

¹ Vgl. Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff 1961).

² Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I* (Gütersloh 1973) 20–74.

³ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John II*, Anchor Bible 29A (Garden City 1966) 1135–1144.

⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology I*, Kap. X (c).

⁵ Petrus Nemeshegyi, *Versuch über die Einkulturierung des Christentums in Asien: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973) 180–203. Auf den Seiten 186–188 werden Werke angegeben von K. Takizawa (Japan), Sunder Rao und Surjat Singh (Indien).

⁶ So z. B. in *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (New York/London 1973) 36.

⁷ AaO. 31 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Frans Maas

Das persönliche oder unpersönliche Göttliche

Ein überholtes Dilemma in der westlichen Mystik?

Allen westlichen Mystikern ist eigen, daß ihr Verlangen allmählich immer stärker auf Gott selbst ausgeht. Mit weniger geben sie sich nicht zufrieden. Keine Spuren Gottes in der Schöpfung, keine Visionen, kein vollkommenes Tugendleben, nichts anderes als Gott selbst kann ihr Verlangen stillen. Die Frage ist, ob dieses Gott-selbst der mystischen Erfahrung uns Auskünfte zum Thema dieser Nummer «Ein persönlicher Gott» geben kann?

Die Redaktion regte an, zwischen zwei Richtungen in der westlichen Mystik zu unterscheiden, zwischen Wesensmystik und Brautmystik.

Wesensmystik: In der Geschichte des menschlichen Aufstiegs zu Gott scheint es um die Rückkehr zum Ursprung zu gehen; um Rückkehr zu dem, was der Mensch seit aller Ewigkeit ist und niemals aufgehört hat zu sein. Gott ist der unennbare Ausdruck der ursprünglichen Einheit aller Dinge; die Einheit zwischen Gott und Mensch entsteht nicht, sondern ist vorgegeben und wird angetroffen. Odyssee-Stil, oft sehr spekulativ in der Formulierung.

Brautmystik: Die geistliche Entwicklung wird beschrieben im persönlichen Modell einer Liebesgeschichte, dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Bräutigam und Braut, oft in Anlehnung an das bi-

1911 in Amsterdam geboren. Jesuit. 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Maastricht (Niederlande) und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Doktor der Theologie und Professor der Dogmatik an der Universität Nimwegen. Von seinen Publikationen erwähnen wir: *Het geloof van ons doopsel* (1955–1962); *Ein Gott der Menschen* (1969). Anschrift: Nijmeegsebaan 74, Nimwegen, Niederlande.

blische Hohelied. Gott ist der ebenso unennbare Ausdruck endgültiger Vereinigung, entstehender Einheit. Exodusstil.

Das ist eine kurze Charakterisierung beider mystischer Richtungen anhand einzelner für uns wichtiger Akzente. Der Eindruck liegt nahe, daß Gott-selbst in der Wesensmystik eine mehr unpersönliche und in der Brautmystik eine mehr persönliche Farbe hat. Die Frage ist, ob dieser Eindruck richtig ist; ob der Unterschied zwischen Wesens- und Brautmystik in Zusammenhang mit unserer Fragestellung so entscheidend ist, wie es auf den ersten Blick scheint.

Wir wollen je einen Vertreter beider Richtungen zu Worte kommen lassen: Meister Eckhart (etwa 1260–1327) für die Wesensmystik und Johannes vom Kreuz (1542–1591) für die Brautmystik. Wir könnten zuerst eine Persondefinition machen und zusehen, ob und wie weit der Gottesbegriff beider Mystiker dem entspricht. Weil diese Definition etwas willkürlich wäre, tun wir das nicht. Wir werden ihnen, Eckhart ausführlicher als Johannes vom Kreuz, in der Beschreibung ihres Ganges zu Gott-selbst folgen und bei jedem wichtigen Schritt unsere Frage bereithalten.

1. Meister Eckhart

Wir können dem geistlichen Aufstieg, wie Eckhart ihn sieht, nicht Schritt für Schritt folgen; aber in drei konzentrischen Erkenntniskreisen wollen wir zum Kern von Eckharts Wirklichkeit kommen. Wir werden sehen, daß das Personmodell in dieser Bewegung allmählich einer überwiegend raumhaften Bildsprache Platz macht; Gott-selbst ist der Ort ursprünglicher Einheit. Also ein nicht-persönlicher Gottesbegriff bei Eckhart? Nicht ohne weiteres; denn nicht nur das höchste mystische Stadium entscheidet über die Art des Gottesbe-

griffs. Oder besser: Auch unterwegs gibt es einen Gottesbegriff, und der wird in das letzte Stadium mitgenommen. Wir werden zu sehen versuchen, wie persönlich der letzte überpersönliche Gottesbegriff bei Eckhart ist.

1.1 Abschied von der entschiedenen Tatsache Gott

«Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse» (Q 214)¹. «... wäre ich nicht, so wäre auch <Gott nicht; daß Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache» (Q 308). «Gott *wird* (Gott), wo alle Kreaturen Gott aussprechen, da *wird* <Gott>» (Q 273). «Nun sagen wir, daß Gott, soweit er (lediglich) <Gott> ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist» (Q 305).

Diese beim ersten Hören etwas seltsamen Aussagen sind im Rahmen der Läuterung zu verstehen, welche Eckhart auf philosophisch-spekulativem Wege verstehbar zu machen versucht. Läuterung heißt in seinen deutschen Werken oft «Abgeschiedenheit». Sie ereignet sich zunächst als Verzicht auf moralisch-asketischer Ebene: Ein Mensch muß von allem Abschied nehmen, was nicht Gott selbst ist. «Wisse, wenn immer du irgendwie das Deine suchst, so findest du Gott nimmer, weil du nicht Gott ausschließlich suchst» (Q 170 f). Allerlei religiös gefärbte Dinge wie Wachen, Fasten, sich an eine geheiligte Tagesordnung halten, gute Werke verrichten usw. können aus Eigennutz geschehen. Eigennutz kann unverdächtige Formen annehmen: den Himmel verdienen, den Sinn des Lebens aufrechterhalten, fromme Gefühle hegen. Dann stehen diese Dinge nicht auf der Linie der «ausschließlichen Gottsuche». Sie bewirken dann eher Stillstand als geistlichen Fortschritt.

Eckharts steter Aufruf zum Abschied von allem, was nicht Gott selbst ist, hat zum Hintergrund die Überzeugung, daß «alle Kreaturen ein reines Nichts sind. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts» (Q 171). Diese Überzeugung wurzelt in einer dem Ursprung nach neuplatonischen Anschauung: Einheit. Gott ist der Eine, und außer dem Einen gibt es nichts. Die Schöpfung ist ein Abfall von dem Einen, eine Zersplitterung in Zeit und Raum und als solche Nichts. Durch die Schöpfung entsteht ein Abstand zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf, wie bei einem Fall: Gott wird «Gott», indem die Geschöpfe zu ihm aufschauen und rufen «Gott». Die Tatsache von Gottes Dasein entsteht, ein äußerer Gott, Gott außen. «Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist. Dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur» (Q 308).

Läuterung bedeutet Abschied von aller Kreatürlichkeit, auch vom eigenen geschaffenen Sein. Eckhart geht diesem Abschied nach, bis in seine Wurzeln: er radikalisiert ihn bis zum Abschied vom Schöpfer. Die Abgeschiedenheit wird vergleichbar mit dem Abschied, den ein Sohn von seinem Vater nehmen muß, wenn er er-selbst und erwachsen werden will; vergleichbar mit dem Abschied, den ein Knecht von seinem Herrn nehmen muß, wenn er selbständig werden und vorwärts kommen will. Religiöses Erwachsensein umgreift einen Abschied von Gott als Schöpfer. Gerade durch die Zustimmung zu Gott als Schöpfer sitzt ja der Mensch auf der Spur seiner Geschaffenheit, und da ist er so nichts als ein Geschöpf. Auf dieser Spur kommt er nicht weiter. «Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Beginn der Kreaturen fassen» (Q 308). In dieser ersten Erkenntnis tritt der Abschied von einem abgesonderten Gott in den Vordergrund.

1.2. Gottesgeburt in der Seele: Gottes Umweg zu sich selbst über die Seele

Um zu diesem «wesentlichen Sein» zu kommen, müssen wir ein zentrales Thema bei Eckhart berühren: Die Gottesgeburt in der Seele. Der Abschied von Gott, der außerhalb und oberhalb des Menschen, ist kein absoluter Abschied, sondern ein «Lassen Gottes um Gottes willen», «damit wir erhöht werden. Was oberhalb war, werde von innen» (DW II 529). Dieser Abschied öffnet die Perspektive der Innerlichkeit. Er bringt eine Änderung in die Richtung unseres religiösen Blicks, nicht mehr nach oben und nach außen, sondern nach innen, auf die eigene Seele, die Gott so eigentlich gleicht wie nichts auf der Welt. «Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was in einem ist ... Manche einfältigen Leute wännen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*» (Q 186). Meister Eckhart zitiert hier gern Augustinus: Gott ist intimer mit mir als ich selbst. Der Abschied von Gott öffnet den Zugang zur Seele. Wir wollen hier zwei Aspekte besprechen, die für unsere Fragestellung wichtig sind: die Notwendigkeit und die Dynamik der Gottesgeburt.

1.2.1. Notwendigkeit der Gottesgeburt

Wenn der Mensch Abschied nimmt von allem Geschaffenen und in diesem Sinne zu Nichts geworden ist, dann «stellt Gott sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr (der Seele – F.M.) Nichts, und hält die Seele

in seinem Etwas ... Das muß notwendig so sein» (Q 156). «Es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich... Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied» (Q 185). «Gottes Natur, sein Sein und seine Gottheit hängen daran, daß er in der Seele wirken muß» (Q 271). «Notwendig muß Gott das tun. Er wird gezwungen, dies tun zu müssen» (DW I 489)².

Auffällig ist der Akzent auf Gottes «Müssen». Je mehr wir dem Zentrum der Wirklichkeit näherkommen – Eckhart verlegt es in die Seele –, desto weniger ist die Rede von einem freien Verkehr zwischen Gott und Mensch und desto mehr von einem notwendigen Geschehen: Gott muß seinen Sohn zeugen in der Seele³. Diesem «Müssen» entspricht auf seiten des Menschen ein «Zwingen-Können Gottes». «Mir kam bisweilen... der Gedanke, daß der Mensch in der Zeitlichkeit dahin zu kommen vermag, Gott zwingen zu können... Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner (ihm) eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu gießen» (Q 259). «Sehet denn nun, was ein guter Mensch bei Gott vermag! Es ist eine sichere und notwendige Wahrheit: Wer immer seinen Willen Gott gänzlich aufgibt, der fängt Gott und bindet Gott, so daß Gott nichts vermag, als was der Mensch will» (Q 336). Trotzdem ist dieses «Gott zwingen» keine persönliche Macht über Gott; es ist ein Geschehenlassen der aus der Einheit entspringenden Notwendigkeit, in die Gott und Mensch beide einbezogen sind. Denn auch der Mensch ist hier in ein Gebiet gekommen, das hinter seiner willensmäßigen Freiheit liegt: «Gott gebiert seinen eingeborenen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid; ob du schläfst oder wachst; er tut das Seine» (Q 260).

Auf dem Wege zum Herzen der Wirklichkeit geht es immer weniger um die freie Beziehung von zwei Personen, Gott und Mensch, die in freier Annäherung eins werden. Die Freiheit im Verhältnis Gott-Mensch wird von innen her festgehalten durch die Notwendigkeit einer Einheit, die schon da ist. Gottes Treue zu sich selbst, begriffen als Treue zu dem Einen, führt zu diesem «Müssen». Die Gottesgeburt in der Seele ist eine innergöttliche Sache. In dieser Notwendigkeit kündigt sich eine Bruchstelle in der persönlichen Freiheit an. Das Herz der Wirklichkeit ist von keiner Freiheit abhängig, es ist ohne weiteres da. Die Freiheit, die für gewöhnlich als wesentlicher Bestandteil des Per-

sonseins gesehen wird, scheint für Eckhart religiös nicht aufrechtzuerhalten zu sein, weder für Gott noch für den Menschen. Soweit man den Begriff Person wesentlich an den der Willensfreiheit bindet, wird man sagen müssen, daß an der Innenseite von Eckharts Gotteserfahrung Gott nichtpersönlich ist, ebenso wie der Mensch. Damit hängt auch zusammen, daß Eckhart den Verstand als Zugangsweg zu dieser Innenseite höher anschlägt als den Willen.

1.2.2. Dynamik der Gottesgeburt

Trotzdem finden wir eine trinitarisch-personale Beschreibung der Gottesgeburt. Der trinitarische Prozeß – der Vater bringt seinen Sohn hervor, und der aus beiden hervorgehende Geist führt den Sohn zurück in den Vater –, dieser trinitarische Prozeß geht durch die Seele. «Der Vater spricht das Wort und spricht in dem Worte und sonst nicht; Jesus aber spricht *in der Seele*. Die Weise seines Sprechens ist so, daß er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart... Wenn Jesus sich... mit der Seele vereinigt, so fließt die Seele... über sich selbst und über alle Dinge hinaus... zurück in ihren ersten Ursprung» (Q 157f).

Der Vater spricht sich aus im Wort, und nichts von sich selbst behält er dem Wort vor. Dieses Wort ist der Sohn, die Zweite Person, und durch den Sohn ist auch die Seele dieses Wort⁴. Der Sohn und das ursprüngliche Sein (die Urbilder) aller Geschöpfe sind im ersten Ursprung eines. Ursprünglich ist Gott durch den Sohn schon alles in allen. Als Sohn ist Gott ein innerlich immanenter Gott (*intus totus*). Als Vater aber ist Gott ein transzendenter Gott (*extra totus*); der Sohn fällt ja nicht zusammen mit dem Vater. Die Dynamik der Gottesgeburt in der Seele besteht darin, daß Gott-in-mir immer auf dem Wege ist zu Gott-außer-mir. Diese Dynamik ist die Dritte Person, die Liebe, der Geist. Dieser «Weg heißt zwar <Weg> und ist doch ein <Zuhause>-Sein ... *Auf* diesem Wege in Gott(-Vater) hineingeleitet vom Lichte seines <Wortes> und umfassen von der Liebe des (Heiligen) <Geistes> ihrer beider: *das* geht über alles, was man in Worte fassen kann. ... Wie wunderbar: draußen stehen wie drinnen, begreifen und umgriffen werden, schauen und (zugleich) das Geschaute selbst sein, halten und gehalten werden» (Q 285).

Schöpfung war Ausgehen von Gott und bruchstückhaft Hineingelangen in Zeit und Raum. Abschiednehmen von der Kreatürlichkeit – letztlich vom Schöpfer-Gott – bedeutet den Zugang finden zum Rückweg. Dieser Zugang liegt in der menschlichen Seele⁵. Den Rückweg sieht Eckhart als ein Aufgenommenensein des Menschen in das trinitarische Ge-

schehen, wo im Geist der Sohn in den Vater zurückgeführt wird. Der Rückweg erscheint als eine dynamische Einheit, ein Weg, der schon Zu-Hause-Sein ist. Obwohl durch die Notwendigkeit das Personbild ziemlich zerrissen ist, wird dieser Rückweg als ein zwischenpersonales Geschehen beschrieben. Auf diesem Weg bleibt Gott Person, gemäß dem intimen Bild von Zeugen und Geborenwerden. Die Frage nach Gottes Personsein verschiebt sich nun zum Ende des Weges hin, zur endgültigen Heimkehr, zum Geborenssein⁶.

1.3. Gott und Gottheit – Adel der Seele

In der Seele hat der Mensch etwas mitbekommen von der ursprünglichen Einheit, das vor der Stückhaftigkeit des Geschöpflichen behütet worden ist. Noch tiefer als die Gottesgeburt liegt dieses Etwas im Zentrum. Hier begreifen wir Eckharts «Gott-selbst». «Gott ist verborgen im Grund der Seele, wo Gottes Grund und der Grund der Seele *ein* Grund ist» (DW I 480). Die Dynamik der Einheit geht noch weiter als die Gottesgeburt. Auf zwei Wegen kommt Eckhart zu diesem «weiter»: das Thema vom «Adel der Seele» und das vom «Durchbruch in die Gottheit».

1.3.1. Adel der Seele

Es ist etwas in der Seele, «das gar heimlich und verborgen ist und weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen ... Was die Seele in ihrem Grunde sei, davon weiß niemand etwas» (Q 190). Manchmal nennt er es eine Kraft in der Seele, einen Funken, eine Burg, oder «etwas in der Seele» wie das Negativ eines Namens. Manchmal widerruft er diese Symbole, um die Unvorstellbarkeit aufrechtzuerhalten. Dieses Etwas in der Seele «ist von allen Namen frei und aller Formen bloß ... In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und «Eigenschaft» seiner Person existiert. Das ist leicht einzusehen, denn dies einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott darein lugen, so muß es ihn all seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist» (Q 163 f).

Der höchste Adel der Seele ist dort, wo Gott zu Hause ist in seiner überpersönlichen Einfachheit. Eckharts Bezeichnung dafür ist «Gottheit». «Darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit»

(Q 201). «Gottheit» ist derselbe Ort – wenn wir das im Anschluß an Eckharts räumliche Vorstellung so ausdrücken dürfen – wie das «Etwas in der Seele». Der Unterschied Gott–Gottheit ist eng verbunden mit dem Thema des Durchbruchs.

1.3.2. Durchbruch in der Gottheit

Wenn Eckhart unterscheidet zwischen Gott und Gottheit – was er beim Reden über diese höchste Einfachheit übrigens lange nicht immer tut –, meint er keinen wirklichen Unterschied in Gott. Gott und Gottheit sind keine zwei, und ebensowenig stehen sie einander gegenüber wie konkret und abstrakt⁷. In Gott ist Gott und Gottheit eins. Der Unterschied kommt aus dem Standpunkt der Geschöpfe. Gott ist Schöpfer und Grund des Ausgangs, Gott ist ursprünglicher und endgültiger Grund der Einheit. Die Gottheit ist Gott in seiner Absolutheit, in seiner Einfachheit und Lauterkeit. Gottheit ist der Ort in Gott an jener Seite seiner Entfaltung in drei Personen, Gottheit ist der Grund dieser Entfaltung. Als Gottheit ist Gott eins und wirkt nicht; als Gott wirkt Gott nach außen, er entfaltet sich in Dreieinheit, und als solche erschafft er: das ist der Ausgang aus dem Einen, aus dem Hause. Der Adel der Seele ist etwas von diesem ursprünglichen Zuhause. Zu diesem Ort bricht der Mensch durch, nicht aus eigener Kraft, sondern mit der Gott «wesensverwandten» Barmherzigkeit (Q 189), durch notwendige Gnade (vgl. Q 307, 29–36).

«Gott *wird* (Gott); wo alle Kreaturen Gott aussprechen: da *wird* (Gott). Als ich (noch) im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gottheit stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte: *da* war niemand, der mich gefragt hätte. Als ich (aber) ausfloß, da sprachen alle Kreaturen: (Gott)! Fragt man mich: «Bruder Eckhart, wann geht Ihr aus dem Hause?», dann bin ich *drin gewesen*. So also reden alle Geschöpfe von (Gott). Und warum reden sie nicht von der Gottheit? Alles das, was in der Gottheit ist, das ist Eins, und *davon kann* man nicht reden ... Wenn ich zurückkomme in (Gott) und (dann) dort (d.h. bei (Gott)) nicht stehen bleibe, so ist mein Durchbrechen viel edler als mein Ausfließen... Wenn ich in den Grund, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermißt, da *entwird* (Gott)» (Q 273). Als er aus war, hat niemand ihn da vermißt, weil er dies »dort« als «Adel der Seele» mitgenommen hat.

Manchmal ohne den Ausdruck Gottheit: «Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr ... In dem Durchbre-

chen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und von Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder «Gott» noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfangen ich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfangen ich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit all dem, was er als «Gott» ist und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war» (Q 308f). «Was ich war» ist Eckharts stehender Ausdruck, wenn er sagen will, wohin die Abgeschiedenheit führt.

Eckhart benutzt oft abstrakte und ortsbezeichnende Wörter, um diese höchste Einheit zu nennen: höchste Lauterkeit, unergründliches Meer, Weite (Q 189), Brunnen, Strom, Grund, das stille Dunkel der verborgenen Vaterschaft (Q 260)⁸. Manchmal heißt die höchste Einheit aber auch persönlich «Vater»⁹. «Sie (die höchste Kraft in der Seele – F.M.) erstrebt Gott nicht, sofern er der Heilige Geist ist und (auch nicht) sofern er der Sohn ist: sie flieht den Sohn. Sie will auch Gott nicht, sofern er Gott ist. Warum? Weil er da (als solcher noch) einen Namen hat. Und gäbe es tausend Götter, sie bricht immerfort hindurch: sie will ihn dort, wo er *keinen* Namen hat ... Was will sie denn? Sie weiß es nicht: sie will ihn, wie er *Vater* ist ... Sie will ihn, wie er ein Mark ist, aus dem die Gutheit entspringt; sie will ihn, wie er ein Kern ist, aus dem die Gutheit entspringt: und dort nur ist er *Vater*» (Q 385).

Diese Wörter sind als «stille Weite, See, Mark, Gottheit, Vater» usw. eigentlich keine Gottesnamen mehr. Sie sind Symbole für den Ort, von dem aus Gott Gott ist, den Grund, auf dem Gott sitzt. Das ist der Ort der Einheit, die ursprünglicher ist als alle Verschiedenheit. Es ist das Zuhause sowohl Gottes wie des Menschen. Hier kommt die persönliche Bewegung Gottes und des Menschen, die einander geboren wurden, schließlich zur Ruhe. Die persönliche Bewegung (geboren werden) kommt zu ihrem Ende (geboren sein). Die persönliche Vereinigung mündet ein in eine überpersönliche Einheit, die vor dem Anfang war. Deshalb sind Gott und Mensch im Anfang da «als eines, *nicht* als *gleiches*» (Q 186). Christus hat dies eine Sein wohl gebracht, aber ursprünglich war es schon das unsere (vgl. Q 178).

Gott selbst zeigt sich in diesem letzten Verständnis eher als ein Ort, denn als eine Person. Gott-selbst ist ein Unbestimmbarer, der eine und einfache Ort hinter dem Rücken Gottes. Dorthin nach Hause zu kommen, ist das Verlangen des Mystikers. Dorthin nach Hause zu kommen, ist ebenfalls zutiefst zu dir selbst und zu

allen Dingen nach Hause kommen. Denn Gottes Grund und der Grund der Seele ist *ein* Grund. Dieses tiefste Herz der Wirklichkeit ist unaussprechlich, von Eckhart nichtsdestoweniger angegeben als still und dunkel und weit. Deshalb: «Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, besteht darin, daß er aus der Weisheit des inneren Reichtums schweigen könne» (Q 353, Q 94).

Nach all dem von neuem die Frage: Ist Eckharts Gottesbegriff persönlich oder unpersönlich? Erfahrung ist wesentlich beeinflusst von der Formulierung, die Eckharts ist eine neuplatonische, in der alles unter dem Zeichen des Einen steht. Soweit Gottes Personsein ein «Gegenüber» für die menschliche Person enthalten soll, ist Gott keine Person. Denn Gott gegenüber ist nichts. Soweit Personsein Willensfreiheit umschließt, ist Gott keine Person. Die ursprünglich-letztgültige Einheit von Gott und Mensch wird gekennzeichnet durch Leugnung der trinitarisch-persönlichen Bewegung. «Du sollst ihn (Gott) lieben, wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweierheit» (Q 355).

Wir müssen aber gut sehen, daß die Verneinung von Gottes Personsein nicht dasselbe ist wie die Behauptung seines Nicht-Person-Seins. Gott ist über alle Bilder erhaben, nicht allein über die persönlichen Gottesbilder der Vergangenheit, sondern auch über sich anbietende nichtpersönliche atheistische Gottesbilder¹⁰. Die Leugnung hat keinen Sinn ohne das Geleugnete. Das Verneinte ist hier u.a. der an Zweierheit erinnernde Begriff Person. Durch die Verneinung wird das Verneinte in die neue Bezeichnung mitgenommen – von Eckhart oft ausgedrückt mit «über»: Überbild, Übersein (Q 331). Dadurch bekommt die überpersönliche Gottheit die persönliche Intensität und den Reichtum des Weges dahin, auf dem ein Wort wie Person gerade seinen Sinn verloren hat. Aber gerade mit diesem verlorenen Sinn und keinem anderen wird der neue Sinn abgesteckt und erfaßt. Das Herz der Wirklichkeit ist zwar überpersönlich, aber es hat dennoch ein Gesicht: ein Gesicht, mit dem man sehr persönlich umgehen kann.

2. Der heilige Johannes vom Kreuz

Das Modell, in dem Johannes vom Kreuz seine mystischen Erfahrungen beschreibt, ist von Grund auf persönlich. Es ist das Modell zweier Liebender, die durch viele Widerwärtigkeiten hindurch zur höchsten Liebesvereinigung heranwachsen. Im Geistlichen Hohenlied steht dieses Modell ausdrücklich im Vordergrund,

aber auch in anderen Schriften ist es gegenwärtig. Nichts scheint näherzuliegen als die Annahme, daß Gott für Johannes vom Kreuz ein persönlicher Gott ist, mit dem der freie Mensch in Gnade zur Vereinigung kommt. «Man kann Gott in sich haben nur durch Gnade, und man kann ihn außerdem besitzen durch Einswerdung. Es ist gut, diesen Unterschied zu sehen. Denn im ersten Fall gibt es nur gegenseitige Liebe, im zweiten darüber hinaus gegenseitige Schenkung seiner selbst. Der Unterschied ist genau so groß wie zwischen Verlobung und Ehe. ... Bei der Ehe schenkt sich eine Person der anderen, und es wird Einheit ... Während der Verlobungszeit ist noch keine Einheit» (Liebesflamme III, 24, P 1029)¹¹.

Dieses persönliche Modell hindert Johannes vom Kreuz nicht daran, an vielen Stellen zu sagen, daß Gott «ohne Art und Weise» ist: *Dios sin forma*. «Gott fällt nicht unter eine Darstellung oder Form... Er hat keine Gestalt» (Besteigung II, 16, 7–8, P 621). Klar ist, daß kein hervorragender Gegenstand, an dem der Wille Geschmack finden kann, Gott ist» (Briefe 29, P 112). Aussagen des heiligen Johannes vom Kreuz über die Unvorstellbarkeit Gottes, seine Unaussprechlichkeit und mehrere Verneinungen in bezug auf Sinnesorgane und Kräfte sind in seinen Werken leicht zu finden. Trotzdem bleibt das Gefühl beherrschend, daß die Gotteserfahrung bei Johannes vom Kreuz am besten als eine wachsende Begegnung zwischen zwei Personen verstanden werden kann. Innerhalb der Selbstverständlichkeit, daß Gott Person ist, beginnt eine Geschichte der Beziehung Gott–Mensch, bei der die interpersonale Erfahrungsmodalität zweifellos die vornehmste, aber nicht immer die einzige ist. Dazu wollen wir einige Texte anführen.

2.1. Gott mit dem Gesicht der Welt

Einen ersten Text finden wir im Geistlichen Hohen Lied. Der Aufbau der ersten Hälfte dieses Liedes erzählt: Die Braut (die Seele) wird vom Geliebten (Gott) verwundet, und dieser ist seitdem flüchtig. Die verwundete Seele geht ihm nach und begegnet auf ihrer Verfolgung den Geschöpfen; für den Lyriker Johannes vom Kreuz ist das die Natur. Die Geschöpfe sind die Spuren Gottes, aber als solche sind sie mehr Zeichen seiner Abwesenheit als seiner Gegenwart. Deshalb fügen die Geschöpfe der Seele Schmerzen zu, weil sie nicht Gott selbst sind. Die Seele kann sie nur zurücklassen. Dann gelingt die Verfolgung; der Begegnungsort kommt in Sicht: ein Berg, ein Garten, die Lagerstätte, der tiefste Keller. Beim Geliebten bekommt die Seele alles wieder, was sie auf ihrem Wege zurückgelassen hat. «Denn in dem, was Gott bei sol-

chen Geistverrückungen mitzuteilen pflegt, lernt die Seele durch Erfahrung die Wahrheit des heiligen Franziskus kennen: Mein Gott und mein alles! Für die Seele ist Gott all diese Wirklichkeit (nämlich die in der Strophe genannten Dinge: Bergland, Täler, Ströme usw., die nun erklärt werden – F.M.) und das Gut all dieser Wirklichkeiten ... Dabei muß man sich klar vor Augen halten, daß alles hier Erklärte auf eminente und unendliche Weise in Gott gegenwärtig ist, oder besser gesagt: Gott ist jede von diesen Wirklichkeiten ... und sie alle zusammen sind Gott. Soweit die Seele in diesem Zustand mit Gott eins wird, erfährt sie, daß Gott all diese Wirklichkeiten ist ... Was hier gesagt wird über das, was die Seele erfährt, darf also nicht aufgefaßt werden im Sinne von: Die Wirklichkeiten im Licht sehen oder die Geschöpfe in Gott sehen. Nein, in diesem Besitzen Gottes erfährt die Seele, daß Gott all diese Wirklichkeiten ist ... Für mich ist mein Geliebter dieses Bergland ... Für mich ist mein Geliebter diese Täler» (Hohes Lied 14–15, 5–7, P 345 f)¹². «Es ist wahr, daß die Seele erst in diesem Zustand den Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen gut zu sehen beginnt. Letztere haben nur ein geschaffenes Dasein. Aber sie sieht sie in Zusammenhang mit der Macht Gottes, wurzelnd in ihm und ihre Wirkung von ihm empfangend. Sie sieht, daß Gott das alles auf unendliche Weise ist. In ihm durchschaut sie also die geschaffenen Dinge besser als in den Geschöpfen selbst» (Liebesflamme 4, 5, P 1064). «Gott und sein Werk ist Gott» (Sprüche 29, vgl. P 1097).

Für uns ist es wichtig zu sehen, daß für die Erfahrung der mit Gott vereinigten Seele Gott zwar Person bleibt, aber ebenso das Gesicht der Welt bekommt. Wenn der Mensch dem Herzen der Wirklichkeit nahe gekommen ist und von dorthin schaut, sieht er alle Dinge in ihrer eigentlichen Wahrheit: als nichts anderes als Gott. In dieser Erfahrung bleibt Gott Person, aber dies Persönliche reicht bis in alle Dinge, die den Mystiker umgeben. Die alltägliche Wirklichkeit, die zunächst unter dem Zeichen von Gottes Abwesenheit stand, wird nun persönlich: «Für mich ist mein Geliebter dieses Bergland.»

Analog der Verneinung des Persönlichen bei Meister Eckhart findet bei Johannes vom Kreuz eine Ausbreitung der persönlichen Sphäre statt. Mit derselben persönlichen Bezogenheit steht der Mensch Gott und allen Dingen gegenüber, denn sie sind im Grunde eine einzige Wirklichkeit. Die Grenzüberschreitung der interpersonalen Erfahrungsmodalität führt nicht zu einer unpersönlichen kosmischen Gotteserfahrung, sondern zu einem persönlich-göttlichen Kosmoserlebnis. Diese Seele «sieht Gott, dessen Angesicht erfüllt ist von der Schönheit aller Geschöpfe» (Liebes-

flamme 4,11, P 1067). Vorbedingung für diese Erfahrung scheint neben der Läuterung der Nacht ein sinnliches Gefühl für Schönheit zu sein; dem Dichter Johannes vom Kreuz ist das eigen.

2.2. *Gott als das exzentrische Zentrum der Seele*

Eine andere Art von Texten des Johannes vom Kreuz nennt Gott das Zentrum der Seele. Im Kommentar auf den Vers: Gott verwundet die Seele «im Allertiefsten ihrer Mitte», benutzt er den Vergleich vom Stein. Im Stein liegt natürlicherweise die Notwendigkeit zu fallen, bis in die tiefste Tiefe der Erde. Wenn er in der Erde sitzt, wenn auch nicht in ihrem Mittelpunkt, sagen wir doch, daß er «auf die eine oder andere Weise in seinem Mittelpunkt ist. Er befindet sich ja in dem Bereich seines Mittelpunktes, seiner Arbeit und seiner Bewegungsmöglichkeit» (Liebesflamme 1,11, P 987). Wenn aber das Hindernis fortgenommen ist, kann er auch noch weiter, aus eigener Kraft und Neigung; dann fällt er bis in den tiefsten Mittelpunkt, das Zentrum der Erde. «Der Mittelpunkt der Seele ist Gott. Die Seele wird also bis in ihren äußersten und tiefsten Mittelpunkt durchgedrungen sein, wenn sie dort bei Gott angekommen sein wird, gemäß dem totalen Vermögen ihres Seins und kraft ihrer Wirkung und Neigung. Das wird also der Fall sein, wenn sie dort mit all ihrer Kraft Gott erkennt und liebt und seiner genießt. Wenn sie nun noch nicht so weit vorangekommen ist – was wohl in diesem sterblichen Leben geschieht, in dem die Seele nicht mit all ihren Kräften zu Gott kann – ist sie doch in ihrem Zentrum: Gott. Hier ist sie durch seine Gnade und Selbstmitteilung. Aber sie kann noch weiter, weil sie noch Kraft hat, und die Neigung sie noch weiter zieht. Sie hat noch nicht genug, denn obwohl sie in ihrem Mittelpunkt ist – es ist noch nicht das

Tiefste des Mittelpunkts. Sie kann noch weiterdringen bis in das Tiefste Gottes» (Liebesflamme 1,12, P 979).

Das ist eine Aussage über die Seele und ihr Verlangen. Das substantivisch von der Seele Gesagte ist Gott. Gott bleibt Person. Aber als solche ist er der Raum, in dem der Mensch zu seinem tiefsten Selbst kommen kann. Gott ist das Tiefste der Seele. In diesem Sinn ist Gott keine andere Person mehr. Oder besser: Gott ist in dem Maße andere Person und außerhalb des Menschen, wie das eigentliche Selbst des Menschen noch außer ihm liegt.

Schlußüberlegung: Wesens- und Brautmystik

In der Brautmystik ist Gott-selbst mehr persönlich, und in ihr liegt ein größerer Nachdruck auf dem persönlich gnadenvollen Handeln Gottes als in der Wesensmystik. Trotzdem zeigt sich, daß in beiden mystischen Richtungen das persönlich Göttliche aus seinen Fugen gehoben wird, wenn auch in verschiedenen Richtungen: bei Meister Eckhart mehr nach innen und bei Johannes vom Kreuz mehr nach außen¹³. Mystikern geht es um die Fahrt zu Gott-selbst. Für die Fahrt selbst ist der Unterschied zwischen Wesens- und Brautmystik bedeutsam; er nennt verschiedene Symbolstrukturen und verschiedene Richtungen der Fahrt. Je mehr aber die Reise ihr eigentliches Ziel erreicht, verliert der Unterschied seine Bedeutsamkeit. Für beide ist Gott-selbst dort, wo Gott zu Hause ist und wohin alles und alle mitgenommen werden: beim einen unter dem Nenner «ursprüngliche Einheit» und beim andern unter dem Nenner «endgültige Vereinigung». Korrespondierend mit dieser Entwertung des Unterschieds kommen wir zu der These, daß für beide Mystiker Gott-selbst jenseits des Dilemmas des «persönlich oder unpersönlich Göttlichen» steht. Aber diese These soll nur als Vermutung formuliert sein.

¹ Wir zitieren nach Josef Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate (München 1955), abgekürzt Q. Einige in diese Ausgabe nicht aufgenommenen Texte zitieren wir aus Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart/Berlin 1936 ff), abgekürzt DW.

² Vgl. Q 269,21–28; Q 266,20; Q 270,9; Q 171,27; Q 172,4–8; Q 173,27–30; Q 396,30–33; Q 386,20–25; Q 54,20–24; DW I 488 f; DW I 486; DW V 539. – Ausnahme: DW II 701: «und niemals würde Gott das bewirken, außer wenn er will...»

³ Vgl. Shizuteru Ueda, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts «Gott muß...»: Gerhard Müller/Winfried Zeller (Hrsg.), Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz (Leiden 1967) 266 bis 279. Im Rahmen unsres Themas markiert der aus dem Osten stammende Ueda mit einer ausgezeichneten Analyse von Eckharts Gottesbegriff den Gesprächsort zwischen Ost und West. Trotzdem meinen wir, daß der persönlich-dreieine Gott im Vergleich mit der überpersönlichen Gottheit einen zentraleren Ort hat bei Eckhart, als dies Ueda scheint. – Vgl. A. Brounts, Hadewijchs erste ontwerp van de wezensmystiek: Handelingen 26 (1972) 52.

⁴ Eckhart versucht dies einsichtig zu machen mittels einer schwierigen Mischung von aristotelischer Kausalitätsmetaphysik mit dem neuplatonischen Teilnahmedanken. Darin hat die exemplarische Ursächlichkeit einen wichtigen Platz.

⁵ Daher die besondere Stellung des Menschen in der Wiederkehr der ganzen Schöpfung. Indem er die Schöpfung ihrer Geschaffenheit entkleidet (durch einen intellektuellen Abstraktionsprozeß), trägt der Mensch die Schöpfung zu ihrem Ursprung. Vgl. Q 272,23–26; Q 273,24–25.

⁶ So unterscheidet auch Eckhart geboren-werden und geboren-sein. Vgl. Q 186,10–12; Q 270,20–27; Q 127,28–31.

⁷ Vgl. Vladimir Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart = Études de Philosophie Médiévale 48 (Paris 1960) 342–344.

⁸ Das ist eine der wenigen Stellen, in denen Eckhart das Brautmodell benutzt.

⁹ «Vater» ist hier Prinzip der Ruhe. Vgl. A. Brounts, aaO. 32–33: Interpretation Hadewijchs «in enen persone». Manche Autoren, wie Ch.R. Robinson, Meister Eckhart's doctrine of God: The Heythrop Journal 5 (1964) 157, interpretieren diesen Text im Rahmen des

Rückwegs. Wir meinen, daß es ein weiterer Durchbruch-Text ist, so daß «Vater» ein Äquivalent für die «Gottheit» ist.

¹⁰ Vgl. den Schluß von Bardo Weiss, «Gott ist anders» nach Meister Eckhart: *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 395 f.; nur z. T. berufen sich moderne Theologen bei ihrer Kritik am Gottesbild mit Recht auf Meister Eckhart.

¹¹ Übersetzt aus Jan Peters und J. A. Jacobs, *Joannes van het Kruis. Mystieke werken* (Gent 1975), abgekürzt mit P.

¹² Es ist erstaunlich, wieviele Übersetzer des Johannes vom Kreuz dem Mystiker in dessen Gott und Welt identifizierender Erfahrung nicht zu folgen wagen. Sie übersetzen z. B. «Mein Geliebter ist wie dieses Bergland» oder «Die Seele hat das Gefühl, daß...». Die Sorge betrifft oft die Gefahr, in Pantheismus zu geraten. Johannes vom Kreuz aber bewahrt sich selbst davor, besser als es durch schreckliche Übersetzungen möglich ist, indem er nämlich der Wahrheit folgt, daß «die Welt nichts ist», so daß der unendliche Unterschied zwischen Gott und Welt das noetische Fundament bildet für diese Identifikationsausagen. Siehe darüber J. Bendiek, *Gott und die Welt nach Johannes vom Kreuz: Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972) 88–105.

Georg Wildmann

Das persönliche Gottesverständnis als Bedingung für die abendländische Freiheitsgeschichte

«Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.» Mit diesem Satz, der seine Geschichtsphilosophie zusammenfaßt, hat G.W.F. Hegel das Wesen der Geschichte als Freiheitsgeschehen gekennzeichnet. In der nachstehenden Skizze soll der Anregung Hegels folgend nach *einer* der maßgebenden Bedingungen der Freiheitsgeschichte gefragt werden: nach dem Verständnis Gottes als Person. Es geht um die geschichtliche Nachprüfung der Frage, ob der personal verstandene Gott eine wesentliche Möglichkeitsbedingung dafür darstellt, daß der abendländische Mensch in einem geschichtlichen Prozeß zum Bewußtsein geführt wird, ein freies Subjekt zu sein, das diese Freiheit als Bevollmächtigung zur Naturbeherrschung und als Recht zu individueller Entfaltung innerhalb der Gesellschaft leben darf. Die Behandlung der Frage beschränkt sich auf die Erhebung der freiheitsstiftenden Potenz des jüdisch-christlichen Erbes.

Die erkenntnisleitenden Hypothesen

Das Thema unterliegt der sinnverstehenden Vernunft, gehorcht also der historisch-hermeneutischen Metho-

¹³ Introvertierte und extrovertierte Mystik bei W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia/New York 1960) 131–133.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANS MAAS

1946 in Turnhout, Belgien, geboren. Karmeliter. Abschluß des Theologiestudiums an der Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam mit einer Arbeit über Meister Eckhart. Augenblicklich arbeitet er als Privatdozent an derselben Hochschule und lehrt dort Fundamentalthologie für die freie Studienrichtung; außerdem hält er Seminare über mystische Texte (Spiritualität). Neben einigen kurzen Artikeln (Aktualität des Ordenslebens, Aktuelle Bedeutung der Mystiker) in den Zeitschriften «Relief», «Speling», «Jezus-Caritas» hat er eine Anthologie mit Predigten des Meister Eckhart herausgegeben und diese mit einer Einführung versehen: *Van God houden als van niemand. Preken van Eckhart* (Haarlem 1975). Anschrift: Bloemgracht 90, Amsterdam-C., Niederlande.

de. Allerdings bedarf auch die geschichtliche Hermeneutik der Hypothesen, damit ihre Ergebnisse prüfbar werden¹. Die erste Hypothese ist religionsgeschichtlicher Art und besagt, daß zwischen dem Gottes- und dem Menschenverständnis eine Korrelation besteht: der Mensch versucht sich von Gott her zu verstehen. Die zweite Hypothese lehnt sich an die Religionssoziologie Max Webers an und behauptet, daß sich Gottes- und Menschenverständnis in Gesellschaftsstrukturen «verleiblichen»: das Gottes- und Menschenbild legt sich in politischen Dimensionen aus; es hat strukturbildende Potenz und Relevanz. Die dritte Hypothese behauptet, daß das Institutionelle hinter der «Idee», die es verkörpern soll, zurückbleibt. Es kann sich aus verschiedenen, hier nicht zu prüfenden Gründen die aus dem Gottes- und Menschenverständnis hergeleitete «Idee» nicht adäquat in gesellschaftliche Realität umsetzen. Man kann daher in Anlehnung an die Theorie vom «cultural lag»² (= kulturelle Verzögerung, kulturelle Phasenverschiebung, kulturelles Zurückbleiben) von einem «institutional» oder «structural lag» sprechen.

Der befreiende Gott des Alten Testaments

Das Alte Testament läßt sich geschichtstheologisch in eine innere Kohärenz bringen, wenn man die Idee des befreienden Gottes als zentrale Bezugsgröße einsetzt. Der personal-frei verstandene Gott bedingt gemäß der Korrelationshypothese das Erwachen des Freiheitsbewußtseins im alttestamentlichen Menschen. Gott ist verstanden als ein Du, das frei zum Bunde ruft und erwählt. Der Mensch fühlt sich von Gott als freier Partner genommen, denn nur mit einem solchen kann man