ein solches hätte, und deshalb wundert sich der Theologe, der Philosoph hingegen nicht.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den wissenschaftstheoretischen Aspekt der Mystik im Verständnis des Albertus lenken, stellen wir fest, dass

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* l. 10 lect. 16, ed. Wilhelm Kübel (Opera omnia XIV/2) (Münster: Aschendorff, 1987), 774, 80 – 775, 13: „Dicendum, quod contemplatio theologica in aliquo convenit cum philosophica et in aliquo differt; unde non sunt omnino idem. Convenit enim in hoc quod etiam in theologica est inspectio per intellectum aliquorum spiritualium sine impedimento passionum ex parte subiecti et dubietatis ex parte fidei ordinata ad quiescendum in deo, quod est summa felicitas. Differt autem et in habitu et in fine et in obiecto. In habitu quidem, quia theologica contemplatur per lumen infusum a deo, sed philosophus per habitum sapientiae acquisitum; in fine, quia theologica ponit ultimum finem in contemplatione dei in patria, sed philosophus in visione, qua videtur aliquatenus in via; in obiecto etiam non quantum ad substantiam, sed quantum ad modum, quia philosophus contemplatur deum, secundum quod habet ipsum ut quandam conclusionem demonstrativam, sed theologus contemplatur ipsum ut supra rationem et intellectum existentem. Et ideo est diversus modus contemplandi, quia philosophus habet certitudinem demonstrationis, cui innititur, sed theologus innititur primae veritati propter se et non propter rationem, etiamsi habeat ipsam, et ideo theologus miratur, sed non philosophus.“

er die Wissenschaftslehre dieser theologischen Disziplin in seiner für den Bereich der Theologie gewöhnten Manier aus einem Bibelvers herleitet. Anhand von Jes 45,15: „Wahrlich, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, Heiland“ bestimmt und erläutert er kurz den für die *mystica theologia* eigentümlichen Modus der Lehre, ihren Gegenstand, Adressaten sowie ihren Zweck. Den Modus der mystischen Theologie, mit dem die Gewissheit und die Methode ihrer Erkenntnis gemeint sind, leitet er aus dem Anfangswort des Bibelzitates „wahrlich“ ab. Er stellt klar, dass die Mystik sich eines *modus divinus* bedient und sich dadurch von einer philosophischen Spekulation unterscheidet. Wie der *modus divinus* zu verstehen ist und inwiefern er von der philosophischen Methode verschieden ist, also auch von der Methode der Metaphysik, die im äquivoken Sinn als *scientia divina* bezeichnet wird, erklärte er zuvor im Kommentar zu *De divinis nominibus* wie folgt:³²

Man muss wissen, um sich darüber im Klaren zu sein, dass es einen zweifachen Modus gibt, in welchem wir die Kenntnis über die Dinge aufnehmen, einen philosophischen und einen göttlichen. Der philosophische Modus liegt vor, insofern unser Wissen durch die Dinge verursacht wird, die unserem Intellekt unterliegen, oder insofern er die Methode der Aufnahme von Wissen ist. Wenn nämlich die Dinge unserem Intellekt nicht unterlägen, wäre unser Intellekt nicht imstande sie zu begreifen, und auch deren Formen könnten in ihm nicht werden und so würde er sie nicht erkennen. Der göttliche Modus hingegen ist es, insofern wir die Erkenntnis von dem aufnehmen, was über unserem Intellekt ist, soweit sich jenes uns eingibt, nicht gemäß seiner Entsprechung, sondern gemäß dem Vermögen unseres Intellekts. Deshalb wenn er in jenes hineingeht, heftet er sich an dieses nicht wie an etwas Bestimmtes an, dessen Grenzen von Wesenheit, Kraft, Wirken oder von Eigenschaften er anschaut, sondern [er verhält sich] wie in einem unend-

³² Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 7, ed. P. Simon (Opera omnia XXXVII/1) (Münster: Aschendorff, 1972), 348, 55–79: „Sciendum est autem ad evidentiam huius, quod duplex modus est, quo accipimus cognitionem de rebus, unus philosophicus et alter divinus. Philosophicus quidem modus est, secundum quod scientia nostra causatur ab entibus, quae subsunt nostro intellectui vel quantum ad modum accipiendi scientiam. Si enim non subsistent nostro intellectui, intellectus noster non posset comprehendere ea, nec formae ipsorum possent fieri in ipso, et sic nec cognosceret ea. Modus autem divinus est, secundum quod accipimus cognitionem ab eo quod est supra intellectum nostrum, in quantum illud immittit se nobis, non secundum proportionem suam, sed secundum potestatem intellectus nostri. Et ideo quando venit in illud, non figuratur in ipso tamquam in aliquo determinato cuius fines vel essentiae vel virtutis vel operationis vel proprietatum inspiciat, sed sicut in quodam pelago infinito, in quo verius cognoscit, quid non est quam quid est. Et circa illam non potest ponere ratio aliquem modum eorum quae accipit secundum aliam viam accipiendi, eo quod modi accipiendi sunt oppositi. Et ideo omnia quae invenit in rebus secundum modum philosophicum, negat ab eo propter oppositos modos accipiendi, et non quia res ipsa non verissime sit in eo.“

lichem Meer, in dem er wahrer erkennt, was es nicht ist als was es ist. Und in Bezug darauf kann die Vernunft nicht einen Modus von dem ansetzen, das sie gemäß dem anderen Weg aufnahm, weil die Aufnahmeweisen entgegengesetzt sind. Und daher verneint sie alles, was sie in philosophischer Weise in den Dingen ermittelt wegen der entgegengesetzten Aufnahmeweisen und nicht weil die Sache selbst darin nicht in wahrster Weise ist.

Die Mystik und die Philosophie scheiden sich an der jeweils unterschiedlichen Erkenntnisweise. Während die Philosophie sich auf das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen stützt, ist die Mystik auf ein göttliches Licht angewiesen, das die natürliche Kraft des Verstandes übersteigt und dessen Erkenntnisvermögen zu einer Anschauung Gottes befähigt. Diese Anschauung bleibt jedoch eine undeutliche und unbestimmte Gotteserkenntnis „quia“, niemals eine distinkte Wesenserkenntnis „propter quid“.³³

Man muss sagen, dass in Bezug auf Gott alle für uns natürlichen Erkenntnisweisen, durch welche wir Wissen erlangen, leer bleiben. Er ist weder an sich bekannt, so wie Prinzipien, noch aus der Ursache (‘propter quid’), weil er keine Ursache hat, noch aus der Wirkung (‘quia’), weil es keine ihm entsprechende Wirkung gibt. Unser Verstand aber nimmt ein gewisses göttliches Licht auf, das ihn über alle natürlichen Weisen der Erkenntnis erhebt, und durch jenes [Licht] kommt er zur Anschauung Gottes, jedoch auf undeutliche und unbestimmte Weise, indem er von ihm [nur] das „Dass“ (‘quia’) erkennt. Deshalb sagt man, dass Gott durch das „Nicht-Sehen“ gesehen wird, nämlich durch das natürliche Nicht-Sehen.

Die mystische Gotteserkenntnis ist der natürlichen Erkenntnisweise entgegengesetzt, weil sie bei dem für die Vernunft Offenkundigen ansetzt, das sie in Bezug auf Gott Schritt für Schritt verneint, ohne etwas Sicheres über dessen Wesenheit (*quid est*) bestätigen zu können. Die Vernunft bleibt somit in gewisser Unklarheit (*in quodam confuso*), oder vielmehr „in etwas, was ihr auf unbestimmte Weise bekannt ist“ (*in quodam non determinate noto*). Diese Erkenntnis, welche die natürliche Vernunft nicht aus ihrer eigenen Kraft, sondern durch das göttliche Licht „übermächtigt“ gewinnt, ist in diesem Sinne nicht defizitär. Die als Illumination interpretierte göttliche Ein-

³³ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 2, ed. P. Simon, 466, 59–69: „Dicendum, quod in deo vacant omnes modi cognoscendi naturales nobis, quibus scientias acquirimus; neque per se notus est sicut principia, neque ‘propter quid’, quia non habet causam, neque ‘quia’, quia non habet effectum proportionatum. Sed mens nostra suscipit quoddam lumen divinum, quod est supra naturam suam, quod elevat eam super omnes modos visionis naturales, et per illud venit ad visionem dei, confuse tamen et non determinate cognoscens ‘quia’. Et ideo dicitur, quod per non-videre videtur deus, scilicet per non-videre naturale.“

gebung (*divina inspiratio*), die dieser Wissenschaft zugrunde liegt, sichert ihr eine Erkenntnis, die über die Vernunft als solche hinausgeht. In dieser Hinsicht gleiche die mystische Theologie der Heiligen Schrift, die sich im Ganzen der göttlichen Inspiration verdanke. Ihre Absicherung im göttlichen Prinzip bedeutet implizit, dass sie das Kriterium der Wissenschaftlichkeit gemäß dem Wissenschaftsideal des Aristoteles übersteigt. Sie gehe nicht auf einen natürlichen Erkenntnismodus und Vernunftargumente, die Zweifeln und Irrtümern unterliegen, sondern auf das göttliche Licht zurück, das ihr ein Wissen verbürgt, das unanfechtbar ist.

Der Gegenstand (*materia*) der mystischen Theologie, von dem sie ihre Bestimmung als „mystisch“ habe, sei, wie gesagt, der verborgene Gott. Ihr Wissen sei mystisch, weil es unseren Intellekt „in einem unbestimmt Bekannten“, das über aller Erkenntnis sei, belässt. Sie gehe kraft des göttlichen Lichtes vor, das den menschlichen Intellekt überwältige, zur Entfernung von Gott wesensfremder, ihn verhüllender Eigenschaften befähige und zur Einung mit ihm, dem „unbestimmt Bekannten“, über sich selbst erhebe, damit er ihm in alles Erkennen übersteigender Weise anhänge.³⁴ Ob nun der intellektuelle Aufstieg zum Verborgenen der Gottheit, die weder ‘propter quid’ noch ‘quia’, sondern nur ‘unbestimmt quia’ vom menschlichen Verstand erkannt wird, sofern er durch das göttliche Licht dazu in die Lage versetzt wird, als ‘Wesensmystik’ passend zu bezeichnen ist, wie Alois M. Haas mit seiner Typologie der Erscheinungsformen der Mystik suggeriert, sei dahingestellt.³⁵

Die Mystik als theologische Wissenschaft im *modus divinus*, die den Aufstieg zu einer übernatürlichen Erkenntnis und Einung des Menschen mit dem verborgenen Gott lehrt, bediene letztlich weder theoretische noch praktische Interessen des Lehrenden und des Adressaten dieser Lehre. Sie habe weder das Wissen um des Wissens willen noch die ethische Vollendung des Menschen als Mensch zum Ziel, sondern dessen ewiges Heil.³⁶ Unter dem Begriff

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 453, 20–34; 454, 78 – 455, 24. Cf. Anneliese MEIS, „El misterio de la alteridad en Alberto Magno *Super Mysticam Theologiam Dionysii*“, *Teología y Vida* 47 (2006): 541–574. Markus FÜHRER, „Albert the Great and Mystical Epistemology“, in *A Companion to Albert the Great*, 137–161, hier 137, 160.

³⁵ A.M. HAAS, „Was ist Mystik?“, 333. Zur Begründung unserer Bedenken cf. oben Anm. 33, ferner Katharina COMOTH, „Albertus Magnus und die spekulative deutsche Mystik“, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 26/27 (1981/1982), 99–102.

³⁶ Hierzu und zum Folgenden: ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 454, 4–12: „Non enim finis huius doctrinae est tantum, ut sciamus neque ut solum per opera ‘boni fiamus’, sicut in ethicis, sed ut ulterius ad aeternam salutem perveniatur, in qua quod hic occultum de deo nobis relinquatur per negationes, sine aliquo velamine et aperte nobis obiciatur.“

der *salus aeterna* versteht Albertus eine unmittelbare und von allem Elend befreiende Anschauung dessen, was dem Menschen von der Gotteserkenntnis unter den kontingenten Bedingungen durch Negationen nur in undeutlicher und verborgener Weise zuteil wird.³⁷

Wird die Gotteserkenntnis und die Einung mit Gott sowie seine Anschauung von Angesicht zu Angesicht vordergründig intellektualistisch aufgefasst, bedeutet das nicht, dass die affektive Erfahrung auf allen Ebenen des Aufstiegs in den Hintergrund tritt. Sie bleibt, wie zuvor angedeutet, ein unauflösbarer Bestandteil der mystischen Theologie, für die es auch die Kennzeichnung einer *scientia affectiva* gilt. Albertus sieht die 'Leidenschaft' als die Garantin einer wirklichkeitsbezogenen Erkenntnis an, die zur Seligkeit gehört. Erkenntnis und affektive Erfahrung sind nach seiner Auffassung aufeinander bezogen und bedingen sich wechselseitig. Die intellektuelle Erkenntnis ist an die Erfahrung um den Wirklichkeitsbezug willen angewiesen. Der Affekt hingegen braucht die Erkenntnis, um gegenüber der göttlichen Inspiration nicht blind zu sein.³⁸ Die Ablösung von allem Sinnhaften, Affektiven und Rationalen, auch vom Denken selbst, ist die Voraussetzung für die Erleuchtung durch das göttliche Licht und für die *unio*, die Erkennen und Erfahrung übersteigt und über dem Intellekt geschieht. Das Anhängen des Intellekts in „unbestimmt Bekanntem“ in der mystischen Einung mit Gott ist dennoch nicht ohne Anteil des Affektes verstehbar.³⁹

Sap. XV (3): 'Nosse te consummata iustitia est, et scire iustitiam et veritatem tuam radix est immortalitatis'. Gen. XXXII (30): 'Vidi dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.'

³⁷ Cf. *ibid.*, ed. P. Simon, 463, 28–33: „in patria videtur deus per se, in contemplatione autem viae videtur in effectibus gratiae et luminis descendentis in ipsam. Iterum in patria visio eius liberabit perfecte ab omni miseria, quod non est hic, et iterum ibi erit per habitum gloriae, hic autem per habitum gratiae.“ Für weitere Belege und Erläuterungen s. M. Führer, „Albert the Great and Mystical Epistemology“, 156–157. Gilles M. MEERSSEMAN, „La contemplation mystique d'après le bienheureux Albert est-elle immédiate?“, *Revue Thomiste* 36 (1931): 408–421 (Separatum 184–197).

³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon, 458, 54–62: „divina non accipiuntur per principia rationis, sed quodam experimento per 'compassionem ad ipsa', sicut de Hierotheo dicit Dionysius, quod didicit divina 'patiando divina'. Sed affectus infectus illicito rerum amore non sentit dulcedinem divinae inspirationis, et ideo deficiente cognitione, quae est per experimentum, potest quidem formare syllogismos et dicere propositiones, sed realem scientiam non habet, quae est pars beatitudinis“. Cf. oben Anm. 26.

³⁹ *Ibidem*, 454, 78–84; 455, 14–20. 77–79; 465, 7–9; 466, 59–68. Für die von RUH, „Die 'Mystica theologia'“, 135–136, geäußerte Ansicht, Albertus weist die von Thomas Gallus und Robert Grosseteste vertretene Auffassung der Liebesunio entschieden zurück, sehen wir keine expliziten Textbelege.

III

Fazit. Unsere skizzenhaften Ausführungen zum Begriff der Mystik des Albertus Magnus blieben nur auf einige wesentliche Aspekte seiner Auffassung begrenzt und sind daher als der Versuch einer ersten, selektiven Bestandsaufnahme zu verstehen. Auf wichtige und eng mit dem Begriff der Mystik zusammenhängende, von Albertus erörterte Fragen, wie die subjektiven Voraussetzungen der Einung mit Gott, Verständnis und Verhältnisbestimmung von *contemplatio dei* und *raptus*, Struktur und inhaltliche Bestimmung der intellektuellen Einung, konnte in dieser Darlegung nicht eingegangen werden. Dieses kurze Exposé kann uns dennoch ein aus den einschlägigen Texten des *Doctor universalis* gewonnenes und in seinen Konturen grob umrissenes Bild dessen vermitteln, was er unter der Mystik versteht.

Die im ersten Abschnitt dieses Beitrags erwähnten hermeneutischen Fragen, welche in der literatur- und philosophiehistorischen Forschung kontrovers diskutiert werden, lassen sich im Licht des hier Dargestellten angemessener und, worauf es uns vor allem ankommt, gemäß der Intention des Autors beantworten. Es dürfte sich hierbei abzeichnen, dass weder Thomas Gallus noch Robert Grosseteste, die ersten lateinischen Kommentatoren der Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita *De mystica theologia*, sondern Albertus der mittelalterliche Denker ist, der sich als erster eines distinkten Begriffs der Mystik im Sinne einer theologischen Wissenschaft bediente und ihn im Geist der dionysisch-neuplatonischen und augustiniischen Tradition unter Einbeziehung des neu bekanntwerdenden aristotelischen Erbes entfaltete.

Die mystische Theologie, deren Gegenstand der verborgene Gott der biblischen Offenbarung (Jes 45,15) ist, und derjenige, der sich dieser Wissenschaft hingibt, sei es als Lehrer, sei es als Hörer, erstrebt im *modus divinus* die Erkenntnis und die Erfahrung des an sich „unbestimmt Bekannten“ und Unsagbaren mit dem Ziel der Einung mit ihm und des ewigen Heils jenseits der Kontingenz. Das Paradox der Mystik im Verständnis des Albertus besteht darin, dass sie, wie es Nicolaus Cusanus später in seinem *Dialogus de Deo abscondito* und in seiner programmatischen Schrift *De docta ignorantia* formulieren wird, gleichsam eine wissende Unwissenheit ist.⁴⁰ Sie sei in materieller und formaler Hinsicht, d. h. in Bezug auf ihren Gegenstand und ihre

⁴⁰ Zum Einfluss des Albertus Magnus auf Nicolaus Cusanus cf. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus Magnus* (München: Beck, 1980). Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe hg. von Henryk Anzulewicz (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 7) (Leipzig: Benno, 2005), 179–183 (einschließlich Bibliographie).

Methode, aber ebenso im Hinblick auf ihr Ziel das „theologische Geschäft“ (*theologicum negotium*).⁴¹ Diese wissenschaftssystematisch qualifizierende Feststellung lässt manche der neuerlich wiederaufgenommenen Überlegungen zur Mystik bei Albertus Magnus und das Plädoyer für eine restringierte Auslegung des Begriffs, die eine Unterscheidung zwischen Mystik und Philosophie für trivial und überflüssig hält, als mit der Auffassung des Autors unvereinbar erscheinen.

BIBLIOGRAFIE

- Albert & Thomas. Selected Writings.* Translated, edited, and introduced by Simon Tugwell. New York–Mahwah: Paulist Press, 1988.
- ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosissima. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita.* Introduzione, traduzione e note a cura di Giuseppe Allegro e Guglielmo Russino (Machina Philosophorum 15). Palermo: Officina di studi medievali, 2007.
- Alberto Magno. Sobre la Teología Mistica de Dionisio/Super Mysticam Theologiam Dionysii.* Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español (Anales de la Facultad de Teología 59/1–2). Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008.
- ALBERTUS MAGNUS. *De IV coaequaevis*, edidit Auguste Borgnet (Opera omnia XXXIV). Paris: Vivès, 1895.
- ALBERTUS MAGNUS. *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. Paul Simon, Wilhelm Kübel (Opera omnia XXXVI/1). Münster: Aschendorff, 1993.
- ALBERTUS MAGNUS. *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Paul Simon (Opera omnia XXXVII/1). Münster: Aschendorff, 1972.
- ALBERTUS MAGNUS. *Super Ethica*, edidit Wilhelm Kübel (Opera omnia XIV/2). Münster: Aschendorff, 1987.
- ALBERTUS MAGNUS. *Super Mysticam theologiam Dionysii*, ed. Paul Simon (Opera omnia XXXVII/2). Münster: Aschendorff, 1978.
- ANZULEWICZ, Henryk. „Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft“. In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, hrsg. von Ludger Honnefelder, 382–397 und 538–548 (Anmerkungen und Literatur). Berlin: Berlin University Press, 2011.
- ANZULEWICZ, Henryk. „Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great“. In *A Companion to Albert the Great* (Brill's Companions to the Christian Tradition 38), hrsg. von Irvén Michael Resnick, 325–346. Leiden–Boston: Brill, 2013.
- ANZULEWICZ, Henryk. „Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie“. In *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* (Rencontres de Philosophie Médiévale 8), hrsg. von Jacqueline Hamesse und Carlos Steel, 369–396. Turnhout: Brepols, 2000.
- ANZULEWICZ, Henryk. „Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg“. In *Die Gedankenwelt Dietrichs*

⁴¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistulas*, ep. 9, ed. P. Simon, 535, 10–536, 14; *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, ed. P. Simon, 303, 37–43.

- von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen (Freiberger Forschungshefte, D 243 Geschichte), hrsg. von Karl-Hermann Kandler et al., 229–244. Freiberg: Technische Universität Bergakademie, 2013.
- ANZULEWICZ, Henryk. „Solus homo est nexus Dei et mundi. Albertus Magnus über den Menschen“. In *Multifariam. Homenaje a los profesores A. Meis, A. Bentué y S. Silva* (Anales de la Facultad de Teología 1), hrsg. von Samuel Fernández, Juan Noemi und Rodrigo Polanco, 321–335. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010.
- ANZULEWICZ, Henryk. „Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy“. *Przegląd Tomistyczny XV* (2009): 33–46.
- BEIERWALTES, Werner. „Einführung“. In *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), hrsg. von Kurt Ruh, 116–124. Stuttgart: J.B. Metzler, 1986.
- BLANKENHORN, Bernhard. *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and in Thomas Aquinas* (Thomistic Ressourcement Series 4). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- COMOTH, Katharina. „Albertus Magnus und die spekulative deutsche Mystik“. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 26/27 (1981/1982): 99–102.
- CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid. *Albertus Magnus*. Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe hrsg. von H. Anzulewicz (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 7). Leipzig: Benno, 2005.
- FLASCH, Kurt. „*Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“. In *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), hrsg. von Kurt Ruh, 125–134. Stuttgart: J.B. Metzler, 1986.
- FÜHRER, Markus. „Albert the Great and Mystical Epistemology“. In *A Companion to Albert the Great* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 38), hrsg. von Irven Michael Resnick, 137–161. Leiden–Boston: Brill, 2013.
- HAAS, Alois M. „Was ist Mystik?“. In *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), hrsg. von Kurt Ruh, 319–341. Stuttgart: J.B. Metzler, 1986.
- HAAS, Alois M. *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt am Main–Leipzig: Suhrkamp, 2007 (1996¹).
- IMBACH, Ruedi. „Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica“. In *Grundfragen christlicher Mystik*, hrsg. von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer, 157–172. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann–G. Holzboog, 1987.
- LARGIER, Niklaus. „Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart“. In *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 704–711. Berlin–New York: W. de Gruyter, 1998.
- LIBERA, Alain de. „Mistica o scolastica: una falsa alternativa“. In *Le fonti del pensiero medievale* (Esedra 8), hrsg. von Mariella Gardinali und Lydia Salerno, 361–376. Milano: LED, 1993.
- LIBERA, Alain de. *La Mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: O.E.I.L., 1994.
- MEERSSEMAN, Gilles M. „La contemplation mystique d’après le bienheureux Albert est-elle immédiate?“. *Revue Thomiste* 36 (1931): 408–421.
- MEIS, Anneliese. „El misterio de la alteridad en Alberto Magno *Super Mysticam Theologiam Dionysii*“. *Teología y Vida* 47 (2006): 541–574.
- MIETH, Dietmar. *Meister Eckhart*. München: Walter 2014.
- MOJSISCH, Burkhard. „»Dynamik der Vernunft« bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“. In *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), hrsg. von Kurt Ruh, 135–144. Stuttgart: J.B. Metzler, 1986.

- RUH, Kurt. „Die ‘Mystica theologia’ des Dionysius Pseudo-Areopagita im Lichte mittelalterlicher Kommentatoren“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122 (1993): 127–145.
- SAINT ALBERT LE GRAND. *Commentaire de la «Théologie mystique» de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celui des Épîtres I-V*. Introduction, traduction, notes et index par Edouard-Henri Wéber. Paris: Cerf, 1993.
- STEEL, Carlos. „Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie“. In *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 29), hrsg. von Jan Adrianus Aertsen, Martin Pickavé, 115–137. Berlin–New York: W. de Gruyter, 2002.
- STURLESE, Loris. „Homo divinus«. Der Proklos Kommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit“. In *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), hrsg. von Kurt Ruh, 145–161. Stuttgart: J.B. Metzler, 1986.
- STURLESE, Loris. „De vita beata. La felicità nel medioevo“ [Kongressbericht]. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003): 258–259.
- STURLESE, Loris. „Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell’immagine di Meister Eckhart“. *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, vol. 12, anno LXXI (LXIII) (1992): 49–64.
- STURLESE, Loris. „Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts“. In *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. I, hrsg. von Johannes Janota et al., 349–361. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- VON STRASSBURG, Ulrich. *De summo bono*, hrsg. von Burkhard Mojsisch und Alain de Libera (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I,1). Hamburg: F. Meiner, 1989.

SCIENTIA MYSTICA SIVE THEOLOGIA –
ALBERTA WIELKIEGO POJĘCIE MISTYKI

Streszczenie

Pojęcie mistyki jest kategorią przede wszystkim religijną, której znaczenie w rozumieniu potocznym jest niejasne, a próby jej uściślenia na gruncie historii filozofii i nauk szczegółowych potęgują jej wieloznaczność. Wydaje się, że teologiczna refleksja nad formami religijności, określonymi mianem mistyki, sugeruje najbardziej adekwatne sposoby rozumienia zagadnienia i strategii jednoczenia się człowieka z Bogiem. Jednym z warunków pogłębionej refleksji jest znajomość tradycji filozoficzno-religijnych, będących teoretyczną podstawą i niejako narzędziem spekulacji mistycznej oraz paradygmatów tzw. unii mistycznej. Tego rodzaju uwarunkowania pojęcia mistyki są przedmiotem niniejszego przyczynku, ograniczającego się do zarysu odnośnych poglądów Alberta Wielkiego († 1280), uważanego za ojca tzw. niemieckiej szkoły dominikańskiej i prekursora głównych nurtów mistyki nadreńskiej, reprezentowanych m.in. przez Teodoryka z Freibergu, Mistra Eckharta i Henryka Suza. Wierne odczytanie głównych treści i intencji poglądów Alberta jest nadrzędnym celem tejże prezentacji, umożliwiającej uzasadnioną wypowiedź na poniekąd kontrowersyjnie dyskutowany temat przez takich znawców problemu, jak Alois M. Haas, Kurt Ruh, Werner Beierwaltes, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Alain de Libera, Kurt Flasch i Loris Sturlese.

SCIENTIA MYSTICA SIVE THEOLOGIA –
ALBERTS DES GROSSEN BEGRIFF DER MYSTIK

Zusammenfassung

Der Begriff der „Mystik“ wird vorrangig als eine religiöse Kategorie verwendet, deren Sinngehalt im geläufigen Sprachgebrauch nicht nur unscharf, sondern auch unklar ist. Die Versuche, den Begriff philosophiehistorisch und interdisziplinär vor dem Hintergrund der Human- und Naturwissenschaften enger zu fassen, potenzieren und polarisieren seine Vieldeutigkeit. Im Gegenteil dazu scheint es, dass die theologischen Reflexionen auf die besonderen Formen der Religiosität, welche unter dem Begriff der Mystik subsumiert werden, am ehesten ein adäquates Verständnis der Frage und der Strategien der Einheit des Menschen mit Gott zu vermitteln imstande sind. Zu den Voraussetzungen eines vertieften Verständnisses gehören jedoch die Vertrautheit mit den philosophischen und religiösen Traditionen, welche die theoretische Basis und gleichsam das Werkzeug für die mystische Spekulation bereitstellen, sowie die Kenntnis der Modelle einer *unio mystica*. Die für das Begriffsverständnis der Mystik maßgeblichen Voraussetzungen sind Gegenstand dieses Beitrags, der sich auf eine Skizze diesbezüglicher Ansichten des Albertus Magnus († 1280) beschränkt. Dieser, als Begründer der deutschen Dominikanerschule angesehene Universalgelehrte, gilt als der Wegbereiter der rheinischen Mystik, zu deren Exponenten u. a. Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse gerechnet werden. Eine getreue Wiedergabe der Ansichten des Albertus Magnus ist das Ziel dieser Präsentation, die zugleich eine Stimme in der Diskussion sein will, die u. a. von Alois M. Haas, Kurt Ruh, Werner Beierwaltes, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Alain de Libera, Kurt Flasch und Loris Sturlese zum Begriff der dominikanischen Mystik teilweise kontrovers geführt wird.

SCIENTIA MYSTICA SIVE THEOLOGIA:
ALBERT THE GREAT'S CONCEPT OF MYSTICISM

Summary

The term *mysticism* is often employed as a religious category whose meaning, in ordinary language, is fuzzy and unclear. Attempts to define it in reference to the history of philosophy and by means of interdisciplinary approaches in the natural sciences and the humanities alike have proven to increase and polarise its ambiguity. Theological reflections, in contrast, appear to provide a more solid understanding of the specific religious life forms belonging to the term mysticism. Indeed, these reflections seem to provide certain strategies that have proven to be capable of addressing the question of human union with God. Still, the attainment of an appropriate understanding of mysticism does not only presuppose a deep understanding of the different models concerning a mystical union. Rather, it also presupposes a close familiarity with the philosophical and religious traditions which build the theoretical backbone and the necessary instrument for mystical speculation in general. The purpose of this paper, then, is to uncover some of these presuppositions in one of mysticism's most famous historical proponents, Albert the Great († 1280). Albert—the universal thinker of the middle ages and founder of the Dominican School—has long been recognised as forerunner to the famous Rhineland Mysticism, propounded by illustrious medieval thinkers such as Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart, and Henry Suso (Heinrich Seuse). Consequently, his views on mysticism have been subject to an ongoing and oftentimes heated scholarly debate that is principally led by Alois M. Haas, Kurt Ruh, Werner Beierwaltes, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Alain de Libera, Kurt Flasch and Loris Sturlese. In the context of these debates, then, my paper is meant to add a truthful portrayal of Albert's views on mysticism.

Słowa kluczowe: Albert Wielki, mistyka nadreńska, teologia negatywna, mistyczne zjednoczenie z Bogiem, Pseudo-Dionizy Areopagita.

Schlüsselbegriffe: Albertus Magnus, Rheinische Mystik, negative Theologie, mystische Einheit mit Gott, Pseudo-Dionysius Areopagita.

Key words: Albert the Great, Rhineland mysticism, negative theology, mystical union with God, Pseudo-Dionysius the Areopagite.

Information about Author: HENRYK ANZULEWICZ, Th.D. — Albertus-Magnus-Institut in Bonn;
address for correspondence: Albertus-Magnus-Institut, Adenauerallee 17, D-53111 Bonn;
e-mail: anzulewicz@albertus-magnus-institut.de