

ALOIS M. HAAS · UITIKON WALDEGG

## INKARNATIONSMYSTIK

Inkarnationsmystik ist jene Denk- und Empfindungsform für eine Einheits- erfahrung des Menschen mit Gott, die sich im Christentum primär im Blick auf die Fleisch- und Menschwerdung Gottes über die Zeiten hinweg als ein zentraler Gehalt der christlichen Spiritualität ausgeformt hat. Dabei fungiert die Gestalt Jesu Christi für die Christen als Inbegriff einer denk- und erstreb- baren gottmenschlichen Einheit; so wie in der Gestalt des Erlösers und Mitt- lers Jesus Christus Mensch und Gott eins geworden sind, so soll der Mensch eine Einheit mit Gott ersehnen und erhoffen dürfen. Dafür lautet die patristi- sche Formel: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.<sup>1</sup>

### *An der Schwelle zum Mysterium Christi*

Es ist ganz klar, dass für den Christen der Eintritt in Sein und Leben Jesu Christi den Zugang zum allergrößten Mysterium schlechthin bedeutet. Es ist unergründlicher, unverständlicher und rational unvollziehbarer, verwirren- der als die Trinität! Denn es impliziert den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, der Unendlichkeit in den Raum, des Grenzenlosen in die Beschränk- heit, des Absoluten in diese kleine Welt; die Einheit von Ungeschaffenem und Geschaffenem, die sinnliche Manifestation des total Immateriellen, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, die Verkündung des Schweigens, den Ort der Begegnung aller Paradoxe! Die Inkarnation ist das Mysterium, das alle Widersprüche löst, aber nur weil es alle in sich vereinigt: *coincidentia oppositorum*. Das Christentum ist heute allzu saturiert, allzu geschwängert mit sich jagenden Enormitäten einer leer laufenden Kommunikations- maschine, als dass das alles Ertönende übersteigende Crescendo der Nach- richt, dass Gott Mensch geworden ist, noch hörbar sein könnte.<sup>2</sup>

Domestiziert ist die Krippe zum sentimentalen Kleinstereignis von zwei, drei weihnachtlichen Tagen; der Kreislauf des Menschenlebens hat sich resistent gemacht gegen die staunende Einsicht in das entscheidende Ereignis:

*ALOIS M. HAAS, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Präsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.*

«Das wahre Licht, das da erleuchtet jeden Menschen, kam in die Welt. Er war in der Welt. Die Welt ist durch ihn geworden; und doch hat die Welt ihn nicht erkannt. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die da glauben an seinen Namen,... die aus Gott geboren sind» (Joh 1,9-13).<sup>3</sup>

Der für den Christen verbindliche Urakt ist und muss also sein die Verblüffung über das *factum brutum* von Gottes Menschwerdung selbst – und zwar noch diesseits der Frage, warum und unter welchen Umständen und mit welchem Ziel Gott Mensch geworden ist. Der Christ muss ganz einfach vor der Tatsache, dass Gott als Mensch in die Welt gekommen ist, in einen Abgrund von Staunen verfallen! Gott wird als Mensch geboren. Ungeheuerlicheres als dies gibt es nicht! Vor allem Fragen: *Cur Deus homo?*<sup>4</sup> besagt Menschwerdung mithin zuerst und vor allem Geburt und Geboren-Werden – in und unter den Bedingungen menschlicher Endlichkeit und Beschränktheit. Kein Mensch *wird* oder kann *werden*, der nicht *geboren* wurde. Geburt ist schon ein radikales Existential des Menschseins, das als «Geburtlichkeit» bezeichnet, von dem gefordert werden kann, dass es auch «auf grundbegrifflicher Höhe»<sup>5</sup> bedacht werden muss.<sup>6</sup>

Das Christentum besitzt seine Urkunde im Radikal der menschlichen «Geburtlichkeit» seines Gottes: ein gleichzeitig inner- und übergeschichtliches Datum von unvergleichlich durchschlagenderer und revolutionärerer Durchschlagskraft als Sloterdijks Grundfigurationen von Revolution! Dass Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde,<sup>7</sup> ist eine provokante Erlösungs- und Befreiungsformel, die dem Christentum weder durch den Schein aufgeklärter Nonchalance<sup>8</sup> noch durch faktische Nichtbeachtung<sup>9</sup> abgelistet werden kann. Die bisweilen extreme und ausschließliche Bevorzugung des auf Weihnachten und sein Geburtsergebnis sich abstützenden Inkarnationsthemas gehört zur innersten Geschichte des Christentums. Sie kann im Rekurs auf die breite Orchestrierung christologischer Themen im Dogmenschatz der «Mysterien Christi» hin und wieder mit Hinweis auf das Leben im Kontext von Kreuz und Passion rechtens relativiert werden, ihr Apriori im christlichen Heilsvorgang ist aber unaufhebbar. Ohne dass Gott Mensch wurde, sind alle «Mysterien Christi»<sup>10</sup> undenk- und unvollziehbar. Dieser ontologische Vorrang der «klassischen Inkarnationschristologie, die den Inkarnationsgedanken zum Ausgangspunkt nimmt und den Vorgang der Inkarnation in die Reihenfolge seiner nacheinander zu erörternden Momente analysiert»,<sup>11</sup> ist – als Grundsatz einer «Christologie von oben»<sup>12</sup> – unaufhebbar, weil nur so die Fragestellung nach der Glaubensrelevanz des Christusereignisses beantwortet werden kann.

*Von der Inkarnationschristologie zur Inkarnationsmystik*

Wenn der Christ irgendwo einen Ansatzpunkt für eine mystische Einigung mit Gott finden kann, dann ist dies ausschließlich die Gestalt Jesu Christi, in welcher die Einwohnung Gottes in exklusivstem, d.h. innigstem Sinne sichtbar wird. Jesus ist dem Christen soweit fassbar, als er für ihn «die letzte Auslegung Gottes» (Joh 1,18) ist, auch dann und wenn dieser als der schlechterdings Unfassbare «in unfassbarem Licht wohnt» (1 Tim 6,16); gerade im Moment seiner Unfassbarkeit bezeugt sich paradox seine Fassbarkeit in der Gestalt des fleischgewordenen Logos.<sup>13</sup> Das Medium, das dieses Paradox verbürgt, ist die trinitarische Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Einheit mit Gott, ob mystisch erfahrungshaft oder bloß intentional, ist nur im Kontext der lebendigen Trinität Gottes denkbar. Sie ist das dynamische Grundmuster lebendigster Einheit. Und da die historisch ins Werk gesetzte Fleischwerdung des Logos aus dieser lebendigen Einheit stammt, ist die göttliche Inkarnation und seine Geburtlichkeit ein höchstes Dokument dieser Einheit. Es ist naheliegend, dass dieser Gedanke einer möglichen unverbrüchlichen Einheit zwischen Mensch und Gott sich schon sehr früh auf die Inkarnation Jesu Christi als auf ihren Archetyp bezog. Der dabei leitende Gedanke war: Gott und Mensch sind sich nirgends so nahe gekommen wie in der Menschwerdung des Sohnes; diese unvor-denkliche Einheit von Gott und Mensch ist das Grundmuster, wie umgekehrt der Mensch Gott werden kann und darf. Daher die Tauschformel bei den Vätern: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde. Die in diesem Tauschgedanken als möglich gedachte Gottwerdung (γεωσι~, γεοποιησι~) des Menschen schloss als deren Scharnier die Geburt in sich (γεογενεσι~, γειβα γεγνησι~) und provozierte die Frage nach Rang und Bedeutung der dem Christen eigenen Neugeburt, die die Taufe für ihn war. Die Taufe, das bezeugt Dionysios Areopagita (um 500) mindestens 17 mal, ist diese Gottesgeburt,<sup>14</sup> die hier allerdings noch nicht die Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen meint, sondern die «Geburt *aus* Gott» des Katechumenen in der Taufe.<sup>15</sup> Gleichwohl ist hier schon mit aller Deutlichkeit der mystische Aspekt der in der Taufe vermittelten Einheit zwischen Gott und Gläubigem anvisiert:

«Die Salbung zur Vollendung der Weihe... macht den Geweihten wohlriechend. Denn die geheiligte Weihe der Geburt aus Gott macht den Geweihten eins mit dem Geisthauch des Gottesprinzip.»<sup>16</sup>

Damit sind die Weichen zur mystischen Vereinigung (ε{nwsι~ mustikhv)<sup>17</sup> gestellt und das Thema der Gottesgeburt des Menschen kann beliebig mystisch ausgeformt werden: als Geburt des Gläubigen *aus* Gott oder als Geburt Gottes *in* den oder *im* Gläubigen.

*Die Gottesgeburt als Thema christlicher Spiritualität*

Wenn Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624–1677) in einem seiner Epigramme die Erinnerung an die göttliche Geburt im Stall von Bethlehem artikuliert,<sup>18</sup> dann tut er es mit dem Anspruch auf deren Aktualität, die heute und jetzt im Sich-Erinnernden Ereignis (im Sinne von Er-Äugnis!) zu werden hat:

In dir muss Gott geboren werden.  
Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren  
Und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren. (I, 61)

Die in diesem Epigramm ausgedrückte Forderung nach einer – um es mit Luther zu formulieren – Umformung des *ab alio pro me* (von einem Anderen für mich) gewirkten<sup>19</sup> zu einem *in me* (*in mir*) aktuell geschehenden Heils in Jesus Christus ist die prägnant verkürzende Weiterführung eines uralten Postulats der Inkarnationsmystik, die mithin eine lange Geschichte hat.<sup>20</sup> Sie kann nur in ein paar Hinweisen vorgeführt werden.

Die Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen ist folglich wegweisende Speisung in der geistlichen Theologie des Christentums über einen großen Zeitraum hinweg. Die Pioniere des Gedankens, dass Christus im Gläubigen selber geboren werden und so Gestalt annehmen (*morfo'un*) muss,<sup>21</sup> stützen sich auf den Paulusbrief an die Galater 4,19 ab, wo Paulus seine Geburtsleiden und -wehen um die Gestaltwerdung Christi in der Galatergemeinde kundgibt. Aber dahinter steht die geistliche Wirklichkeit einer im Evangelium mehrfach verbürgten gnadenhaften Annahme des Christen an Sohnes Statt im ewigen Sohn Gottes (Röm 8,15–17).<sup>22</sup> Von daher drängt sich eine «Neugeburt von oben» auf, wie sie Joh 3,3–6 bezeugt.

Naturgemäß handeln die ersten – Hippolyt von Rom (ca. 170–235) und der Diognetbrief (190/200) – das Thema des dynamischen Aspekts dieser adoptiven Sohnschaft des Christen im Rahmen der Tauftheologie ab: Die Kirche – als Jungfrau-Mutter – ist die «Heilsvermittlerin in der neuen Schöpfung des christusähnlichen Lebens der Taufgnade.»<sup>23</sup> Hippolyt: «Das Wort wird geboren aus den Heiligen; beständig die Heiligen gebärend wird das Wort auch selbst wiederum von den Heiligen geboren.»<sup>24</sup> Oder Methodios von Olympos (+ 311):

«Ich bin der Ansicht, es heisst darum «die Kirche gebiert ein Mannkind», weil die Getauften die Merkmale, die Art und den Mannescharakter Christi erhalten, weil die Ebenbildgestalt des Logos ihnen eingedrückt und in ihnen geboren wird durch vollendete Gnosis und Pistis, so dass in jedem Christus geistigerweise geboren wird. Und deshalb ist die Kirche schwanger und in Wehen, bis dass Christus in uns gestaltet und geboren werde, auf dass ein jeder von den Heiligen durch seine Teilnahme an Christus als Christus ge-

boren werde, in dem Sinn, in welchem es irgendwo in der Schrift heißt: «Rühret meinen Christus nicht an und versündigt euch nicht an meinen Propheten» (Ps 105,15), d.h. gleichsam: es ist jeder zu einem Christus geworden, der getauft ist auf Christus in der Gemeinschaft mit dem Geiste; und die Kirche ist es, die ihnen hier die Erhellung und Neugestaltung durch den Logos zu teil werden lässt.»<sup>25</sup>

Im Grunde geht es – wie Dietmar Mieth und dann vor allem Hans Urs von Balthasar<sup>26</sup> es auf je verschiedene Weise gesehen haben – um eine Betonung des *dynamischen* Charakters im ewigen Leben der Geistgeschöpfe in Gott durch vitale Geburtlichkeit gegenüber einer starren Beschauung Gottes.

Origenes (um 185-253) hat das Bild von der Gottesgeburt wie kein anderer ausgeformt, ausgestaltet und durchdacht. Er gibt zunächst den Herkunftsschlüssel für die Überlegung, die sich im 17. Jahrhundert Silesius zu eigen gemacht hat, wenn er schon mit aller Deutlichkeit sagt: «Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?»<sup>27</sup>

Oder anderswo: «Was nützt es dir, wenn Christus einst im Fleische kam, wenn er nicht auch in deine Seele gekommen ist. Beten wir, dass uns seine Ankunft täglich geschieht und wir sagen können: «Ich lebe, aber nicht ich, sondern in mir lebt wahrhaftig Christus.»<sup>28</sup>

Mit solchen Aussagen ist Origenes der großartige Vorausverkünder einer Frage, die nach ihm sowohl Meister Eckhart wie Angelus Silesius stellen werden. Es geht um die ewigkeitlich-dynamische Dimension der Gottesgeburt, die in direkter Identifikation (und nicht in bloßer Analogie) mit der historischen Fleischwerdung des Sohnes zu sehen ist. Und diese «mystische» (d.h. verborgen-geheimnisvolle und vereinigende) Intensivierung der Sohnesgeburt zu einem geistlichen Existential des Christen *in statu viae et patriae* macht den *sensus spiritualis* als deren Heilssinn deutlich und offenbar.

«Für Origenes wie später besonders für die *kappadozischen Väter* fällt das Wirken des Logos, des göttlichen Wortes in uns, mit seinem Wesenswirken in Gott zusammen. Das Geboren-«werden» aus dem Vater – in unserer Sprache ein «Werden» und kein «Tun» – ist zugleich die ganze «Tätigkeit» des Sohnes; er drückt «wort»-haft das aus, was Gott in seinem Innersten ist. Für die griechischen Väter, die sich in diesem Denken von der Theologie des Evangelisten Johannes leiten lassen, ist *Er* das Gestaltwerden des göttlichen Seins, wie der *Vater* dessen Anfang und der *Heilige Geist* das einende Band der Liebe ist. Und ebendiese Tätigkeit des Sohnes, die zugleich sein Werden aus dem Vater ist, setzt sich nach Origenes in der irdischen Geburt fort. Die Passivität des Geborenwerdens aus Maria ist zugleich die höchste Aktivität. Auch in seiner Menschwerdung drückt der Sohn das aus, was Gott in seinem Innersten ist: Liebe; sein Klein- und Gering-Werden ist

zugleich die einzige wichtige *Tat* der Menschheitsgeschichte, die Heimholung der Menschen in das Reich Gottes. In dieses Tun des Menschgewordenen wiederum wird der Täufling – wie Paulus im Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung (Röm 6), die Väter aber auch im Zusammenhang mit der Geburt des Herrn ausführen – hineingestellt. Auch im Täufling wird Christus (passiv) geboren, und zugleich formt ihn der Herr (aktiv) in sein eigenes Sein, die «morphé Theou», Gestalt Gottes (Phil 2,6) um. Über diese dreifache Geburt hinaus sieht Origenes das eine Geschehen der Taufe sich noch in das tägliche Leben des Christen ausweiten. Man glaubt Angelus Silesius zu hören, wenn er mahnt: «Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird, aber nicht in meinem Innern?» «Wir wollen beten, dass seine Ankunft uns täglich geschehe und wir sagen können: Ich lebe, nicht aber ich, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20). – *Die folgenden Jahrhunderte* haben diese Lehre eigentlich nur entfaltet und weitergeführt.»<sup>29</sup>

Ein Zeugnis der griechischen Väter darf hier aber nicht fehlen. Gewissermassen am Ende der patristischen Zeit hat ein Mann, der sowohl für die byzantinische wie abendländische Mystik von höchster Bedeutsamkeit werden konnte,<sup>30</sup> die Lehre von der Gottesgeburt in mystischer Formung vorgelegt. Es ist Maximos Confessor (ca. 580–662). «Seine *theologia cordis* ist der würdige Abschluss der griechischen Lehre von der Gottesgeburt.»<sup>31</sup> Für ihn bekommt die Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen einen eindeutig mystischen Ductus. Seine geistliche Deutung des Geschichtsverlaufs unterscheidet zwei Phasen oder Äonen, deren erste der Abstieg (Katabasis) Gottes zum Menschen durch das Mysterium seiner Inkarnation und deren zweite der Aufstieg (Anabasis) des Menschen zu Gott durch die Gnade der Vergottung ist. Auf mystische Weise wiederholt sich das historisch in der Herabkunft der Logos Geschehene in dem Aufstieg des Menschen zur Vergöttlichung. Der Mensch befindet sich schon im zweiten Äon, in dem die durch die Tugenden erwirkte Liebe das «Gottwerden erleiden» darf und damit an der Menschwerdung des Logos mitwirkt. Er schreibt:

«Denn durch die Tugenden will Gott in denen, die würdig sind, allezeit wollend Mensch werden. Selig darum, wer durch die Weisheit in seinem Inneren diese Menschwerdung Gottes vollbringen kann. Er vollendet die Fülle dieses Mysteriums (der Menschwerdung), indem er die gnadenhafte Gottwerdung erleidet, und in diesem immerwährenden Gottwerden wird es für ihn niemals ein Ende geben.»<sup>32</sup>

Solche mystische Menschwerdung im Inneren hat alle Qualifikationen eines mystischen Vorgangs, wie es die Betonung der Passivität, vor allem aber dessen Verlegung in die «Tiefen des Herzens», in die «Heimlichkeit des Herzens», wo die Stimme des Logos ruft, auch nahelegt. Zwar unterscheidet

sich für Maximos die mystische Begnadigung der geheimnisvollen Menschwerdung im Inneren von der Taufgnade. Diese ist Ansatz eines Vorgangs, in dem die Innewohnung des Gotteskindes zum Urgrund der noch im Glauben wandelnden mystischen Schau werden kann.

Klarer noch spricht Maximus diese Theorie in seinem Kommentar zum Vaterunser aus. Die Seele, die sich in Demut und Milde auf die grosse Gnade vorbereitet, trägt in sich, soweit das einem Menschen überhaupt möglich ist, das vollkommen gleiche Bild des großen Königs Christus, die Umformung im Heiligen Geist. Dadurch steigt sie auf zu der einfachen und ungeteilten Schau und naht sich so dem überwesentlichen Logos. Losgelöst von allem Irdischen, von aller Versklavung an sich selbst, leuchtet die Seele nun auf als das durchscheinende Haus des Heiligen Geistes, weil sie in sich aufgenommen hat nach Möglichkeit die ganze Natur Gottes. «Und durch diese Begnadigung wird Christus in *mystischer* Weise immerdar wollend in ihr geboren, indem er Fleisch annimmt durch die, welche gerettet werden. Und so macht er die ihn gebärende Seele zur jungfräulichen Mutter».<sup>33</sup>

Resultat sowohl von Taufgnade und mystischer Gottesgeburt in der Seele ist für Maximos der dynamische Austausch und die Wechselwirkung: «In der Vergöttlichung des Menschen nimmt der Logos Fleisch an, und der Mensch wird Gott durch die Fleischwerdung des Logos. Darin besteht das mystische Geheimnis der immerwährenden Herabkunft des Logos in das Herz des Menschen: «Denn immerdar und in allen Menschen will der Logos Gottes das Mysterium seiner Leibwerdung auswirken.»<sup>34</sup>

Auch die lateinischen Väter kennen das Theologumenon, aber sie bringen – es sei denn eine immer stärkere affektische Aufbereitung der Inkarnationsmystik im Sinn einer sich über die folgenden Jahrhunderte aktivierenden Weihnachtsromantik – nichts wesentlich Neues. Aber ein Beispiel mit einer eigenwilligen und Maximos Confessor kongenialen Inkarnationsmystik im späteren Mittelalter sei doch noch zum Ausklang erwähnt. Es ist das Beispiel Meister Eckharts (um 1270–1328). Er steht mit seiner Gottesgeburtstheorie – abgesehen von seinen Nachfolgern Tauler, Seuse und Ruusbroec<sup>35</sup> – in einsamer und höchster Position und kann daher nur in hinweisender, keinesfalls in erschöpfender Weise benannt werden. Schon das Herkunftsproblem seiner Gedanken über die Gottesgeburt ist schwer zu bestimmen. Hans Urs von Balthasar hat sicherlich mit seiner üblichen Intuition hierin die entscheidende Lösung für die Frage nach Beeinflussungen gefunden, wenn er für Meister Eckhart (wie für Juan de la Cruz) dessen *Einzigartigkeit* in der Gottesgeburtskonzeption hervorhebt:

«Wenn Eckhart die Gottgeburt des ewigen Sohnes in der Seele beschreibt, so ist dieses begegnende, einwohnende Gotteswort und dessen Geist die Gesamtsphäre, aus der zuletzt sein Wort, aus dem auch Juans Dichtung stammt.»<sup>36</sup>

Es ist nicht nutzlos, auf den vitalen Geistbereich hinzuweisen, aus dem die lebendige Anschauung von der Gottesgeburt im Christentums immer wieder gespeist wird. Er macht das an Eckhart aus, was sich in gelehrten Erörterungen niemals vereinnahmen lässt.<sup>37</sup> Nach Eckhart wird Gott als der Dreifaltige und als der Eine – Gottheit – *das* Ereignis der Geburtlichkeit der Seele, die von sich her ein reines Nichts ist. Es dominiert in jedem Fall die ewigkeitliche Dimension der Sohnesgeburt durch den Vater; sie reicht in die menschliche Innerlichkeit tief hinein und durchformt sie:

«Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. ‹Daz wort was bî gote, und got was daz wort›: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in den heiligen geiste, dâ ist êin leben und êin wesen und êin werk. Allez, waz got wûrket, daz ist ein; darumbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit. Mîn lîplîcher vater ist niht eigenlîche mîn vater sunder an einem kleinen stûckelîn sîner natûre, und ich bin gescheiden von im; er mac tût sîn und ich leben. Dar umbe ist der himelische vater waerlîche mîn vater, wan ich sîn sun bin und allez daz von im hân, daz ich hân, und ich der selbe sun bin und niht ein ander. Wan der vater êin werk wûrket, dar umbe wûrket er mich sînen eingebornen sun âne allen underscheit.»<sup>38</sup>

Was Tauler von Eckhart gesagt hat – der Meister spricht aus der Ewigkeit und nicht aus der Zeit –, wird hier deutlich: Die Perspektive Gottes ist seins-, wesens- und werdensmäßig die einzige, die zählt. Das menschliche Geschöpf ist Vehikel und Gefäß der gottväterlichen Selbsterfassung über die Zeugung und Geburt seines Sohnes im Heiligen Geist. Die Seele des Menschen ist die vornehmste und edelste Stätte der Selbstdemonstration Gottes in seiner ewig fruchtbaren Geburtlichkeit. Der Mensch ist im Logos – als Gedanke Gottes, aber auch als menschliche Existenz – je schon und immer einbefasst. Die Sohnesgeburt in der Seele ist die Seele des Menschen selbst, ist ihre Existenzform. Weil ich aber als Sohn unablässig – sowohl in der Ewigkeit wie in der Zeit – geboren werde, bin ich *ein* Leben und *ein* Werk mit ihm. Ich bin je schon eins mit dem Einen. Das ist eine Form der Fundamentalmystik, die sich nicht mehr auf Entwicklungswege und -stufen kaprizieren muss; es braucht nur noch das Innwerden des Tatbestands, dass jede(r) je schon ‹Teil Gottes› (Maximos Confessor) ist – dann ist klar, dass Erschaffung (*creatio* als göttliche Seinsspendung) und Inkarnation (*incarnatio*

in der heilsamen Geburt Gottes in seine Schöpfung) zum unvordenklichen Quellgrund der existentiellen Befindlichkeit des Menschseins gehören.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Alois M. Haas, *Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik*, in: ders., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984 (dokimion 8), 291–314, Literatur 291f., Anm. 3; ders., *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, 51–53 und 403, Anm. 67f.; ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997, siehe s.v. ‹Tausch(formel)› im Register.

<sup>2</sup> Origenes: «...wahrlich, es ist ein größerer Skandal, dass Jesus geboren wurde, als dass er starb» (Jer h 1,8 zitiert nach Hans Urs von Balthasar: *Origenes. Geist und Feuer*, Freiburg 1991, 152).

<sup>3</sup> Vgl. François Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*, St. Jean-de-Braye <sup>2</sup>1992, 181–194; Hans Urs von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Neuausgabe Freiburg 2002, 27.

<sup>4</sup> Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. ‹Cur Deus homo›*, München 1969.

<sup>5</sup> Hans Saner, *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel 1970; genannt und gelobt von Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1988 (es 1505), 142.

<sup>6</sup> Peter Sloterdijk (Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München 1996, 61): «Tatsächlich, Geburt ist für mich das Thema der Themen, und heute, wo ich seit mehr als zwanzig Jahren daran gearbeitet habe, kann ich einigermaßen exakt erklären, warum das so sein muss. Geburt ist der Punkt, wo Existenzphilosophie, Psychoanalyse und diskrete Kulturgeschichte zusammenfallen, und das ist für mich die heiße Stelle, wo wesentliches Denken beginnt [...]» Unter den drei elementaren ‹Grundfiguren› der Revolution fungiert für ihn neben dem bürgerlichen Rechtsstaat und der Philosophie mitsamt den spirituellen Disziplinen die Geburt als ‹subjektive Quelle von Revolution› (ebd., 62): «Das zweite Radikal von Revolution, das ist die individuelle Geburtserfahrung, der dramatische Durchbruch des Kindes aus dem Mutterleib in die Weltoffenheit. Das bleibt in jedem Individuum urszenisch gegenwärtig und liefert eine Folie für spätere Hoffnungen auf Durchbrüche zu weniger beengenden Lebensverhältnissen. Der Austritt aus dem engen Urkanal, in dem schon alles zu Ende sein könnte – das ist der subjektive Prototypus von Befreiung...» (ebd., 61). Vgl. auch Holger Freiherr von Dobeneck, *Das Sloterdijk Alphabeth. Eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos*, Würzburg 2002, 53.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die in: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997, 63, Anm. 2, versammelte Literatur zu diesem Thema.

<sup>8</sup> Hans Küng, *Christ sein*, München 1976, 539: «Will [...] heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden? Damals zündende patristische Parolen wie: ‹Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde› stoßen heute auf beinahe völliges Unverständnis. Das für hellenistische Hörer hochaktuelle Thema vom Tausch zwischen Gott und Mensch (oder beiden ‹Naturen›) ist für eine Zeit der so stark empfundenen Abwesenheit Gottes und ‹Gottesfinsternis› kein Thema mehr. Unser Problem heute ist nicht so sehr die Vergöttlichung, sondern die *Vermenschlichung des Menschen*.» Zur Richtigstellung und Kritik von Küngs ressentimentgeladenen Reduktionen vgl. die subtilen Untersuchungen von Alois Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*. Hrsg. von Theresia Hainthaler, Freiburg i.Br. 1997, 33–80.

<sup>9</sup> Vgl. zur Aktualität des patristischen (und lutherischen: in Luthers *Freiheitsschrift!*) Themas vgl. Raymund Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

<sup>10</sup> Vgl. Hermann Josef Sieben/Werner Loeser, *Mystères de la vie du Christ*, Dict. de la Spir. Asc. et Mystique 10, Paris 1980, 1874–1880, 1880–1886.

<sup>11</sup> Wolfhart Pannenberg, *Christologie und Theologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Göttingen 1980, 129–145, hier 130f.

<sup>12</sup> Die von der Theologie überstrapazierte, heute wohl höchstens als Richtungsmarkierung des christologischen Erkenntnisinteresses (von unten nach oben) taugliche Typologie kann, obwohl die nähere Deutung Jesu zunächst von unten her (d.h. von den Zeugnissen des Evangeliums) her erfolgen muss, nicht in Richtung einer derzeit dominierenden «Christologie von unten» zu Ungunsten einer heute missachteten «Christologie von oben» pointiert werden, so dass die Gottheit Jesu Christi entfallen könnte. Zur Problematik einer Christologie von unten und oben vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1991, 316–336. Die Aspekte von Jesulogie und Christologie, Ascendenz- und Deszendenz-Christologie sind beide biblisch begründet und ergänzen sich; sie sind keine Alternativen der Christologie, sondern deren sich ergänzende Aspekte. Vgl. Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz <sup>11</sup>1992, 43f.

<sup>13</sup> Hans Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus. Kennen wir ihn?*, Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1995, 91–99.

<sup>14</sup> Pierre Miquel, *La naissance de Dieu dans l'âme*, *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 378–406, hier 389; mit Recht erinnert Niklaus Largier, *Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts*, in: Jan A. Aertens u.a. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin u.a. 2001 (Misc. Med. 28), 827–855, hier 843, daran, dass Dionysios bei der Vermittlung des Theologumenons von der Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen eine wesentliche Rolle für die Deutsche Mystik spielt.

<sup>15</sup> Hugo Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, in: ders., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 11–87, hier 51f. und 56, Anm. 60. Die Stellen über die Geburt aus Gott finden sich vor allem in der «Kirchlichen Hierarchie» im Taufkapitel: EH, II 1 (392B); II 3 1 (397A); II 3 8 (404C) (nach Walther Völkers verlässlichen Angaben: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 32, Anm. 5).

<sup>16</sup> EH II 3 8 (404C).

<sup>17</sup> Vgl. Alois M. Haas, *Unio mystica. Hinweise zur Geschichte des Begriffs*, in: *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur*, hrsg. von Dietmar Peil u.a., Tübingen 1998, 1–17; ders., *Unio mystica*, *Hist. Wb. d. Phil.*, hrsg. von Joachim Ritter u.a., Bd. 11, Basel 2001, Sp. 176–179.

<sup>18</sup> Vgl. A.M. Haas, *Christus ist alles. Die Christismystik des Angelus Silesius*, in: ders., *Gott Leiden*, wie Anm. 1, 295–319. Die Zitate nach der verdienstvollen Silesius-Ausgabe von Louise Gnädinger: *Johannes Anglus Silesius, Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlussreime*, Zürich 1986.

<sup>19</sup> A.M. Haas, *Luther und die Mystik*, in: ders., *Gott Leiden*, wie Anm. 1, 264–285, bes. 280ff.

<sup>20</sup> Neben der in den Anmerkungen 1–4, 7, 14f. genannten Literatur vgl. Henri de Lubac, *Éxégèse médiévale*, II/2, Paris 1963, 505–513; Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Freiburg <sup>2</sup>1990, 264ff.; ders., *Theodramatik. IV: Endspiel, Einsiedeln* 1983, 389–431; Dietmar Mieth, *Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition*, *Freiburger Zs. f. Phil. u. Theol.* 27 (1980) 204–223; Gerhard Delling, *Gotteskinschaft*, *RAC* 11 (Stuttgart 1981) 1159–1185; Aimé Solignac, *Naissance divine*, *Dict. de Spir. Asc. et Myst.* XI, (Paris 1982), 24–34; Josef Sudbrack, *Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt*, in: Andreas Schönfeld (Hrsg.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, Würzburg 2002, 225–230. Das Thema findet dagegen keine Darstellung bei Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig Berlin 1924, und bei Mircéa Eliade, *Naissances mystiques*, Paris 1959.

<sup>21</sup> Joachim Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, 189–191. Wie weit die Stelle eine «mystische» Interpretation zu tragen fähig ist, scheint kontrovers zu sein. Vgl. Rahner, wie Anm. 15, 20.

<sup>22</sup> Vgl. von Balthasar, *Theodramatik IV*, wie Anm. 20, 397.

<sup>23</sup> Rahner, ebd., 13.

- <sup>24</sup> Zitiert bei Rahner, ebd., 14 (ohne näheren Verweis); aber Miquel, wie Anm. 14, 387: Dan. I, 9.
- <sup>25</sup> Symp. VIII 8 (deutsche Übersetzung nach BKV 352f.).
- <sup>26</sup> Vgl. Mieth und von Balthasar, Theodramatik IV, wie Anm. 20.
- <sup>27</sup> Jeremiasomil. 9,1; zitiert bei Rahner, wie Anm. 20, 29.
- <sup>28</sup> Lukashomil. 20,1; zitiert bei Rahner, 30.
- <sup>29</sup> Sudbrack, wie Anm. 20, 226f. Weitere Zeugnisse siehe bei Delling, wie Anm. 20, 1166ff.
- <sup>30</sup> Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Trier 1988, 35ff.; Jean-Claude Larchet, Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident, Paris 1998.
- <sup>31</sup> Rahner, wie Anm. 15, 52.
- <sup>32</sup> Quaest. Ad Thalass. 22 (PG 90. 321B); zitiert bei Rahner, wie Anm. 15, 53.
- <sup>33</sup> Rahner, ebd., 55 (Zitat aus Maximus, PG 90, 889BC).
- <sup>34</sup> Ebd. (Zitat aus Maximus, PG 91, 1081D). Vgl. auch Josef Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster 1941 (Münstersche Beitr. z. Theol.), 39ff., 50ff., 109ff.; Nikos A. Matsoukas, La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur, Grez-Doiceau 1994; Jean-Claude Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris 1996, 409ff.
- <sup>35</sup> Vgl. dazu von Balthasar, Theodramatik IV, wie Anm. 20, dessen Darstellung unübertroffen ist.
- <sup>36</sup> Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 483f.
- <sup>37</sup> Zu Eckhart vgl. Shizuteru Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zu Gott. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965; Haas, Jesus Christus, wie Anm. 1; Georg Steer, Predigt 101, in: G. Steer/L. Sturlese (Hrsg.), Lectura Eckhardi I, Stuttgart 1998, 247-288; Kurt Ruh, Predigt 4, ebd., 1-23; Bernard McGinn, The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing, New York 2001, 53-70.
- <sup>38</sup> Meister Eckhart, Deutsche Werke, hrsg. von Josef Quint, I, Stuttgart 1958, 109,2-110,7. Nhd. Übersetzung: «Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. «Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort [Joh. 1,1]: es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und 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 und mich als sein Sein und seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied. Mein leiblicher Vater ist nicht eigentlich mein Vater, sondern nur mit einem kleinen Stückchen seiner Natur, und ich bin getrennt von ihm; er kann tot sein und ich leben. Darum ist der himmlische Vater in Wahrheit mein Vater, denn ich bin sein Sohn und habe alles das von ihm, was ich habe, und ich bin derselbe Sohn und nicht ein anderer. Weil der Vater [nur] *ein* Werk wirkt, darum wirkt er mich als seinen eingeborenen Sohn ohne jeden Unterschied» (ebd., 454).