

Gottesschau und Gottesgeburt

Autor(en): **Mieth, Dietmar**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1980)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760972>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

DIETMAR MIETH

Gottesschau und Gottesgeburt

ZWEI TYPEN CHRISTLICHER GOTTESERFAHRUNG IN DER TRADITION

Im folgenden soll die Frage nach der christlichen Gotteserfahrung von der Tradition her untersucht werden. Dabei beschränke ich mich auf die vorneuzeitliche Tradition der Einheit von Gotteserfahrung und Vergöttlichung des Menschen. Denn es scheint, daß heute unter den Stichworten «Mystik» und «Meditation» diese Tradition neu abgerufen werden muß.

Die beiden Typen der Gottesschau und der Gottesgeburt beinhalten zwar unterschiedliche Akzentsetzungen christlicher Gotteserfahrung, aber diese lassen sich durchaus einander zuordnen. Zunächst sollen die verschiedenen Akzentsetzungen, dann ihre Zuordnung untersucht werden. Abschließend ist zu fragen, welcher der beiden Typen heute, wenn auch nicht ausschließlich, so doch schwerpunktmäßig den Vorzug verdienen könnte.

ÜBERBLICK ÜBER DEN AUFSTIEG (*προκοπή*)

ZUR KONTEMPLATION (*θεωρία*) NACH DEN GRIECHISCHEN VÄTERN ¹

Ausgangspunkt:

1. Die Ähnlichkeit oder Abbildhaftigkeit (*ὁμοίωσις*, similitudo) zwischen göttlichem Archetyp und menschlichem Ebenbild (*εἰκὼν* imago) κατ' ἀναλογίαν; sie ist vor allem im νοῦς des Menschen eingegründet.

¹ Im folgenden wird versucht, die Lehre von der Kontemplation – ähnlich später die Lehre von der Gottesgeburt – in ihren patristischen Ursprüngen zu sichten

2. Die πνεῦμα-Begabung des erlösten Menschen, die zugleich Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit und Erbe des ewigen Lebens ist.

Entfaltung:

I. γνῶσις τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων (per visibilia ad invisibilia)

1. Erkenntnismäßiger Aufstieg vom Sinnlichen zum Übersinnlichen bis zum «Umkreis» des Göttlichen (περὶ τὰ θεῖα).
2. Ethischer Aufstieg
 - a) von der vita activa zur Kontemplation (Gregor von Nazianz πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας ἐκ τοῦ σώματος τῆ ψυχῆ φιλοπόνησον²; Freiheit von äußerlicher Tätigkeit und Konzentration der Sorge auf Gott.
 - b) Wachstum der Tugenden (zum Teil noch zum tätigen Leben gerechnet).

und zusammenzufassen. Auf die mittelalterliche und neuzeitliche Wirkungsgeschichte kann dabei kaum eingegangen werden. Es ist ohnehin ein Risiko, selbst die Kontemplationslehre einer Epoche zusammenzufassen. Daß dies in jedem Fall zu global und irenisch geschehen muß, liegt auf der Hand.

Einige Literaturhinweise:

A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 21950; E. VON IVÁNKA, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, in: *Scholastik* 11 (1936) 163–195; V. LOSSKY, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz-Wien-Köln 1961; W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes (Beiträge zur historischen Theologie 7)*, Tübingen 1931; DERS., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nyssa*, Paris 1944; J. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, in: *RAM* 15 (1934) 34–93; 113–170; V. LOSSKY, *La notion des «analogies» chez Dénys le Pseudo-Aréopagite*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 5(1930) 279–309; J. DANIELOU, J. LEMAÎTRE, R. ROQUES, M. VILLER, *Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens*, in: *DSAM* II, 2, Paris 1953, 1762–1911; C. BAUMGARTNER, *Contemplation: Conclusion générale*, in: *DSAM* II, 2, Paris 1953, 2171–2193; W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Ps. Dionysios Areopagita*, Wiesbaden 1958; S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936; Zur lateinischen Kontemplationslehre vgl. C. BUTLER, *Western Mysticism, The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*; vgl. auch meinen Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von aktivem und kontemplativem Leben; Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (*Studien zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie* 15) Regensburg 1969, 29–117.

² PG 35, 1080 B.

II. *Puritas cordis bzw. mentis* (Gregor von Nyssa: καθαρότης ³)

1. Entsprechend dem oft gebrauchten Spiegelvergleich: Reinigung des Seelenspiegels von allem, was außergöttlich ist; zugleich eine ethische und erkenntnismäßige Vereinfachung der Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten und Tugenden einerseits, von sinnlichen Vorstellungen und begrifflichem (logisch-diskursivem) Denken andererseits.
2. Zugleich ein stetiges Ausreifen des ἐρώς zur ἀγάπη (caritas); dazu ist das ganze affektive und intellektive Streben des Menschen zusammengefaßt.
3. Zugleich, entsprechend dem Wachstum von Erkenntnis und Liebe, eine fortschreitende Illumination (ἐλλαμψις) des Menschen durch Gott; eine Verähnlichung mit dem Logos, der in dem freigelegten Herzen geboren wird; ein Wachstum in der Begnadung mit den Gaben des Hl. Geistes.
4. Damit ist auch der Bereich des status perfectionis bereits da: die puritas cordis entspricht der Vollreife der Caritas und damit dem σκόπος oder der destinatio der Vollkommenheit ⁴. Die folgenden Stufen sind darum nicht unbedingt als Überordnung zu fassen, wohl aber als andere Aspekte, die noch mehr vereinfachen, zusammenfassen und in die Nähe Gottes führen wollen. Bei all diesen Fortschritten zur Vollkommenheit und den entsprechenden Begriffen hängt viel davon ab, in welcher Reichweite sie jeweils aufgefaßt werden; von den Vätern werden sie teils ausgedehnt, teils beschränkt, jeweils nach der Absicht, die sie in einer bestimmten Gedankenfolge im Auge hatten. Darum ist der Versuch einer mystagogischen Stufenlehre bei allen Mystikern problematisch, jedoch nicht ohne «fundamentum in re».

III. *Tranquillitas mentis* (ἀπάθεια, übersetzt auch mit «vacuitas» ⁵)

Darin kommen zwei Aspekte zum Ausdruck:

1. Die innere Ruhe (tranquillitas) der Geistmitte (mit καρδία wiedergegeben) des Menschen in der Freiheit von allem Veräußerlichem und Vervielfältigendem in ihm und um ihn.

³ Vgl. PG 44, 1269 C; PG 46, 89 B.

⁴ Vgl. CASSIAN, Coll. I, IV und dazu S. MARSILI, a. a. O. 39f.

⁵ Vgl. Enchiridion Asceticum, Freiburg 1936, 202.

2. Die innere «Leere» (*vacuitas*) des Menschen, die, in Bildern ausgedrückt, die völlige Reinheit des «Spiegels» und die völlige Entleerung des «Gefäßes» für die die Vervollkommnung des Menschen begleitende Illumination bzw. Begnadung versinnbildlicht.

Auch diese Vorstellung ist sowohl ethisch wie erkenntnistheoretisch zu verstehen. Sie ist weitgehend eine Folge der Tatsache, daß die Gottheit in der neuplatonischen Lehre *ἄπειρον* geworden ist. Damit kann der Mensch nicht mehr tun, als für Gottes Initiative aufnahmefähig zu werden. Andererseits entspricht dies der christlichen Vorstellung von der ungeschuldeten Gnadenhaftigkeit. Ontologische, erkenntnistheoretische und ethische Vorstellungen bilden in der Entfaltung der Vollkommenheit eine Einheit.

IV. *Das immerwährende, innere Gebet*

Den genannten Stufen, Graden oder Aspekten entspricht eine fortschreitende Vereinfachung und Verinnerlichung des Gebetes, freilich nach dem auch sonst allgemein gültigen Prinzip, daß jede Stufe in der übergeordneten erhalten bleibt. Das innere Gebet ist nichts anderes als ständiges Bei-Gott-sein: «καὶ τοῦτο ἐστὶ θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνιδρυμένον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεόν»⁶. Die *καθαρότης* und die *ἀπάθεια* sind dazu unbedingte Voraussetzung.

Als *inhabitatio* (*ἐνοίκησις*) Gottes ist das innere Gebet zugleich mit der Kontemplation identisch bzw. eine Weise, die Kontemplation zu betrachten und zu charakterisieren. Das vollkommene Gebet ist zugleich auch «intuitus» und «excessus», der höchste Aufschwung des Geistes zu Gott oder, umgekehrt gesprochen, die höchste Erhebung durch Gott zu ihm selbst⁷. In den Auslegungen des Hohen Liedes im Sinne der Brautmystik zeigt sich das Gebet zugleich auch als Erfüllung des ganzmenschlichen Liebestrebens und als Beglückung des Liebenden⁸.

⁶ BASILIUS, éd. Courtonne, Ep. 2,4; 10,4–6; über das ständige Gebet vgl. BASILIUS, Hom. 5, in martyrem Julittam, PG 31, 244 A und ORIGENES, De oratione 12,2; PG 11, 452 C.

⁷ Vgl. CASSIAN, Coll. 10, 11; PL 49, 89 A.

⁸ Origenes interpretiert als erster das Hohelied im Sinne der Brautmystik, vgl. W. VÖLKER, a. a. O. (1931) 100 ff.

V. Die Kontemplation als höchste Erkenntnis⁹

Die Kontemplation ist zugleich höchste Erkenntnis:

1. vom Objekt her, denn sie richtet sich auf Gott und das Göttliche;
2. vom Subjekt her, denn sie ist höchste Erfüllung des menschlichen Erkenntnisstrebens;
3. von der Erkenntnisweise her: sie ist höchste und einfachste Intuition und als solche allem diskursiven Denken überlegen.

Diese höchste Erkenntnis ist nur möglich unter all den ethischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen nach dem Prinzip, daß das Erkenntnisobjekt um so erkennbarer wird, je mehr sich ihm das Erkenntnisobjekt, seinen Möglichkeiten entsprechend, angleicht. Nach Origenes kann es sich nur um eine Erkenntnis im Logos – Sohn handeln: allein der Sohn erkennt den Vater. Darum muß der Mensch mit dem Sohn gleichförmig werden, um den Vater zu erkennen¹⁰.

VI. Die Kontemplation als Ekstase¹¹

Hier geht es mehr um die Beschreibung des Zustandes des von der Gottesschau ergriffenen Menschen. Da alle Ähnlichkeit (*ὁμοίωσις*) zugleich Unähnlichkeit enthält, ist die Ekstase der einzig mögliche Versuch, die Erhebung des Menschen zu Gott zugleich bildlich und begrifflich zu fassen: als ein «Herausgerissenwerden» aus allem Unähnlichen («per avocationem»). Da das Thema Ekstase und seine Weiterentwicklung bei Augustinus und den Scholastikern unter der davon verschiedenen oder doch sehr verwandten Vorstellung des «raptus» zu weit über den Rahmen der Frage nach der Gottesschau hinausführt, kann hier auf die Quellenhinweise, die H. U. von Balthasar für Thomas von Aquin gibt, verwiesen werden¹².

VII. Die «*deificatio*» oder *θεωποίησης*

Für die Angleichung an Gott, die verallgemeinernd ausgedrückt im Zusammenwirken von fortschreitender Reinigung und Begnadung geschieht, und zugleich für die dadurch ermöglichte Vereinigung mit

⁹ Vgl. ORIGENES, Comm. in Joannem, Tom. 1; PG 14, 49 C.

¹⁰ Vgl. a. a. O.

¹¹ Vgl. R. ROQUES, L'extase dionysienne, in: DSAM, a. a. O. 1894–1911.

¹² Vgl. DTA 23, 372–383.

Gott wird der Ausdruck *θεωποίησις* gewählt. Damit ist jedoch bei den Vätern weder ein Aufgehen in, noch eine Identifikation mit dem Göttlichen gemeint: die Personalität bleibt erhalten. Andererseits wird der Mensch trotz aller Erhebung in der Gnade auch nicht zu einer Verdoppelung des Göttlichen. Die *θεωποίησις* ist vielmehr Entfaltung der Gottesebenbildlichkeit und damit der Teilhabe am Göttlichen: «participium ... divinitatis assumunt»¹³, sagt Origenes von den Vollkommenen, und Gregor von Nazianz nennt dies «cum Deo commercium habere»¹⁴. Die Geschöpflichkeit bleibt dabei gewahrt. Durch den Schöpfungsbegriff und die «*analogia entis*» ist die *θεωποίησις* von vorneherein gegen monistische und dualistische Mißverständnisse geschützt und kann nicht einfach den Sinn der neuplatonischen *φυγή μόνον πρὸς μόνον* annehmen. Freilich ist die *ὁμοίωσις* des Menschen mit Gott ein dehnbarer und von Ähnlichkeit bis Gleichheit schillernder Begriff. Aber an den Stellen, an denen die Vergöttlichung näher beschrieben wird, weist sie sich nicht als Identifikation oder Gleichwertigkeit aus, sondern als *κοινωνία* oder familiaritas mit Gott: eine vertraute Nähe mit ihm in Erkenntnis und Liebe. In diesem Sinn ist auch der Begriff *ένωσις* zu verstehen.

Von daher stellt sich auch die Frage, was mit der *visio* «*facie ad faciem*» eigentlich gemeint ist. Gibt es für die Väter eine direkte und unmittelbare Gottesschau auf Erden?

Gregor von Nyssa gebraucht für diese höchste Weise der Gotteschau den Ausdruck *έν γνόφω* («in caligine», im Dunkel). Er unterscheidet drei Stufen in der Gottesschau auf Erden:

1. *διὰ φωτός* («per lucem»); dies richtet sich auf die Gestalt und die «Umrisse» Gottes;
2. *διὰ νεφέλης* («per nubem»); hier findet das Gespräch mit Gott statt;
3. *έν γνόφω*; das ist die «direkte» Schau Gottes: «Qualibet re relicta, quam humana potest assequi natura ... animae contemplationi solum restat id, quod non inspectabile et incomprehensibile (*τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον*), in quo est deus»¹⁵.

Die Gottesschau *έν γνόφω* geht nach Gregor sogar über die familiaritas und amicitia mit Gott hinaus¹⁶ und ist *τοῦ προσώπου αὐτοῦ θεωρία*¹⁷.

¹³ De principiis 3, 3, 9, PG 11, 316 C.

¹⁴ Orationes 21,2; PG 35, 1084 C.

¹⁵ In Canticum Canticorum, GNO VI, 323, 7.

¹⁶ Vgl. a. a. O. hom. 12, GNO VI, 355 f.

¹⁷ A. a. O., GNO VI, 356, 14.

Was ist damit gemeint? Gregor gibt die Antwort: ἡ ἀπαυστος πρὸς αὐτὸν πορεία, πρόσω δία το κατόπιν ἔπεσθαι τῷ λογῶ κατορθουμένη¹⁸, also ein ununterbrochener Aufstieg zu Gott, der nur in der Nachfolge des Logos möglich ist. Es ist also mit der Gottesschau von Angesicht zu Angesicht kein Zustand gemeint, nicht die Ruhe der visio beatifica. «Gott hat kein Ende», sagt Gregor und folgert daraus, daß das liebende Verlangen nach ihm nie an einen Ruhepunkt kommen kann¹⁹. Die Vollkommenheit und die Schau bestehen also gerade darin, immer auf dem Wege des Aufstiegs zu sein und nie am Ziel: «ἐν τούτῳ ὄντος τοῦ ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν θεόν, ἐν τῷ μὴ λῆξαι ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντα»²⁰. Gott bleibt unbegreiflich, unergründlich, unsichtbar (ἀόρατος).

Durch diese Charakterisierung der Gottesschau als nie vollendeter Aufstieg, als nie gesättigte Sehnsucht wird sie von der visio beatifica unterschieden. Von diesem Standpunkt her müssen auch alle Aussagen über eine direkte und unmittelbare Gottesschau, die nicht in Spiegeln und Bildern geschieht, verstanden werden²¹. Die eigentliche ἡσυχία, die innere Ruhe und der vollkommene Friede, kommt erst dem ewigen Leben zu, nicht, wie Lossky meint, der irdischen Gottesschau²². Jedoch ist zu bedenken, daß die feste Grenze, die wir zwischen status viae und status gloriae zu ziehen gewohnt sind, sich gelegentlich in einem einzigen Prozeß des Aufstiegs zu Gott verflüssigt.

DIE LEHRE VON DER GOTTESGEBURT

Hugo Rahner nennt für die Lehre von «der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen» zwei Ausgangspunkte: die antiken Vorstellungen von der Bedeutung des Herzens als dem Geburtsort der Logoi; das in der Offenbarung gegebene Wissen um die Einwohnung Christi im Herzen²³.

Wenn man zunächst von den antiken Vorstellungen ausgeht, stellt man fest, daß sie mit der Kontemplationslehre untrennbar zusammen-

¹⁸ A. a. O., GNO VI 356, 14–16.

¹⁹ Vgl. De Vita Moysis, GNO VII, 1, 3 f.

²⁰ A. a. O., GNO VII, 1, 114, 21–23.

²¹ Vgl. a. a. O., GNO VII, 1, 85 f.

²² Vgl. a. a. O., PG 44 (Hom. 1) 259–265.

²³ Vgl. Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZfkTh 59 (1935) 333–418, hier: 339. (Der mit Recht berühmte Beitrag findet sich auch in: H. RAHNER, Symbole der Kirche, Salzburg 1964, 13–87.)

gehören. Die platonische Theoria hatte einen überrationalen, intuitiv-ekstatischen Charakter. Dazu mußte eine Hingeordnetheit im Menschen existieren, wie sie im platonischen Eros zum Ausdruck kommt. Irgendwo im Menschen mußte es aber zwischen Streben und Geisttätigkeit eine einende Mitte geben, ein besonderes Vermögen, von dem die Kontemplation ausging. Auf diese Frage konnte man mit den Begriffen der Stoa eine Antwort finden.

Auch der christliche Platonismus der Kirchenväter mußte nach einer Mitte zwischen Gnosis und Agape suchen, nach dem besonderen Vermögen, von dem die christliche Theoria als Gottesschau ausging: «Es gehört zum Wesen des christlichen Platonismus, dem Rationalen gegenüber einen eigenen Bereich, eine *Tiefenschicht der menschlichen Seele*, anzunehmen, die sowohl ihre Grundlage, ihre 'Grundgerichtetheit' auf ihr letztes Ziel darstellt ... und zugleich, in einem besonderen Sinne, als das speziell 'mystische Vermögen', das Vermögen der Gottesschau in der mystischen Anschauung und in der ewigen Seligkeit bezeichnet werden kann»²⁴. Bei dem Bestreben, diesen Bereich psychologisch zu lokalisieren, wird die stoische Vorstellung vom «*apex mentis*» herangezogen.

Die Stoa hat eine monistische Seelenlehre, d.h. sie kennt keine Seelenteile oder Seelenpotenzen. Der Makrokosmos wird von einem Urfeuer belebt; der Mensch als Mikrokosmos von einem Funken dieses Urfeuers. Er enthält eine belebende Kraft, die sich in den verschiedenen Funktionen der Seele äußert. Dem Urfeuer entsprechend, das von ihr abgebildet wird, hat die Seele einen konzentrierten und potenzierten Kernpunkt: das ἡγεμονικόν, von dem aus das Ganze erhalten wird. «Es ist nicht Denken, nicht Wollen und Streben, nicht Wahrnehmung, nicht Trieb, nicht Lebenskraft und Wachstumskraft, sondern alles das zusammen, und doch keines von ihnen, sondern die Quelle von allem»²⁵.

Es haben sich verschiedene Begriffe und Vorstellungen für dieselbe Sache gebildet. Ivánka stellt sie zusammen: principale mentis (ἡγεμονικόν); apex mentis (τὸ ἀνώτατον μέρος); principale cordis (ἡγεμονικόν als ἑγκάρδιον πνεῦμα); scintilla animae (ἀπόστασμα des komischen Feuers); sinderisis (συντήρησις, Persönlichkeitsgrund, Sitz der letzten geistigen Entscheidung); porcio virginalis animae (ist aus dem Doppelsinn des griechischen κόρη – Jungfrau und Augapfel, «acies oculi», – zu erklären).

²⁴ Vgl. E. VON IVÁNKA, Apex mentis, Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, in: ZfkTh 72 (1950) 129–176, hier: 147.

²⁵ A. a. O. 151.

Der Reichtum an Begrifflichkeit zeigt, daß eigentlich jeweils eine Übersteigerung ins Unbezeichnenbare gemeint ist; die angesprochene Seelenkraft wird über sich selbst hinaus potenziert.

Für die Stoa besaß das ἡγεμονικόν vor allem sittliche Relevanz als Ort der Einsicht in die Notwendigkeit des Weltgeschehens; es wird nicht im Sinne des «Seelengrundes» verwendet. Zu dieser Bedeutung kommt es erst in der Verbindung mit dem Platonismus, seit Origenes daraus «das Göttliche in der Seele» macht²⁶. Seitdem hält sich die Vorstellung kontinuierlich in der mystischen Tradition, gelegentlich bekommt sie einen scharfen Akzent gegenüber der Rationalität, weil hier etwas «Überrationales» angesprochen ist. Dort liegt auch der Grund für ein Verständnis von «Mystik» als einer vagen und numinosen Erscheinung. Daran ist richtig, daß es sich hier nicht nur um menschliche Denkleistung handelt; daran ist falsch, daß man die Genauigkeit des Denkens und Empfindens ausschließen möchte. Bei aller «Übersteigerung» ist zu beachten, daß hier keine Aufhebung des Überstiegenen vor sich geht, sondern vielmehr erst ein eigentliches Begreifen und Gebrauchen dessen, was überstiegen wird, vor allem der Vernunft.

«Apex mentis», der Seelengrund, wird der Ausdruck, in dem die ontologischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Elemente der Kontemplation zusammengefaßt sind. Er ist die «Stelle» der Ähnlichkeit und Abbildhaftigkeit des geschaffenen Menschen und der Geistbegabung der erlösten Menschen, insofern in einem doppelten Sinne das Göttliche in uns. Als solcher ist er der Grund alles ethischen Verhaltens, des Gewissens, der personalen Entscheidung im Menschen. Schließlich ist er auch letzter «mystischer» Erkenntnisgrund, der in der ethischen und erkenntnistheoretischen Reinigung so freigelegt wird, daß der Mensch in den freien Dialog mit Gott treten kann – denn nichts anderes ist die Schau –, wobei dies im irdischen Bereich «mystisch» geschieht, d. h. letztlich unaussagbar.

Hugo Rahner hat dieses Gebiet in Richtung auf Meister Eckhart hin vom Gesichtspunkt der Gottesgeburt her behandelt. Wir werden nur die Frage stellen, welches Verhältnis zwischen Gottesgeburts- und Kontemplationslehre besteht, ob es nicht hier im Grunde um dieselbe Sache geht, die von verschiedenen Ansätzen her betrachtet wird: die Kontemplation vom «jenseitigen» Bezugspunkt des Christenlebens her mit ihrem stark eschatologischen Akzent, und die Gottesgeburt von den bereits geschenkten Gnaden her, von der Grundlegung des Christenlebens in der Taufe.

²⁶ Vgl. a. a. O. 154–156.

1. Die Entfaltung der Seelengrundlehre bis zum Hochmittelalter

Origenes führt, entsprechend seiner Subordination in der Trinitätslehre²⁷, die seelische Dreiteilung $\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma - \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\varsigma - \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ein, denn die Seele ist Bild der Trinität. Diese Dreiteilung wirkt im Abendland weiter. Sie wird vor allem für die Trennung von Diskursivem (Logischem) und Intuitivem benützt, jedoch z.B. bei Augustinus immer unter dem Vorbehalt der Kontinuitätlichkeit, der Stufenordnung. Das gilt auch bei den Viktorinern und Zisterziensern im 12. Jahrhundert: «Je mehr aber die Andersartigkeit der dritten Stufe dem Rationalen gegenüber betont wird, um so mehr lockert sich der augustinisch-origenistische Aufbau, bis schließlich die mystisch-spirituelle Sphäre als etwas vom Rationalen wesentlich Verschiedenes, sich ganz aus der Stufenreihe der Über- und Unterordnung herauslöst, die das Denken des 12. Jahrhunderts bestimmt hat»²⁸.

Die Dreiteilung als Stufung findet sich ebenso bei Hugo von St. Viktor, der von drei Augen der Seele spricht, wie bei Richard, der *imaginatio*, *ratio* und *intellectus* unterscheidet, und Wilhelm von St. Thierry, der den *status rationalis* vom *status spiritualis*, in dem die Erkenntnis Liebe wird, trennt. Der Ort der Gotteserkenntnis, der Sitz der eigenen Gottebenbildlichkeit und damit die dritte Stufe der erwähnten Einteilung wird von Alcher von Clairvaux als *scintilla* oder *oculus* bezeichnet²⁹, von Wilhelm als *acies cogitantis*³⁰. Dieser Bereich löst sich immer mehr von den übrigen Stufen. Das wird bei Thomas Gallus sichtbar. Er nimmt zwei seelische Grundkräfte an: den theoretischen Intellekt und die Affektspitze. Sie verschmelzen auf ihrem Gipfel in der Anschauung Gottes. Jedoch wird die Spannungseinheit zwischen Affekt und Intellekt zugunsten des Affektes verschoben, weil der Affekt der Gott-einigung dient, der Intellekt der Gottschau. Hier wird also ein Unterschied zwischen Gotteinigung und Gottschau gesehen, den es bei den Vätern, bei den Viktorinern und bei Wilhelm noch nicht gab: «Ignorare non debet fidelis animae suam intelligentiam ad deiformitatem tantae virtutis existere, ut etiam potens sit ad interiora et secretiora divini

²⁷ Vgl. a. a. O. 158.

²⁸ A. a. O. 161.

²⁹ Vgl. a. a. O. 164 (ALDER VON CLAIRVAUX, *Liber de spiritu et anima*; PG 40, 785).

³⁰ ... «qui efficitur contemplatio amantis» (PL 184, 347 A).

velaminis subintrare. Habet enim duplicem virtutem, unam per quam apta redditur ad contemplantum, quae dicitur *theoricus intellectus*, reliquam vero per quam videlicet habilis fuit ad *uniendam*, quae *principatis affectus* nominatur»³¹.

Damit hat die Diskussion um Affekt und Intellekt ein besonderes Ergebnis: der Seelengrund wird als Affektspitze betrachtet und dem Intellekt gegenübergestellt; Gotteinigung und Gottschau fallen auseinander. So sagt Thomas Gallus: «Partavit gentilis philosophia, summam vim cognitivam inesse intellectui, cum sit alia, quae non minus excedit intellectum quam intellectus rationem vel ratio imaginationem (vgl. Richard von St. Viktor!) scilicet *principalis affectio*, et ipsa est *scintilla synderisis*, quae sola unibilis est spiritui sancto»³². Ähnlich auch Bonaventura: «mentalis excessus, in quo oportet quod reliquantur omnes intellectuales operationes et *apex affectus* totus transferatur et transformatur in Deum»³³.

Thomas hat, ähnlich wie die Viktoriner, aber in größerer Klarheit als Hugo und größerer begrifflicher Knappheit als Richard, die Kontemplation intellektuell verstanden, ebenso die höchste Einigung mit Gott. Der Unterschied zu Gallus und Bonaventura liegt nun weniger in der Betonung des Affektes bei diesen als in einer gewissen Übersteigerung der traditionellen Kontemplationslehre. Freilich hat auch diese Entwicklung ihre Tradition. Es ist die der gleichsam «negativen» Gottesschau z. B. bei Gregor von Nyssa und Ps. Dionysius, in der auch der Intellekt verdunkelt ist. Jedoch hatte der Sinn dieser Vorstellung gerade in ihrem Miteinander mit der als intellektueller Erleuchtung verstandenen Schau bestanden. Wenn beides getrennt wird, dann baut sich der mystische Weg zu Gott neben dem Erkennen auf. Das ist bei Thomas Gallus und bei Bonaventura noch nicht vollzogen, wohl aber bei Hugo von Balma, einem Zeitgenossen Meister Eckharts. Während z. B. Richard von St. Viktor die Vergöttlichung der über sich selbst erhobenen *intelligentia* zuschreibt, sagt Hugo von Balma: «nulla est contemplatio speculativa, quae habet virtutem transformandi, sed solus amor extensionis deificans»³⁴. Dieser in Gegensatz zur Erkenntnis gestellte Charakter der Mystik läßt den kontinuierlichen Aufstiegsweg der Väter fallen. Die affektive Mystik

³¹ Thesaurus Anecdotorum, ed. Pez, II, 1, 517; zit. nach IVÁNKA, a. a. O. 169.

³² Zit. nach IVÁNKA, a. a. O. 169.

³³ Itinerarius mentis ad Deum, cap. 7, zit. nach IVÁNKA, a. a. O.

³⁴ Zit. nach IVÁNKA, a. a. O. 171.

wird, wie Ivánka feststellt, experimentell erfahrende Mystik³⁵. Die Kontinuität Vernunftserkenntnis – Glaubenserkenntnis – Anschauung Gottes, die die Entfaltung der Kontemplationslehre bestimmte, ist durchbrochen.

2. Die Entfaltung der Gottesgeburtslehre bis zum Hochmittelalter³⁶

Es ist zu beachten, daß die Gottesgeburtslehre bereits in der urchristlichen Tauftheologie mehrere Elemente enthielt: «die durch die Gnade gegebene besondere Einwohnung Christi im Herzen der in der Kirche zu einem Leib zusammengefühten Gläubigen ist eine geheimnisvolle Nachbildung und Fortsetzung der ewigen Geburt aus der Jungfrau. In der Taufgnade wird Christus in unseren Herzen geboren und im Wachsen des gnadenhaften Tugendlebens wiederholt sich immer wieder diese Gottesgeburt»³⁷. Darin sind die Elemente enthalten: persönliche Begnadung und konkrete Kirchlichkeit, verbunden durch den einen Christus; Logosgeburt und Inkarnation; Taufgnade und Tugendleben, beides wiederum verbunden durch den einen Christus. Die Lehre ist nur im Widerspiel aller dieser Elemente in ihrer ganzen Bedeutung sichtbar. Für die Beziehung zur Kirche wird, entsprechend der Maria-Kirche-Parallele, die Bezeichnung «Jungfrau» gebraucht: «wie nun dieser vollkommene Mensch Jesus Christus, seiner physischen Menschennatur nach aus der Jungfrau geboren ist und seiner Gottnatur nach (κατὰ πνεῦμα) aus dem Herzen des Vaters in einer geistigen Geburt – so soll die Wiedergeburt der Gläubigen eine *Nachahmung* der Logosgeburt sein: aus Pneuma und Jungfrau»³⁸. Das Leben in Christus wird in der Abbildung der Christuswerdung zusammengefaßt. Das ist ontisch und ethisch zu verstehen: das Ereignis der Taufe muß sich in entsprechendem sittlichem Verhalten immer neu vollziehen. Darum ist jedes sittliche Wachstum zugleich Nachbildung «des im Schoß der Jungfrau heranwachsenden Logoskindes»³⁹. In der Gottesgeburtslehre ist also ein statisches und ein dynamisches Element vorhanden. Wenn man von der Christusbegabung in der Taufe ausgeht, so wird sie als Geburt

³⁵ Ebd. Die Wirkungsgeschichte sieht IVÁNKA vor allem in der spanischen Mystik (Johannes vom Kreuz).

³⁶ Vgl. H. RAHNER, (Anm. 23).

³⁷ A. a. O. 334.

³⁸ A. a. O. 348.

³⁹ A. a. O. 354.

aufgefaßt und stellt dann gewissermaßen eine ruhende Gnade dar. Von Origenes wird sie aufgefaßt als «immanentes Prinzip des stets vorwärts-drängenden Lebens»⁴⁰. Das dynamische Element ist die Christuswerdung in den guten Werken und im Tugendstreben. Darin wiederholt sich die Geburt des Logos aus dem Vater. So gibt es auch eine doppelte Fruchtbarkeit: einmal die Fruchtbarkeit der, mehr ontisch gesehenen, Gottesgeburt in Richtung auf sittlichen Vollzug und sittliches Wachstum, dann die Fruchtbarkeit der Tugenden für die Gottesgeburt. Aus dem Zusammenspiel beider Vorstellungen ergibt sich ein Bild von Zunahme und Wachstum in Christus. «Selig aber, wer immer aus Gott geboren wird. Nicht nur einmal (Taufe), so möchte ich sagen, wird der Gerechte aus Gott geboren, sondern in jedem guten Werk wird er geboren, weil in diesem Werk Gott den Gerechten gebiert ... wenn nun der Erlöser immer wieder geboren wird ..., so gebiert Gott in ihm auch dich, wenn immer du den Geist der Kindschaft hast, immer der in jedem guten Werk, in jedem guten Gedanken, und so geboren, bist du ein 'immer geborenes' Kind Gottes in Christus Jesus»⁴¹. In dieser Lehre des Origenes wird die ganze Ethik christozentrisch im Bild der Gottesgeburt aufgefaßt, ein spezifisches Bild der christlichen Sittlichkeit als «Könnensethik», das bei Meister Eckhart wiederzufinden ist. Dogmatisch wird die Gottesgeburt von den griechischen Vätern als Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit in Christus aufgefaßt; psychologisch ist sie die Nachbildung des ewigen Ausgangs des Logos an dem Vater in der Geburt der λόγοι aus dem Herzen – damit ist der Bereich des ἡγεμονικόν angesprochen; mystisch umschreibt sie das ontologische Geschehen, das der Kontemplation vorausliegt⁴². Die Gottesgeburt wird bei den griechischen Vätern nie rein moralisch verstanden, weil gerade ihre moralische Bedeutung vom ontologischen Geschehen abhängt. Bei den lateinischen Vätern wird jedoch in erster Linie die moralische Relevanz der Lehre gesehen, so bei Ambrosius, Augustinus und Gregor⁴³. Erst Johannes Eriugena greift wieder die Gedanken vor allem Gregors von Nyssa und Maximus'

⁴⁰ Vgl. a. a. O. 354.

⁴¹ ORIGENES, Hom. in Jer 9,4 (GCS, Origenes 3,70); vgl. H. RAHNER, a. a. O. 358. Bei Eckhart werden, von Hieronymus vermittelt, entsprechende Stellen des Origenes häufig zitiert. Vgl. etwa In Eccl. n. 65 (LW II, 295, 4); In Sap. n. 55 (LW II, 382, 14 ff.), n. 65 (LW II, 395, 5 ff.); In Gen. II, n. 191 (LW I, 663, 2 f.); In Joh. n. 341 (LW 3, 290, 4 ff.); DW I, 101, 3 ff.; 109, 8 ff.; DW II, 252, 2 ff.; 258, 2 ff.; 293, 2 ff.

⁴² Vgl. H. RAHNER, a. a. O. 364–383.

⁴³ Vgl. a. a. O. 383–395.

Confessor auf, dessen «Ambigua» er ins Lateinische übersetzt: «Nemo ascendit in Christo ad Patrem, nisi qui ex spiritu nascitur, ut conformis fiat imaginis Filii Dei, id est ut Christus in illo formetur et unum cum Christo sit»⁴⁴. Wie Maximus unterscheidet Eriugena Taufgeburt und mystische Geburt, wobei die mystische Geburt (dynamisch) der tägliche Vollzug der Taufe ist: «Deum enim unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur nisi Dei verbi in eorum cordibus de spiritu Sancto et per Spiritum Sanctum conceptio atque nativitas. Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae dectris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur»⁴⁵. Mystische Geburt ist also Geburt Christi im Herzen der Gläubigen im täglichen Vollzug des Glaubens und der Liebe, freilich nur insofern diese tatsächlich fruchtbar sind.

KONTEMPLATION UND GOTTESGEBURT

1. *Kontemplation als eschatologische Erkenntnislehre*

Die platonische Ideenerkenntnis, in der die Erkenntnis des obersten Seins Voraussetzung jeder einzelnen Erkenntnis ist, fällt in der Theologie mit der Erkenntnis aus der Anschauung Gottes, der *visio beatifica*, zusammen⁴⁶. Dieser Endzustand des Christen, unter intellektuellem Aspekt gesehen, ist der Punkt, auf den sein Heilsweg bezogen und von dem her er gedeutet wird. Ausgangspunkt ist dabei die im menschlichen Geist enthaltene Hinordnung auf Gott, Endpunkt die *visio beatifica*. Mystisches Erkennen und damit Kontemplation im Sinne der Mystiker ist die «Mitte» zwischen der sich aus der Hinordnung ergebenden strebenden Anfangserkenntnis und der endzeitlichen Gottesschau: sie ist einerseits höchste Entfaltung der seelischen Grundkraft und andererseits Vorwegnahme des Endzustandes im irdischen Dasein⁴⁷. Dies darf jedoch nicht rein rational gesehen werden. Die Hinordnung und Ausrichtung im Menschen liegt jenseits der Differenzierung in Denken und Wollen, sie ist ontologisch zu verstehen. Deshalb spielt die rationale Begriffser-

⁴⁴ In Joh., PL 122, 320 C; vgl. H. RAHNER, a. a. O. 403.

⁴⁵ De Div. Nat. II, 33, PL 122, C 11 CD; vgl. H. RAHNER, a. a. O. 404.

⁴⁶ Vgl. E. VON IVÁNKA, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik a. a. O. (Anm. 1).

⁴⁷ Vgl. E. VON IVÁNKA, Apex mentis, a. a. O. 144.

kenntnis keine wesentliche Rolle in der Kontemplation; sie wird nur, gleichsam als Nachwehen des Platonismus, der im rationalen Erkennen eine Funktion der Anschauung des Absoluten sah, gelegentlich als eine Vorstufe unter das mystische Erkennen hingeordnet. Je nachdem, ob dabei die Kontinuität zu stark betont wird, wird die Grenze zwischen Natur und Gnade verwischt. In dieser Gefahr befinden sich jeweils fast alle alten Mystiker, wenn auch keiner von ihnen ausläßt, auf den Unterschied zwischen Rationalität als solcher und übernatürlicher Gottgemeinschaft hinzuweisen.

Mit Kontemplation ist also die höchste irdisch mögliche Annäherung an den Endzustand des Christen gemeint. Dabei darf die gelegentlich rationale Ausdrucksweise nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier um ein ganzmenschliches Phänomen handelt, weil alle Kräfte des Menschen auf eine Mitte in ihm und auf einen ihr allein entsprechenden Bezugspunkt außerhalb von ihm, nämlich Gott, bezogen werden. Darum darf die Kontemplation nie rein erkenntnistheoretisch verstanden werden; sie ist zugleich eine Interpretation der Seinsstruktur des Menschen und seiner Freiheit, damit seines sittlichen Verhaltens. Sie ist insofern eine Deutung der menschlichen Existenz und, erfüllt mit den Wahrheiten der Offenbarung, als personale Kontemplation in Glaube, Hoffnung und Liebe, in der Gemeinschaft mit Christus und in seinem Geiste eine Deutung der christlichen Existenz in ihrer radikalen Ausrichtung auf Gott hin. Leben nach der Kontemplation, kontemplatives Leben, ist also immer eschatologisches Leben, Konzentration auf die eine Notwendigkeit, Gott. Dadurch legitimiert sie eine Vernachlässigung anderer Notwendigkeiten, z.B. der irdischen Wirklichkeiten, jedoch mit dem Ergebnis, daß sie sich ihnen in größerer Freiheit, von Gott her, zuwenden kann. Kontemplation muß insofern Kennzeichen jeden Christenlebens sein, jedoch in verschiedener Weise: als endzeitliche Prägung seiner zeitlichen Existenz (*in actione contemplativus*) oder als exemplarische Vorwegnahme der endzeitlichen Existenz (*ex contemplatione activus*).

2. Gottesgeburt als Lehre von der christlichen Existenz

Wir haben gesehen, daß die Lehre von der Gottesgeburt, ausgehend von der Tauftheologie, nicht nur Anfang des neuen Lebens in der Taufe ist, sondern auch sittliche Folge der Taufgnade. Die Lehre drückt also ein Doppeltes aus: die Begründung der christlichen Existenz als gnadenhafte Gotteskindschaft und das Verhältnis zwischen dieser Existenz und

der Sittlichkeit. Als Voraussetzung kann also die Tauftheologie oder die Logoschristologie dienen. Der Akzent liegt dann weniger auf der einmaligen Wiedergeburt und ihrer sakramentalen Bestimmung als auf dem christlichen Leben als ständige Wiederholung der Geburt Christi im Herzen. Sittliches Wachstum ist Christuswerdung im Menschen, Nachbildung des im Schoß der Jungfrau heranwachsenden Logos-kindes. Dementsprechend wird die mystische Vereinigung mit Gott nicht vom letzten Bezugspunkt der endzeitlichen Gottesschau, sondern vom bereits vorhandenen Gnadenleben her verstanden; das unterscheidet Kontemplation und Gottesgeburt. Man kann auch sagen, daß in der Kontemplationslehre mehr die Transzendenz der christlichen Existenz, in der Gottesgeburt jedoch mehr ihre Immanenz betont wird. Demzufolge stellt sich in der Gottesgeburt nicht die Frage nach zwei Lebensweisen; hier liegt ein Ansatzpunkt für die Interpretation der Antwort Meister Eckharts auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* ⁴⁸.

Wenn nun die Gottesgeburt nicht von der Tauftheologie her gesehen wird, sondern von der Logospekulation, dann heißt das, daß in der Inkarnation Christus die Menschennatur annimmt und daß er dadurch in jedem Menschen Wohnung genommen hat. Gelegentlich wird diese Beziehung, wie bei Meister Eckhart, so gefaßt, daß die Annahme der Menschennatur so verstanden wird, daß Christus nun die «Natur» eines jeden Menschen ist. Ein Gegensatz zur Tauftheologie besteht jedoch eigentlich nicht, da in der Taufe ja das angenommen wird, was sich in Christus ereignet hat. Freilich ist, wenn der sakramentale Vollzug außer acht bleibt, die Gefahr gegeben, daß die ekklesiologische Beziehung zurücktritt, wie das bei Meister Eckhart der Fall ist.

Die Logospekulation in der Gottesgeburt enthält neben dem erwähnten Gedanken des in Christus wiederhergestellten Ebenbildes Gottes im Menschen, ein «psychologisches» Element: der ewige Ausgang des Logos aus dem Vater wird in der Seele nachgebildet; der Logosgeburt entspricht der Ausgang der *λόγοι* – was mit «Gedanken» oder «Begriffsvorstellungen» nicht treffend genug umschrieben werden kann – aus dem Herzen des Menschen. Insofern ist die Gottesgeburt auch Erkenntnispekulation, denn erst durch die ethisch-erkenntnistheoretische Freilegung der Tiefe im Menschen wird diese Geburt und damit

⁴⁸ Vgl. dazu D. MIETH, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa*, a. a. O. (Anm. 1).

höchste Erkenntnis möglich. Höchste Erkenntnis aber ist Schau Gottes und Schau in Gott. Hierin entspricht dann die Gottesgeburtstheorie der Kontemplationslehre.

3. Gottesgeburt als Kontemplationslehre – Kontemplation als Gottesgeburt

Die Gottesgeburtstheorie als Trinitätsspekulation bewegt sich ebenso in erkenntnistheoretischer Begrifflichkeit wie die Kontemplation. Der «Ort» dieses Vorgangs ist der Seelengrund. Die Art des Vorgangs aber ist die häufig beschriebene:

1. Erkenntnismäßiger und sittlicher Aufstieg zugleich; *puritas mentis et cordis*.
2. Als Folge davon Freilegung des Seelengrundes; Entstehung einer inneren Leere und Ruhe (*vacuitas, tranquillitas, ἐπάθεια*, Gelassenheit usw.) im Menschen. Hierbei ist zu beachten, daß der Seelengrund eben im Grunde «nichts» ist, d.h. eine leere Mitte im Menschen, die zugleich in seine größte Fülle «umschlägt».
3. Dadurch gerät das Göttliche im Menschen in Bewegung, in eine eigene Dynamik, die unter der Vorstellung der Einstrahlung und Erleuchtung gefaßt wird.
4. Damit erst wird die Kontemplation möglich, zugleich aber auch die Gottesgeburt; denn hier im Grunde des Menschen «entsteht» Gott in ungetrübter Klarheit (unter Beachtung alles dessen, was über die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Gottesschau auf Erden gesagt wurde).

So gesehen, ist also die Lehre von der Gottesgeburt nichts anderes als eine Fassung der Kontemplationslehre. Auch für sie ist die Grundlage die Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung und ihre Wiederherstellung in der Erlösung. Auch in ihr geht es um das Verhältnis von Sein und Lebenkönnen. Insofern führt die Kontemplation als Lehre von der christlichen Existenz nahe an die Gottesgeburt heran, so daß schließlich der Unterschied nur in der genannten anderen Akzentuierung liegt: in der Gottesgeburtstheorie wird das «Schon» des neuen Lebens betont, mit all seinen Auswirkungen auf die heutige Existenz; in der Lehre von der Gottesschau hingegen steht weniger diese immanente Fruchtbarkeit als die Vorwegnahme des endzeitlichen Daseins an und für sich im Vordergrund.

4. Die Relevanz der Unterschiede zwischen Gottesschau und Gottesgeburt als Typen der Gotteserfahrung

Wir haben bisher die Relevanz der unterschiedlichen Akzentsetzungen zugunsten der Konvergenzen etwas zurückgehalten. Gottesschau und Gottesgeburt sollten nicht als unvereinbar gegeneinander ausgespielt werden. Dennoch hängt viel davon ab, welcher Typ der Gotteserfahrung die Integration von Schau und Neugeburt beherrscht. Hier scheint mir die Lehre von der Gottesgeburt, vor allem in ihrer Ausprägung bei Meister Eckhart, auf die hier nicht näher einzugehen ist ⁴⁹, einige Vorzüge aufzuweisen. Diese sollen abschließend herausgearbeitet werden.

Wir sagten, daß für beide Typen die Einheit von Erkennen, Sein und Leben oder von Erkenntnistheorie, Ontologie und Ethik kennzeichnend sei. Freilich besteht hier ein Unterschied: die Kontemplation muß sich das Christsein voraussetzen, während die Gottesgeburt diese Voraussetzung im Sein umgreift ⁵⁰. Die Einheit von Erkennen und Sein wird dadurch wesentlich schärfer konturiert. Im Erkennen geschieht die Bewegung des Christseins selber, es ist nicht der schauende Nachvollzug vorgegebener Wahrheit über das Sein.

Ein weiterer Unterschied zwischen Gott-schauen und Aus-Gott-geboren-werden bzw. Gott-gebären besteht darin, daß die Schau zwar Gott sucht, aber mich selbst als Gott-Schauenden meint, denn nur, indem ich schaue, daß ich Gott schaue, erfahre ich etwas. Deshalb heißt es in einem möglicherweise von Eckhart stammenden Text: «in der Schau dienst du allein dir selber» ⁵¹. Eckhart wird nicht müde, diesen Selbst-

⁴⁹ Vgl. dazu 132–156. In knapper Fassung lautet die Lehre, In Joh. n. 106 (LW III, 90): «... fructus incarnationis Christi, filii Dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam.» Vgl. auch dazu folgende jüngere Untersuchungen: G. VON PRETADOVIC, Überlegungen zu Geburt und Generatio bei Meister Eckhart, in: Rech. Germ. 5 (1975) 3–11; K. KERTZ, Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul, in: Traditio (New York 1959) 327–363; U. SHIZUTERA, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Gütersloh 1965; A. M. HAAS, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979, 53–69; DERS., Meister Eckhart und die Sprache, in: Zeitwende 51 (1980) 65–86, hier: 75–82 (unter besonderer Betonung der Geburt als Wortereignis).

⁵⁰ Bei Eckhart heißt es lapidar zu dieser Voraussetzung: «Gott gebirt sinen eingeborenen sun in dir, ez sî dir lieb oder leit, dû slafest oder wachest, er tuot daz sine.» (DW I, 387, 3f.)

⁵¹ Pf. 18, 34.

bezug der Gotteserfahrung anzugreifen, und er ist bereit, die Gotteserfahrung als Erleben der Erfahrung – nicht als Erfassen der Erfahrung in der Fruchtbarkeit ihrer Wirkung! – zu streichen zugunsten des Vorranges des Seins selber. Denn dieses Sein ist «weiselos» und «eigenschaftslos», so daß es nicht im Modus irgendeines «Worumwillen» gefaßt werden darf. *Christsein* heißt hier Nicht-selber-wollen; Gottesgeburt geschieht in radikaler Armut, und *daß* sie geschieht, ist wichtiger, als daß wir davon wissen oder sie spüren ⁵².

Die Gottesschau ist darüber hinaus ein Erfahrungstyp, deren ruhender Bezugspunkt, ob in Licht oder verhangenem Dunkel, der verborgen ruhende Gott ist. Der Gott der Gottesgeburt aber ist Gott-in-Beziehung, in ständigem Bewirken der Wirklichkeit als Schöpfung und Vollendung. Wer schaut, sieht, daß Gott ist und, sofern dies in letzter Verborgenheit geschieht, muß er durch das Dunkel der Hölle der Gottesferne. Wer geboren wird, gebiert aber – nach Eckhart – zugleich Gott, mit seiner Geburt wird Gott geboren. Und dies wird sichtbar im Zeugnis des Wirkens: ich werde. «Gott wirkt, und ich werde», sagt Eckhart ⁵³.

Die Kontemplation hat stets mit der Dichotomie von Schauen und Wirken zu kämpfen. Zwar läßt sich diese Dichotomie in Hinreise und fruchtbare Rückkehr auflösen, aber wie kann man mitten im Wirken schauen? Die Gottesgeburt hingegen kennt keinen «Ort» des Nichtwirkens, sondern das Wirken ist selbst ihr Erfahrungsort, wie Eckhart stets betont, ein Wirken freilich, das vom Selbstbezug gelöst ist und sich in Gottes wirkende Bewegung zur Wirklichkeit einschwingt. Die Kontemplation ist Hinreise, «ascensio», Aufstieg; die Gottesgeburt hingegen ständige Rückkehr, denn sie geschieht – Eckhart zitiert hier stets Origenes – im Wirken ⁵⁴. Der Kontemplative gleicht dem Menschen, der ständig einen Baum ersteigt, den der ständig neugeborene Christ, dem es nicht primär um die bessere Aussicht, sondern um das gelungenere Leben zu tun ist, nicht weiter beachtet. Denn das Leben gibt es überall, nicht nur auf besonderen Gipfeln ⁵⁵.

⁵² Vgl. Pf. 24–30.

⁵³ DW I, 114, 4f.

⁵⁴ Vgl. D. MIETH, Die Einheit, a. a. O. 148–157.

⁵⁵ B. WELTE, Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg-Basel-Wien 1979, 92–94, bringt ein Bild für den «Weg in das dunkle Licht der Gottheit» bei Meister Eckhart, wonach der «Durchbruch» in das «Nichts der Abgeschiedenheit» als Einheit im Schauen interpretiert wird: das Bild der Gipfelwanderung. Solche Bilder finden sich aber bei Eckhart nicht: der «Durchbruch» geschieht nicht auf den Gipfeln, sondern in den Niederungen (etwa nach dem Traktat «Von Abgeschieden-

Die Kontemplation hat es nie vermocht, das Stigma der Besonderheit, des Elitären, des zu Erwählenden zu übersteigen. Die Erfahrung, überall in gleicher Einfachheit bei der Quelle des Lebens zu sein, macht aber gerade die Erfahrung der Gottesgeburt aus. Deshalb entstehen hier auch keine Unterschiede zwischen Vergöttlichung und Vermenschlichung als Lebensprinzipien, weil das eine im anderen geborgen ist.

In der Sprache des Schauens läßt sich nur die Dimension des geistlichen Genusses, des «Schmeckens» im Sinne der «sapientia» fassen – mit all den schwergewichtigen Entzugsphänomenen, die seit Gregor von Nyssa die Sprache des Genießens in die Sprache des Leidens übersetzen. In der Sprache der «Geburtlichkeit», die vor allem bei Eckhart so vorherrschend ist, spielt diese Dialektik nur sekundär eine Rolle. Denn im unablässigen Wirken aus der Geburt Gottes im Herzen des Menschen ist die Rückfrage nach dem Modus des Gewähr-werdens zweitrangig. Es geht ja nicht um uns selbst: «denn in der Schau dienst du allein dir selbst, aber im rechten Wirken, da dienst du den vielen»⁵⁶.

So ist die Gottesgeburt ein Typ der wirkenden Gotteserfahrung mit dem ungeheuren Vertrauen, daß nicht die Werke wichtig sind, sondern das, was Gott mit ihrer Hilfe – in Erfolg oder auch im Scheitern – in uns vollendet.

heit», DW V, 377–648, oder nach der Predigt «Alle gleichen Dinge», DW II, 413–421). Eckharts eigenes Bild für den «Durchbruch» zur Gottesgeburt ist der Blitzschlag, der plötzlich alle Blätter eines Baumes sich zukehrt; in der gleichen Weise ändert sich mit einem Schlag die ganze Wirklichkeit des Menschen, «und zwar in allem, was gerade gegenwärtig ist, wie schlicht es auch sein mag» (Pf. 28,34–29, 11).

⁵⁶ Pf. 18, 34f.