

Grundrichtungen der Weltmystik

Gezeigt am Beispiel Meister Eckharts
und Johannes' vom Kreuz

Katharina Ceming

Die abendländische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Mystik ist zum Teil immer noch bestimmt von der Vorstellung, Mystik sei kulturell geprägt. So wäre die östliche Mystik quietistisch-kontemplativ, die abendländische aktiv. Besonders deutlich vertrat Albert Schweitzer diese Ansicht. Dagegen argumentierten unter anderem S. Radhakrishna und A.K. Commaraswamy. Auch K. Albert vertritt einen Ansatz, der nicht von kulturellen Prägungen, sondern von strukturellen Gleich- oder Ungleichheiten ausgeht. Was die Vorstellungen des einzelnen Mystikers bzw. der einzelnen Mystikerin weit mehr bestimmte als der religiös-kulturelle Hintergrund, war die Eigenart für einen bestimmten Weg zu Gott. Der intellektuelle Mensch beschritt eher den Erkenntnisweg, während der emotionale den Liebesweg ging – auch wenn unbestritten ist, dass in den sogenannten abrahamitischen Religionen der »Liebesweg« der vorherrschende war. Wir finden in Indien z.B. neben den strengen Advaita Vedantins, die einen absoluten Monismus vertreten, Bhakti-Yogins mit einer personalistischen Gottesvorstellung; in der islamischen Mystik stehen Einheitsmystiker wie Bāyazīd, al-Hallāğ oder Ibn 'Arabī, die die Beseitigung jeglichen Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf fordern, neben Mystikern wie Gunaid oder 'Aṭṭār, die die völlige Einswerdung von Gott und Geschöpf verwerfen, um die Einheit Gottes nicht zu gefährden. Ebenso verhält es sich in der christlichen Mystik. Ein Monist wie Meister Eckhart, der jede Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf einzureißen versuchte, steht neben dem Liebesmystiker Johannes vom Kreuz, für den der Graben zwischen Gott und Mensch nie ganz zu überwinden war.

Wir möchten nun zum einen exemplarisch innerhalb der christlichen Kultur anhand der Lehre Meister Eckharts und Johannes' vom Kreuz zeigen, wo die Ähnlichkeiten und Differenzen dieser beiden Geisteshaltungen liegen, zum anderen durch Verweise auf die islamische Mystik verdeutlichen, dass die Ähnlichkeiten und Differenzen dieser Grunderfahrungen nicht kulturell bestimmt sind.¹ Der Grund der Differenz ist vielmehr metaphysischer Art. Während das Ziel der Vertreter des Er-

¹ Hierzu etwa Georges Vallin, *Voie gnose et voie d'amour*. Sisteron 1980, 11: »Einerseits, das was wir religiöse ›Erfahrung‹ des Transzendenten nennen, entspricht den Beziehungen des Menschen mit dem ›persönlichen‹ Absoluten (Schöpfergott im jüdisch-christlichen Monotheismus, Ishvara im Hinduismus) so wie sie sich z.B. im Liebesweg (bhakti-mārga) des Hinduismus ausdrücken, oder in der Mystik von Johannes vom Kreuz. Andererseits, beruht die ›Erfahrung‹ oder die ›metaphysische Verwirklichung‹ der Transzendenz auf den Beziehungen des Menschen zum transpersonellen Absoluten so wie sie im ›Erkenntnisweg‹ (jñāna-mārga) des Hinduismus oder bei Meister Eckhart im Christentum gedacht und gelebt werden.« (Übers. aus d. Franz. v.d. Autorin)

kenntniswegs die Einswerdung mit einem transpersonalen Absoluten ist, wird eine vollkommene Einswerdung auf dem Liebesweg und durch ihn selten angestrebt. Der Mensch kann sich der Gottheit annähern wie der Liebende dem Geliebten. Aber fast immer bleibt der Liebende vom Geliebten ein Stück getrennt.² Er kann das Gefühl von Einheit verspüren, aber er ist niemals wirklich mit ihr eins. Um nicht die Absolutheit des Absoluten durch etwas Endliches zu beschränken, erscheint es notwendig, einen unüberwindbaren Abgrund zwischen Mensch und Gott zu setzen. Was konzipiert wurde, um die absolute Reinheit und Unvermischtheit Gottes zu wahren, wendet sich ins Gegenteil, denn mit der ewigen Zweifelt von Geschöpf und Gott manifestiert sich – wenn auch ungewollt – ein absoluter, die Allmächtigkeit Gottes beschränkender Dualismus von nichtiger Kreatur und »absolutem« Gott. Man könnte mit G. Vallin diese Haltung der nicht vollständigen Ichvernichtung als Egotrie bezeichnen. Denn was als Demut des Menschen vor dem Göttlichen erscheint – die Anerkennung von dessen Größe bei gleichzeitiger Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit, ohne diese jedoch radikal vernichten zu wollen – bedeutete, dass dem nichtigen Ich ein absoluter Stellenwert eingeräumt würde. Freilich würden sich die Vertreter dieser Haltung gegen diesen Vorwurf wehren. Heißt die Forderung nach absoluter Ichvernichtung für sie nicht, das Göttliche in den Bereich des Menschlichen hinabzuziehen? Dem liegt jedoch eine substantialistische und realistische Sichtweise zugrunde. Dass die Vernichtung des empirischen Ich nur den Raum für das Eine freigibt, diesem nichts hinzufügt und in nichts beschränkt, wird nicht gesehen.³

1. Der Weg der Reinigung

Der Weg der Reinigung, der die notwendige Voraussetzung für die Schau oder Einheit mit dem Höchsten ist, wird von beiden Richtungen vollzogen. Die einzige Ausnahme stellt der Bereich der Liebe, und damit der des Willens dar. Weil für die eine Richtung das Göttliche die absolute Liebe ist, darum muss der Mensch durch Abscheidung alles Kreatürlichen diese Liebe in sich erwecken. Dies wäre an und für sich kein Problem, denn auch in den monistischen Strömungen wird das Letztprinzip oftmals mit Begriffen wie Liebe oder Glückseligkeit umschrieben. Das eigentliche Problem besteht vielmehr darin, dass diese Liebe nicht hyperbolisch verstanden wird, sondern Gott damit begrifflich fixiert wird.

1.1 Freiwerden von allem Kreatürlichen

Solange in der Seele noch irgend etwas vorhanden ist, kann die Einswerdung mit Gott nicht stattfinden. Sie muss sich dazu von allem entäußern.

² Dass dies nicht immer so ist, zeigt die frühislamische Mystik, insbesondere Hallāg, der Märtyrer der Liebe, der wie kaum ein anderer den Liebesweg beschritt, und doch die völlige Vereinigung, ja Einheit von Liebendem und Geliebten vertrat.

³ Vgl. G. Vallin, *Voie gnose et voie d'amour*. A.a.O., 16.

Dies alles ist notwendig, um zur vollkommenen Vereinigung mit Gott zu gelangen; denn dazu wird gefordert, daß die Seele durch freie, reine und absolute Entäußerung auf jede Wahrnehmung, Neigung, Freude an den Geschöpfen verzichtet, bis sie jene Reinheit und Nacktheit erreicht, in der sie sich bei ihrer Erschaffung durch Gott befand (...) Und diese Nacktheit ist nichts anderes als das Lassen aller Dinge, die durch die Sinne und Vermögen in das Innere des Menschen eintreten ...⁴

Der Weg zu Gott führt über die totale Entäußerung und Abscheidung aller Sinnestätigkeit. »Durch blindheit, taubheit, stummheit«⁵ kommt man zu Gott. Alles, was für das menschliche Dasein notwendig ist, muss weg. Dabei spielen die Sinne die entscheidende Rolle, denn durch sie dringt die Außenwelt ins Innere des Menschen. Das Problem besteht in der Identifikation der Seele mit den Sinnen, die sie aus ihrer Ruhe und Unge-schiedenheit werfen.⁶ Denn diese Identifikation schafft Unruhe und Verwirrung, die die Seele umhertaumeln lässt.

Dieses Werk der Entäußerung muß in erster Linie bei den äußeren Sinnen seinen Anfang nehmen. Es muß große Selbsterwindung und Selbstverleugnung zu Tage treten, wobei die Sinne aller Genüsse ledig und bar werden müssen, die ihrer Tätigkeit entsprechen.⁷

Die Bilder, die die Sinne in die Seele hineinragen, bleiben in ihr aufgrund ihrer Verschmelzung mit der Sinnlichkeit haften. Durch diese gelangt das unterscheidende Erkennen in die Seele. Es verhindert, Gott in seiner Un-unterschiedenheit zu erkennen. Denn er ist ja gerade nicht durch Diskursivität zu begreifen. Vielheit zerstreut die Seele. Um wieder zur ursprünglichen Einheit zu gelangen, müssen die Bilder aus der Seele vertrieben werden. Sie muss aller Vorstellungen und Formen nackt und entblößt sein.⁸ Den Grund für die notwendige Radikalität dieser Entleerung führt Johannes an:

Selbst wenn er auch nur noch eine Neigung hat oder wenn der Geist noch an einer Einzelheit festhält, gleichgültig, ob momentan oder gewohnheitsmäßig, so reicht dies schon, damit das zarte Liebösen und das tieferinnerliche Verkosten des Geistes der Liebe, der auf ganz hervorragende Weise alles Verkosten in sich enthält, weder verspüren noch schmecken noch sich mit ihm austauschen kann.⁹

Bei Meister Eckhart finden wir dieselbe Begründung für die notwendige Entleerung der Seele von allem »Kreatürlichen«.

⁴ Johannes vom Kreuz, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Übers. v. P. Aloysius ab Immac. Conceptione/P. Ambrosius A.S. Theresia, München 1924–29, künftig SW; SW 5, 336. Bei dem hier zitierten Werk »kurze Abhandlung«, künftig K.A., handelt es sich vermutl. um eine unechte Schrift, die aber in der span. krit. Gesamtausg. von 1912–1914 (*Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica. 3 Bde.*, Hg. Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo 1912–1914) enthalten ist. Wir verwenden sie trotzdem, da die Intention eindeutig juanitisch ist. Vgl. SW 1, 14.

⁵ Hellmut Ritter, *Die Aussprüche des Bāyezīd Bisṭāmī*. In: Fritz Meier, *Westöstliche Abhandlungen*. Wiesbaden 1954, 231–243, 240.

⁶ Vgl. SW 5, 285; bei dem hier zitierten Werk »Zwiesgespräch zwischen Christus, dem Bräutigam, und der bräutlichen Seele«, künftig ZG, handelt es sich vermutlich um eine unechte Schrift. Wir verwenden sie trotzdem, da die Intention eindeutig juanitisch ist.

⁷ SW 5, 337 (K.A.); vgl. SW 5, 114.

⁸ Vgl. SW 5, 341 (K.A.).

⁹ Johannes vom Kreuz, *die Dunkle Nacht*. Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters (Hg./Übers.), Freiburg/Basel/Wien 1995, 123–124; künftig *Dunkle Nacht*.

Wo die Kreatur endet, da beginnt Gott zu sein. Nun begehrt Gott nichts mehr von dir, als daß du aus dir selbst ausgehst deiner kreatürlichen Seinsweise nach und Gott Gott in dir sein läßt. Das geringste kreatürliche Bild, das sich je in dich einbildet, das ist so groß, wie Gott groß ist. Warum? Weil es dich an einem *ganzen* Gott hindert. Eben da, wo dieses Bild in dich eingeht, da muß Gott weichen und seine ganze Gottheit. Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein.¹⁰

Wenn nun jemand den spanischen »mystischen Doktor«, fragen sollte, »welches ist die Grundursache, warum der Glaube eine solche Selbstvernichtung verlangt«, so lautete die Antwort: weil er »die vollkommenste Vereinigung und Umgestaltung der Seele in Gott« vollbringt.¹¹ Nur durch den Prozess der Reinigung und Abscheidung von allem Sinnlichen kann die Seele in den Stand der Vereinigung eintreten.

Damit der Mensch nun zu diesen großen Dingen voranschreiten kann, ist es sehr angebracht und notwendig, daß diese dunkle Nacht der Kontemplation ihn zuerst in seiner Unzulänglichkeit gänzlich zunichte macht, indem sie ihn in Dunkelheit, Trockenheit, Bedrängnis und Leere versetzt.¹²

Wo der göttliche Lichtstrahl die Seele trifft, vernichtet er alle Begierden und Anhaftungen in der Seele durch seine Dunkelheit.¹³ Dass diese Vernichtung und Leerwerdung kein Verlust ist, macht Juan deutlich.

Wenn die Seele zur vollkommenen Vereinigung mit Gott in diesem neuen Leben (...) gelangt ist, dann werden all ihre Begehungen und Kräfte mit allen Neigungen und Tätigkeiten, die aus sich nur die Ertötung und Beraubung des geistigen Lebens verursachen, in göttliche umgewandelt.¹⁴

1.2 Überwindung des Verstandes

Die Aufgabe der Verstandestätigkeit ist notwendig, um zur geforderten Leerheit der Seele zu gelangen. Durch den Verstand erschließt sich der Mensch Weltwirklichkeit. Er gewinnt immer größere und tiefere Erkenntnisse über die Welt und sein Dasein. Doch beim Nachdenken über das Göttliche gerät der Verstand ins Taumeln, da sein Wissen nicht hinreicht, dieses zu erfassen. So heißt es bei Meister Eckhart in Anlehnung an Dionysius Areopagita:

¹⁰ Meister Eckhart, Die deutschen Werke (Bde. I-III,V). Josef Quint (Hg./Übers.), Stuttgart 1958–1976, künftig DW (soweit nicht anders vermerkt, sind d. Übers. dieser Ausgabe entn.); DW I, 92,7–93,3; vgl. Meister Eckhart, Franz Pfeiffer (Hg.), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. 2: Meister Eckhart, 1. (einzige) Abteilung: Predigten, Traktate. Leipzig 1857, im Folgenden zitiert: Pfeiffer (soweit nicht anders vermerkt, handelt es sich um Eigenübersetzungen); Pfeiffer, 12,9–10: »Soll Gott eingehen, so muß zugleich die Kreatur hinausgehen.« Übersetzung: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Josef Quint (Hg./Übers.), Zürich 1979 (Ausg. d. Neuedition 1963), im Folgenden zitiert: J. Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, 426.

¹¹ SW 5, 361 (K.A.).

¹² Dunkle Nacht, 124.

¹³ Vgl. Dunkle Nacht, 121.

¹⁴ SW 3, 61.

Sankt Dionysius sagt: Alles, was wir erkennen, was wir zerteilen oder dem wir Unterschiedenheit beilegen können, das ist nicht Gott, denn in Gott ist weder »dies« noch »das«, was wir abzuziehen oder durch Unterscheidung zu erfassen vermögen.¹⁵

Deswegen darf am Geist nichts haften. »Er ist ein Einwohnen in seiner eigenen lauterem Wesenheit, in der es nichts Anhaftendes gibt. Was ›Zu-Fall‹ hat, das muss hinweg.«¹⁶ Wo der Verstand sein Unvermögen einsieht, gerät er in den unendlichen göttlichen Abgrund und verliert sich in ihm; dadurch kann die Seele zu Gott durchdringen und ihn schauen.¹⁷

In dem Moment, in dem alle Eindrücke und Vorstellungen aus dem Verstand vertrieben sind, wird die menschliche in die allumfassende göttliche Vernunft verwandelt, die frei von allen Leidenschaften ist.

Denn da meine Seelenvermögen und Leidenschaften, meine Bestrebungen und Neigungen (...) nun endgültig zunichte geworden und beruhigt waren, trat ich aus meinem Umgang und Wirken nach menschlicher Art heraus, hin zu einem Wirken und Umgang nach der Art Gottes. Das bedeutet: Mein Erkenntnisvermögen trat aus sich heraus und wurde aus einem menschlich-natürlichen zu einem göttlichen; denn da es sich Gott durch diesen Läuterungsprozeß einte, versteht es nun nicht mehr dank der eigenen Lebenskraft und des eigenen natürlichen Lichtes, sondern dank der göttlichen Weisheit, mit der es geeint wurde.¹⁸

Meister Eckhart geht in der Forderung nach Aufgabe der Verstandestätigkeit so weit, dass er verlangt, der Mensch müsse sogar des Wissens ledig werden, damit Gott in ihm wirkt. Mehr noch: »Er muß vielmehr so ledig sein alles Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne, daß Gott in ihm wirkt.«¹⁹ Diese Radikalität ist für Johannes unvorstellbar, bleibt ihm Gott doch ewiglich ein Gegenüber:

Dieses Vergessen heißt auch ein »An Nichtsdenken«, das will sagen bezüglich der Geschöpfe, nicht aber bezüglich des Schöpfers, da ich ja [Christus] der Gegenstand und das beseligende Ziel deines Verstandes und Willens bin.²⁰

Nicht durch das Erkennen Gottes wird nach Eckhart die höchste Seligkeit erlangt, sondern durch die Aufgabe aller Erkenntnis, die den Weg freimacht zur unmittelbaren Schau des Göttlichen.

Nun hat es etliche Leute bedünkt, und es scheint auch ganz glaubhaft, daß Blume und Kern der Seligkeit in jener Erkenntnis liegen, bei der der Geist erkennt, daß er Gott erkennt; denn, wenn ich alle Wonne hätte und wüßte nicht darum, was hülfte mir das und was für eine Wonne wäre mir das? Doch sage ich mit Bestimmtheit, daß dem nicht so ist. Ist es gleich wahr, daß die Seele ohne dies nicht selig wäre, so ist doch die Seligkeit nicht darin gelegen; denn das erste, worin die Seligkeit besteht, ist dies, daß die Seele Gott unverhüllt schaut.²¹

¹⁵ DW III, 265,1–3.

¹⁶ DW I, 56,5–7; vgl. DW II, 266,3; DW II, 381,4–6.

¹⁷ Vgl. SW 5,318 (K.A.); SW 5,332 (K.A.).

¹⁸ Dunkle Nacht 102.

¹⁹ DW II, 494,8–495,1; vgl. Die Predigten Taulers. Hg. Ferdinand Vetter, Berlin 1910, im Folgenden zitiert: Tauler (soweit nicht anders vermerkt, handelt es sich um Eigenübersetzungen); Tauler, 117,33–34: »und in diesem Abgrund verliert sich der Geist selbst und weiß weder von Gott noch von sich selbst ...«

²⁰ SW 5, 258 (ZG).

²¹ DW V, 116,23–29.

Aus der Einsicht der Unmöglichkeit, etwas über Gott zu wissen, gelangt der Mensch zur Einsicht des Nichtwissens:

*Aus dem Wissen muß man in ein Unwissen gelangen. Dann werden wir wissend werden mit dem göttlichen Wissen und dann wird unser Unwissen mit dem übernatürlichen Wissen geadelt und geziert werden.*²²

Ähnlich heißt es bei 'Aṭṭār: »Dein Schmerz kommt zuerst aus dem nachdenken, er endet in ratlosem Staunen. Das Wissen ist nötig, um zu wissen, dass sein Ende Unwissenheit ist.«²³ Auch Johannes meint, dass die Seele, sobald sie im unendlichen Abgrund versunken ist, erkennt, dass alles irdische Wissen nur ein Nichtwissen ist.

Da nun die Seele sich im Lichte dieser alles überwältigenden Erkenntnis befindet, so kommt sie zur Einsicht, daß alle Kenntnisse, die sich nicht um jenes höchste Wissen drehen, diesen Namen nicht verdienen, vielmehr ein Nichtwissen sind ...²⁴

1.3 Aufgabe des kreatürlichen Willens

Auch wenn nach Juan de la Cruz die Vereinigung mit Gott durch den Willen geschieht, so muss doch der Eigenwille des Menschen aufgegeben werden, denn dieser ist der größte Feind des Göttlichen. Durch das Insistieren auf seinen Willen kann der Mensch niemals erfahren, was Gottes Willen ist. Erst wo der menschliche Wille im Göttlichen aufgeht, kann es zur Vereinigung kommen.

... so muß dieses Vermögen in all seinen Zuneigungen und Gefühlen zuerst geläutert und zunichte gemacht werden.²⁵

Für Meister Eckhart ist der Eigenwille verantwortlich für alle Unruhen, die in der Seele entstehen. Ohne den Eigenwillen würde die Seele in untrüglicher Gelassenheit verweilen.

Es ist der Eigenwille, wenn zwar du's auch nicht weißt oder es dich auch nicht so dünkt: niemals steht ein Unfriede in dir auf, der nicht aus dem Eigenwillen kommt ...²⁶

Nur wer bereit ist, sich seines Eigenwillens zu entledigen, verdient den Titel Mensch, denn nur dieser lässt sich nicht mehr vom selbstischen Streben leiten. Solange der Mensch noch nach seinem eigenen Willen handelt, so lange handelt er gegen seine wahre Bestimmung.²⁷ Derjenige, der nicht mehr aus Eigenwillen, sondern aus dem göttlichen Willen heraus handelt, tut dies jedoch nicht aus Zwang, sondern aus der absoluten Freiheit, die ihm aus dem Einssein mit Gott erwächst.

Gott [aber] *zwingt* den Willen nicht, er setzt ihn [vielmehr] so in Freiheit, daß er nichts anderes will, als was Gott selber ist und was die Freiheit selbst ist. Und der Geist [hin-

²² Pfeiffer, 15,5–10; Übersetzung: J. Quint, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, 430; vgl. Pfeiffer, 25,34–36.

²³ H. Ritter, Das Meer der Seele, 83.

²⁴ SW 4, 209.

²⁵ Dunkle Nacht 125; vgl. SW 5, 353 sowie SW 5,135 und SW 5,119 (K.A.).

²⁶ DW V, 192,3–5.

²⁷ Vgl. DW V, 226,4–9.

wiederum] vermag nichts anderes zu wollen, als was Gott will; dies aber ist nicht seine *Unfreiheit*, es ist seine ureigene Freiheit.²⁸

Wie radikal Eckhart mit der Entledigung des Wollens, Denkens und Fühlens Ernst macht, zeigt der folgende Satz aus der Predigt »*Beati pauperes spiritu*«:

Ich habe vorhin gesagt, *das* sei ein armer Mensch, der nicht [einmal] den Willen Gottes erfüllen *will*, der vielmehr so lebe, daß er seines eigenen Willens *und* des Willens Gottes so ledig sei, wie er's war, als er [noch] nicht war.²⁹

Sogar des göttlichen Willens muss der Mensch ledig sein, um in der Einigung mit Gott zu weilen. Den Grund dafür gibt Eckhart dann auch an.

In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und 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.³⁰

Im Vergleich dazu klingt Johannes Aussage, dass der Mensch nur noch das wollen darf, was Gott will, sehr moderat.

Deshalb sagen wir, daß der Wille sich jeder besonderen Liebe zu irgend einem Gute, sei es natürlich oder übernatürlich, ent schlagen muß und nur den allgemeinen Willensakt setzen darf, zu wollen, was Gott will. In dieser Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen besteht einerseits die wahre Entblößung und Armut des Geistes und andererseits die höchste Vollkommenheit. Je größer die Gleichförmigkeit, desto inniger die Vereinigung, die ja darin besteht, daß es zwischen beiden Willen nur ein Wollen und Nichtwollen gibt.³¹

1.4 *Sich selbst sterben*

Sobald die Seele von allem Sinnlichen eben auch von Vernunft und Willen ledig ist, kennt sie sich nicht einmal mehr selbst. Dies mag nicht verwundern, ist sie doch in ihrem Haften am Kreatürlichen ein Teil desselben. Gelingt es ihr, das Kreatürliche zu vergessen, dann vergisst sie sich selbst. Alles, außer Gott, ist ihr zum reinen Nichts geworden.

Außerdem läßt die Vergöttlichung und Erhebung des Geistes zu Gott, durch welche die Seele entrückt und in Liebe versenkt Gott wird durch Teilnahme, keine Erinnerung an irdische Dinge zu; sie ist nicht nur allen geschöpflichen Dingen, sondern auch sich selbst entfremdet.³²

Das Sich-selbst-Sterben ist auch in der islamischen Mystik Grundbedingung für die Vereinigung mit dem Absoluten.³³ Wer alles aus sich gewor-

²⁸ DW II, 78,2–5.

²⁹ DW II, 499,1–3.

³⁰ DW II, 504,6–505,1.

³¹ SW 5, 354 (K.A.).

³² SW 4, 210–211.

³³ Vgl. H. Ritter, *Das Meer der Seele*, 583: »Wenn du stirbst vor dem leiblichen tode, wirst du in jenem einen augenblick die ganze welt erlangen.« Eine Stellensammlung zur Selbstvernichtungsproblematik/Entwertung (*fanā*) bei 'Aṭṭār vgl. H. Ritter, a.a.O., 575–595; vgl. Annemarie Schimmel, *Al-Halladsch »O Leute rettet mich vor Gott«*, Freiburg/Basel/Wien, 105: »Tötet mich, o meine Freunde! Denn im Tod nur ist mein Leben«. Vgl.

fen hat, der muss auch sich selbst hinauswerfen. Denn nur dann ist Platz für das Göttliche im Menschen. Durch sein Streben und Verhaftetsein am Ich macht sich der Mensch für sein Ziel unfrei. Aus dieser Einsicht heraus sagt der Mann am Straßenrand, den der König fragt: »Möchtest du ich sein? (...) Ich möchte gerade nicht ich sein.«³⁴ Ist die Seele sich selbst und allen Dingen entfremdet, hat sie die wahre Ruhe der beseligenden Schauung erlangt.

Nachdem der Geist sich von der Seele getrennt hat, indem er mit dem Schwerte der Selbstverleugnung und Abtötung die Regungen und Tätigkeit der Fassungsvermögen aufgehoben und sich mittels des Glaubens und der Liebe zur Erkenntnis Gottes erhoben hat, steht er still und ruht aus in dem Ruhepunkt und verweilt ganz in Ruhe in einer ganz ruhigen, friedvollen Beschauung.³⁵

Zum wahren Leben führt der Weg durch den Tod. »Wer allem abzusterben weiß, findet Leben in allem.«³⁶ Eine Einsicht, die auch für die Eckhart'sche Lehre von höchster Bedeutung ist.

Dadurch wird die Seele allein vollkommen selig, daß sie sich in die wüste Gottheit wirft, wo weder Werk noch Bild ist, damit sie sich dort verlöre (...) So ist sie in sich selbst tot und lebt in Gott, und was da tot ist, das wird zunichte. Genau so wird die Seele zunichte, die in der Gottheit begraben wird.³⁷

Ist so der Mensch von allen Bindungen frei geworden, dann hat Gott keine andere Wahl mehr, als sich in diese Seele einzugießen.

Ebenso sage ich von dem Menschen, der sich selbst zunichte gemacht hat in sich selbst, in Gott und in allen Kreaturen: Dieser Mensch hat die unterste Stätte bezogen, und in diesen Menschen muß sich Gott ganz und gar ergießen, oder – er ist nicht Gott.³⁸

Für Johannes vom Kreuz ist dies eine undenkbbare Vorstellung. Es obliegt der göttlichen Allmacht, sich mit der Seele zu vereinigen. Der Vorgang der Leerwerdung bezieht sich nur auf die Seele, nicht aber auf Gott selbst. Eckhart hingegen sieht in der Aufgabe aller Vorstellungen, eben auch die der Gottesvorstellungen, die Grundbedingung der Einswerdung. Damit ist Gott als ein *stehendes* Objekt, als ein Vorstellungsgehalt genauso vernichtet wie alle anderen Bilder.³⁹ Dass dieses Leersein und Ledigsein nicht durch eine äußere Abgeschlossenheit erreicht werden kann, sondern nur

D. Rumi, Traumbild des Herzens. Übers. Johann Bürgel, Zürich 1992, 56: »Was soll ich tun?« – rief ich – »Nenn mir die Pflicht!« | Er sagte: »Stirb!« || »Wenn meiner Lampe es an Öl gebricht?« | Er sagte: »Stirb!« || »Laß mich der Falter Deiner Kerze sein!« | – so drängte ich || »Du, dessen Antlitz gleicht der Kerze Licht!« | Er sagte: »Stirb!« ||

³⁴ H. Ritter, *Das Meer der Seele*, 579.

³⁵ SW 5, 347 (K.A.); vgl. SW 5, 258 (ZG); SW 5, 114; SW 5, 116.

³⁶ SW 5, 118.

³⁷ Pfeiffer, 242,1–7; vgl. DW V, 294,7–8; vgl. Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke* (Bde. I–II, IV–V), Hg./Übers. Konrad Weiss et al., Stuttgart 1956–1992, künftig LW (soweit nicht anders vermerkt, sind die Übersetzungen dieser Ausgabe entnommen); LW IV, 448,3–8.

³⁸ DW II, 415,1–3; vgl. DW III, 275,6–7.

³⁹ Vgl. DW I, 25,6–26,3; dazu Katharina Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt 1999, 129⁵⁰⁰; sowie die Übersetzung und Interpretation dieser Stelle bei Hans P. Sturm, *Leerheit gleich Gelassenheit*. In: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 247 (246).

durch das Aufgeben seiner selbst, darauf weist Eckhart noch einmal eindringlich hin. Dies ist auch der Grund, weswegen Eckhart⁴⁰ im Gegensatz zu Juan⁴¹ der passiven Beschaulichkeit gegenüber der Tätigkeit keinen Vorzug einräumt. Das Fliehen in die Einöde nützt nichts, da sich der Mensch, egal wohin er geht, immer selbst mitnimmt. Er muss in sich eine geistige Einöde schaffen.

Darum fang zuerst bei dir selbst an und *laß dich!* Wahrhaftig, fliehst du nicht zuerst dich selbst, wohin du sonst fliehen magst, da wirst du Hindernis und Unfrieden finden, wo immer es auch sei.⁴²

2. Unfassbarkeit Gottes

Wo es um die Beschreibung Gottes geht, muss der Mensch schweigen; denn Gott überschreitet sein Fassungsvermögen. Dennoch will der Mensch wissen, wer Gott ist. Bei dieser Suche gerät er jedoch in einen sich immer schneller drehenden Strudel, der ihn in den Abgrund der Unausprechlichkeit reißt, wo alles Fragen aufhört.

Was ist Gott? Er ist mehr als ein Sein, mehr als eine Substanz, mehr als Güte, mehr als Weisheit und mehr als alles, was wir erkennen können. Was ist also Gott? Und während sie [die Seele] nun sucht, was er ist, findet sie nichts, was Gott gleichkommt, und so schaut sie ihn als etwas so Unfaßbares, Unausprechliches und Unverständliches, daß sie sich in einen Abgrund versenkt sieht, wo sie jeden Halt verliert und in volle Ohnmacht versinkt; und nun wird der Wille entflammt und entzündet. Die Liebe spannt ihre Segel aus, nachdem der Verstand sie eingezogen, und die Seele liebt, was sie nicht durch eine deutliche Einzelerkenntnis erkennt.⁴³

Bei Eckhart heißt es in Anlehnung an einen »Meister«: »Gott ist überseidend und über alles Lob und unbegreifbar und unerkennbar.«⁴⁴ Und von dem islamischen Mystiker al-Hallāğ ist folgender Ausspruch überliefert: »Wer Ihn kennt, beschreibt Ihn nicht, und wer Ihn beschreibt, kennt Ihn nicht.«⁴⁵

Es stellt sich nun aber die Frage, was liebt die Liebe bei Johannes, da ja jedes Erkenntnisobjekt vernichtet ist, wie er selbst sagt. Wohin geht der Wille, wenn die Seele in Ohnmacht versunken ist? Warum kann die Seele nicht im Zustand der Selbstvergessenheit verweilen, schaut sie doch durch diese Unerkennbarkeit Gottes die göttliche Finsternis, in die sie sich ganz verloren hat.

⁴⁰ Vgl. DW III, 481–492; vgl. K. Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Kap. B.III.1.a.

⁴¹ Vgl. SW 5, 280 (ZG): »Zweitens sage ich dir (...) daß die Übungen des beschaulichen Lebens besser seien als die des tätigen ...«; vgl. SW 5, 260 (ZG); SW 5, 267–268 (ZG).

⁴² DW V, 193,3–5.

⁴³ SW 5, 319 (K.A.); vgl. SW 1, 15.

⁴⁴ DW III, 382,6–7; vgl. LW IV, 112,6–9; Pfeiffer, 497,34–37.

⁴⁵ A. Schimmel, *Al-Halladsch »O Leute rettet mich vor Gott«*, 50; vgl. H. Ritter, *Die Aussprüche des Bāyezīd Bisṭāmī*, 241: »Jeder, der Gott kennt, weiß nichts von Gott, und jeder, der von Gott weiß, der kennt ihn nicht.«

Denn dann sieht sie es um so klarer ein, daß Gott unsere Fassungskraft übersteigt. Die Seele versinkt in Unkenntnis und gerät in jene obengenannte göttliche Finsternis, ebenso wie einer, der der Sonne sich nähern will, um so eher zur Einsicht kommt, daß der Anblick der Sonne seine Sehkraft übersteigt ...⁴⁶

Es scheint uns, dass die Liebe bei Johannes nicht wie bei Meister Eckhart als *eine* Möglichkeit des hyperbolischen Ausdrucks für das Göttliche gebraucht wird, sondern dass Gott wirklich einzig und allein die absolute Liebe ist, die der Liebende ersehnt und auf die er sich zubewegt. Dass das Unsagbare und Unfassbare in und durch die Liebe erfasst werden kann, ist aber logisch schwer nachzuvollziehen.

Eckhart schließt aus der Unfassbarkeit Gottes die totale Negation aller Begriffe und Zuschreibungen an Gott, was dazu führt, dass die Seele sogar »Gott« hinter sich lassen muss, um zum wesenlosen Einen vorzudringen. In diesem Zusammenhang steht sein berühmter Ausspruch: »Darum bitten wir Gott, dass wir ›Gottes‹ ledig werden.«⁴⁷

3. Einheit

Wenn es trotz aller Vernichtung des Kreatürlichen nicht zu einer totalen Einswerdung von Seele und Absolutem kommt, hängt dies mit einer substantialistischen Denkweise zusammen. Denn: Was bleibt, wenn der Mensch in »seiner Nacktheit und in seinem Nichts«⁴⁸ steht? Wir würden wohl sagen: »Nichts«. Und warum kann sich nach Johannes nur die Seele in Gott verlieren und nicht Gott in der Seele?

Bevor sich die Seele mit Gott vereinigt, sind sie beide von einander verschieden, die Seele von Gott und Gott von der Seele; soll aber eine Vereinigung stattfinden, dann muß eines das Sein verlieren und in das andere verwandelt werden. Nun aber ist es klar, daß Gott, der Unendliche und Unwandelbare, nicht in die Seele verwandelt werden kann, sondern die Seele wird in Gott verwandelt.⁴⁹

Die Seele versinkt zwar in Gott, aber sie wird nicht Gott. Auch bei 'Aṭṭār finden wir diese Denkweise.

Jeder, der Er wird, ist ein versinkender (mustāḡiq); das sei ferne, daß du sagst, er sei Gott! Wenn du zu dem geworden bist, was wir gesagt haben, so bist du nicht Gott, sondern du bist beständig in Gott versunken. Wie könnte ein versunkener Mann ein ḥulūlī sein!⁵⁰

Die Seele ist in Gott aufgelöst wie der Tropfen im Meer. Dennoch geht sie nicht in der Weise in ihm auf, dass man sagen dürfte, sie wäre Gott. So konstatiert auch Hellmut Ritter:

Führt nun das Entwerden in Gott bei 'Aṭṭār zu einem zu-Gott-werden des mystikers (...) wie es sich in Aussprüchen wie Hallac's »Ich bin die Gottheit« (ana l-Haqq) oder

⁴⁶ SW 5, 322 (K.A.).

⁴⁷ DW II, 493,7–8.

⁴⁸ SW 5, 357 (K.A.).

⁴⁹ SW 5, 362 (K.A.).

⁵⁰ H. Ritter, *Das Meer der Seele*, 590); ḥulūlī bedeutet die Einwohnung Gottes in der Seele entsprechend dem griechischen Wort ἐνοικησις, das aus der christlich nestorianischen Tradition stammt.

Bāyazīd's »Erhaben bin ich« (subhani) zu entladen scheint? (...) In den hier behandelten epen unseres dichters ist dies nicht der fall.⁵¹

Dies ist um so bedeutungsvoller, da 'Aṭṭār entschieden die Vernichtung des Kreatürlichen fordert. Weil nur das Eine ist, kann kein Zweites sein.

Die sklavenschaft ist dahin, und die freiheit ist auch nicht geblieben, von kummer und freude ist nichts mehr im herzen geblieben. Ich bin nun ohne eigenschaften und bin doch nicht ohne eigenschaft. Ich bin ein gottkundiger und habe doch keine kunde. Ich weiß nicht, ob Du ich bist oder ich Du bin. Ich bin in Dir aufgegangen, und die zweiheit ist verschwunden.⁵²

Die Seele ist in Gott untergegangen wie der Tropfen im Meer.⁵³ Dennoch geht sie nicht so in ihm auf, dass man sagen dürfte, sie wäre Gott. Der Flug der dreißig Vögel aus den »Vogelgesprächen« endet mit der Einsicht beim Anblick des Sīmurgh, dass sie selbst der Sīmurgh (= dreißig Vögel) sind, ohne jedoch der Sīmurgh zu sein.

Diese königsgegenwart ist wie ein sonnenklarer spiegel. Wer immer herkommt, der sieht sich selbst darin (...) Wie könnte je irgend jemandes auge zu Uns [dem Sīmurgh] gelangen.⁵⁴

Wenn die Seele völlig in Gott aufgelöst ist, dann hat nun einmal Bāyazīd's Ausruf: »Ich bin Gott, es gibt keinen Gott außer mir«⁵⁵ absolute Gültigkeit, bezieht er sich ja nicht auf den empirischen Menschen, sondern auf den in Gott verwandelten.

Wenn jedoch das Göttliche wahrhaft unbegrenzt und unbestimmt ist, dann muss der Prozess der Einswerdung von »Seele« und »Gott« ein doppelter sein, wie Meister Eckhart sagt: »Er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.«⁵⁶ Bezüglich der *dunklen Nacht* des Johannes vom Kreuz, in der die Seele die Vereinigung mit Gott sucht, gilt wohl das abschließende Zitat:

Darüber hinaus hat diese »Nacht« nicht wirklich diese Leere hergestellt, d. h. die wesenhafte Irrealität der Kreatur und die überwesenhafte Realität des Prinzips erreicht: Sie ist nichts anderes als eine sentimentale und methodologische Maske, die keineswegs in der Fülle des Nichts-Seins der metaphysischen Perspektive mündet, das sie übrigens gar nicht sucht ...⁵⁷

⁵¹ H. Ritter, *Das Meer der Seele*, a.a.O., 589–590.

⁵² Ebd., 167; vgl. a.a.O., 632: »Da gingen sie [die dreißig Vögel] in Ihm [dem Sīmurgh] unter für immer, der schatten verschwand in der sonne ...«

⁵³ Ebd., 591–595.

⁵⁴ Ebd., 631.

⁵⁵ H. Ritter, *Die Aussprüche des Bāyezīd Bisṭāmī*, 238; vgl. 241: »Ich streifte mein Ich ab (...) dann sah ich mein wesen an und es zeigte sich, daß ich Er war.« Vgl. 241: »Ich suchte Gott sechzig jahre lang, da sah ich, daß ich Er war.« Vgl. 242: »Erhaben bin ich, erhaben bin ich! Wie gewaltig bin ich! Ich habe genug an mir selbst. Nichts ist in meiner kutte außer Gott.« Vgl. 243: »Ich bin die bewahrte tafel.« »Ich bin der Wein und der Schenke.«

⁵⁶ DW I, 109,9–10.

⁵⁷ Georges Vallin, *Lumière du Non-dualisme*. Nancy 1987, 108 (Übers. von der Verf.). Ob man unbedingt von einer sentimental und methodologischen Maske sprechen muss, sei dahingestellt.

3.1 Die »Einheit« in der Liebe und im Willen

Nachdem die Seele alle Bilder und Eindrücke aus sich geworfen hat, eingeschlossen die Erinnerung an sich selbst, steht sie völlig leer, um sich mit dem Absoluten zu vereinigen. Doch im Gegensatz zur Seele ist das Göttliche bei Juan nun nicht, entgegen anderen Äußerungen, unsagbar, sondern es wird als absolute Liebe aufgefasst. Die Vereinigung mit dem Göttlichen findet als Liebesvereinigung statt.

Damit der Mensch in seinen Seelenvermögen für die gottgewirkte Liebeseinigung geistlich vorbereitet und eingestimmt wird, muß er zuerst mit all diesen Kräften in dieses göttliche und dunkle geistliche Licht der Kontemplation eingesaugt und so von allen Neigungen zu den Geschöpfen und deren Wahrnehmung weggezogen werden ...⁵⁸

Dass diese Liebe nichts mehr für sich will, wird niemand in Frage stellen, und dennoch entsteht das Problem der Fixierung des Göttlichen als *etwas*, wenn es mit der Liebe identifiziert wird.

Da Gott nun die absolute Liebe ist und diese durch einen Willensakt erfahren werden kann, ist es verständlich, dass die Einswerdung mit dem Göttlichen eine willensmäßige Vereinigung darstellt.

Die Vereinigung, von der wir sprechen und in der Ziel und Abschluß des Einigungsweges besteht, ist die Vereinigung Gottes mit dem Willen. Er vereinigt sich mit ihm als mit einem tätigen Objekt (...) insofern er Synteresse oder höchste Spitze des Willens ist, die auf die einfache Erkenntnis oder übernatürliche Beschauung folgt.⁵⁹

Dies bedeutet also, dass der unverständliche und unaussprechliche Gott nun doch gefasst werden kann, nämlich im und durch den Willen, den Gott in der Liebe anregt, und dies, weil Gott die Liebe selbst ist.

Und da der Verstand nichts im Einzelnen erkennt, so entsinkt er sich selber und wird in den Abgrund der Gottheit versenkt, während der Wille das Feld behauptet, indem er Gott liebt und genießt in innigster Liebe und übergroßer reiner Wonne.⁶⁰

Das deutlichste Zeichen, ob es tatsächlich zu einer Vereinigung im Willen gekommen ist, ist die Ungestörtheit der Seele.

Wenn einer ganz und gar gewillt ist, sich durch nichts verwirren und beunruhigen zu lassen, wenn er alles in ungestörtem Frieden und Ruhe von der Hand Gottes annimmt und auf ihn zurückführt, so ist das ein Zeichen, daß sein Wille mit dem göttlichen eins ist ...⁶¹

Hadert der Mensch noch mit seinem Schicksal, erhofft er das eine, das andere aber nicht, dann hat er noch nicht die geforderte Seelenruhe erlangt.

3.2 Dauernde Einheit und zeitliche Einheit

Im Verständnis der Radikalität der Einheit liegt die wesentliche Differenz zwischen Eckhart und Johannes. Für letzteren ist eine ununterbrochene

⁵⁸ Dunkle Nacht, 119–120; vgl. SW 5, 357 (K.A.).

⁵⁹ SW 5, 372 (K.A.); vgl. SW 5, 323 (K.A.): »Bei jeder dieser beiden Vollkommenheiten ist zu beachten, dass die höhere Vollkommenheit in einem heftigen Affekt der Liebe besteht, den der Herr im Willen erregt.«

⁶⁰ SW 5, 334 (K.A.).

⁶¹ SW 5, 355–356 (K.A.).

Einheit mit Gott in diesem Leben für die Seele gar nicht erreichbar »da sie ja schon durch den leichten Schimmer seiner Herrlichkeit ohnmächtig wird«. Für Eckhart hingegen gilt: Ist die Seele völlig abgeschieden und leer, dann kann Gott gar nicht anders als sich in diese zu versenken. Dieser Zustand ist jenseits aller Zeitlichkeit. Daher muss sich der Mensch bei Johannes immer wieder mit der Menschheit Christi befassen, denn nur so weiß er richtig zu leben. Der Zustand fortwährender Vereinigung ist ihm in diesem Leben noch verwehrt, »bis er sich der reinen Beschauung, solange sie währt, hingeben kann; wird sie aber ihm entzogen – und dies wird oft gewaltsam geschehen, da ja das beständige Verbleiben im Gebete und in der Beschauung noch keinem Heiligen beschieden war –, so wird es ihm nicht schaden, wenn er wieder der Menschheit Christi sich zuwendet.«⁶² Die völlige Einheit der Liebe, die im »lumbre de gloria« stattfindet, ist dem Menschen erst im Paradies vergönnt. Auf Erden steigt er zwar im Glauben immer höher, doch das absolute Ziel erreicht er hier noch nicht. »Je mehr der Glaube von diesem Licht durchdrungen wird, umso höher ist der Grad der Kontemplation, zu dem er aufgestiegen ist (...) Aber er bleibt auch dort noch mit einem feinen Schleier bedeckt, der das göttliche Antlitz verhüllt.«⁶³

Das Gottes- und Menschenverständnis Eckharts ist dagegen ein völlig anderes. Weil der Mensch wesensmäßig immer das Göttliche in sich trägt, also niemals wirklich vom Absoluten unterschieden ist⁶⁴, kann er – indem er von seiner irrtümlichen Weltansicht abgeht – sich den ursprünglichen Zustand der Einheit bewusst machen und ihn somit wieder herstellen.

Gottes Bild (...) sei in der Seele Grund wie ein lebendiger Brunnen. Wenn aber jemand Erde, das ist das irdische Begehren, darauf wirft, so hindert und verdeckt es ihn, so daß man nichts von ihm erkennt oder gewahrt wird; gleichviel bleibt er in sich lebendig, und wenn man die Erde, die von außen darauf geworfen ist, wegnimmt, so kommt er wieder zum Vorschein und wird man ihn gewahrt (...) Die Sonne scheint ohne Unterlaß; jedoch, wenn eine Wolke oder Nebel zwischen uns und der Sonne ist, so nehmen wir den Schein nicht wahr.⁶⁵

Wir können den Strahl der ewigen Wahrheit zwar verdunkeln, aber niemals völlig zerstören.

Da Gott selbst diesen Samen eingesät und eingedrückt und eingeboren hat, so kann er wohl bedeckt und verborgen und doch niemals vertilgt noch in sich ausgelöscht werden; er glüht und glänzt, leuchtet und brennt und neigt sich ohne Unterlaß zu Gott hin.⁶⁶

Um zur völligen Einheit mit Gott zu gelangen, bedarf es nicht einer jenseitigen Welt, sondern eines Haltungswechsels des Menschen.

⁶² SW 4, 87; SW 5, 343 (K.A.); vgl. SW 1, 87; 5, 374 (K.A.).

⁶³ G. Della Croce, Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik. 63.

⁶⁴ Das Gefühl der Unterschiedenheit entsteht durch die falsche Erkenntnis einer eigenständigen Seinshaftigkeit, die in Wahrheit nur die absolute Nichtigkeit ist.

⁶⁵ DW V, 113,5–16.

⁶⁶ DW V, 111,18–21.