

Von der Eigenart christlicher Mystik : Meister Eckhart als Massstab

Autor(en): **Haas, Alois M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **45 (1989)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878233>

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.

Von der Eigenart christlicher Mystik Meister Eckhart als Massstab

Wenn es wahr ist, was gewisse, sehr ernst zu nehmende theologische Überlegungen zur christlichen Mystik behaupten, dass die mystische Erfahrung nicht den exklusiven Gnadenanteil an einem von Gott besonders herausgehobenen christlichen Dasein ausmacht, sondern dass sie «die normale Krönung des allen Christen geschenkten Gnadenzustandes» darstellt, die «artmässig» vom einfachen christlichen Leben nicht, sondern «nur dem Grade nach»¹ verschieden ist, dann ist sofort nach den allgemein anthropologischen Voraussetzungen und Ermöglichungsgründen für eine solche, im Menschen konstitutiv gegebene Anlage zu fragen. Das bedeutet natürlich, dass das spezifisch Christliche am Problem Mystik zunächst einmal ausgeblendet wird, damit die potentiell allgemeine Anlage des Menschen zu dieser Erfahrung aufgezeigt werden kann.² Das heisst, dass im Blick auf die menschliche Konstitution gerade das, wonach im Rahmen dieser Überlegung eigentlich gefragt werden soll – die Eigenart der christlichen Mystik –, vorerst ausgeklammert wird, damit diese Eigenart ihren geistigen Ort im

¹ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 17 (in der franz. Ausgabe: *Théologie de la mystique*, Chevetogne 1947, 9). Die hier angesprochene Problematik – ist die mystische Erfahrung Resultat einer speziellen (d. h. charismatischen, auf das kirchliche Zeugnis orientierten) Gnade oder eher normalen Intensivierung des jedem möglichen Glaubenslebens (unter der Leitung der heiligmachenden Gnade) – beschäftigte in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sehr viele Theologen. Die erstgenannte Richtung vertrat A. Poulain, die zweite A. Saudreau. Beide wirkten mehr oder weniger schulenbildend; es gab aber auch eine Fülle von vermittelnden Positionen. Vgl. dazu F.-D. Maaß, *Mystik im Gespräch*, Materialien zur Mystik-Diskussion in der kath. und evang. Theol. Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg, Würzburg 1972, 85 ff.; E. Salmann OSB, *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Aselm Stolz und Alois Mager*, Diss. Münster 1978, 95 ff.; A. Saudreau, *Contemplation VIII*, *Dict. de Spir.* 2, 2159–2171; Ch. Baumgartner, *Contemplation, Conclusion générale*, ebd., 2171–2193; P. Adnès, *Mystique*, ebd. 10, 1936–1939.

² Wie immer speziell die mystische Gnadenerfahrung sein muss, sie hat ihren Austragungsort im Rahmen der leib-seelischen Konstitution des Menschen. Christlich gibt es – vom Inkarnationsdogma her – keine mögliche eskapistische oder evasive Form der mystischen Entwerdung. Was daher über mystische Erfahrung gesagt werden kann, muss im Kontext menschlich benennbarer Erfahrungsmodalitäten gesagt werden, auch und gerade dann, wenn das Göttliche sich darin explizit und (scheinbar) absolut anmeldet. Mit andern Worten: Sicherlich ist der Gegenstand der mystischen Erfahrung in dieser Erfahrung als «transpsychologisch» zu bezeichnen, da die mystische Gnade auf der Ebene des seelischen Verhaltens als artmässig verschieden gegenüber dem

Rahmen gesamt menschlicher Möglichkeiten bekommt.³ Damit ist das Vorgehen für meine Ausführungen vorgegeben: Ich werde zuerst – sicherlich sehr skizzenhaft und provisorisch – auf die im Menschen als solchem gegebenen Anlagen zur mystischen Erfahrung reflektieren und sodann – in einem zweiten Teil – die historisch konkreten Auskünfte dazu von Seiten Meister Eckharts beifügen.

Eine grundsätzliche, von niemandem bestreitbare Gegebenheit des menschlichen Lebens besteht im Paradox, dass dieses sich nicht autonom sich selber verdankt.⁴ Der Mensch ist kein Produkt seiner eigenen Bemühungen um sich selbst, auch wenn er gerade dies immer wieder prätendiert und sich in tausenderlei Formen der Selbstmanipulation eine Autonomie vorzuspiegeln versucht, deren Scheinhaftigkeit im Ausmass der Brüche und Risse, die an diesem Gebäude der menschlichen Selbstherrlichkeit sichtbar werden, vor die Augen tritt. Der Mensch ist in dem Sinne heteronom

normalen Erfahrungsmodus erkannt werden muss; die psychologische Diskontinuität zwischen normalem und mystischem Gnadensleben verschwindet bis zu einer bloss gradmässig feststellbaren Differenz auf der Ebene des Theologischen, wo die Kontinuität zwischen normalem Gebet und der *contemplatio infusa* von höherem Belang ist. Vgl. dazu Salman, wie A. 1, 370, A. 68. Es war Fr. von Hügel, der immer schon mit aller Intensität auf der Einbettung der mystischen Erfahrung im allgemein menschlichen Erfahrungsbereich bestanden hat: *The Mystical Element of Religion*, 2 Bde., London⁴ 1961, II, 280 f. (vgl. F. von Hügel, *Religion als Ganzheit*, übersetzt von M. Schlüter-Hermkes, Düsseldorf 1948, 185 f.). Vgl. dazu P. Neuner, *Religion zwischen Kirche und Mystik, Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt a. M. 1977, 49 ff.

³ In diesem Vorgehen ist noch kein Postulat enthalten, wonach mystische Erfahrung bloss im Masse ihrer psychologischen Diagnostizierbarkeit fassbar ist und sonst nicht. Im Gegenteil soll in der möglichst weiten Öffnung der religiösen Dimension auf ihr menschliches Substrat hin deren grundsätzliche Relevanz sichtbar werden, wie sie im übrigen im Blick auf die Geschichte des philosophisch-religiösen Denkens der Antike immer schon greifbar ist. Vgl. H. U. von Balthasar, *Zwei Wege zu Gott. Ein Beitrag zur ignatianischen Synthese, Geist und Leben* 59 (1986) 54–61, 55. In dieser Sicht gibt es denn faktische Bekehrungsgeschichten in Fülle, in denen das im Menschen grundgelegte Glücksstreben sich von heidnisch-philosophischen Angängen her christlich umformt.

⁴ Vgl. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 127 ff. («Religion und Kontinenz»). Im Blick auf Karl Marx' grundsätzlich gemeinte Emanzipationsforderung in den sog. Pariser Manuskripten (K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie. Über den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben* (1844), in: K. Marx, *Die Frühschriften*, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, 225–316, 246), wonach ein Mensch «erst» dann «auf eigenen Füßen» steht, «sobald er sein Dasein sich selbst verdankt», wird diese Kritik am Schöpfungsgedanken als «religiöse Thematisierung einer schlechterdings unverdrängbaren Daseinserfahrung . . . , nämlich der Erfahrung unserer schlechthinigen Abhängigkeit von Daseins-

bestimmt, dass er hinter seine Herkunft nicht zurück kann.⁵ Selbst wenn es dem Menschen gelänge, über sich selber als eine gemeinschaftliche Gattung zu bestimmen, wird es doch nie möglich sein, dass das Individuum über seine eigene Herkunft verfügt, sondern es wird immer so sein, dass Menschen über Menschen, die einen über die andern, Macht ausüben. Und was das heisst, was für Ungeheuerlichkeiten in einer solchen Feststellung einbeschlossen sind, das wissen wir heute zur Genüge, da die von Menschen errichteten Herrschaftssysteme in diesem Sinne Gewalt ausüben.

Der einzelne kann also nicht über die Tatsache, dass er sich selber nicht gegeben hat, zurück. Er kann darauf in zwei Extremformen – innerhalb deren es eine Fülle von Abstufungen gibt – reagieren: Er kann – und das ist die Option unseres modernen Lebensstils und unserer technischen Kul-

voraussetzungen, die nicht zur Disposition des Daseins selbst stehen» (136). Die in Geburt und Tod zutagetretende Kontingenz der menschlichen Existenz – eine «Unverfügbarkeit» «von unabweisbarer Aufdringlichkeit» (144) – ist nach Lübbe ein unverächtlicher, «aufklärungsresistenter, emanzipatorischer Bemühung vollständig unzugängliche(r) Bestand» (144), zu dem der Mensch sich – eben religiös – zu verhalten hat. Die Kultur dieses Verhaltens ist Religion zu nennen; religiöse Lebenspraxis ist damit als «Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren» oder als «Kontingenzbewältigungspraxis» – wenn auch in «überaus dürftige(r) Kennzeichnung» (149) – zu umschreiben.

Man kann auch heute noch mit der Unverfügbarkeit von Leben und Tod verschieden verfahren. Ohne weitere (religiöse) Schlüsse daraus zu ziehen, konstruiert beispielsweise H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986, 75 ff., ein aus der Inkongruenz von Lebens- und Weltzeit datierendes Syndrom von Neid und Missgunst, das die Geschichte in Atem hält, das allenfalls in einem philosophischen Kraftakt aufgehoben wird – als ein billiger Triumph des wollenden Ichs. Selten ist so deutlich die argumentative Dürftigkeit einer aufklärerischen Position hervorgetreten wie in diesem Salto mortale sowohl Blumenbergs wie Schopenhauers. Dieser sich in leere Egoismen stürzenden Welterklärungsmodelle steht ein christliches Schöpfungsmodell vergleichsweise human gegenüber im Rekurs auf einen liebenden Schöpfer, der von seinen Geschöpfen Nächstenliebe fordert. Das christliche Freiheitsmodell – gipfelnd im Konzept einer unvordenklichen Begabung des Menschen durch göttlich geschenkte Freiheit – siehe bei H. U. von Balthasar, *Theodramatik, II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 259 ff.

⁵ Kants Theorie der Autonomie – die Erkenntnis von «Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, sich durch sich selbst in seiner Eigenschaft als Vernunftswesen zu bestimmen» (R. Pohlmann, *Autonomie*, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie I*, 707) – hat mit ihrem programmatischen Aufklärungsgestus gegenüber jeder Art von Fremdbestimmung und ihrer Aufgabenstellung: «Alle Philosophie . . . ist Autonomie» (Kant, *Opus postumum*, Akad.-A. 21, 106) für die Neuzeit einen Popanz aufklärerischer Selbstbestimmung errichtet, gegen den sich schon früh J. G. Hamann mit Recht wendete im Bewusstsein, dass «die undurchdringliche Nacht» von Her- und Zukunft des Menschen unaufrechenbar aufrechenbar nur in einer offenbarungsgesicherten,

tur, ob man es wahrhaben will oder nicht – seine «Geworfenheit»⁶, sein absurdes Ausgesetztsein in eine Freiheit⁷ diagnostizieren, deren Zwängen zufolge er sich selber und seine Umwelt je neu zu erschaffen hat. Das ist die gewissermassen faustisch-existentialistische Lösung, an deren Grund nicht einmal eine Lüge, sondern eher eine Art Verzweiflung und deren Umkehrung in Schaffensoptimismus liegt. Die andere Extremform, wie der Mensch auf die Tatsache, dass er sich nicht sich selbst, sondern einem anderen verdankt, zu reagieren vermag, besteht in der zustimmenden Anerkennung dieses Tatbestands und in der daran sich anschliessenden Frage nach der Instanz, der sich der Mensch verdankt und der er – das ist dann die weitergehende Folgerung – letztlich gehört. Wer sich nicht sich selber geschenkt hat, der hat sich von anderswoher bekommen. Der Verweis auf die Eltern verliert im Blick auf die hinter den Eltern gegenwärtigen unabsehbaren Geschlechterfolgen seine Stringenz; irgendwo muss sich in der Kette der Relationen ein Absolutes, das jenseits der Verfilzungen von sekundären Abkünftigkeiten steht, als deren Grund finden lassen. Natürlich bleibt der Blick eines Menschen, der so über seine konstitutionelle Heteronomie denkt, nicht auf seine Herkunft beschränkt. Was der erstgenannte Erklärungsversuch als Absurdität und Unbegründetheit am menschlichen Leben erkennt, das deutet dieser nun als Erfahrung einer schlechthinigen Kontingenz, einer Zufälligkeit, die er als eine Notwendigkeit erkennen und durchschauen möchte, über die er allerdings als einzelner, der auch in höchstem Mass durch Zufälligkeit geprägt ist, nicht verfügen kann. Er sucht nach dem

religiösen Dimension sein kann: «Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier (= in der christlichen Offenbarung) in der Grösse eines Baums des Erkenntnisses und des Lebens mitten im Garten – aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Rätsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihrer Termini a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des Fleisch gewordenen Worts aufgelöset» (Zweifel und Einfälle, SW, Nadler, III, 192). Zur Aufklärungsproblematik zwischen Herder, Kant und Hamann vgl. O. Bayer, *Umstrittene Freiheit*, Tübingen 1981, 66 ff.; ders., *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1986, 9 ff.; ders., *Zeitgenosse im Widerspruch: J. G. Hamann als radikaler Aufklärer*, München 1988, 138 ff.

⁶ Der Terminus hat eine Geschichte, die von der Gnosis bis zu Heidegger reicht. Vgl. H. Deku, *Geworfenheit*, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie* III, 622 ff.

⁷ Über Rang und Bedeutung dieses Konzepts in den modernen Strömungen atheistischer Philosophie in Frankreich vgl. R. Fabian, *Absurd*, in: *Hist. Wörterbuch der Phil.* I, 66 f.

Andern, das ihn in die Welt gesetzt hat, dem er, da er sich ihm verdankt, letztlich auch gehört.⁸

Wenn wir genau hinsehen, werden wir zugestehen müssen, dass eigentlich beide Positionen versuchen, mit dem, was ist, in einer fairen Art zu Rande zu kommen. Der erste setzt auf das im Ungewissen Gewisse, auf sich selbst – das kann von einem zurückhaltenden Skeptizismus bis zu einem hochgemuten, naiv anmutenden Optimismus reichen –, der zweite setzt auf das im Gewissen Ungewisse, auf die Instanz des Andern, das als unaufrechenbarer Herkunftsrest an ihm selber fassbar ist. Obwohl es auch in der ersten Option Möglichkeiten mystischer Grundhaltung gibt, konzentriere ich mich im folgenden auf die zweite, nach der fremden Herkunft des Menschen hin offene Haltung.

Es ist ganz klar, dass derjenige, der seine Herkunft von einem andern als er selbst anerkennt, begierig ist, diesem Andern zu begegnen, es zu kontaktieren, es kennen zu lernen und es vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grade zu domestizieren, zu besänftigen, um es so in den Griff zu bekommen. Religion als die Haltung eines Sich-Vergewisserns im Andern oszilliert in ihrer Semantik durchaus zwischen dem Versuch, sich dem Andern in Liebe zu überantworten, bis zur Präention, sich des Anderen zu bemächtigen, es für sich als einen unverlierbaren Besitz zu gewinnen. Die aufklärerische Bereitschaft, dem religiös Gestimmten an sich schon Naivität und Autoritätshörigkeit zuzubilligen, um ihn dadurch zu diffamieren, ist daher selber naiv und betrügt sich töricht über die positiv und negativ herrscherlichen Möglichkeiten einer religiösen Bindung des Menschen.⁹ Die Parteinahme für eine religiöse Haltung ist nun allerdings noch keinesfalls an sich die Rettung – wie sich das ein naives Gemüt vorzustellen beliebt –, sondern allenfalls deren Vorbereitung. Mit der Zuwendung zum Andern beginnt erst die Problematik einer religiösen Existenz. Das zeigt gerade der Weg der Mystik in allen Religionen auf drastische Weise. Wenn nicht traditionelle Gehalte in Glaube, Kult und andern gemeinschaftlichen Organisationsformen in bestimmten Kulturen vorhanden wären, es wäre nicht auszudenken, wohin sich das Religiöse ohne diese autoritätsgebundenen Glaubens- und Lebensweisheiten entwickelte. Religionsstifter sind daher in

⁸ Das kann christlich so fundamental sein, dass das Menschsein daran hängt, das *desiderium* nach dem Anderen zu erfüllen (Augustinus). Vgl. H. U. von Balthasar, wie A. 3, 57: «Der Mensch will zu Gott, weil er Gott braucht, um Mensch zu sein».

⁹ Vgl. oben A. 4, die in sich allzu einseitige Auffassung von Religion marxistischer Machart.

jedem Fall Autoritäten¹⁰, selbst wenn sie – wie Jesus Christus – einem heute gängigen dürftigen, weil bloss ideologiekritisch angewendeten Autoritätsbegriff widersprechen müssten.

Damit aber sind wir schon im Bereich positiver Religionsentwürfe, die dem Menschen, der erkennt, dass er sich nicht sich selber verdankt, zur Identifikation offen stehen. Es ist ein schwieriges Problem, dass es viele religiöse Entwürfe der Weltdeutung gibt und nicht nur einen einzigen. Das kann hier nicht näher reflektiert werden. Ich will es hier beim Hinweis auf die grundsätzliche Wahl-Freiheit des Menschen bewenden lassen und mich auf die christliche Option konzentrieren. Wer also in der Fülle möglicher Deutungen der grundsätzlichen Heteronomie des Menschen – dass er sich ohne Zutun seines Willens von einem Andern als geschenkt erfahren muss – die christliche Religion in einer ihrer Varianten als Glaubensform gewählt hat, wird den unsäglichen Vorteil haben, dass er in einer exemplarischen Gestalt des Heils – in Jesus Christus, der für ihn Mensch und Gott in einer (göttlichen) Person ist – das Andere als die sich ihm liebend zuwendende, ihn heilsam umfassende persönliche Liebe Gottes erfährt. Schlagartig ist damit das Rätsel seiner Herkunft im Glauben gelöst: Gott, der ihm in Menschengestalt liebevoll begegnet, füllt die Leerstelle seiner Existenz (mit allen Gefahren eines Missbrauchs als «Lückenbüssergott»¹¹!); dieses geschaffene einzelne, in der Welt verloren wirkende Ich ist gewollt, ja ersehnt von einer Instanz, die als völlig autarkes dreifach personhaftes und doch in Liebe in sich geeintes Wesen dieses personhafte menschliche Ich in seiner relativen Autonomie frei gewollt und erschaffen hat.¹²

Wenn wir diesem Modell einer möglichen Zuwendung zu Gott seine Berechtigung zugestehen – und im Rahmen des christlichen Glaubens darf man das getrost tun –, dann ist es durchaus (mit Korrekturen im einzelnen) in andern Heilsreligionen für die mystische Zuwendung des Menschen zum Absoluten – ob dieses nun «das Selbst»¹³ oder «das absolute Nichts»¹⁴ heisst –

¹⁰ G. Scholem, *Religiöse Autorität und Mystik*, in: ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 11–48.

¹¹ D. Bonhoeffers Konzept ist mir allerdings fragwürdig: So ist kaum zu entscheiden im Einzelfall, von welchem Punkt der Verbiegung des echten Gottesbildes an Gott zu einem «Lückenbüssergott» wird.

¹² Über diese schwierige Problematik von unendlicher Freiheit (Gottes) und endlicher Freiheit (des Menschen) vgl. H. U. von Balthasar, *wie A.* 4, 170–305.

¹³ Vgl. die bemerkenswerte Studie von C. Oetke, «Ich» und das Ich. *Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse*, Stuttgart 1988.

¹⁴ H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. ³1980.

auch zuständig. Wichtig ist einzig, dass die existentielle Leerstelle im Dasein des Menschen – das Sich-nicht-sich-selber-Verdanken oder das Geschuldet-Sein der Existenz an ein Anderes – durch eine Heilsinstanz besetzt ist, die entweder aus einer Offenbarung bekannt oder aus philosophischen Überlegungen erschliessbar ist. Das Christentum hat den Vorteil, dass seine ewig gültige Heilsinstanz eine gottmenschliche Person ist, die als historisch fassbare¹⁵ anders eindringlich erfahrbar ist als eine abstraktiv und mittels Negationen ermessene (Un-)Grösse wie «das absolute Nichts» oder «das Selbst». Umgekehrt aber bedingt natürlich die historisch einmal und exemplarisch geschehene «Inkarnation» dieses Gottmenschen einen Verzicht auf Weltflucht, der alle andern platonisierenden Wege der Gotteinung so plausibel und verständlich macht. Was ist philosophisch legitimer als einer schändlichen Welt den Rücken zu kehren und sich – *μόνος πρὸς μόνον*¹⁶ – dem im Absoluten gegenwärtigen Heil zuzuwenden, sich diesem anzugleichen und in einem radikalen Sinne *ab-solutus* (was «losgelöst» heisst) zu werden. Man muss einmal zugestehen, dass der platonisierende Weg einer Abstraktion des eigenen Selbst von allen einschränkenden Bedingungen, intellektuell durchaus attraktiv ist, um erst dann zu ermessen, wie schwer die christliche Forderung der Inkarnation zu erfüllen ist. Faktisch ist es ohnehin so, dass die erstaunliche «Einheit von Reflexion und Erfahrung»¹⁷ (neu-)platonischen Denkens im Lauf der Geschichte immer wieder fruchtbar in den christlichen Denkhorizont eingeborgen werden konnte, auch wenn christliches Heil im Angelpunkt der Menschwerdung Jesu Christi schwingt.¹⁸ Die aus einer kon-

¹⁵ Es handelt sich dabei um das «absolute Paradox» des Christentums, wie es Kierkegaard formuliert hat: «Das Christentum hat sich . . . selbst als die ewige wesentliche Wahrheit verkündigt, die in der Zeit geworden ist; es hat sich als das Paradox verkündigt und die Innerlichkeit des Glaubens für das gefordert, was den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit – und dem Verstande das Absurde ist» (S. Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil, in: Gesammelte Werke, 16. Abt., Düsseldorf 1959 (GTB 612), 204), Vgl. dazu H. U. von Balthasars *«Theologie der Geschichte»* (Neue Fassung, Einsiedeln³ 1959).

¹⁶ Plotin, *Enn.* V 1, 6. Vgl. dazu E. Peterson, *Herkunft und Bedeutung der MONOS ΙΠΟΣ MONON-Formel bei Plotin*, *Philologus* NS 42, 88 (1933) 30–41.

¹⁷ W. Beierwaltes, *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 554.

¹⁸ Dass die Einfügung «hellenistischer» (d. h. platonisch-neuplatonischer) Elemente ins Christentum seit dem 16./17. Jh. (und natürlich schon seit dem frühen Mittelalter) Probleme der christlichen Selbstdefinition schuf, ist klar. Vgl. A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des*

sequenten Ontologie seines endlichen Seins erwachsene Pflicht zur Selbstreduktion des Menschen angesichts des ihm jenseitigen Anderen ist hierbei immer schon und unvordenklich übergriffen durch die Selbstentleerung Gottes in die Welt und in das mit ihr ihm auferlegte Leiden am Kreuz. Christlich ist ein eigenmächtiges Sich-Vergöttlichen nicht möglich, dafür aber ein gnadenhaftes Göttlich-Werden durch die Erlösungstat Jesu Christi. Die Leere, Abhängigkeit, Zufälligkeit, Kontingenz, Sündigkeit und Nichtigkeit, ja – mit Meister Eckhart – grundsätzliche Nichtshaftigkeit des Menschen sieht sich je schon übergriffen durch die Selbstexpropriation des Menschensohnes am Kreuz. Wenn er sein seinhaftes Ungenügen, sein Nichts, das er ist, ratifizieren will, dann muss der Christ auf die Entsprechung und Überholung stossen, die ihm im Christusereignis zum Glauben vorgestellt wird und das seinem Nichts je voraus ist.¹⁹

Vom innersten Gnadenpunkt dieses Ereignisses her sind dann mystische Tauschformeln denkbar und möglich, die dem Menschen bei wachsender Wahrnehmung des Glaubensgeheimnisses der Menschwerdung Gottes eine gnadenhafte Angleichung an den menschengewordenen Gott gestatten, die als «Vergöttlichung» (θεώσις) bezeichnet wird.²⁰ Die griechischen Väter haben mit dieser «seligen Umkehrung» (*admirabile commercium*) ein theologisches Motiv aufgebracht, das für die Entwicklung einer christlichen Mystik bis zu Martin Luther entscheidend wurde. Die Menschwerdung wird darin zum Angelpunkt der Gottwerdung des Menschen. Athanasius: «Der Logos ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden» (Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώ-

Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: ders., *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 423–488 (mit reicher Literatur).

¹⁹ Neuplatonische Methoden der Selbstentleerung und Selbstreduktion – bis an jene Grenze hinan, die Stanislas Breton am Neuplatonismus immer wieder positiv apostrophiert hat – sehen sich dann übergriffen und überholt durch die inkarnatorische Bewegung Gottes selbst. Sinnlos sind sie deswegen nicht!

²⁰ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970; G. I. Mantzaridis, *The Deification of Man*, New York 1984; dazu die Arbeiten von E. von Ivánka (*Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948; *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; Aufsätze, Amsterdam 1984) und V. Lossky (*Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961; *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967; *Schau Gottes*, Zürich 1964; *Orthodox Theology*, Crestwood N.Y. 1978) und C. Altissimo, *La contemplazione nell'Oriente cristiano*, Vicenza 1979; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981.

πησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν).²¹ Schon Irenäus, Cyprian und dann wieder Hilarius und Gregor von Nazianz werden ähnlich sprechen. Besonders stark hat Maximos Confessor solche Tauschformeln gebraucht. In einem gnadenhaft gegebenen *Tantum-Quantum* vollzieht sich die «selige Umkehrung», «die Gott zum Menschen macht durch die Vergöttlichung des Menschen und den Menschen zu Gott durch die Vermenschlichung Gottes. Denn es will der Logos Gottes, der Gott ist, immerdar und in allen das Mysterium seiner Menschwerdung sich vollziehen sehen.» «Denn man sagt, dass Gott und Mensch sich gegenseitig zum Vorbild wählten, und dass Gott sich in eben dem Masse dem Menschen vermenschlicht, als der Mensch, durch die Liebe ermächtigt, sich für Gott vergöttlicht, und dass der Mensch in eben dem Masse im Geiste von Gott ins Ungeahnte hinein entrückt wird, als der Mensch den von Natur unsichtbaren Gott durch seine Tugenden zur Erscheinung bringt.» «Insoweit ist der Mensch Gott geworden, als dieser Mensch wurde, denn er wurde durch Gott im selben Masse durch göttliche Aufstiege in die Höhen geführt, als Gott durch den Menschen, in einer wandellosen Vernichtung seiner selbst, bis zum äussersten Punkt unserer Natur heruntergekommen war.»²²

Dieses mystische Modell einer Vergöttlichung des Menschen ist tauglich aber nur, wenn die Selbstexpropriation, die Gott in seiner Menschwerdung auf sich nahm, auch vom Menschen auf sich genommen wird. Der Mensch hat sich dem zurückzugeben, dem er sich verdankt, dem er gehört. Die Form dieser Selbstweggabe ist «Selbstvernichtung» (natürlich in einem moralischen, nicht materiellen Sinn), mit Worten der deutschen Mystik: Abgeschiedenheit, Gelassenheit. Der Gewinn ermisst sich dann am Masse des Verzichts (ohne dass hier etwas zu berechnen wäre). Der totale Verzicht bereitet für einen totalen Gewinn einer Fülle des göttlichen Lebens, der gegenüber der Mensch sich nur «leidend», d.h. passiv verhalten kann. Der mystische Grundakt ist nicht in einem psychologischen, sondern anthropolo-

²¹ *De incarnatione* LIV, 3 (R. P. Casey, *The De Incarnatione of Athanasius, Part 2: The short Recension*, London 1946, 82, 5 ff.). Vgl. J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa Christologie*, Leiden 1977, 102 f.; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenntners*, Einsiedeln ²1961, 277 f.; ders., *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 266 ff.

²² Die Stellenangaben siehe bei von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, wie A. 21, 277 ff. Vgl. auch F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Freiburg/Schweiz 1980, 167; 174; 178; 188 ff.

gischen Sinn Leiden, in dem Gott den Menschen von den Zwängen seiner eigenen Funktionsweisen befreit, damit «s e i n e» – die göttliche – «Weise» in physischer oder geistiger, in aufsteigender oder absteigender Formung dominant wird.²³ Der Mensch verfügt darin nicht mehr über bestimmte Wege der Gottesbegegnung, über Techniken der Meditation, über Möglichkeiten menschlichen Arrangements göttlicher Sachen. Die Formel dafür stammt von Dionysius Areopagita, der sich dabei eines antiken Satzes bedient: οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα.²⁴ Tauler nennt diesen Zustand *gotliden*.²⁵ Mystische Erfahrung ist im Christentum in der Tat Theopathie.

²³ Ich fasse christliche Mystik als im Licht der Offenbarung getätigtes, radikales, letztes, aktives Wahrnehmen dessen auf, was ist. Das, was ist, ist die für das sich als ein endliches erfahrendes Ich unüberschreitbare Tatsache, dass es sich nicht sich selber verdankt, dass es sich mithin nicht selber gehören kann. Damit ist schon der Weg beschritten, der in der Einsicht, dass das Ich nicht und nie autonom ist, dessen faktische Leere, d. h. Inexistenz deutlich macht. Wenn sich dann im Licht der christlichen Offenbarung diese totale Insuffizienz des Ichs als Sünde erweist, und sich so noch schärfer deuten lässt, dann besteht der einzige Akt des Ichs darin, sich dahin zurückzugeben, wo es allenfalls Erbarmung (für seine Sünde) und Sein (für seine Nichtigkeit) finden kann: in seine Herkunft. Christlich ist diese der eine und dreifaltige Gott. Am Punkt also, da das Ich sich als doppelt (un)wichtig (ontologisch und moralisch) erkennt, hat es sich von sich selber wegzugeben. Selbstexpropriation ist die einzige Antwort auf das, was ist (bzw. nicht ist). Weggabe, Verzicht ist der einzige Akt, der Gewinn seiner selbst an jenem Ort, wohin ich gehöre, verspricht. Gewinn im Masse des Verzichts. Im Masse der Verzicht total ist, ist auch der Gewinn total. Die Art des Gewinns aber besteht – bei dieser Prämisse: totaler Selbstverzicht! – in einer Fülle, über die ich nicht verfüge. Das heisst, ich kann mich der Fülle gegenüber nur leidend verhalten, christlich heisst das: total theo-pathisch. Der mystische Grundakt vermittelt zum absoluten «Leiden», in dem Gott den Menschen seiner eigenen Bestrebungen teilweise enthebt, mithin «seine Weise» – in physischer oder geistiger, in aufsteigender oder absteigender Formung (wie er will) – je neu diktiert. Über diese Wege der Gotteserfahrung verfügt der Mensch nicht mehr. Sie sind daher auch von einer gewissen Belanglosigkeit, Willkürlichkeit (positiv: Spontaneität) geprägt. Zu Dionysius vgl. unten Anm. 24. Der tiefste Sinn des mystischen Akts ist daher Leiden (in dem aktiv dann wieder alles möglich ist). Tauler spricht in diesem Zusammenhang von *gotliden*.

²⁴ Dionysius Areopagita, *De div. nom.* 2,9; PG 3, 648B: Dionysius berichtet von seinem Lehrer Hierotheos, der Gott auf vorbildliche Weise erfahren durfte; denn er hat seine Weisheit «sei es aus der Schrift, sei es, dass er geweiht wurde durch das Wehen eines göttlichen Geistes, dass er das Göttliche nicht nur lernte, sondern erfuhr und erlitt, und aus dem Miterleben, der *sympatheia*, mit diesem... zur nicht erlernten mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen in Vollendung der Weihen gelangte». Zur Vorgeschichte der Kombination von *mathein/pathein* vgl. H. Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung im griechischen Denken*, Wiesbaden 1956.

²⁵ Vgl. A. M. Haas, *Gottliden – Gottlieben, Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, Register 'gotliden'.

II

Die Frage ist nun, ob dieses Modell christlicher Mystik, das ich in seinen anthropologischen und christologischen Voraussetzungen bloss skizzenhaft angedeutet habe, sich auch in der Mystik Meister Eckharts wiederfindet. Meister Eckhart hat sich – wie in allen seinen Äusserungen – auch hierin scharf und deutlich ausgedrückt.

In einer Predigt fragt er nach Sinn und Ziel der Menschwerdung Christi – die anselmsche Frage: *Cur Deus homo?* wieder aufnehmend: *War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe* (DW, 2, 84, ff.). Und bedeutsam auf die Abgeschlossenheitsthematik anspielend fügt er hinzu: *Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen* (2f.). Das Heilsereignis in Jesus Christus wird bei Eckhart ohne Verzug mit Hilfe der alten Tauschformel auf die existentielle Situation des Menschen bezogen, indem die historische Geburt des Gottessohnes zum Existenzgrund des Menschen hier und jetzt wird, indem aber auch der Tod des Gottessohnes zum mystischen Sterben hier und jetzt für den Menschen wird. Und im Wörtchen *der selbe* gibt Eckhart zu erkennen, dass er zwischen Mensch und Gott einen Konvergenzpunkt sieht, an dem wirklich Identität herrscht.

Eckhart ist sich über die Tragweite dessen, wie er hier die Heilsgeschichte in einem mystischen Sinn aktualisiert, ganz im klaren gewesen. Der Ertrag der Heilstat Christi *pro nobis* muss zu einem Ereignis *in nobis* werden. Er sagt es deutlich: «Wenig bedeutete es mir, dass das Wort für die Menschen Fleisch wurde in Christus, jener von mir verschiedenen Person, wenn es nicht auch in mir persönlich (Fleisch annähme), damit auch ich Gottes Sohn wäre» (*Parum enim mihi esset verbum caro factum pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei* [LW 3, 101, 14ff., n.117]). Diese Überformung des Menschen durch die (göttliche) Person Jesu Christi hat ihren Ermöglichungsgrund darin, dass Jesus Christus in der Menschwerdung keine menschliche Person, sondern eine allgemeine menschliche Natur angenommen hat. Denn die Einheit des Gottmenschen Jesus Christus bestand in seiner göttlichen Person. Wenn nun die allgemeine menschliche Natur durch diese Herablassung Gottes derart geadelt ist, dann ist in ihr für den Menschen die Möglichkeit gegeben, zur göttlichen Person Jesu Christi zu gelangen. Wer selbst allgemeine menschliche Natur – *menschheit* und nicht *mensche* – geworden ist, der ist schon am Ort, da die göttliche Person Christi diese Natur trägt. Eckhart formuliert es folgendermassen: «Merkt euch! Das ewige Wort nahm nicht diesen noch

jenen Menschen an, sondern es nahm eine freie, ungeteilte menschliche Natur an, die da rein war, ohne Individualzüge; denn die einfaltige Form der Menschheit ist ohne Individualzüge. Und darum, weil bei der Annahme die menschliche Natur von dem ewigen Wort einfaltig ohne Individualzüge angenommen wurde, darum wurde das Bild des Vaters, das der ewige Sohn ist, (zugleich) zum Bild der menschlichen Natur. Denn so wahr es ist, dass Gott Mensch geworden ist, so wahr ist es, dass der Mensch Gott geworden ist. Und so denn ist die menschliche Natur darin überbildet, dass sie das göttliche Bild geworden ist, welches das Bild des Vaters ist. So denn: Sollt ihr ein Sohn sein, so müsst ihr abscheiden und abgehen von allem dem, was Unterscheidenheit an euch verursacht.»

Daz merket! Daz êwige wort ennam niht an sich dîsen menschen noch dén menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschlîche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde; wan diu einfaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde. Und dar umbe (wan), in der annemunge diu menschlîche natûre von dem êwigen worte einvalticlîche sunder bilde angenomen wart, sô wart daz bilde des vaters, daz der êwige sun ist, bilde der menschlîchen natûre. Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist. Und alsô ist diu menschlîche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götlîche bilde, daz dâ bilde ist des vaters. Und alsô, sult ir êin sun sîn, sô müezet ir abscheiden und abegân alles des, daz underscheit an iu machende ist. (DW 2, 379,5–381,4).

Individualität ist blosses Akzidens an der allgemeinen Menschennatur; entscheidend fürs Heil ist aber die «freie, ungeteilte, menschliche Natur» (a. a. O., 381,5f.).²⁶ Und dann folgt der entscheidende Satz, der das Fazit des Gedankens zieht: «Und da denn dieselbe Natur, nach der ihr euch nehmt, Sohn des ewigen Vaters geworden ist infolge der Annahme durch das ewige Wort, so werdet ihr Sohn des ewigen Vaters mit Christus dadurch, dass ihr euch nach derselben Natur nehmt, die dort (= in Christus) Gott geworden ist.»

Und wan denne diu selbe natûre, nâch der ir iuch nemende sît, sun des êwigen vaters worden ist von der annemunge des êwigen wortes, alsô werdet ir sun des êwigen vaters mit Kristô von dem, daz ir iuch nâch der selben natûre nemende sît, diu dâ got worden ist. (DW 2, 381,6–382,3).

Mit anderen Worten: Individualität führt ins Viele, das nur mittels Unterscheidung erfasst werden kann. Dagegen führt – unter Preisgabe auch der

²⁶ Vgl. A. M. Haas, «... Das Persönliche und Eigene verleugnen», *Mystische vernichtigkeit vnd verworffenheit sein selbs im Geiste Meister Eckharts*, in: M. Frank/A. Haverkamp (Hg.), *Individualität, Poetik und Hermeneutik XIII*, München 1988, 106–122. Zu M. Eckharts Lehre vgl. jetzt die magistrale Darstellung von M. A. Schmidt, in: C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1982, 700–702.

Person – die asketische Wiederherstellung der allgemeinen Menschennatur in die Einheit, die im Sohn Gottes als Einheit mit dem Vater anschaulich geworden ist. Allgemeinheit führt zur Einheit; erfahrbar ist das für den Christen nur in der Gestalt Jesu Christi, der das allgemein gültige Gesetz exemplarisch erfüllt hat: «So weit etwas sich in einer Allgemeinheit emporträgt, so weit ist es mit der Einfaltigkeit dieser Allgemeinheit eins, und um so einfaltiger ist es» (*als verre als sich ein dinc in einer gemeinheit ûfragende ist, als verre ez mit der einvalticheit der gemeinheit ein ist und ie einvaltiger ist.* DW2, 385,8–386,2).

Von dieser Einheitskonzeption her ergeben sich Folgen für die Geschöpflichkeit des Menschen, die sich in unser anthropologisches Modell der mystischen Erfahrung eintragen lassen. Nach Eckhart ist der Mensch an sich reines Nicht-Sein, *unum purum nihil*, da er alles Sein, das er in seinem Dasein verwirklicht, von anderswoher als sich selber hat. Er hat das Sein, das er ist, bloss geliehen. Eckhart verlängert also die Grunderkenntnis des Menschen, dass er sich nicht sich selber verdankt, dahin, dass er auch für den im Leben stehenden Menschen dieses Leben an die verleihende Instanz konsequent und radikal zurückbindet.

Damit dieser Tatbestand, dass ich von mir her nichts an eigenständigem Sein besitze und habe, nicht in seiner Defizienz bestehen bleibe, sondern in die Einheit, die er meint, vollends überführt werde, ist dem Menschen <Abgeschiedenheit>, <Weiselosigkeit>, <Grundtotsein>, <geistige Armut>, <Selbstlosigkeit>, <Gelassenheit> abverlangt. Ziel dieser radikalen inneren Verallgemeinerung seiner selbst als innere Selbstpreisgabe ist zunächst: Gott Gott sein lassen, den Geber des Seins in dem ihm eigenen Sein, das er umfassend ist, sein zu lassen, ihn in seiner <Weiselosigkeit>, <Warumlosigkeit> und <Abgeschiedenheit> sein zu lassen, da Gott als *negatio negationis* (LW 1, 43, 4ff.), als *versagen des versagennes* (DW 1, 361, 10) einerseits das Sein ist – «Das Sein ist Gott» (LW 1, 166, 1, n.1: *Esse deus est!*) – andererseits aber das Nichts aller ihn einschränkenden Bestimmungen ist (Die «Negationen» der Begriffe, die man auf Gott anwendet, werden von ihm noch negiert!).

Soll der Mensch *in die groeste glîcheit mit gote* (DW 5, 412, 4) gelangen – eine andere Alternative als das Nichts, das er von sich her ist, hat er nicht! –, dann muss er leer werden, den: *laere sîn aller créatûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller créatûre ist gotes laere sîn* (DW 5, 413, 3f.). Also: Ablegen alles *eigen*, damit man Gottes voll werde. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, ist gleich beizufügen, dass die eckhartsche Abgeschiedenheit keinesfalls ein yogistisches Sich-Abdichten von allen Ausseneindrücken,

sondern ein inneres Aufmerken, ein Geöffnetsein für alles neu Ankommende, ein «freiheitliches Nichts» meint, das nicht Unempfindlichkeit, sondern höchste Empfindlichkeit – auch für Freude und Leid – intendiert (und damit entgeht er einem rigorosen Platonismus!).

Es gibt nun im Menschen eine Instanz – es ist kein Seelenorgan, es ist kein Seelenort! –, in der die Gegenwart Gottes unaufhebbar dynamisch spürbar ist, wenn dem Menschen der «Durchbruch» dahin im Vorgang der Selbstentleerung möglich wurde. An sich ist die Gegenwart Gottes im Menschen unaufhebbar präsent, ob er das nun merken will oder nicht: Einheit ist dann hergestellt, wenn erfahren wird, was unvordenklich immer schon ist: Einheit. Diesen Nicht-Ort in der Seele bezeichnet Eckhart mit einer Vielzahl von Ausdrücken: *grunt der sêle*, *vünkelîn der redelicheit*, *abditum mentis*, *ratio superior*, oder in Metaphern wie Haupt, Mann, Herrin, Hut, Wesen, Bürglein, Wirbel, Licht, Kraft, Etwas in der Seele, oberster Wipfel. Die Fülle der Begriffe signalisiert, dass das Gemeinte «ohne Namen» und unsagbar ist, und dass dieses Unsagbare in seiner Dynamik gefasst werden soll. Es geht um jenen lebendigsten Quellpunkt im Menschen, darin die Unterscheidung zwischen Geber und Empfänger des Seins schwierig und man der «Einheit im Vollzug» ansichtig wird. Wenn man darüber reden will – und man muss darüber reden –, dann muss man aus verschiedenen Perspektiven etwas dazu sagen: Als *intellectus in quantum intellectus* – Vernunft sofern sie (göttliche) Vernunft ist – ist der Seelenfunke reine göttliche Vernunft, in seinem Gegenwärtigsein in der Seele als *potentia animae*, als Seelenvermögen, ist der Seelenfunke erschaffen. Aber gerade diese Unterscheidung ist Eckhart hier nicht wesentlich, sondern die Einheit von Geschaffenem und Ungeschaffenem im Geschaffenen.

Das schönste Bild für dieses *ein in disem gewürke*, dessen Regie Gott führt: *er wûrket und ich gewirde* (DW1, 114, 4f.), ist das altchristliche der Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen. Der anonyme Vorgang bekommt hier einen Namen im Kontext des christlichen Geheimnisses der Menschwerdung Christi. Zurückgreifend auf Augustinus und Origenes fordert Eckhart die Aktualität der Menschenwerdung Christi hier und jetzt, wie sie dann auch Angelus Silesius nochmals deutlich ausgesprochen hat:

In dir muss Gott geboren werden.
Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geborn
Und nicht in dir; du bleibst noch ewiglich verlorn.
(Cher. Wandersmann I, 61)²⁷

²⁷ Angelus Silesius (J. Scheffler), Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe, hg. von L. Gnädinger, Stuttgart 1984, 36; dasselbe, hg. von ders., Zürich 1986, 46.

Die Geburt des Sohnes Gottes im Menschen ist die Wirksamkeit des *vinkelîns* selbst. Damit verwahrt sich Eckhart gegenüber einer rein statisch-historischen Auffassung des Menschwerdungsgeheimnisses. Er sagt es deutlich bei Auslegung von Joh 1,14: *Verbum caro factum est*. «Die erste Frucht der Menschwerdung des Wortes, welches Gottes Sohn von Natur ist, besteht darin, dass wir Gottes Söhne durch die Annahme an Gottes Statt seien. Denn wenig bedeutet es mir, dass das Wort für die Menschen Fleisch wurde in Christus, jener von mir verschiedenen Person, wenn es nicht auch in mir persönlich (Fleisch annähme), damit auch ich Gottes Sohn wäre» (LW 3, 101f.). Und seine mystische Konzeption in der Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen deutlich machend, sagt er in einer Predigt: *wan got ist hie als wol mensche worden als dort, und dar umbe ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner* (DW 2, 98, 6ff:). «Denn Gott ist hier ebenso wohl Mensch geworden, dass er dich als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nichts geringeres.»

Das Geboren-Werden des Menschen als Gottessohn ist nichts anderes als Sein, Empfang von Sein, und das Sein ist Gott. Es ist daher ganz klar, dass für Eckhart *incarnatio* und *creatio* (Menschwerdung und Schöpfung) identisch sind. Um dieses Ineinander von Menschwerdung und Schöpfung zu verdeutlichen, muss man Eckharts Predigt in einiger Ausführlichkeit vernehmen. Hier eine wichtige Stelle aus der Predigt *«Preadica verbum»* (II Tim 4,2).

«Ein Wörtlein liest man heute und morgen (im Hinblick) auf meinen Herrn Sankt Dominikus, und Sankt Paulus schreibt es in der Epistel, und es lautet zu deutsch so: Sprich das Wort aus, sprich es herfür, bring es herfür und gebier das Wort (2. Tim. 4,2). Es is ein wunderlich Ding, dass etwas ausfliesst und doch drinnen bleibt. Dass das Wort ausfliesst und doch drinnen bleibt, das ist gar wunderlich. Dass alle Kreaturen ausfliessen und doch drinnen bleiben, das ist gar wunderlich. Was Gott gegeben hat und was Gott zu geben gelobte, das ist gar wunderlich und ist unbegreiflich und ungläublich. Und dem ist recht so; denn, wäre es begreiflich und glaubhaft, so stünde es nicht recht darum. Gott ist in allen Dingen. Je mehr er in den Dingen ist, um so mehr ist er ausserhalb der Dinge; je mehr er *drinnen* ist, um so mehr ist er draussen. Ich habe schon manchmal gesagt, Gott erschaffe diese ganze Welt voll und ganz in diesem Nun. Alles was Gott je vor sechstausend und mehr Jahren erschuf, als er die Welt machte, das erschafft Gott jetzt allzumal. Gott ist in allen Dingen; aber soweit Gott göttlich und soweit Gott vernünftig ist, ist Gott nirgends so eigentlich wie in der Seele und in den Engeln, wenn du willst: im Innersten der Seele und im Höchsten der Seele. Und wenn ich sage das Innerste, so meine ich das Höchste; und wenn ich sage das Höchste, so meine ich das Innerste der Seele. Im Innersten und im Höchsten der Seele: ich meine sie (dort) beide als in Einem. Dort, wo niemals ein Bild hineinleuchtete: im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott die ganze Welt. Alles, was Gott erschuf vor sechstausend Jahren, und alles, was Gott noch nach tausend Jahren erschaffen wird, wenn die Welt (noch) so lange besteht, das erschafft Gott im Innersten und im Höchsten der Seele. Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, alles, was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele. Alles, was Gott

in allen Heiligen wirkt, das wirkt Gott im Innersten der Seele. Der Vater gebiert seinen Sohn im Innersten der Seele und gebiert dich mit seinem eingeborenen Sohne als nicht geringer. Soll ich Sohn sein, so muss ich in demselben Sein Sohn sein, in dem er Sohn ist, und in keinem andern ... Sprich das Wort, sprich es heraus, sprich es herfür, bring es herfür, gebier das Wort! Sprich es heraus! Was von aussen ausgesprochen wird, das ist etwas Grobes; jenes Wort aber ist *innen* gesprochen. Sprich es heraus! das heisst, dass du dessen inne werden sollst, was *in dir* ist. Der Prophet spricht: Gott sprach Eines, und ich hörte Zwei (Ps. 61,12). Das ist wahr: Gott sprach stets nur Eines. Sein Spruch ist nur einer. In diesem *einen* Spruche spricht er seinen Sohn und zugleich den Heiligen Geist und alle Kreaturen, und es gibt (doch) nur *einen* Spruch in Gott. Der Prophet aber sagt: Ich hörte Zwei, das heisst: Ich vernahm Gott *und* Kreatur. Da, wo Gott es (= die Kreaturen) *spricht*, da ist es Gott; hier (= in Raum und Zeit) aber ist es Kreatur. Die Leute wännen, Gott sei nur *dort* (= bei seiner historischen Menschwerdung) Mensch geworden. Dem ist nicht so, denn Gott ist *hier* (= an dieser Stelle hier) ebenso wohl Mensch geworden wie dort, und er ist aus *dem* Grunde Mensch geworden, dass er *dich* als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringerer (DW 2,93,1–98,8).

Damit sind wir beim Zentralsten dessen, was Eckhart sagen will. Zunächst einmal will er eine Auslegung des Satzes *«Esse est deus»* in seinem ewigkeitlichen Aspekt geben. Alles Geschaffene ruht in Gott als Idee, als Archetyp, wird aber gleichzeitig in die irdische Existenz entlassen. Alles Geschaffene hat daher ein *duplex esse*, ein Sein in Gott als in seiner Schöpfungs-idee und ein Sein in seiner hiesigen Existenz. Am Punkt nun, wo die Schöpfungs-idee aus Gott entlassen wird, lässt sich feststellen, dass diese gleichzeitig in Gott drinnen bleibt. Deshalb das Drinnen und gleichzeitige Draussen der Kreaturen, das Eckhart gerne als paradoxale Existenz alles Geschaffenen deklariert.

In Gott ist Ewigkeit, also fällt in ihm der Zeitpunkt, da er die Welt vor 6000 Jahren erschuf mit dem jetzigen Moment, da Eckhart spricht, zusammen. Da die Seele in der Lage ist, Ewigkeit zu denken, ist auch Ewigkeit in ihr als Seelenfunke. Daher erschafft der ewigkeitliche Gott auch jederzeitlich in der Seele seine Schöpfung, weil hier dieselbe Gleichzeitigkeit wie in ihm selber herrscht. Daher auch gebiert Gottvater in der Seele je neu, soweit sie Ewigkeit ist, seinen Sohn. Daher ist die Beschränkung der Inkarnation auf die Ereignisse in Bethlehem falsch. Gott ist dem Menschen ein *got der gegenwerticheit*, ja Gott ist allem Geschaffenen so sehr seinshaft innerlich, dass Eckhart sagen kann: *«Das Sein ist Gott»*. Worin unterscheidet sich denn Gott von allem Geschaffenen, wenn er dieses, sofern es Sein ist, ist? Darin unterscheidet er sich von allem Geschaffenen, dass er sich von nichts unterscheidet. Welches geschaffene Seiende könnte von sich sagen, es unterscheidet sich in nichts von allem Geschaffenen? Das kann nur Gott.

Immer noch sind wir damit nicht beim innersten Geheimnis Gottes angelangt. Genannt ist bisher nur das dreifaltige Wirken Gottes in der Seele des

Menschen. Eckhart kennt aber einen Zielpunkt dieses dreifaltigen Wirkens Gottes, es ist die Gottheit.²⁸ Diese ist eine Wüste, eine Stille, ein Schweigen, eine nicht ergründbare Abgründigkeit. Die Gottheit ist Gott unter dem Aspekt seiner Einheit, nicht seiner nach aussen wirkenden Dreifaltigkeit. Die ganze Dynamik der drei Personen in Gott, ihr Liebesgeheimnis, besteht darin, dass sich Gott jeden Nu in seine Einheit überführt. Wird nun der Mensch als Gottes Sohn geboren, so wird auch er in diese Bewegung einbezogen, die immer auf diese Einheit der Gottheit hin tendiert.

Eckharts philosophische und theologische Denkanstrengungen haben eine innerste Antriebskraft in der Vorstellung der Wiedergewinnung einer unvordenklich gegebenen, d.h. geschehenden Einheit des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Nichts anderes will christliche Mystik immer schon. Im Gegensatz allerdings zu vielen Spielarten christlicher Mystik hält Meister Eckhart nicht allzuviel von isolierten ekstatischen Erfahrungen – *rara hora, parva mora*²⁹ – dieser Einheit, weil für ihn die Einheit, die ist und immer schon besteht, für ihn bei weitem grossartiger und intensiver ist, als alle Erfahrungsmöglichkeiten des Menschen. Ekstatische Mystik ist gegenüber dieser Seinsmystik sekundär. Entscheidend ist, zu ratifizieren, was ist. Was aber ist, ist Gott und sonst nichts. Das Geschöpf als Nichts hat nichts zu werden und zu sein, damit Gott alles werde. Oder in der Metaphorik von Wort und Sprache: Gott als Wort – jenseits aller Worte des Menschen – spricht im eigentlichen Sinn, wir im uneigentlichen. Das eigentliche Wort als das hinter dem uneigentlichen zu durchschauen, das ist einziger Anteil des Menschen. Er soll blosses *bîwort*³⁰ zum WORTE sein.

Alois M. Haas, Zürich

²⁸ Die Unterscheidung Gott/Gottheit ist bei Eckhart nicht von reallogischer Qualität. Hingegen meint sie erfahrungsperspektivische Dimensionen: Der dreifaltige Gott nimmt den Menschen hinein in seine (stille, ruhige, schweigende) Einheit, ohne dass doch die Bewegung, die zu dieser Einheit trägt, damit je eskamotiert würde.

²⁹ Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica*, s. 23, 15; *Opera I*, Rom, 1957, 148, 20. Vgl. dazu A. M. Haas, *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, 351f., A. 41.

³⁰ DW 1, 306, 8ff.