

auszusagen, und sie vermag sie oft treffender auszusagen als die Historie. So verstanden, ist es ohne Anstoß, wenn die inspirierte Schrift Motive der Legende benützt, um die beabsichtigte Aussage zu erläutern und darzustellen.“

Es versteht sich, daß man bei so schwierigen Texten, wie sie die drei behandelten Briefe darstellen, in manchen Einzelheiten der Auslegung anderer Meinung sein kann oder doch eine etwas andere Nuance der Auslegung vorziehen würde. Aufmerksam machen möchte ich auf ein Versehen auf S. 187, wo in der Übersetzung (nicht im Kommentar) ein Glied zuviel in den Tugendkatalog hineingeraten ist, nämlich die „Bewährung“, die sich im Urtext nicht findet. Ein störender Druckfehler S. 205, Zeile 10 von unten: „taufen“ statt „kaufen“; S. 63 in der Überschrift: „Haupt“ statt „Haus“. Schließen möchte ich mit dem Hinweis auf den ausgezeichneten Exkurs „Spätapostolisches und frühkatholisches Zeugnis“ (241 bis 245), und daraus mit dem letzten Satz: „Wenn dieses NT in seinen späteren Teilen zum Frühkatholizismus überleitet, dann wird katholische Exegese sich bemühen, zu zeigen, bei wahrhaft geschichtlichem Verstehen geschehe hier nicht Verkehrung des Ursprünglichen und Wahren, sondern echte und gültige Entwicklung“ (245).

K. Wennemer, S. J.

Völker, Ludwig, *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten*. (Dissertation.) 8° (232 S.) Tübingen 1964, nicht im Buchhandel. — Weiss, Bardo, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*. kl. 8° (181 S.) Mainz 1965, Grünewald. 19.80 DM. — Winkler, Eberhard, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 6). gr. 8° (VII u. 130 S.) Tübingen 1965, Mohr. 18.— DM.

Die angezeigte germanistische Dissertation von L. Völker lag 1962 der Universität Tübingen vor. Daraus erklärt sich vielleicht, daß ihr die wohl wichtigste Eckhartdeutung der letzten Jahre von Vl. Lossky, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris 1960), unbekannt geblieben ist. Aber es ist auch sonst ein Kennzeichen der Arbeit, daß sie fast ausschließlich auf germanistische Vorarbeiten aufbaut. Der erste umfangliche Hauptteil (8—182) untersucht „Die an der Aussage der mystischen Bereitschaft beteiligten Termini“ im einzelnen, wie z. B. (ins moderne Deutsch übertragen, vgl. Register S. 228): arm, bloß, sich erheben, daheim, eitel, Leere, lauter, Stille, Sammlung, Schweigen, unbeweglich, Ausgang, Friede. Der zweite Teil (183—227) versucht eine „Zusammenfassende Interpretation der bei den einzelnen Termini gemachten Beobachtungen“. Nachdem im allgemeinen gezeigt worden ist (183—193), daß und wie sich die Sprache der Tradition bei Eckhart neu formt, werden Einzelzüge dieser Umwandlung herausgearbeitet (193—198): „großer Reichtum an verschiedenen grammatischen Formen“, „auffallende Leichtigkeit der Wortbildung“ und Neu-Aktivierung „bisher weniger beachtete(r) Möglichkeiten der deutschen Sprache“ wie „Substantivierungen, Verbalableitungen, Richtungsadverb“. Dahinter steht das ständige Bemühen um die Wortung „des mystischen Ineffabile“. Den inneren Trend dieser Sprache kennzeichnet Völker als „Vergeistigung“, „Entbildlichung und Abstraktion“. Zur Kennzeichnung nun des „Feld(s) der mystischen Bereitschaft in der Sprache Eckharts“ (198—213) gilt vor allem, daß (der deutsche!) Eckhart kein logisch verfestigtes System mit klaren Bestimmungen und Abgrenzungen der Termini aufgebaut hat, sondern bewußt versucht, Begriffe und Wörter durch Konfrontierung mit anderen Begriffen ihres Wortsinns zu entkleiden „und auf die höhere Ebene der vergeistigten Zeichenhaftigkeit“ zu stellen, um den Hörer ständig über den Begriff hinauszudeuten. Deshalb kann man nur in analoger Weise einige Aspekte herausstellen, die das Wortfeld umreißen: „Passivität, Angleichung und Annäherung an das göttliche Wesen, Trennung und Loslösung vom Nicht-Göttlichen“. Diese Aspekte sind eingebettet in die Bewegung der Seele: „Hinweg von der Welt“, „Hin zu Gott“. Hieraus zeigt sich, daß eine Isolierung der „Bereitschaft“ von der angezielten „Unio“ manchmal kaum zu vollziehen ist. Sehr vorsichtig bemüht sich dann V. die Entwicklungsrichtung innerhalb der Sprache Eckharts selbst zu analysieren: „Eine Tendenz zur Spezialisierung“, also Konzentrierung auf nur ein Thema wie „arm“, „Troost im Leiden“, und eine deutlichere „Begriffs-

erörterung“. Der sich anschließende Vergleich „Eckharts deutsche(r) Terminologie der mystischen Bereitschaft ... mit seiner lateinischen Sprache“ (214—223) bucht als Ergebnis, „daß Eckharts Denken in jedem Augenblick eigene Wege geht, ob er nun ‚lateinisch‘ oder ob er ‚deutsch‘ denkt“, wobei das deutschsprachige Denken den Meister zu seinen kühnsten Gedanken hinreißt und ihn sich auch in sprachlicher Hinsicht gegenüber der Tradition „selbständiger und revolutionärer“ Verhalten läßt. Ein Abschlußkapitel (224—227) stellt „Die mystische Sprache Meister Eckharts als potenzierte Symbolsprache“ heraus. Der jeder Sprache innewohnende Zeichencharakter, mit der sie die Welt „in das Eigentum des Geistes“ umschafft, wird bei Eckhart nochmals überhöht, um „über Gott und die Vereinigung der Seele“ reden oder letztlich schweigen zu können.

Schon aus der Besprechung ergibt sich die Orientierung Völkern an den Forschungen Quints. Bei einigen seiner Ergebnisse kann man ein Fragezeichen anbringen, die meisten aber wird man als eine erneute Bestätigung schon bekannter Einsichten (der Eckhartforschung und der Mystikforschung im allgemeinen) ansehen. Statt auf Einzelheiten einzugehen, wie z. B. die diskussionswerte Bemerkung: „Ist nicht gerade die feste Form im Syntaktischen die Voraussetzung für die Freiheit der Terminologie?“ (210), soll auf einen zentralen, meiner Meinung entscheidenden Mangel hingewiesen werden. Als Richtschnur zur Herausarbeitung der deutschen Spracheigentümlichkeiten wird neben germanistischen Texten so gut wie ausschließlich der lateinische Eckhart genommen. Von Denifle wird z. B. nur sein posthum herausgegebenes Jugendwerk angeführt, daneben aus dem lateinischen Bereich nur die Solesmer Mechthild-Ausgabe, die Summe des Thomas nach der mittelhochdeutschen Übertragung (Morgan/Strothmann) und ausgerechnet die Regula Benedicti. Das kann nicht einmal genügen, um zur lateinischen Fachsprache Eckharts und damit zu seinen spekulativen Ideen einen Zugang zu erhalten; noch weniger aber genügt es, um eine Ahnung zu bekommen von der Atmosphäre der spirituellen Terminologie der damaligen Zeit. Nur auf ihrem Hintergrund ließe sich die Eigenleistung Eckharts erkennen. Dieser Hintergrund aber ist für die Zeit Eckharts zum größten Teil „lateinisch“, deckt sich keineswegs mit der fachtheologisch-lateinischen Literatur, die einen (aber nicht den ganzen) Zugang zum lateinischen Eckhart-Corpus liefern kann, sondern schließt auch die lateinische „Erbauungsliteratur“ ein. Um nur ein Beispiel anzuführen: der Komplex: „blöz, blözheit, entbloezen“, wird von V. so gut wie ohne einen außereckhartschen Beleg bearbeitet (der Hinweis auf Gr. Lüers hätte weiterführen müssen). Dabei ist „gymnos-nudus“ seit Evagrius und schon früher (seit Philo, Origenes, Hieronymus) Kristallisationspunkt von verschiedensten Spiritualitäten geworden: der mönchischen (von Johannes Kassian weitergegeben), der franziskanischen (vgl. M. Bernards, *Nudus nudum Christum sequi in cruce*: *WissWeish* 14 [1951]) oder der ps.-dionysischen (bis zu den Briefen des Kartäusers Heinrich Egger von Kalkar); auch Augustinus steht in diesen Traditionen („*amator sapientiae, quam ... nullo interposito velamento quasi nudam ... tenere desideras*“; *Soliloquium* I 13). Müßte man nicht dieses Vorfeld, diese Literatur, die Eckhart zweifelsohne kannte und in der „nudus“ in den verschiedensten Nuancen gebraucht wird, überschauen, um Schlüsse für die sprachliche Übernahme in die deutsche Terminologie ziehen zu können?

Eine solche Erweiterung des Horizonts würde wahrscheinlich auch auf manche Neuentdeckung im germanistischen Bereich stoßen. B. Spaapen hat in einer Besprechung des Eckhart-Buches von U. Nix gezeigt (*OnsGeestErf* 39 [1965] 113—132; neben den Besprechungen durch K. Ruh und J. Quint, auch *GeistLeben* 37 [1964] 150 f.), daß viele der Neologismen und Neu-Aktivierungen, der Substantivierungen auf -heit und -unge, der Präfixe, der Adjektive, sich auch bei Hadewijch und Beatrijs finden. Umgekehrt ist der „Spiegel der einfachen Seelen“ aus dem 13. Jahrhundert (Maguerite Porete, verbrannt 1310?) in einer sehr frühen lateinischen Übersetzung bekannt. Man mag über die schwierigen Datierungsfragen verschiedener Meinung sein, sicher scheint aber zu sein, daß der Neuanatz M. Eckharts nicht so „neu“ ist, wie man gelegentlich es hinstellt. Vielleicht könnte auch hier ein Blick in die lateinische Erbauungsliteratur weiterhelfen.

Wenn auch V's Arbeit zeigt, daß die ernst zu nehmende Eckhartforschung sich

von den extremen Anklagen auf Pantheismus und unklaren Thomismus auf eine vernünftige Mitte eingependelt hat, so läßt sie doch erkennen, daß noch vieles zu tun bleibt, um die Leistung Eckharts und seiner Zeit gerecht zu würdigen.

Völlig andere Wege geht die bei Prof. Decker und Prof. Haubst in Mainz entstandene theologische Dissertation von *Bardo Weiss*. Der Verf. geht die zentralen christlichen Lehren, in denen die Geschichtlichkeit eine tragende Rolle spielt, durch und mißt an ihnen die entsprechenden Äußerungen Eckharts. In den sieben Kapiteln (Erbsünde, Menschwerdung, Leiden und Verherrlichung Christi, Maria, Kirche, Sakramente, Letzte Dinge) kommt also ein Großteil der gesamten Dogmatik zur Sprache. Das stets wiederkehrende Ergebnis faßt W. abschließend in zwei Aussagen zusammen: „Durch die Tatsache, daß Eckhart die Heilsgeschichte kennt und voraussetzt, bleibt seine Mystik ... eingebettet in den christlichen Glauben. Jeder Versuch, der Mystik Eckharts das spezifisch Christliche abzusprechen, muß daran scheitern. Auf der anderen Seite ist eine gefährliche Einseitigkeit dieser Mystik, die bisher zuwenig gesehen wurde, unverkennbar ... Von ihm (Eckhart) wird ... die Heilsgeschichte und damit ein wesentlicher Teil des Christentums an den Rand gedrängt und nicht hinreichend ernst genommen“ (181).

Zu diesem Ergebnis führen klar aufgebaute Kapitel, eine auf Vollständigkeit zielende Fülle von Eckhartverweisen und eine überreich verwertete Sekundärliteratur, die nicht nur Früh- und Hoch-Scholastik betrifft, sondern auch aus den speziellen Eckhart-Arbeiten geschöpft ist. Das Verdienst der Arbeit, einen Bereich der Forschung aufgearbeitet zu haben, bleibt bestehen, auch wenn hier einige weiterführende und damit auch kritische Fragen zu stellen sind. Die reichen Literaturangaben machen gelegentlich den Eindruck, auf kurzer Einsichtnahme, nicht aber auf vertiefter Aneignung zu beruhen. Sonst könnte z. B. nicht gesagt werden: „Ob die Seele Christi geschaffen sei, war in der Frühscholastik lange Streitfrage ... Hugo von St. Viktor hält die Seele Christi für ewig“ (50 Anm. 45). In Wirklichkeit liegt hier keine gnostische Reminiszenz zugrunde, sondern, wie die von W. angeführte Dogmengeschichte der Frühscholastik Landgrafs zeigt, nur eine Frage der Suppositionslogik, ob man nämlich von Christus „Geschöpf“ präzisieren darf. Eine solche in die Breite, aber nicht in die Tiefe gehende Literaturkenntnis führt zu der eigentlichen Frage, die an diese Dissertation zu stellen ist: wo ist der Ausgangspunkt, von dem aus es überhaupt erlaubt sein kann, über Eckhart zu urteilen? Kann er ein festes, scholastisches System sein? Hierzu neigt W.; über die Erbsünde z. B. (1—48) läßt sich in dieser Form eigentlich erst nach dem Jansenismusstreit sprechen. Noch eine Stufe tiefer muß angesetzt werden: genügt es, von der zeitgenössischen wissenschaftlichen Theologie auszugehen, um Eckhart zu verstehen — oder müßte der Hintergrund nicht die „Spiritualität“ der damaligen Zeit sein, wie man diesen vieldeutigen Begriff auch immer verstehen mag? Zum Beispiel kommt Bernhard von Clairvaux nur als „Dogmatiker“ vor; Predigtliteratur, Erbauungsschriften, ein David von Augsburg usw. werden nicht erwähnt. Von Bernhard z. B. weiß man, daß die „Eucharistie“, also ein Kernpunkt im christlichen Verständnis der Geschichtlichkeit, wenigstens vom Buchstaben her gesehen, alles andere als zentral und tragend in seinem Denken stand. Man müßte sich auch die Frage stellen, ob Eckharts Leistung nicht gerade der Versuch war, die spirituellen Impulse seiner Zeit fachtheologisch aufzuarbeiten. Dann aber müßte man von hier aus an sein System herangehen; der Weg wäre beschwerlicher, führte aber dichter ans Ziel. Weiter wäre zu überlegen, ob es nicht vielleicht Stigma einer jeden „Spiritualität“ ist, zur „Spiritualisierung“, also zum Übersehen des Geschichtlichen zu neigen. Vielleicht könnte man auch manchen der großen Scholastiker richtiger von dieser „spirituellen“ Seite als von den isolierten thesenhaften Aussagen her fassen.

So scheint uns also alles in allem W. doch eher eine große Materialsammlung als eine Durchdringung der Problematik der Geschichtlichkeit im Denken Eckharts geliefert zu haben. Wie man sich die Arbeit vorstellen könnte, hat M. de Gandillac in einigen Aufsätzen und besonders in seinem Büchlein „Valeur du Temps dans la Pédagogie Spirituelle de Jean Tauler“ (Montreal - Paris 1956) gezeigt. Diese „Conférence Albert-le-Grand“ beweist, daß zwischen Meister Eckhart und Tauler ein Ernstnehmen der Zeitlichkeit steht, daß der Faktor, der bei Tauler hinzu-

kommt, die Geschichtlichkeit ist. Gewiß, ein solch vertieftes Eindringen in den Geist Eckharts würde das Ergebnis der Studie von W. nicht umstoßen und wohl auch kein neues Material zutage fördern — hierin liegt der Wert der vorliegenden Arbeit —, aber formell und geistlich würde es eine neue Dimension des Menschen Eckhart aufschließen und sein Denken und Wollen in ganz anderem Maße verständlich machen.

Thematik wie Methodik der Rostocker Theologischen Dissertation von *Eberhard Winkler* (1961) verraten die leitende Hand des Eckhart-Herausgebers Prof. Weiß (vgl. dessen Beitrag in *La Mystique Rhénane* [Strassburg 1963], Meister Eckharts biblische Hermeneutik). Von den Mängeln der vorherigen Arbeiten wird der kritische Leser deshalb hier kaum etwas feststellen können. Der erste, einleitende Teil gibt eine Übersicht über die „Probleme der patristischen und scholastischen Hermeneutik“ (1—19). Von den Standardwerken wurden leider Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early XIVth Century*, 1960 — also über die Zeit Eckharts — und de Lubacs vierter Band der *Exégèse Médiévale* (erst 1964 erschienen; Bd. 1—3 scheinen nachträglich eingearbeitet zu sein) übersehen. Der zweite Hauptteil analysiert die „Exegetischen Methoden bei Meister Eckhart“. Zuerst wird dessen methodologische Reflexion dargestellt, ein überaus schwieriges Problem, das sich auf nur wenige explizite Aussagen des Meisters stützen kann (22—49); darauf folgt der eigentliche Hauptteil: „Das hermeneutische Programm Meister Eckharts“ (50—117). Drei Register (Literaturverzeichnis, Eckhart-Stellen, Namen- und Sachverzeichnis) runden die Arbeit ab.

Der Weg W's zur zusammenfassenden Würdigung (114—117) ist eine stets von neuem ansetzende, subtile Einzelanalyse von Methoden, Worten, Zitaten, längeren Stellen usw., die gelegentlich ermüdend, aber zur fundierten Urteilsbildung durchaus notwendig ist. Als methodische Raster zur Einordnung der Aussagen Eckharts benützt Winkler die traditionelle Lehre von dem mehrfachen Sinn der Hl. Schrift, die um scholastische (z. B. Philosophie, Naturwissenschaft im Dienst der Exegese) und grammatikalische (*modus loquendi* usw.) Fragestellungen bereichert wird. Eckhart geht souverän mit dem Überlieferungsgut um — hierin, wie W. mit Recht bemerkt, dem Beispiel fast aller Großen folgend; anders auf Seite 49 — und stellt die Exegese, die Hermeneutik ganz in den Dienst seines spekulativ-religiösen Denkens. Neben dem Einfluß von Maimonides ist das wichtigste, fest untermauerte Ergebnis wohl dasjenige, daß „die Exegese ... nicht nur Vorarbeit für das System (leistet), sondern ... (es) enthält“, daß Eckhart hinter „Thomas und Bonaventura“ zurückgeht zu einer Einheit „von Exegese und Systematik“ und daß diese Suche nach der Einheit (die W. gelegentlich zu negativ umschreibt: Rückschritt, Vermengung usw.) von dem religiösen Ziel ihre Impulse nimmt, „das in der Vereinigung mit Gott besteht“. Selbstverständlich ist für Eckhart der allegorische, geistliche Sinn (der kaum weiter aufgliedert wird, vgl. 50 f.) Grundprinzip der Auslegung, obgleich Eckhart wie Thomas (39) weiß, daß man nur vom Wortsinn her streng beweisen kann. Doch auch der wörtliche Sinn kann sich aufgliedern, wenn man weiß, daß Gott der Erstautor der Schrift, alle Tiefe des Buchstabens schon „wörtlich“ mitintendiert hat (78 f. 42 13; ob gerade Augustinus „Vater“ dieses Gedankens ist, möchte ich stark bezweifeln). Typisch für ihn (aber auch für manche andere; vgl. dazu de Lubac) ist das Zurücktreten des typologischen Verhältnisses von AT und NT, dem literarischen Ursprungsort der christlichen Allegorese (s. 43 ff.) und das gezielte Entdecken philosophischer Lehrsätze in der Schrift (vgl. 64), was natürlich auch hermeneutische Entsprechungen hat (vgl. 22—29: Die Philosophie im Dienst der Exegese).

Aus all dem ergibt sich — und hier sähen wir die Arbeit W's gern fortgesetzt —, daß der eigentliche Ausgangspunkt zum Verständnis der „exegetischen Methoden“ Meister Eckharts gerade nicht diese Methoden selbst, sondern der theologisch-spirituelle Grundsatz Meister Eckharts ist. Wissenschaftstheoretisch geht er mit der Voraussetzung an die heiligen Texte, daß in ihnen die gesamte Weisheit der Philosophie, Naturwissenschaft und natürlich der Theologie verborgen liegt und daß diese Weisheit einen ständigen Anspruch auf die Entscheidung des Menschen für Gott erhebt. Die 1964 erschienene Studie des Zisterziensers D. Farkasfalvy über „L'Inspiration de l'Écriture Sainte dans la Théologie de Saint Bernard“ [Rom 1964]

(also über einen Autor, der ebenso ganzheitlich wie Eckhart, wenn auch völlig anders als er, denkt) hat einen guten Weg zum synthetisch-spekulativen Verständnis solcher Exegese gewiesen. Auch der sehr besonnen vorangehende und zugleich tief eindringende Aufsatz W. Frühwalds in der Kunisch-Festschrift, „Formzwang und Gestaltungsfreiheit in Meister Eckharts Predigt ‚Von dem edlen Menschen‘“ (Berlin 1961), zeigt, daß phänomenologisches Aufzeigen noch nicht der Schlußstein der Forschung ist.

Auch im einleitenden Teil sollte man den „allegorischen“, „geistlichen“, „mystischen“ usw. Sinn der Schrift nicht nur an den Methoden moderner Exegese, sondern mit der theologisch-dogmatischen Auseinanderfaltung der Schrift durch die Geschichte hindurch, mit der kerygmatischen Anwendung an den jeweiligen Kairos und der meditativen Aneignung im Gebet vergleichen; dann käme man dem Anliegen Eckharts, die Einheit des Christseins theologisch darzustellen, bedeutend näher; es wäre dann auch eine bessere Einsicht in die — nach unserer Meinung — mißverstandenen Forschungen H. Fischers möglich (z. B. 58). In diesem Rahmen wären auch Behauptungen wie z. B., daß Gregor der Große „die Hermeneutik dadurch (bereicherte), daß er nachdrücklich auf den fundamentalen Charakter des *sensus historicus* hinweist“ (4—5), oder daß man anscheinend erst „seit Augustinus“ die *modi loquendi* der Schrift zur Auslegung heranzog (84), oder ein verirrtes Goethezitat (38) nicht möglich. Dann könnte auch der deutsche Eckhart — praktisch nur in einem kurzen Anhang behandelt — seine Würdigung erhalten. Doch hiermit soll weniger eine Ausstellung als ein Weg zur Weiterführung gewiesen werden. (Ein verwirrender Druckfehler: S. 9 heißt es 10 statt 9).

J. Sudbrack, S. J.

Huber, Carlo, S. J., *Anamnesis bei Plato* (Pullacher Philosophische Forschungen in Verbindung mit den Professoren der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg, Pullach bei München, hrsg. von Walter Brugger, S. J., und Johannes B. Lotz, S. J., VI). 8^o (XXXII und 665 S.) München 1964, in Kommission bei Max Hueber. 54.— DM.

Diese umfangreiche Untersuchung unternimmt das „Wagnis“ (Vorwort XXV) einer Gesamtdarstellung der Anamnesislehre, eines Kernstückes platonischer Erkenntnismetaphysik. Alle Aussagen Platons zu diesem vielschichtigen Problemkreis sollen in „analytischer Interpretation“ (58) sowohl im Zusammenhang der entsprechenden Einzelschrift wie des Gesamtwerkes ermittelt werden. Darüber hinaus wird eine „spekulative Interpretation“ der Anamnesislehre versucht, die danach fragt, „in welche Richtung sein Denken sich hier in der tieferen Erfassung der Wahrheit selber bewegt“ (59). Dabei sieht der Verf. es nicht als ein „Übel“ an, daß sein eigener philosophischer Standpunkt als Scholastiker die Problembehandlung beeinflusst (59; Vorwort).

Die Untersuchung beginnt mit einer Inhaltsangabe jener Dialoge, welche die Hauptfundstellen für die Anamnesislehre enthalten (3—57; Menon, Phaidon, Phaidros, Symposium, Politeia). Diese Inhaltsangabe läßt erkennen, daß die Anamnesislehre mit der platonischen Psychologie eng verbunden ist (55). Deshalb beschäftigt sich der Verfasser im ersten Teil seiner Untersuchung (69—255) mit Platons Lehre von der Seele, soweit sie für die Anamnesis von Bedeutung ist (59).

Die Analysis des Phaidros (71—113) ergibt folgende Erkenntnis: „Fassen wir zusammen: Die Seele ist das immanente Prinzip des Werdens und der Bewegung in der Welt. Sie ist darin immanentes Prinzip der letztlich geistig und moralisch zu verstehenden Ordnung der Welt. Wenn sie als Prinzip des Lebens bezeichnet wird, so ist damit im Grunde dasselbe gesagt, und auch dieses Leben muß letztlich als geistiges Leben verstanden werden. So ist die Seele selber in ihrem innersten Wesen geistig und dadurch der Gesetzmäßigkeit des körperlichen Seins enthoben. Durch ihre Geistigkeit steht die Seele in nächster Nähe zur Idee. Darum ist sie unsterblich. Weil sie aber dennoch nicht Idee ist, sondern in gewisser Weise noch am Werden und Vergehen teilhat, darum gehört sie beiden Bereichen an: dieser Welt und dem Bereich der Idee. Sie ist ein, ja das wesentlichste Bindeglied (*μεταξύ*) zwischen Welt und Idee. Deshalb kommt der Seele auch die Unsterblichkeit nicht