

Sonderdruck aus

POETICA

ZEITSCHRIFT FÜR SPRACH- UND LITERATURWISSENSCHAFT

Herausgegeben von

Joachim Küpper

Mitherausgeber:

Erika Greber

Winfried Menninghaus

Glenn W. Most

Ursula Peters

Manfred Pfister

38. Band 2006 Heft 1–2

WILHELM FINK VERLAG
MÜNCHEN

INHALT HEFT 1-2 DES ACHTUNDDREISSIGSTEN BANDES

Aufsätze

Joachim Küpper, Verschwiegene Illusion. Zum Tragödiensatz der Aristotelischen <i>Poetik</i>	1
James A. Schultz, Parzival, Courtly Love, and the History of Sexuality	31
Maximilian Bergengruen, „Also sind wir in Christo nur einer“, ‚Menschheit‘ als theologisches Fundament soziozentrierter Mystik (Eckhart, Tauler, Böhme)	61
Giuseppe Mazzotta, Modern and Ancient Italy in <i>Don Quijote</i>	91
Susanne Strätling, Ästhetik der Transsubstantiation. Medienwandel im russischen Barock	108
Ute Berns, Thomas Lovell Beddoes and the German Sciences of Life	137
Johannes Türk, Freuds Immunologie des Psychischen	167

Besprechungen

Herwig Gottwald / Holger Klein (Hg.): <i>Konzepte der Metamorphose in den Geisteswissenschaften</i> ; Sabine Coelsch-Foisner / Michaela Schwarzbauer (Hg.): <i>Metamorphosen</i> ; Jürgen Schlaeger (Hg.): <i>Metamorphosis. Structures of Cultural Transformations</i> (Pascal Nicklas)	189
Heinrich F. Plett, <i>Rhetoric and Renaissance Culture</i> (Wolfgang G. Müller)	196
Christian Moser: <i>Kannibalische Katharsis. Literarische und filmische Inszenierungen der Anthropophagie von James Cook bis Bret Easton Ellis</i> (Claudia Hein)	200
Jörg Schulte: <i>Eine Poetik der Offenbarung. Isaak Babel', Bruno Schulz, Danilo Kiš</i> (Tatjana Petzer)	206
Kai Merten: <i>Antike Mythen – Mythos Antike. Posthumanistische Antikerezeption in der englischsprachigen Lyrik der Gegenwart</i> (Christine Quay)	211

POETICA erscheint halbjährlich. Einzelheft € 48,—; Jahresabonnement € 90,— (zzgl. Versandkosten). Bezug über jede gute Buchhandlung.
 Manuskripte und Besprechungsstücke werden erbeten an einen der Herausgeber:
 Prof. Dr. Erika Greber (Slavistik und Allgemeine Literaturwissenschaft)
 Prof. Dr. Joachim Küpper (Romanistik)
 Prof. Dr. Winfried Menninghaus (Germanistik und Allgemeine Literaturwissenschaft)
 Prof. Dr. Glenn W. Most (Klassische Philologie)
 Prof. Dr. Ursula Peters (Mediävistik)
 Prof. Dr. Manfred Pfister (Anglistik)
 — Anschriften der Herausgeber s. dritte Umschlagseite —
 Ein Stülblatt wird auf Anforderung zugesandt von der zentralen Redaktion:
 c/o Prof. Dr. Joachim Küpper
 Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin
 Habelschwerdter Allee 45, D-14195 Berlin/Germany
 Verlag: Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1-3, D-33098 Paderborn
 Gesamtherstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn
 Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
 ISSN 0202-1178

Maximilian Bergengruen (Basel)

„ALSO SIND WIR IN CHRISTO NUR EINER“
 ‚Menschheit‘ als theologisches Fundament soziozentrierter Mystik
 (Eckhart, Tauler, Böhme)

1. Mystik ohne Gott

In einem Essay aus dem Jahre 1901 mit dem Titel *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* empfiehlt Gustav Landauer seinen Lesern, wenn sie, wie er, zur „Vorhut“ seiner Zeit gehören wollen, eine doppelte Denkbewegung: eine Isolation gegenüber den Menschenmassen und „Massenmenschen“ durch Rückzug in die „Bergwerksschächte“ des „Innern“, aber nicht, um dort eine „isolierte Einheit“ vorzufinden, sondern um das eigene Ich im Hinblick auf das „Leben“ zu erweitern: „Das Ich tötet sich, damit Weltlich leben kann.“ Nur auf diesem innerem Wege, so Landauer weiter, sei es möglich, sich mit dem „Menschengeschlecht“ bzw. der „Menschheit“ zu vereinen – von außen hingegen sei jeder Zugang versperrt.¹

Diese Auflösung der Einheit des Ich in Bezug auf andere Menschen – insbesondere qua Durchlässigkeit im Bereich des Unbewußten – ist eine Gedankenfigur, die sich in vielen zentralen Texten der Klassischen Moderne, z. B. bei Hugo von Hofmannsthal,² Arthur Schnitzler, Robert Musil und Rainer Maria Rilke, finden läßt – und in der germanistischen Forschung auf den Begriff der Lebensmystik bzw. Neomystik gebracht wurde.³

¹ Gustav Landauer, „Durch Absonderung zur Gemeinschaft“, in: Heinrich Hart/Julius Hart (Hg.), *Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung* (H. 2), Leipzig 1901, S. 45-68, hier S. 46-50.

² Vgl. hierzu Vf., „Die illegale Schwester. Sexuelle Anomalie, multiple Persönlichkeit und experimentelle Rückkoppelung in Hofmannsthals ‚Andreas‘-Fragmenten“, in: Nicolas Pethes/Marcus Krause (Hg.), *Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert*, Würzburg 2005, S. 193-224.

³ Vgl. hierzu Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn u. a. 1997, S. 13-27; Wolfgang Riedel, *Homo natura. Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin/New York 1996, S. 85 f. Beide Autoren beziehen sich auf Wolf Dietrich Rasch, „Aspekte der deutschen Literatur um 1900“, in: ders., *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart 1967, S. 1-48, der den Begriff der Lebensmystik in der Forschung etabliert hat. Auch Monika Fick, *Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Lite-*

Zugleich wird darauf hingewiesen, daß die genannten Theorien der personalen und individuellen Entgrenzung – wenn man von den Konnotationen in Bezug auf die zeitgenössische Epistemologie einmal absieht – kein Vorrecht der Zeit um 1900 darstellen.⁴ Auch das ausgehende 18. und frühe 19. Jahrhundert sind mit dieser Gedankenfigur vertraut, was sich – um wiederum nur ein Beispiel zu nennen – anhand dreier Verse aus Goethes *Faust I* zeigen läßt:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen,
[...]
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern (V. 1770 f., 1774).⁵

Fausts angestrebte Erweiterung seines Selbst wird durch das Verb „genießen“ als ein mystisches Unterfangen markiert. Dieser Begriff findet seine Anwendung, insbesondere mit einer starken Betonung der Teilhabe, sowohl in der mittelalterlichen Mystik, z. B. bei Meister Eckhart⁶ (um 1260-1328), hier noch in Konkurrenz mit dem der „gebrüchunge“ (z. B. Eckhart, *Rede der Unterscheidung*, Bd. 2, S. 400),⁷ als auch in der Frühen Neuzeit (z. B. bei Angelus Silesius)⁸ – und wird über den Pietismus (z. B. bei Zinzendorf) bis ins 18. und 19. Jahrhundert transportiert.⁹

ratur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 224 ff. u. ö., verwendet den Begriff Mystik für die Literatur der Jahrhundertwende in einem weltimmanenten Sinn.

⁴ Vgl. Riedel, *Homo natura* (wie Anm. 3), S. 53 f. (u. ö.).

⁵ Ich zitiere nach Johann Wolfgang Goethe, *Sämliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Vierzig Bände*, hg. von Friedmar Apel u. a., Frankfurt 1985 ff., Bd. 1.7/1 (1999). Vgl. hierzu auch Vf., „Der Sündenfall im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Zum Teufel mit dem hermetischen Wissen in Goethes ‚Faust I‘“, in: Hans J. Schrader/Katharine Weder (Hg.), *Von der Pansophie zur Weltweisheit. Goethes analogisch-philosophische Konzepte*, Tübingen 2004, S. 85-112.

⁶ Meister Eckhart, *Die Rede der Unterscheidung*, in: ders., *Sämliche deutschen Predigten und Traktate sowie eine Auswahl aus den lateinischen Werken. Kommentierte zweisprachige Ausgabe*, übers. von Joseph Quint u. a., hg. von Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993, Bd. 2, S. 334-432, hier S. 402: „Diz nemen und diz saelige niezen des lichamen unsers herren enliget niht aleine an üzwendigem niezenne, es liget ouch an einem geistlichen niezenne mit begirlichem gemüete [...]“, Herv. M. B. Zitatverweise im Folgenden nach dieser Ausgabe im Text, wobei ‚Q‘ für die Zählung der Predigten nach Quint steht.

⁷ Zur *Rede der Unterscheidung*, vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., München 1990 ff., Bd. 3 (1996), S. 258-267.

⁸ „Wie kan man Gottes geniessen./ Gott ist ein Einges Ein/ wer seiner wil geniessen/ Muß sich nicht weniger als Er/ in Jhm einschliessen.“ – Angelus Silesius (d. i. Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, hg. von Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, S. 39 (I, 83). Zweite und vierte Ausgabe. M. B.

⁹ Vgl. hierzu Wolfgang Binder, „‚Genuß‘ in Dichtung und Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 17/1973, S. 66-92.

Daß Fausts Wunsch nach Selbsterweiterung durch die Wahl der Terminologie als mystisch konnotiert wird, impliziert nicht, daß der angestrebte Genuß primär auf *Gott* bezogen ist. Der Protagonist des Dramas möchte, wie er gegenüber Mephisto ausdrücklich zu Protokoll gibt, sein „Selbst“ aufgeben, um in der mystischen „Ent-Aneignung“¹⁰ das Selbst der gesamten „Menschheit“ zu erlangen.

Diese Form von „gottlose[r] Mystik“, so der Titel einer in diesem Zusammenhang einschlägigen Arbeit, wird in der Forschung – sei es für die Zeit um 1800 oder um 1900 – als eine Form von ‚Ersetzung‘ definiert: Die Strukturen des mystischen Prozesses – Entselbstung, Verschmelzung, Vereinigung etc. – bleiben, so läßt sich der kleinste gemeinsame Nenner der verschiedenen Argumentationen rekonstruieren, erhalten, nicht aber sein Gegenstand. An die Stelle Gottes trete ab 1800 das Transzendente oder eine pantheistisch verstandene Welt,¹¹ ab dem 19. Jahrhundert das Leben oder allgemeiner gesprochen: „etwas säkularisiertes Weltimmanentes“.¹²

Mit Fokus auf einem bestimmten Bereich dieser Mystik ohne Gott, nämlich dem der Entgrenzung, Verschmelzung und Vereinigung *zwischen Menschen*, möchte ich gegen die genannte *Opinio communis* Einspruch erheben. Ich denke, daß es sich bei soziozentrierter Mystik *nicht um eine Ersetzung* theozentrischer Inhalte handelt, sondern lediglich *um eine verstärkte Betonung* eines Momentes, das in den Konzepten der Mystik *immer schon vorhanden* war – und zwar in ihren Ursprüngen seit der Patristik, in ihrer konkreten Ausformung seit den großen mystischen Entwürfen des Mittelalters.

Um dies plausibel zu machen, werde ich nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, die theologischen Momente in den angeblich säkularen mystischen Modellen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts aufweisen, sondern – andersherum – das Phänomen an der historischen Wurzel zu fassen versuchen: Ich werde also zeigen, daß die angeblich säkularen, soziozentrischen Momente der Neomystik bereits in den ursprünglichen theologischen Konzepten vorhanden sind – und dies am Leitfaden eines Begriffs, der bei Landauer und Goethe auf den ersten Blick wie zufällig und nebenbei, auf den zweiten aber mit einer diskurshistorischen Notwendigkeit auftaucht: „Menschheit“.

¹⁰ Jacques Derrida, „Außer dem Namen“ (1992), in: ders., *Über den Namen. Drei Essays*, übers. von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek, hg. von Peter Engelmann, Wien 2000, S. 65-121, hier S. 97.

¹¹ Vgl. z. B. Binder, „Genuß“ (wie Anm. 9), S. 81 f., 85, oder auch Riedel, *Homo natura* (wie Anm. 3), S. 53 ff.

¹² Spörl, *Gottlose Mystik* (wie Anm. 3), S. 14.

2. Die Erfindung der ‚Menschheit‘ (Notker der Deutsche, Meister Eckhart)

Wenn ich mich im Folgenden mit dem Begriff der ‚Menschheit‘ oder ‚Humanitas‘ auseinandersetze, dann erklärtermaßen nicht mit dem Ziel einer vollständigen Begriffsgeschichte. Im Zentrum meiner Überlegungen stehen nur die theologischen, genauer: mystischen Adaptationen und mit ihnen lediglich drei semantische Aspekte dieses Begriffs: *erstens* die ‚Humanitas Christi‘, eine Beschreibung der Inkarnation nach Io. 1,14 bzw. genauer: deren logostheologisch formuliertes Ergebnis,¹³ *zweitens* die Verschmelzung dieser Bedeutungsebene mit der der ‚Natur des Menschen‘ sowie *drittens* mit der der ‚Gesamtheit aller Menschen‘. Die bekanntesten und häufigsten Verwendungsweisen des Begriffs hingegen – das Adels- oder Herrscherethos und das Bildungsideal, seit der Neuzeit eingedeutscht durch die Begriffe der ‚Humanität‘ und des ‚Humanismus‘¹⁴ – werden in meiner Untersuchung vollständig ausgeklammert.

Ein zentraler Vertreter der Theorie der ‚Menschheit‘ bzw. (dieser zweite Begriff wird promiscue für den gleichen Sachverhalt verwandt) der ‚Menschlichen Natur‘ Christi im Bereich der Mystik ist Meister Eckhart: „Und wizze“, schreibt er in *Von Abegescheidenheit*, „dô Kristus mensche wart, dô ennam er niht an sich einen menschen, er nam an sich *menschliche nature*.“¹⁵ Und diese „angenomenheit unserer *menschheit*“ (Pr. Q 49, Bd. 1, S. 510; Herv. M. B.), also die „*menschheit* Jêsû Kristi“ (Pr. Q 49, Bd. 1, S. 518; Herv. M. B.), „diz ist ‚veisch worden““ (Pr. Q 22, Bd. 1, S. 256) – zu

¹³ Zur Logostheologie, vgl. Wilhem Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, S. 205 ff.

¹⁴ Vgl. hierzu Hans Erich Bödeker, Art. „Menschheit, Humanität, Humanismus“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972 ff., Bd. 3 (1982), S. 1063-1128, insbes. Kap. 2. und 3. Zur Humanitas als höfischem Ethos des Mittelalters, insbes. bei Wolfram, vgl. Max Wehrli, „Diu menschheit hât wilden art“, in: Hans Fromm u. a. (Hg.), *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, 2 Bde., München 1975, Bd. 2, S. 189-201, hier S. 197. Wehrli weist auch auf die theologische und anthropologische Dimension im Mittelalter (allerdings nicht in der Mystik), insbesondere bei Wolfram hin, unterscheidet jedoch nicht zwischen menschlicher Natur und Menschheit als Kollektiv. Zum Humanismus und zur Humanität in der Renaissance, vgl. Walter Sparr, Art. „Mensch“: Kap. 7 „Von der Reformation bis zur Aufklärung“, in: Gerhard Müller u. a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin/New York 1992, S. 510-529.

¹⁵ Meister Eckhart, *Von Abegescheidenheit*, in: ders., *Sämtliche deutschen Predigten und Traktate* (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 434-458, hier S. 456, Herv. M. B. Zitatverweise im Folgenden im Haupttext.

verstehen als: Dies ist die Bedeutung von Io. 1,14: „*Vnd das Wort ward Fleisch [...]*“.¹⁶

Es stellt sich nun die Frage, woher der Begriff der Menschheit Christi kommt. Von einer *ἀνθρωπίνη φύσις* oder „*ἀνθρωπότης*“¹⁷ Christi ist im Neuen Testament nirgends die Rede. Allerdings verzeichnet die Vulgata eine Stelle, die in diese Richtung interpretiert werden kann. In Tit. 3,4 f. heißt es, ich zitiere zuerst nach der Luther-Übersetzung: „*Da aber erschien die Freundlichkeit vnd Leutseligkeit Gottes vnsers Heilandes/ Nicht vmb der werck willen der Gerechtigkeit/ die wir gethan hatten/ Sondern nach seiner Barmhertzigkeit/ machet er vns selig/ Durch das Bad der widergeburth/ vnd erneuerung des heiligen Geistes [...]*“.

Die auf Christus bezogenen Attribute „Freundlichkeit“ und „Leutseligkeit“ lauten im griechischen Original: „*χρηστότης*“ und „*φιλανθρωπία*“. In der Vulgata werden sie mit „benignitas“ und „humanitas“ übersetzt. Und während die Übersetzungen für „*χρηστότης*“ relativ unproblematisch sind, weist die Kette „*φιλανθρωπία*“/„humanitas“/„Leutseligkeit“ in ihrem lateinischen Glied eine verführerisch breite Semantik auf: ‚Humanitas‘ läßt sich nämlich nicht nur mit ‚Leutseligkeit‘ oder (wie man heute übersetzt) ‚Menschenliebe‘, sondern auch – und darauf kommt es mir im Folgenden an – mit ‚Menschheit‘ oder mit ‚menschliche Natur‘ wiedergeben. Und von dieser nur durch die *Vulgata* gegebenen Interpretation von Tit. 3,4 macht das Mittelalter ausgiebig Gebrauch.

Man denke z. B. an die zweite Predigt der frühmittelhochdeutschen Sammlung *Speculum Ecclesiae*, deren Ausgangspunkt bei der genannten Bibelstelle Tit. 3,4 liegt. Sie übersetzt „*Apparvit benignitas et humanitas saluatoris nostri*“ mit „Nu ist erschinnin div gnade *vnde* div mennscheit unsers heilantis“ und setzt dann, wie um die Zweifel, daß es sich hier nicht um die Inkarnation handeln könnte, beiseite zu wischen, ohne lateinischen Gegenwert die seit dem Konzil von Chalkedon gültige dogmatische Formel „*war got vnde war mennisch*“¹⁸ („*θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀλη-*

¹⁶ Ich zitiere die Bibel nach folgenden Ausgaben: *Novum Testamentum Graece*, hg. von Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Barbara Aland u. a., Stuttgart 1995 (1898); *Biblia sacra. Iuxta vulgatam versionem*, hg. von Robert Weber, 2 Bde., Stuttgart 1969; Martin Luther, *Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrift Deutsch*, hg. von Hans Volz, 2 Bde., Wittenberg 1545; Neudruck Darmstadt 1972.

¹⁷ Glaubensbekenntnis von Chalkedon, in: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, begr. von Heinrich Denzinger, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. 1991 (1854), S. 303.

¹⁸ *Speculum Ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung* (Cgm. 39), hg. von Gert Mellbourn, Lund/Kopenhagen 1944, S. 11.

θῶς“)¹⁹ ein, um danach – als wäre nichts gewesen – weiter Wort für Wort den lateinischen Text zu übersetzen.

Die Lizenz für eine solch starke Humanitas-Interpretation könnte sich die genannte Predigt bei Notker dem Deutschen von St. Gallen (950?-1022) geholt haben. Dieser verwendet den Begriff der „menneskeheit“/„mánskeite“/„ménneskehêit“ nicht nur – wie bei der Übersetzung von Ps. 16 (bei Luther: 17), 6 – für die sündige Natur des Menschen (die gerade im Gegensatz zu Gott steht),²⁰ nicht nur als deutsche Entsprechung der in Mt. 22,16 erwähnten (ich zitiere nach der *Vulgata*) „persona[] hominum“,²¹ sondern auch als Übersetzung für die Incarnatio Christi: Eine Passage des ps.-athanasischen Glaubensbekenntnisses (des so genannten „Quicumque“) – „Sed necessarium est ad eternam salutem . ut incarnationem quoque domini nostri ihesu christi fideliter credat.“ – gibt Notker so wieder: „Sô ist aber durft ze déro êuugun sâldo daz er ouh keloube mit triuuuon diê ménneskehêit unseres hêrren [...]“; auf neuhochdeutsch: „So ist es zum ewigen Heil notwendig, daß man auch treulich an die Menschheit unseres Herrn glaube [...]“.²²

„Menschheit“ für „Incarnatio“ zu verwenden, liegt insofern nahe, weil es im ps.-athanasischen Glaubensbekenntnis einige Sätze weiter unter Absatz 35 heißt: „Unus autem non conversione divinitatis in *carnem*, sed assumptione *humanitatis* in *Deum*.“ „Einer aber ist er [Jesus] nicht aufgrund einer Verwandlung seiner Gottheit in *Fleisch* (im Fleisch), sondern aufgrund der Aufnahme der *Menschheit* in *Gott*.“²³ – daher auch Eckharts oben zitierte Formulierung von der „angenommenheit [als Übersetzung für ‚assumptio‘] unserer *menschheit*“. Die Incarnatio und die Assumptio Humanitatis sind also nicht nur aus Notkers Perspektive, sondern auch aus Sicht des kirchlichen Dogmas deckungsgleich.

Soviel zur Humanitas Christi vor Meister Eckhart. Die Humanitas als *menschliche Natur* – und zwar (anders als bei Eckhart) noch getrennt von der Humanitas Christi –, diese zweite, oben bereits erwähnte und in diesem

¹⁹ Denzinger, *Kompendium* (wie Anm. 17), S. 142. Vgl. hierzu Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, hg. von Kurt Aland, Bd. 1: *Dogmengeschichte der alten Kirche bis zur Ausbildung der griechischen Orthodoxie*, Halle/Saale ³1950 (¹1889), S. 237. Vgl. auch Jacques Liébaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i. Br. u. a. 1965, S. 125.

²⁰ *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, hg. von Paul Piper, 3 Bde., Freiburg i. Br./Tübingen 1882 ff., Bd. 2, S. 44.

²¹ S. 640.

²² S. 642. Es handelt sich um Absatz 29 des ps.-athanasischen Glaubensbekenntnisses, gezählt nach Denzinger, *Kompendium* (wie Anm. 177), S. 50-52.

²³ Ebd. Zweite Herv. M. B.

Zusammenhang relevante Bedeutungsvariante kennt die mittelalterliche Welt (und auch Eckhart) aus verschiedensten Überlieferungen, z. B. aus dem prominenten Traktat des heiligen Thomas, *De ente et essentia*: Im dritten Kapitel dieses Textes erörtert der Aquinate die Differenz zwischen den Begriffen „essenti[a]“ („Wesen“) einerseits und „gen[us]“, „specie[s]“ und „differenti[a]“ („Gattung“, „Art“, „Unterschied“) andererseits – und wählt dafür als Beispiel die „humanita[s]“ bzw. „natura hominis“ respective „natur[a] [...] human[a]“.²⁴

Die dritte in meiner Untersuchung fokussierte Bedeutungsvariante der Humanitas ist die Menschheit als Summe aller Menschen, im christlichen Kontext natürlich aller gläubigen Christen (wobei zukünftige Gläubige eingeschlossen sein können, aber nicht müssen).²⁵ In diesem Zusammenhang wird in der Begriffsgeschichte gerne ein besonders frühes Beispiel christlicher Literatur erwähnt, nämlich der *Octavius* des Minucius Felix, in dem davon die Rede ist, daß sich die „humanitas“, hier nun verstanden als Kollektiv der christlichen Gläubigen, von einer Ehrfurcht („timor[us]“) gegenüber der Gottheit leiten zu lassen habe.²⁶

Humanitas als Menschheit Christi einerseits und menschliche Natur bzw. Menge aller (gläubigen christlichen) Menschen andererseits – diese zwei bzw. drei Bedeutungsvarianten werden nun, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in der vormodernen Mystik in ein vielfältiges Spannungsverhältnis gesetzt, das einerseits alle semantischen Möglichkeiten der begrifflichen Koinzidenz im Deutschen ausnutzt, andererseits sehr genau die patristischen Vorgaben bedient. Ich beginne mit Eckhart und seiner Theorie der Nachfolge Christi, basierend auf Lc. 9,23 bzw. Mt. 16,24 (zitiert nach Eckharts Übersetzung): „wer mir welle nâchvolgen, der verzihe sich sîn selbes und neme sîn kriuze und volge mir nâch“ (Pr. Q 59, Bd. 1, S. 628). Eckhart deutet das sich „verzihe[n]“, also das Verleugnen, des „sîn selbes“ als mystische Entselbstung, genauer: als Ausgang des Gläubigen aus dem „eigenen willen“ (Pr. Q 59, Bd. 1, S. 632). Demzufolge ist der Prozeß der mystischen

²⁴ Thomas von Aquin, *De ente et essentia – Das Seiende und das Wesen* (lt.-dt.), übers. und hg. von Franz Leo Beeretz, Stuttgart ²2003 (¹1979), S. 30, 32, 36.

²⁵ Vgl. hierzu Bödeker, Art. „Menschheit“ (wie Anm. 14), Kap. 2.1, mit Bezug auf Joseph Vogt, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*, Wiesbaden 1967, S. 11 ff. (römische Humanitas), S. 32 ff. (christliche Humanitas).

²⁶ Minucius Felix, *Octavius*, hg. und übers. von Bernhard Kytzler, Stuttgart ³1993 (¹1977), S. 22. Vgl. hierzu Bödeker, Art. „Menschheit“ (wie Anm. 14), Kap. 2.

„ἐνωσις“²⁷ oder Einung, die auf der Entselbstung im Sinne einer *Conditio sine qua non* aufbaut, als eine Nachfolge Christi zu verstehen.

Bei Eckhart ist die erwähnte Nachfolge nicht in den äußerlichen Werken zu suchen („al die wile du dñiu werk würcest [...] von ūzen zuo, sô ist dir wærlîche unreht“; Pr. Q 5b, Bd. 1, S. 70), sondern – wie in der gesamten abendländischen Reflexionsmystik und schließlich auch bei Luther,²⁸ nicht aber in der (ebenfalls späteren) *Imitatio Christi* eines Thomas a Kempis²⁹ – in der „inner werlt“³⁰ des Menschen (ebd.).³¹ Weiterhin geht es – diese Unterscheidung gegenüber der *Devotio moderna* ist allerdings nur Eckhart-spezifisch – bei der Nachfolge des Menschen weniger um die Passion Christi, denn um die Inkarnation; die Rede ist also von Eckharts pointierter Einziehung der Menschheit Christi auf die Menschheitswerdung.

Mit der Identifizierung von *Humanitas* und Inkarnation bin ich bei dem für Eckhart zentralen Begriff der Gottesgeburt im Menschen angelangt.³²

²⁷ Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 593c, in: ders., *Corpus dionysiacum*, hg. von Günter Heil, Adolf Martin Ritter und Beate Regina Suchla, 2 Bde., Berlin u. a. 1990 f., Bd. 1, S. 117; deutsch in: ders., *Die Namen Gottes*, übers. und hg. von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988, S. 27. Zur Theorie der *Henosis* bei Plotin und, auf ihm aufbauend, in der christlichen Mystik, vgl. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, S. 123 ff. (Plotin); 147 ff. (Nachfolger).

²⁸ Vgl. z. B. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ff., Bd. 7 (1897), S. 12-38, hier S. 23: „Drumb solt das billich aller Christen eynigs werck und übung seyn/ das sie das wort und Christum wol *ym sich* bildeten, solchen glauben stetig ubeten und sterckten. Denn keyn ander werck/ mag eynen Christen machen.“ (Herv. M. B.).

²⁹ Vgl. hierzu Brendan J. H. Biggs, „Introduction“, in: Thomas a Kempis, *The Imitation of Christ. The First English Translation of the 'Imitatio Christi'*, hg. von dems., Oxford 1997, S. xix-lxxx.

³⁰ Zur neuplatonischen Tradition der *Aphairesis* (der Abkehr vom Äußeren und der Einkehr ins Innere), vgl. Beierwaltes, *Denken des Einen* (wie Anm. 27), S. 129 f.

³¹ Der oben geäußerte Gedanke hat sich – zumindest in der hier rekonstruierten Allgemeinheit – als geradezu topisch in die nachfolgende Mystik-Geschichte eingeschrieben. Bei Ps.-Tauler finden wir z. B. in der (für die Mystik-Rezeption der Neuzeit wichtigen) „vierdten Predigt am H. Christage“ (Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* [wie Anm. 8], S. 14) den programmatischen Satz: „Quod quisquis obtinere cupit, Christi sectetur humanitatem. Hic enim Deus ipse cum supernaturali diuinitate sua venit ad hominem.“ – „Wer immer dies [die geistliche Geburt der Seele] zu bewahren strebt, folge der Menschheit Christi nach. Dieser [d. h. Christus] kam nämlich selbst, als Gott mit seiner übernatürlichen Gottheit, zum Menschen.“ – (Ps.-) Johannes Tauler, *Opera omnia*, hg. von Laurenz Surius, Köln 1548; Neudruck Hildesheim u. a. 1985, S. 252.

³² Vgl. hierzu z. B. Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 328 ff.; Alain de Libera, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1999, S. 85 ff. (ähnlich ders., *Denken im*

Sein Fokus in Bezug auf die mystische Einung liegt auf dem Zustand bzw. dem Prozeß, „wan der ewige vater gebirt sñnen ewigen sun“ – und dies, wie Eckhart betont, in der „kraft in der [menschlichen] sêle [...], diu bertüeret niht zît noch vleisch“ (Pr. Q 2, Bd. 1, S. 28). Ich möchte die Rekonstruktion dieser Theorie hier noch ein wenig zurückstellen und zuerst die Rolle der *Humanitas* oder Menschheit in diesem Konzept, immer mit dem Fokus auf der Überblendung von *Humanitas Christi* und allgemeiner menschlicher Natur, erörtern.

Was mit Jesu Menschheit bei Eckhart gemeint ist, dürfte deutlich geworden sein, nämlich das Ergebnis der Inkarnation, wie sie zu Beginn des Johannes-Evangeliums beschrieben wird: Das Wort Gottes wird Menschenfleisch, behält aber gleichzeitig – das unterscheidet die Menschheit Christi von der des Menschen (vor dem mystischen Prozeß) – seine göttliche Abkunft bei; und das bei vollkommener Integrität der Person. Um zu betonen, daß Menschheit die Verbindung von Mensch und Gott darstellt – auch Eckhart bemüht die chaledonische Formel „wärer got und wärer mensche“ (Pr. Q 49, Bd. 1, S. 520) –, fügt der dominikanische Denker bisweilen ein (in Bezug auf Christus analytisch zu verstehendes) Attribut ein: z. B. „heilige[] menscheit“ (Pr. Q 49, Bd. 1, S. 524; Herv. M. B.).

In diesem Zusammenhang ist es wichtig sich vor Augen zu halten, daß schon in der Spätantike Christus durch seine Übernahme der Menschheit als personal, d. h. als namentlich differenzierte Individualität, gedacht wird. Man denke an die Ergebnisse der Konzile von Nicäa und Konstantinopel in Bezug auf die Dreifaltigkeit und insbesondere das bereits erwähnte ps.-athanasische Glaubensbekenntnis. Dieser Text stellt bekanntlich die Einheit der Gottheit („una [...] divinitas“) bzw. Gottes („unus [...] Deus“) den drei unterschiedlichen Personen Vater/Sohn/Heiliger Geist gegenüber: „alia est enim *persona* Patris, alia (*persona*) Filii, alia (*persona*) Spiritus Sancti“.³³ Gleichzeitig betont er die Einheit der Person Jesu (trotz Doppelnatur bzw. „*assumptio*[...] *humanitatis* in *Deum*“) noch einmal ausdrücklich: „unus omnino, non confusione substantiae, sed *unitate personae*“ („er ist ganz und gar einer[.] nicht durch die Vermischung der Substanz, sondern *in der Einheit der Person*“).³⁴

Der Gedanke, daß Gott in Christus eine geschlossene Personalität und Individualität erwirbt, wird im Deutschen durch den Begriff der Menschheit

Mittelalter [1991], übers. von Andreas Knop, München 2003, S. 242 ff.); Kurt Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, S. 171 ff.

³³ Denzinger, *Kompendium* (wie Anm. 17), S. 51. Herv. M. B.

³⁴ S. 52. Die beiden letzten Herv. M. B. Vgl. hierzu auch Kurt Ruh, „Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik“ (1953), in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. 2, Berlin/New York 1984, S. 14-45.

noch einmal verstärkt. Wie in der Forschung gezeigt werden konnte,³⁵ wird das Suffix ‚heit‘ im Althochdeutschen eigentlich als Entsprechung für lat. ‚persona‘, ‚Menschheit‘ also für die ‚persona hominis bzw. hominum‘ verwandt. Man denke an die oben bereits erwähnte Bibelstelle Mt. 22,16: „*Non enim recipis personam hominum*“, von der Notker sagt, „daz uuir diûten mûgen dû nenîmest uuâra dero mânskeite“, „daß wir sie so verstehen sollen: Du nimmst deren Menschheit nicht wahr“. ³⁶ Die Menschheit Christi läßt sich als eine Verschiebung dieser Semantik verstehen: Auch hier geht es um eine Persona hominis, aber nicht um die Person *des Menschen*, sondern die Person Gottes *als Mensch*.

Was ist daran für die Mystik interessant? Ich denke, daß der Begriff Menschheit einen möglichen Verbindungspunkt in der (vom Mystiker zu überwindenden) emanativen Spannung zwischen der göttlichen Universalität und der menschlichen Individualität darstellt, d. h. (um mit Proklos, dem wahrscheinlich wichtigsten Theoretiker der mittelalterlichen Mystik zu sprechen) eine mögliche Berührung zwischen dem göttlichen Einen („ἓν“) und dem menschlichen Vielfältigen („πάν πλῆθος“);³⁷ in der lateinischen Terminologie des *Liber de causis*: zwischen dem ununterschiedenen Einen („unum non diversum“) und der Verschiedenheit („diversitas“).³⁸ Gemeint ist dabei ein Verbindungspunkt sowohl von Seiten Gottes, da, wie gesehen, die Menschheit Christi in doppelter Hinsicht eine Personalität und damit eine Individualisierung darstellt, als auch von Seiten des Menschen, da die Menschheit (verstanden als menschliche Natur), wie im Folgenden gezeigt werden soll, eine Universalisierung gegenüber dem Einzelmenschen bedeutet.³⁹

Man fragt sich nun, wie der Mensch, der ja sozusagen von der anderen Richtung – also von der Individualität und Vielfältigkeit, d. h. vom, wie es

³⁵ Vgl. hierzu den nach wie vor sehr lesenswerten Artikel von Joachim Wiesner, „Das Wort ‚heit‘ im Umkreis althochdeutscher ‚persona‘-Übersetzungen. Ein Beitrag zur Lehngut-Theorie“, in: *PBB. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 90/1968, S. 3-68.

³⁶ *Die Schriften Notkers* (wie Anm. 20), Bd. 2, S. 640.

³⁷ Proklos, *Stoicheiosis*, Ausf. zu Prop. 5, in: ders., *The Elements of Theology* (gr.-engl.), übers. und hg. von Eric R. Dodds, Oxford 1963, S. 6.

³⁸ Anon., *Liber de causis – Das Buch von den Ursachen* (lt.-dt.), übers. von Andreas Schönfeld, hg. von Rolf Schönberger, Hamburg 2003, S. 46 (XXIII, 179).

³⁹ Zum Neoplatonismus der Rheinischen Mystik, vgl. Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994, S. 25-72; zu Eckharts Neuplatonismus, vgl. Kurt Ruh, „Neuplatonische Quellen Meisters Eckharts“, in: Claudia Brinker u. a. (Hg.), *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern u. a. 1995, S. 317-352.

„Also sind wir in Christo nur einer“

bei Plotin heißt, Zustand des „ἐκ πολλῶν“, ⁴⁰ – her kommt, zur Menschheit, d. h. zur menschlichen Natur und damit auch zu der mit ihr überblendeten Menschheit Christi, gelangt. Antwort Eckhart: „Ich spriche: menscheit und mensche ist unglîch. Menschheit in ir selber ist als edel: daz oberste an der menscheit hât glîcheit mit den engeln und sippeschaft mit der gotheit.“ (Pr. Q 25, Bd. 1, S. 290). Der Weg des Menschen zur Menschheit ist also ein emanativer Aufstieg, wie ihn die *Mystische Theologie* des Ps.-Dionysius Areopagita mit ihrem „ἀνατάθητι“, also der Aufforderung, sich zum Überseienden erheben zu lassen, formuliert. Dementsprechend nimmt die mystische Dynamik vom Menschen zur Menschheit einen Weg der Entindividualisierung und Entselbstung, d. h. einen Weg, der über den Zustand des „ἑαυτοῦ [...] ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω“ führt.⁴¹

Dieser Aufstieg wird bei Eckhart – sozusagen spiegelverkehrt zur Personalisierung Gottes – als eine Form der Entpersonalisierung verstanden: Die Menschen müssen vergessen, daß sie, wie er an verschiedenen Stellen schreibt, „ein[] Burchart“ (Pr. Q 25, Bd. 1, S. 290) oder ein „Heinrich“ (Pr. Q 67, Bd. 2, S. 25) oder ein „Kuonrât“ (Pr. Q 65, Bd. 1, S. 680) sind, sie müssen alles hinter sich lassen, was sie als namentlich gekennzeichnete, individuelle Menschen beschreibt, um zur Menschheit und damit zur Menschheit Christi (und schließlich zu Gott) gelangen zu können.

Die hier aufgezeigte Doppelsemantik von Menschheit läßt Eckhart also die entscheidende Hürde der mystischen Henosis – die Aufhebung der Grenze zwischen Mensch und Gott – besonders elegant überspringen: Weil Entindividualisierung einen Weg vom einzelnen Menschen zur Menschheit (im Sinne von menschlicher Natur) darstellt, Menschheit oder menschliche Natur aber zugleich Christi Menschheit, d. h. seinen Doppelstatus als, wie es auf dem Konzil von Chalkedon formuliert wurde, ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘ darstellt, kann auch der Mensch diesen Doppelstatus erlangen und damit an Gott teilhaben.

Doch dabei bleibt Eckhart nicht stehen. Hat der Mensch einmal die genannte mittlere emanative Höhe der Menschheit erreicht, kann die spiegelbildliche Verkehrung von Mensch und Gott über ihren Verbindungspunkt hinaus weitergeführt werden. Am deutlichsten drückt dies eine Gedankenfi-

⁴⁰ Plotin, Enn. I,7: 1. Ich zitiere nach der Ausgabe: Plotin, *Schriften* (gr.-dt.), übers. von Richard Harder, hg. von Rudolf Beutler und Willy Theiler, 12 Bde., Hamburg 1956 ff.

⁴¹ Ps.-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* 997B, in: ders., *Corpus dionysiacum* (wie Anm. 27), Bd. 2, S. 139-149, hier S. 142; deutsch in: Ps.-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe*, übers. und hg. von Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994, S. 74-80, hier S. 74. Vgl. hierzu Alois M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg 1971, S. 54 f.

gur aus, die in dem gegenüber Eckhart angestregten Inquisitions-, genauer: Häretikerprozeß in Köln und dem Berufungsverfahren in Avignon⁴² eine tragende Rolle spielt, nämlich Eckharts spezifische Interpretation des Admirabile Commercium – des Wunderbaren Tauschs zwischen Mensch und Gott im Prozeß der mystischen Einung.

Vorab ein kurzer Exkurs zum Begriff, der, betrachtet man seine wörtliche Ausprägung, einem (in die Mitte des 5. Jahrhunderts zu datierenden)⁴³ Antiphon zu Vesper und Morgenlob am Oktavtag des Weihnachtsfestes entstammt: „*O admirabile commercium: / Creator generis humani, animatum corpus sumens, / De virgine nasci dignatus est: / Et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam deitatem.*“ – „O wunderbarer Austausch! / Der Schöpfer des menschlichen Geschlechtes hat, einen beseelten Leib annehmend, sich gewürdigt, aus der Jungfrau geboren zu werden; und, hervorgehend als Mensch ohne Samen, hat er uns seine Gottheit geschenkt.“⁴⁴

Der Gedanke, daß die Erniedrigung Gottes bei Annahme der Menschennatur zugleich die Erhöhung des Menschen, eben im Geschenk der Gottheit, bedeutet – hat eine lange Traditionslinie in der Patristik (Irenäus von Lyon, Hilarius von Poitiers und Gregor von Nazianz)⁴⁵ und findet seine prägnanteste Ausformulierung bei Augustinus, der im Zusammenhang mit der Inkarnation in der neunten Weihnachtspredigt ausführt: „Deos facturus qui ho-

⁴² Zum Inquisitionsprozeß Eckharts, vgl. Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 236-257; Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, S. 168 ff. Ruh orientiert sich an der maßgeblichen Rekonstruktion von Winfried Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn u. a. 1988. Vgl. auch ders., „Zum Prozeß gegen Meister Eckhart“, in: Heinrich Stirnemann/Ruedi Imbach (Hg.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Fribourg 1992, S. 7-30. Eine luzide Analyse der Bulle von Avignon hat Tiziana Suárez-Nani, „Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze“, ebd., S. 31-96, vorgelegt, die die Verurteilung auf die Differenzen zwischen Avignon und Eckhart in Bezug auf die Bestimmung des Verhältnisses Gott/Mensch (bei Eckhart: radikale Alterität einerseits, radikale Einheit andererseits) zurückführt (S. 94).

⁴³ Vgl. hierzu Martin Herz, *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache*, München 1958, S. 32. Vgl. weiterhin Ludwig Hödl, Art. „Commercium“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart/Weimar 1999, Bd. 3, Sp. 82 f. Auch Haas spricht, allerdings ohne historischen Aufweis, bei Eckhart vom ‚Wunderbaren Tausch‘ (Alois M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, S. 186).

⁴⁴ Zitiert nach Herz, *Sacrum Commercium* (wie Anm. 43), S. 24. Herv. M. B.

⁴⁵ Vgl. hierzu ebd., S. 32 ff.

„Also sind wir in Christo nur einer“

mines erant, / homo factus qui Deus erat [...]“ – „Um zu Göttern zu machen, die Menschen waren, / wurde Mensch, der Gott war [...]“.⁴⁶

Nun zu Eckharts mystischer Adaptation des Begriffs. In der so genannten Burgstädtchen-Predigt vergleicht er einen Teil der Seele – mit Rückgriff auf andere Predigten könnte man vom „vunke[n]“ (Pr. Q 22, Bd. 1, S. 258) oder von „der sele grund“ (Pr. Q 15, Bd. 1, S. 180) sprechen – mit dem (wie es in der Vulgata heißt) „castellum“ bzw. (wie Eckhart übersetzt) „bürgelîn“ (Burgstädtchen, eigentlich „κώμη“, also ‚Dorf‘; Luther übersetzt, um die Verwirrung komplett zu machen, später mit „Marckt“), in das Jesus gemäß Lc. 10,38 tritt. Dieses „bürgelîn“, so Eckhart, ist „ein und einvaltic“, so daß es den anderen Seelenkräften nicht einsichtig ist. Doch nicht nur das: „Got selber luoget dâ niemer in einen ougenblik und geluogete noch nie dar in, als verre als er sich habende ist nâch wise und ûf eigenschaft sîner personen.“ Wenn er aber doch hineinschauen will, „ez muoz in kosten *alle sîne götliche namen und sîne persônliche eigenschaft*“ – und mit dieser Eigenschaft sind insbesondere seine personalen Erscheinungsformen als „sun“, „vater“ und „heiliger geist“ gemeint (alle Zitate: Pr. Q 2, Bd. 1, S. 34; Herv. M. B.). In dem Augenblick, da Jesus ins Burgstädtchen eintrat, so der springende Punkt dieser Predigt, war er nicht mehr Jesus, sondern reiner Gott – und dazu analog läuft auch der Prozeß der Vereinigung von Gott und dem obersten bzw. innersten Teil der menschlichen Seele ab.

Betrachten wir das Admirabile Commercium in seinen Details: Die Formulierungen entstammen alle der mystischen Tradition: So wird in der *Mystischen Theologie* des Ps.-Dionysius Areopagita der Gläubige aufgefordert: „Den Sinneswahrnehmungen [τὰς αἰσθήσεις] gib (auf diese Weise) ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes [τὰς νοεῖράς ἐνεργείας]; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfaßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege [ἀγνώστως], soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen [πάνσων οὐσίαν καὶ γνῶσιν] übersteigt.“⁴⁷

Wie deutlich zu sehen, wird bei Ps.-Dionysius die oben beschriebene Entpersonalisierung und Entselbstung als Bedingung für die Henosis mit

⁴⁶ Augustinus von Hippo, *Predigten zum Weihnachtsfest (Sermones 184-196). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen* (It.-dt.), hg. von Hubertus R. Drobner, Frankfurt a. M. 2003, Sermo 192, S. 212-218, hier S. 212. Vgl. hierzu Herz, *Sacrum Commercium* (wie Anm. 43), S. 48 f. Dort finden sich auch weitere Stellen, an denen sich Augustinus zum Admirabile Commercium äußert (bzw. diese Gedankenfigur formuliert).

⁴⁷ Ps.-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie* (wie Anm. 41), S. 74; griechisch in: ders., *De mystica theologia* (wie Anm. 41), S. 142.

dem ungeteilten Einen auch im Bereich der Epistemologie in Anschlag gebracht: Der Mystiker muß zum Zweck der Schau des Einen seiner Sinnes-, Verstandes-, ja jeder Form von Erkenntnis schlechthin entsagen, da auch sie eine bestimmte Form von Individualität (als Teil irdischer Pluralität) darstellt.

Eckharts Pointe bei dem Rekurs auf diese Tradition ist nun, daß er den Gedanken in sein Gegenteil verkehrt: Nicht Gott, sondern die Seele des Menschen, genauer: ihr oberster Teil ist „ein und einvaltic“, auch ihn kann man nicht intellektuell⁴⁸ erfassen (nicht hinein „luoge[n]“) – und wer sich ihm nähern will (in diesem Falle Gott), kann das nur, wenn er sich zuvor seiner Personalität, Individualität oder seines Selbst („sine götliche namen und sine persönlliche eigenschaft“) entäußert hat. Kurz: Nicht nur der Mensch ist ein Mystiker in Bezug auf Gott, auch Gott ist ein Mystiker in Bezug auf den menschlichen Seelengrund bzw. Seelenfunken respective, wie es hier heißt, das Burgstädtchen der Seele. Und mit dieser Verkehrung hängt – wir erreichen nun den zentralen Punkt des inquisitorischen Unmuts gegenüber Meister Eckhart – zusammen, daß nicht nur Gott, sondern auch der Mensch (verstanden als Seelengrund oder -funken) „ungeborn“ ist und daher wie Gott gebären kann (Pr. Q 52, Bd. 1, S. 560).

Eckharts Gott wäre allerdings nicht Gott und damit omniprædenter Gegenstand aller mystischen Bemühungen, wenn er sich nicht eine Form von Asymmetrie⁴⁹ in der Symmetrie des Admirabile Commercium vorbehielte –

⁴⁸ Zur Intellektthematik bei Eckhart, vgl. Niklaus Largier, „Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der ‚deutschen Mystik‘ und der ‚deutschen Dominikanerschule‘“, in: Walter Haug/Wolfram Schneider-Lastin (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, S. 93-118, hier S. 107 ff.; ders., „Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart“, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin/New York 1998, S. 704-711, hier S. 706 ff. Zur Differenz der Intellekttheorien bei Dietrich und Eckhart, vgl. Burkhard Mojsisch, „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, S. 135-144. Vgl. hierzu auch Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, S. 409 ff.

⁴⁹ Zur Theorie der Asymmetrie oder „Unterbrechung“ der „Zeitgenossenschaft“ in Bezug auf theologische und juristische Herrschaftsformen bzw. (vom Einzelnen aus gesehen) Glaubensformen, vgl. Jacques Derrida, „Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, übers. von Alexander G. Düttmann, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion* (1996), Frankfurt a. M. 2001, S. 9-106, hier S. 103 f.

und die ist, wie so oft, zeitlicher Natur. Gott verhält sich nämlich nur dann wie ein Mystiker in Bezug auf den menschlichen Seelengrund, wenn der Mensch sich *als Erster* um Entselbstung und Einung mit Gottes Burgstädtchen bemüht hat: „wan got enwirt niemannes eigen, er ensî ze dem êrsten“ – *also zuerst* – „sîn [d. h. Gottes] eigen worden“ (Pr. Q 25, Bd. 1, S. 286). Und zu dieser Entselbstung, zu diesem Sich-Gott-zu-Eigen-Geben gehört, wie Eckhart an verschiedenen Stellen seines Werkes betont, der Ausgang aus dem Willen in Bezug auf das, was Gott will bzw. nicht will. Der Mensch muß jede „wîse“ (*Rede der Unterscheidung*, Bd. 2, S. 392) des Wollens aufgeben, er darf also auch nicht wollen, daß Gott nichts mehr wollen will und nur noch hinnimmt, daß er (Gott) mit dem Burgstädtchen der Seele vereinigt wird. „Got“ hingegen „wil“ (Pr. Q 4, Bd. 1, S. 46), ja er *muß* „dise wîse“ (daß der Mensch nämlich nichts will und sich ihm stattdessen hingibt) wollen. Gottes Ausgang aus seinem personalen Selbst und seinem Willen ist also – wiewohl unverzichtbar für die mystische Einung – *später* als die des Menschen; eine Ungleichzeitigkeit, die der Gleichzeitigkeit des Wunderbaren Tauschs (wenn sie denn einmal eingetreten ist) als genealogisches Gedächtnis eingeschrieben ist.

Die hier rekonstruierte Gedankenfigur denkt Eckhart auch in Bezug auf die oben genannte Nachfolge der Humanitas-Werdung Christi als privilegierte Form der mystischen Einung. Im Traktat *Von Abegescheidenheit* differenziert Eckhart (oder Ps.-Eckhart, denn ganz sicher ist die Autorschaft bekanntlich nicht)⁵⁰ zwischen „abegescheidenheit“ einerseits und Humilitas oder „dêmüeticheit“ andererseits – und zwar (das macht den Wunderbaren Tausch aus) sowohl in Bezug auf den Menschen als auch auf Gott.

Für den Menschen – als mystisch Suchenden – verhält sich die Sache so: Demut ist ein dynamisch, Abgeschiedenheit ein statisch zu denkender Begriff („sô blîbet abegescheidenheit in ir selber“). Genauer gesagt, ist die Demut der Prozeß zur Abgeschiedenheit, wobei letztere allerdings als immer schon bestehend gedacht wird. In der Demut entledigt sich der Mensch all seiner individuellen und willensmäßigen Eigenschaften (in ihr „gât der mensche ûz im selber“), deren er in der Abgeschiedenheit – ein Entsprechungs-Begriff zum Burgstädtchen, zum Seelengrund oder -funken (also dem Bereich des Ungeborenen) – immer schon ledig ist.

Die oben beschriebenen systemischen Denkregeln der Imitatio Christi und des Admirabile Commercium verlangen nun, daß dieser menschliche Prozeß der mystischen Einung ein (dynamisches) Vorbild in Gott bzw. in

⁵⁰ Vgl. hierzu Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 350 f., der den Traktat Eckhart abspricht. Dagegen stehen Positionen wie die des Herausgebers Largiers (Bd. 2, S. 803), denen der Verfasser dieses Aufsatzes eher zuneigt.

Christus hat, das sich während des mystischen Prozesses (aber *nach* dem oben benannten Zuerst des Menschen) wieder ereignen wird. Dementsprechend behauptet Eckhart, auch „in gote“ sei – genau wie im Menschen – „abegescheidenheit und dêmüticheit“ zugleich. Er fährt fort: „Nû solt dū wizzen, daz diu minnebære dêmüticheit got dâ zuo brânte, daz er sich neigete in menschliche natûre, und stuont abegescheidenheit unbeweglich in ir selber, dô er mensche wart, als si tete, dô er himelrîche und ertrîche beschuof [...]“ (alle Zitate: *Abegesch.*, Bd. 2, S. 438).

Die Abgeschiedenheit Gottes ist also – wie beim Menschen – statisch gedacht: ein Zustand des Ungeborenen, während die Demut dynamisch verstanden wird, nämlich als Menschwerdung Jesu Christi, deren Ergebnis seine Humanitas darstellt. Beides ist, ebenfalls wie beim Menschen, deswegen *zugleich* möglich, weil das Wort Gottes – und hier wird der neuplatonische Gedanke der Dynamischen Identität⁵¹ für die Logostheologie in Anschlag gebracht – wie Eckharts Wort, wenn er von Gottes Wort spricht, sowohl von ihm ausgeht, als auch in ihm bleibt („ir enpfâhet ez alle; nochdenne blîbet ez eigentfliche in mir“; Pr. Q 22, Bd. 1, S. 254). Und so wie das Burgstädtchen der Seele und Gott als ungeboren, aber gebärend, d. h. über allem Sein stehend, im Prozeß der Mystik eins werden, so entsprechen sich beide – die göttliche und die menschliche Form der Demut – als deren initiatorische Dynamik.

Die Menschheit ist also nicht nur, wie zuerst gezeigt, der Berührungspunkt zwischen Mensch und Gott, sondern auch der Umschlagpunkt. Der Mensch erleidet nicht nur die Gottesgeburt, die mit dem Begriff der Menschheit bei Eckhart angesprochen wird, sondern er hat auch aktiv an ihr teil: Gott gebiert seinen Sohn im Menschen, ja den Menschen als seinen Sohn und der wiederum den Gottessohn als seinen und sogar sich als diesen Sohn: „Wan der êwige vater gebirt sînen êwigen sun in dirre kraft âne underlâz, alsô daz disiu kraft mitgebernde ist den sun des vaters und sich selber den selben sun in der einiger kraft des vaters.“ (Pr. Q 2, Bd. 1, S. 28 f.)

3. „Menschheit“ zwischen Inkarnation und Auferstehung, zwischen Gott, menschlicher Natur und Kollektiv (Tauler, Böhme)

Wenn bisher von Menschheit die Rede war, dann war damit lediglich die Überblendung von Christi Menschheit und menschlicher Natur gemeint.

⁵¹ Zum Begriff der dynamischen Identität, vgl. Werner Beierwaltes, „Kommentar“, zu: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, übers. und hg. von dems., Frankfurt a. M. 1981 (1967), S. 36 f.

Was ich im Folgenden vorstellen möchte, ist eine Erweiterung dieses Konzeptes auf zwei Ebenen: auf christologischer Ebene eine Öffnung, innerhalb deren die Humanitas Christi nicht nur für die Inkarnation, sondern für den Prozeß von der Inkarnation bis zur Auferstehung und Auffahrt steht, und auf menschlicher Seite die Miteinbeziehung der dritten oben hervorgehobenen Bedeutungsebene: Humanitas als Kollektiv aller (christlichen) Menschen.

Es ist nicht so, daß Eckhart nicht sähe, daß man bei der Humanitas Christi den Bogen von der Inkarnation bis zur Auferstehung spannen könnte, ja daß die Kirche diesen Bogen bereits genau so gespannt hat. In der fünften Predigt in der Zählung nach Quint (zu Io. 4,9) setzt sich Eckhart mit diesem Thema ausführlich auseinander:

Nû sprichet ein *meister*: got ist mensche worden, dâ von ist erhochet und gewirdiget allez menschlich künne. Des mügen wir uns wol vröuwen, daz Kristus, unser bruoeder, ist gevorn von eigener kraft über alle kære der engel und sitzet ze der rehten hant des vaters. Dirre meister hât wol gesprochen; aber wærlîche, ich gæbe niht vil dar umbe. Waz hîlfe mich, hæte ich einen bruoeder, der dâ wære ein rîcher man und wære ich dâ bî ein armer man? [...] Ich spriche ein anderz und spriche ein næherz: got ist niht aleine mensche worden, mër: er hât menschliche nature an sich genomen. (Pr. Q 5B, Bd. 1, S. 66)

Der Meister ist in diesem Falle der heilige Thomas, der in den Quaestiones 56, 57 und 58 des dritten Teils der *Summa theologica* hervorhebt,⁵² daß die „ascensio Christi“ – beschrieben mit all ihren bei Eckhart erwähnten Epitheta – deswegen die Ursache unseres Heils („causa nostrae salutis“) darstellt,⁵³ weil Christus so dem Menschen die Hoffnung gibt, dorthin zu kommen, wo er bereits ist („dedit nobis spem illuc perveniendi“),⁵⁴ also den Weg des Menschen in den Himmel bereitet („viam nobis praeparavit“).⁵⁵

Ich verstehe Eckharts Widerspruch⁵⁶ („ich gæbe niht vil dar umbe“; „ich spriche ein anderz und spriche ein næherz“) so, daß er alles Genannte Tho-

⁵² Der Hinweis des Herausgebers Largier auf Thomas, *Summa theologica* III, 57.5, scheint mir Eckharts Anliegen nicht vollständig zu berücksichtigen.

⁵³ Thomas von Aquin, *Summa theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe* (dt.-lat.), hg. von Heinrich Maria Christmann u. a., 36 Bde., Salzburg 1933 ff., Bd. 28 (1952), S. 291 (III, 57.6).

⁵⁴ S. 273 (III, 57.1).

⁵⁵ S. 290 (III, 57.6).

⁵⁶ Zur Gegnerschaft Thomas/Eckhart, vgl. Kurt Flasch, *Das philosophische Denken* (wie Anm. 48), S. 408 ff. Flaschs oft wiederholte (und lustvoll mit ‚nein‘ beantwortete) Frage, ob Eckhart ein Mystiker sei (so auch in Kurt Flasch, „Meister Eckhart und die ‚Deutsche Mystik‘. Zur Kritik eines historiographischen Schemas“, in: Olaf Pluta [Hg.], *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* [FS für Konstanty Michalski], Amsterdam 1988, S. 439-463, u. ö.), scheint mir (hier) nicht von Belang.

mas ohne Weiteres zugesteht („wol gesprochen“) und nur in einem einzigen (aber entscheidenden) Punkt kritisch nachfragt, worin nämlich die Ursache der (bei Thomas genannten) Ursache des Heils besteht, genauer: warum die Menschen Jesus wie die Glieder („membra“) dem Haupt („caput“) in den Himmel nachfolgen können.⁵⁷ Und auch diese Antwort findet er, wiewohl gegen Thomas, bei diesem selbst: Weil Gott „erhöhet und gewirdiget“ hat „allez menschlich künne“, indem er „menschliche nature an sich genomen“ hat – in den Worten Thomas: „ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo“ („da Er die menschliche Natur in Christus so hoch erhoben hat“).⁵⁸

Eckhart betont also, daß die Bedingung der Möglichkeit, daß Jesu Auferstehung und Himmelfahrt unser Heil verursachen kann, allein in der Annahme seiner Menschennatur, also der Gottesgeburt, liegt: Nur durch sie können Mensch und Christus nicht nur im Verhältnis der Verwandtschaft („bruoder“), sondern in dem der leiblichen Identität stehen. Daher, so muß man Eckharts Invektive gegen Thomas verstehen, kommt der Inkarnation oder Gottesgeburt in der Frage des Heils eine Präzedenz gegenüber Auferstehung und Himmelfahrt zu. In jener, so Eckharts zentrales Argument, ist in Bezug auf die Erlösung bereits alles enthalten, was sich in diesen lediglich auswirkt.

Diese enge Form von Christologie spiegelt sich in Eckharts mystischer Konzeption wider, die, wie gesehen, als notwendige und unverzichtbare Elemente lediglich die Humilitas oder Demut Gottes in der Menschwerdung, gespiegelt in der mystischen Demut des Menschen, und die Höhe Gottes als Abgeschiedenheit, gespiegelt in der Abgeschiedenheit der menschlichen Seele, ihrem Funken, Grund oder Burgstädtchen, kennt. So einleuchtend diese Reduktion der Christologie auf die Inkarnation bzw. Menschheit Christi aus der Perspektive des mystischen Admirabile Commercium ist, so unbefriedigend bleibt sie in allgemein-christologischer Hinsicht (denn so gesehen wäre das Evangelium auf die ersten vierzehn Verse bei Johannes und einige Paulus-Stellen zu reduzieren) – auch für Mystiker, die an Eckhart und seinen Begriff von Menschheit (mehr oder weniger direkt) anschließen.⁵⁹

Was Johannes Tauler (1300?-1361) an Eckharts Vorgaben beibehält,⁶⁰ ist dessen Theorem, daß die Menschheit Christi als eine „überheilige“ (Pr. V

⁵⁷ Thomas, *Summa theologica* (wie Anm. 53), S. 290 (III, 57.6).

⁵⁸ S. 291 (III, 57.6).

⁵⁹ Vgl. zur Konstellation Dietrich von Freiberg/Meister Eckhart/Berthold von Moosburg, *Libera, La mystique rhénane* (wie Anm. 39).

⁶⁰ Zum Verhältnis Eckhart/Tauler, zur (dazu teilweise konkurrierenden) Traditionslinie Dietrich von Freiberg/Berthold von Moosburg und zum neuplatonischen Kontext von

36, S. 141; Pr. H 36, S. 269)⁶¹ oder „vergottete[] menschheit“ (Pr. V 37, S. 142; Pr. H 37, S. 272; Herv. M. B.) – auch diese Prädikate sind in Bezug auf Christus analytisch zu verstehen – das entscheidende Verbindungsstück zwischen Mensch und Gott im mystischen Prozeß darstellt: „Cristus menschheit“, prägt Tauler seinen Hörerinnen ein, ist die „tür“, die uns „ufgeton“ wurde zum „vetterliche[n] hertze[n]“ (Pr. V 27, S. 110; Pr. H 27, S. 187; Herv. M. B.).⁶²

Weiterhin übernimmt Tauler von Eckhart den Gedanken der Nachfolge Christi als integralen Bestandteil des mystischen Prozesses. Der Rückgriff auf die dafür einschlägige Bibelstelle – „die mir folgen wellent, die heben uf ir krüze und volgen mir“ (Pr. V 51, S. 233; Pr. H 58, S. 450) – ist der Überlegung geschuldet, daß der Mensch die Menschheit Christi nachahmen muß, um in dessen Zustand der überheiligen und vergotteten Menschheit und von dort, wenn es möglich ist (Tauler ist in diesem Punkt sehr zurückhaltend),⁶³ zu Gott, wie er über allem Sein steht, zu gelangen: „[...] also wirst du im gelich und wirst das minnekliche scheffelin das er uf siner achselen tragen sol von der vergotteter menschheit, der du an disem nach gevorget hast, bis in die überweseliche gotheit, do alle volkommenene weide

Taulers Predigten (insbesondere zu seiner indirekten Proklos-Rezeption), vgl. Loris Sturlese, „Meister Eckharts Weiterwirken“, in: Stirnimann/Imbach (Hg.), *Eckardus Theutonicus* (wie Anm. 42), S. 167-183, hier S. 176 f.; ders., „Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des ‚Seelengrundes‘ in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg“, in: *PBB. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 109/1987, S. 390-426; ders., „‚Homo divinus‘. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckartschen Zeit“, in: Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik* (wie Anm. 48), S. 145-161; Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 503-507. Vgl. weiterhin Rufus M. Jones, *The Flowering of Mysticism. The Friends of God in the Fourteenth Century*, New York 1971, S. 25-42; Paul Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, in: Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, S. 381-409, hier S. 389 ff., und Steven E. Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden u. a. 1969, S. 44 f.

⁶¹ Ich zitiere die Predigten Taulers nach Johannes Tauler, *Die Predigten. Aus der Engelberger und Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1910; ders., *Predigten*, 2 Bde., übers. und hg. von Georg Hofmann, Einsiedeln³ 1987 (¹1979). Die Siglen ‚V‘ und ‚H‘ stehen für die Zählungen der Herausgeber Vetter und Hofmann.

⁶² Vgl. zu dieser Predigt, Alois M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1979, S. 266 ff.

⁶³ Vgl. hierzu Alois M. Haas, *Geistliches Mittelalter*, Fribourg 1984, S. 240; Walter Haug, „Johannes Taulers Via negationis“, in: ders., Burghart Wachinger (Hg.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Tübingen 1993, S. 76-93, hier S. 89 f.

ist.“ (Pr. V 37, S. 142; Pr. H 37, S. 271 f. Herv. M. B.). Und auch diese Nachahmung ist, genau wie bei Eckhart, innerlich: „und wellent ir iemer türe werden, so müssent ir uwer *ussûchen* begeben und üch *in keren*“ (Pr. V 73, S. 396; Pr. H 50, S. 384; Herv. M. B.).

Allerdings denkt Tauler – anders als Eckhart – die innerlich nachzuahmende Menschheit Christi nicht nur als Inkarnation, sondern setzt sie in Bezug zu dem aus Sicht der Heilsgeschichte Vorhergehenden (dem Sündenfall und seinen Wiederholungen) und dem Nachfolgenden, d. h. Jesu Leben bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, beides im Rahmen seiner „menschheit“ gedacht (Pr. V 33, S. 125; Pr. H 33, S. 235), die ja in der Tat durch die Geburt nicht etwa abgeschlossen ist, sondern erst einsetzt.

Diese Öffnung basiert darauf, daß Tauler Eckharts Gottesgeburt im Menschen zur *Neuen Geburt* umschreibt: Es „sol dieser aller minneklichste gekrúzigot Christus geborn werden in uns und usser uns: so werden wir *wider in in geborn* in der frucht sines geistes, als geschriben stot: ‚ir súllent sin als *núwe geboren kinder*“ (Pr. V 51, S. 234; Pr. H 58, S. 451; Herv. M. B. – Tauler spielt wohl auf Mt. 18,3 an: „nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli non intrabitis in regnum caelorum“ an: „Es sey denn/ das jr euch vmbkeret/ vnd werdet wie die Kinder/ so werdet jr nicht ins Himelreich komen“).

„Wider [...] geborn“ und „núwe geboren kinder“ – der Begriff der „núwe[n] geburt“ (Pr. V 41, S. 172; Pr. H 41, S. 310), bei Tauler beinahe schon als Formel gebraucht, basiert auf dem dritten Vers des dritten Kapitels des Johannes-Evangeliums, der bei dem rheinischen Mystiker zum Gegenstand einer eigenen Predigt wird: „es si denne daz ir anderwerbe geboren werden in dem geiste und in dem wasser, so enmúgent ir nút gan in daz ríche der himmele“ (Pr. V 28, S. 116; Pr. H 28, S. 195). Für Tauler ist diese Passage deswegen so wichtig, weil mit den Begriffen „anderwerbe geboren“ und „gan in daz ríche der himmele“ nicht nur die Wiederholung der Inkarnation im Menschen beschrieben, sondern darüber hinaus eine eschatologische Spanne eröffnet wird, die von der Taufe (als Versprechen Gottes auf ewiges Heil und beginnende Einlösung) bis zur Auferstehung des Menschen bzw. zum Jüngsten Tag (als dessen vollständige Einlösung) reicht (das Wasser der Taufe stellt, wie es seit der Patristik heißt, „das heilsame Begrábnis [τὴν σωτήριον ταφὴν] und die nach drei Tagen vollzogene Auferstehung [ἀνάστασιν] dar“; beides Ereignisse, die es aus Sicht des Menschen nachzuahmen gilt).⁶⁴

⁶⁴ Gregor von Nyssa, *Oratio chatechetica magna* M 89, in: ders., *Discours catéchétique* (gr.-frz.), übers. von Raymond Winling, Paris 2000, S. 134-338, hier S. 308; deutsch

Und auch diesen Gedanken liest Tauler mystisch gegen. Er behauptet, daß das Wasser die Verschiedenheit, der Geist aber „dis geliche“, also die Verwandtschaft bzw. Identität (Pr. V. 28, S. 116; Pr. H. 28, S. 195), zwischen Gott und dem Menschen bedeute – mit der Folge, daß Eckharts mystische Nachfolge Christi, die wie gesagt eine Nachfolge der Geburt Christi darstellt, sich bei Tauler für den Menschen in der Neuen Geburt – und damit in einer Spanne zwischen Taufe und Auferstehung – niederschlägt. Die Gleichheit zwischen Gott und dem Menschen zu erreichen, heißt, seine Gottesgeburt in der Neuen Geburt zu wiederholen – und damit nicht nur Christi Menschwerdung, sondern auch seinem ganzen Leben, wenn auch innerlich, nachzufolgen.

Taulers Betonung der Neuen Geburt und damit implizit der Taufe ist als eine doppelte Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, d. h. sowohl mit Eckhart als auch mit Thomas, zu verstehen. Man könnte sagen, daß Tauler mit Thomas Eckharts Nachfrage an diesen noch einmal hinterfragt. Eckhart hatte, wie oben gezeigt, durch seine Nachfrage an Thomas darauf hingewiesen, daß die Gottesgeburt oder Menschheitswerdung Christi das entscheidende Moment der Erlösung darstelle, demgegenüber die Auferstehung nachgänglich sei. Für Tauler ist damit allerdings die Frage noch nicht beantwortet, wie die Menschen „dis geliche“ zwischen sich und Gott erreichen können, wie sie also so an der menschlichen Natur Gottes teilhaben, daß sie ihm als Glieder seines Körpers in der Auferstehung nachfolgen können.

Und in diesem Zusammenhang scheint mir Tauler, ohne es explizit zu nennen, auf ein von Thomas wiederholt gebrauchtes Augustin-Zitat abzu zielen: „per baptismum aliquis *incorporatur* passioni et morti Christi“ – „Durch die Taufe wird der Mensch dem Leiden und dem Tode Christi *einverleibt* [...]“.⁶⁵ Im Original bei Augustinus: „incorporentur illi membra ejus, hoc est fideles eius“ („um ihm als seine Glieder, d. h. als seine Gläubigen[,] einverleibt zu werden“) bzw. „incorporati Christi corpori, quod est Ecclesia“ („dem Leibe Christi, d. h. der Kirche, einverleibt“).⁶⁶ Die Wieder geburt durch den Heiligen Geist in der Taufe ist es also, die, um Eckharts Begrifflichkeit aufzunehmen, den Menschen nicht nur zum Bruder, sondern zum körperlichen Teilhaber an Christi Auferstehung macht.

in: ders., *Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna*, übers. und hg. von Joseph Barbel, Stuttgart 1971, S. 31-93, hier S. 83.

⁶⁵ Thomas, *Summa theologica* (wie Anm. 53), Bd. 29 (1935), S. 272 (III, 69.2; ähnliche Zitate auch S. 242 [III, 68.5]; S. 249 [III, 68.8]; S. 275 f. [III, 69.3]). Herv. M. B.

⁶⁶ Aurelius Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* I.26, in: Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, *Schriften gegen die Pelagianer* (lt.-dt.), hg. von Adalbero Kuntzelmann und Adolar Zumkeller, Würzburg 1955 ff., Bd. 1, S. 54-300, hier S. 112.

Zugleich weicht Tauler, wenn er die Taufe an den Prozeß der Henosis bindet, von Thomas ab – und zwar entsprechend der bekannten, dem Proklos- bzw. Berthold-Bezug geschuldeten Differenz in der Frage, worin die (trinitarisch zu denkende) Gottesebenenbildlichkeit des Menschen bestehe (bei Thomas: in der aktualen Entfaltung der Seelenvermögen, bei Tauler: im „grunt“ der Seele; Pr. V. 60d, S. 300; Pr. H. 29, S. 201).⁶⁷ Thomas betont, daß das Sakrament der Taufe nur einmal erteilt und demzufolge nicht wiederholt werden könne: „baptismus iterari non potest“ – und zwar aus zwei Gründen: erstens weil es sich um eine geistige Wiedergeburt, eine „spiritualis regeneratio“, des Menschen handle und die körperliche auch nur einmal stattgefunden habe, zum anderen, weil sich die Taufe auf den Tod Jesu beziehe, der ebenfalls ein singuläres Ereignis darstelle („semel tantum mortuus est“).⁶⁸

Tauler plädiert in der genannten Predigt natürlich nicht für eine äußere Wiederholung des Sakramentes, wohl aber (und das ist bei Thomas ebenfalls nicht vorgesehen) für eine innere. Mit dem Tauler-Interpreten Luther könnte man sein Konzept so rekonstruieren: „Semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide“⁶⁹ – ‚du bist einmal sakramentlich getauft, sollst aber immer wieder durch den Glauben getauft werden‘. Allerdings meint Tauler, anders als später Luther, mit Glauben und In-sich-Gehen ein Versinken in den „göttliche[n] abgrund[]“, „in ein [...] unsprechlicheme vereinen“ (Pr. V. 28, S. 117; Pr. H. 28, S. 197) mit dem unbildlichen Urbild Gottes.⁷⁰ Die Wiedergeburt der Taufe ist also – zumindest vom Inneren Menschen⁷¹ her gesehen – nicht mehr, wie bei Thomas, einmalig, sondern stellt vielmehr in ihrer Wiederholung das zentrale Moment des mystischen Prozesses dar; dies allerdings immer verstanden als eine

⁶⁷ Vgl. hierzu Sturlese, „Tauler im Kontext“ (wie Anm. 60), S. 422, und Libera, *Maitre Eckhart* (wie Anm. 32), S. 115 ff. Zu Bertholds Versuch, mit der Philosophie Dietrichs in Form eines Proklos-Kommentars den Ausgang aus der Eckhart-Krise zu versuchen, vgl. Sturlese, „Homo divinus“ (wie Anm. 60). Zur Augustinus-Abhängigkeit Taulers in Bezug auf die Rede vom Seelengrund, vgl. Wyser, „Taulers Terminologie“ (wie Anm. 60); eine immanente Rekonstruktion von Taulers Theorie des Seelengrundes bietet Louise Gnädinger, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993, S. 181 ff.; dies., „Der Abgrund ruft dem Abgrund“. Taulers Predigt ‚Beati oculi‘ (V 45)“, in: Alois M. Haas/Heinrich Stürnimann (Hg.), *Das ‚einig Ein‘. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1980, S. 167-207.

⁶⁸ Thomas, *Summa theologica* (wie Anm. 53), Bd. 29, S. 184 f. (III, 66.9).

⁶⁹ Luther, *De captivitate* (1520), in: ders., *Werke* (wie Anm. 28), Bd. 6 (1966), S. 484-573, hier S. 535.

⁷⁰ Vgl. hierzu Haas, *Sermo mysticus* (wie Anm. 60), S. 287 ff.

⁷¹ Zum Verhältnis innerer/äußerer Mensch bei Tauler, vgl. Gnädinger, *Johannes Tauler* (wie Anm. 67), S. 129 ff.

kritische Präzisierung von Eckharts Gedanken der Gottesgeburt im Menschen. Für Tauler ist die Taufe, genauer: ihre Wiederholung in der geistigen Wiedergeburt des mystischen Glaubens, also deswegen so wichtig, weil durch sie die Einverleibung des Einzelnen in den Körper Christi möglich gemacht wird – für ihn die entscheidende Bedingung für die Gleichheit von Gott und Mensch.

Die hier nun bereits mehrfach aufgerufene Vorstellung vom mystischen Körper Christi, an dem alle Gläubigen, vielleicht sogar alle Menschen, ja eventuell sogar alle Kreaturen teilhaben können, rührt von der Patristik her.⁷² Sie wird in der paulinischen Theologie an verschiedenen Orten (z. B. 1 Cor. 6,15; 12,12; 12,18, Rm. 12,5 etc.) entfaltet und stellt einen Rückgriff auf die schon bei Plato und Aristoteles gepflegte Gedankenfigur des Staates als Organismus dar.⁷³

Insbesondere in der neuplatonischen Christologie der Patristik findet der Gedanke Anwendung. Bei Origenes heißt es z. B.: „Die heilige Schrift lehrt, daß der Leib Christi [σῶμα Χριστοῦ], der von dem Sohne Gottes beseelt wird, die ganze Kirche Gottes [τὴν πᾶσαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν] ist, Glieder [μέλη] dieses Leibes aber, der als ein ganzes zu betrachten ist, die Gläubigen [τοὺς πιστεύοντας] hier sind.“⁷⁴ Ähnlich – um noch ein zweites prominentes Beispiel zu nennen – Gregor von Nyssa, der in der *Oratio chatechetica magna* – seiner (1 Cor. 5,6 geschuldeten) Lieblingsmetapher von Jesus als dem „Sauerteig“ („ζύμη“), der den restlichen Teig (verstehe: die Gläubigen) durchsäuert, folgend – schreibt, daß der „Leib des Herren [σῶμα τοῦ Χριστοῦ] die Natur der gläubigen Menschen völlig beleben kann, indem er sich auf alle verteilt [πρὸς πάντας μερίζομενον]“.⁷⁵ Und

⁷² Vgl. hierzu Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben* (1967), übers. von Karlheinz Bergner und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln/Freiburg 1990 (1967), S. 135 ff.; ders., *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie* (1944), übers. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1969; ders., *Katholizismus als Gemeinschaft* (1938), übers. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln/Köln 1943, S. 23 ff. Haas, *Nim din selbes war* (wie Anm. 41), S. 52 ff., bringt diesen Gedanken schon für Eckhart zur Anwendung.

⁷³ Vgl. hierzu den nach wie vor lesenswerten Aufsatz von Wilhelm Nestle, „Die Fabel des Menenius Agrippa“, in: *Klio* 21/1927, S. 350-360.

⁷⁴ Origenes, *Contra Celsum libri viii*, hg. von Miroslav Marcovich, Leiden/Boston/Köln 2001, S. 426 f. (VI, 48); deutsch in: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung*, hg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911 ff., Bd. 53, S. 162.

⁷⁵ Gregor von Nyssa, *Discours catéchétique* (wie Anm. 64), S. 316, 320; *Die große katechetische Rede* (wie Anm. 64), S. 86 f. (*Oratio chatechetica magna* M 93, 96); Herv. M. B. Zur Geschichte des Corpus mysticum von Paulus bis Thomas, vgl. Thomas M. Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. Mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von*

diese mit dem Körper Christi verschmolzenen „alle“ sind, wie Gregor in *Quando sibi subjecerit* ausführt, – da ist der Begriff wieder – „τὸ ἀνθρώπινον“, „die [...] Menschheit“ (verstanden als Kollektiv).⁷⁶

Daraus erhellt: In der mittelalterlichen Mystik wird die Verbindung von Mensch und Gott in der menschlichen Natur notwendig auf der Basis der Menschheit als Ganzer, verstanden im Sinne der paulinisch-patristischen Lehre vom mystischen Körper Christi, interpretiert. Der Einzelne ist deswegen in der Lage, eine Gleichheit mit Gott herzustellen, weil Gott in der menschlichen Natur bzw. in seinem menschlichen Körper die ganze Menschheit, d. h. alle Menschen (zumindest alle Gläubigen), umfaßt.

Daß die mittelalterliche Mystik mit dieser Gedankenfigur arbeitet, heißt nicht, daß sie dies explizit täte. Vielmehr beläßt sie die Menschheit als Menschengeschlecht in der Rolle des unsichtbaren Dritten in der Verbindung von menschlicher Natur und Christi Menschennatur – und erst die neuzeitliche Mystik macht diese zum sichtbaren Agens im mystischen Prozeß. Der Grund dafür liegt, wie ich nun am Beispiel Jacob Böhme (1575–1624)⁷⁷ ausführen möchte, in der apokalyptisch-chiliasmatischen Ausrichtung des 16. und 17. Jahrhunderts, einer „Zeit“, wie Grimmelshausen zu Beginn

Aquin, Fribourg 1931 (zur Rolle der Taufe bei Thomas im Zusammenhang mit der Theorie des Corpus mysticum: S. 87 ff.). Zum Corpus mysticum bei Gregor, vgl. Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre*, Leiden 1974, und auf ihm kritisch aufbauend, Raymund Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, S. 83 ff. Zur Geschichte des Begriffs im Spätmittelalter, vgl. Sarah Beckwith, *Christ's Body. Identity, culture and society in late medieval writings*, London/New York 1993, S. 30 ff.

⁷⁶ Gregor von Nyssa, *Quando sibi subjecerit*, in: *Patrologia graeca*, Bd. 44, Sp. 1303-1326, hier Sp. 1313, Abs. B. Deutsche Übersetzung nach Hübner, *Die Einheit des Leibes* (wie Anm. 75), S. 99, Herv. M. B.

⁷⁷ Böhmes diskursiver Kontext, zu nennen wäre natürlich der paracelsische und paracelsistische Rückgriff auf die mittelalterliche Mystik (insbesondere bei Valentin Weigel), kann hier leider nicht berücksichtigt werden. Vgl. hierzu ausführlich Vf., *Beschleunigung und souveräne Teilhabe. Natürliche, himmlische und ‚teuflische‘ Magie bei Paracelsus, dem Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Zesen, Scheffler, Grimmelshausen), erscheint Hamburg 2006. Zur Einordnung Böhmes in den Kontext der Reformation, vgl. Ernst-Heinz Lemper, „Voraussetzungen zur Beurteilung des Erfahrungs- und Schaffensumfeldes Jakob Böhmes“, in: Jan Garewicz/Alois M. Haas (Hg.), *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, Wiesbaden 1994, S. 41-69; ders., *Jacob Böhme. Lebenswege (1575-1624)*, Görlitz u. a. 2000, und (mit ausführlicher Berücksichtigung der Rezeption) Sibylle Rusterholz, Art. „Spiritualismus und Mystik. Jakob Böhme und Anhänger“, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie* („Neuer Ueberweg“), Basel 1983 ff., Bd. 4.1, S. 61-102.

des seye“.⁷⁸ Unter diesem Paradigma wird die Mystik des Menschen zu einer Mystik der Menschheit (im kollektiven Sinne verstanden) erweitert, die – als Ganze – die himmlische Menschheit Christi nachzuahmen strebt und sich damit nahe, sehr nahe an einem kollektiven Zustand universaler Henosis glaubt.

Doch zuerst zu den Gemeinsamkeiten. Auch Jacob Böhme hält – wie Eckhart und Tauler – an dem Gedanken fest, daß die Inkarnation eine „Menschwerdung“ darstellt, die gemäß der Lehre von der Doppelnatur sowohl die „Menschheit auß Marien“ (die menschliche Natur) wie die „Menschheit auß Gott“ (also die göttliche Natur) einschließt.⁷⁹ Gleichzeitig denkt Böhme – mit Tauler (und in gewissem Sinne gegen Eckhart) –, daß die Menschheit Christi nicht nur die Inkarnation, sondern die ganze Spanne von der Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt umfaßt, was wiederum entscheidende Konsequenzen für die Nachfolge hat: Es „gehöret“, betont Böhme in *De signatura rerum* „der gantze Proces zu studiren/ wie Gott das *universal* im Menschen hat herwieder bracht/ das ist an der Person Christi von seiner Eingehung in die *Menschheit* biß zu seiner *Himmelfahrt* vnd *Sündung* deß heyligen Geistes gantz klar vnd offenbar“ (S. 646; die letzten beiden Herv. M. B.). Wie Tauler fundiert Böhme diese Entgrenzung der Humanitas Christi gegenüber Eckhart durch eine Theorie der Neuen Geburt nach Io. 3,3 – und zwar ebenfalls mit der Figur der Nachfolge: „Diesem ewigen *Proces* soll“ der Mensch „nachgehen [...] so er aber“ – zu verstehen als: „aber nur insofern er“ – „auß Gott *wieder gebohren* ist“ (ebd.; letzte Herv. M. B.).⁸⁰

⁷⁸ Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, *Simplicissimus*, in: ders., *Werke*, hg. von Dieter Breuer, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1989-1997, Bd. I.1, S. 17. Einen kurzen, aber prägnanten Überblick über Apokalyptik und Chiliasmus im frühneuzeitlichen Europa bietet Klaus Deppermann, „Vorwort“, in: ders. u. a. (Hg.), *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 5-10; vgl. weiterhin Siegfried Wollgast, „Chiliasmus und soziale Utopie“, in: Peter Dilg/Hartmut Rudolph (Hg.), *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, Stuttgart 1995, S. 111-140. Zur Differenz gegenüber der präsentischen Eschatologie des Mittelalters, die das jüngste Gericht nur zu Bestätigung des sich schon ereignenden historischen Gerichts versteht, vgl. Christoph Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002, z. B. S. 18, 100 ff. Vgl. hierzu auch Vf., *Beschleunigung und souveräne Teilhabe* (wie Anm. 77).

⁷⁹ Jacob Böhme, *De signatura*, in: ders., *Werke*, hg. von Ferdinand van Ingen, Frankfurt a. M. 1997, S. 507-788, hier S. 674. Zitatverweise im folgenden nach dieser Ausgabe im Text.

⁸⁰ Dazu gehört auch die Doppelfigur Adam/Christus, auf die ich an dieser Stelle nicht näher eingehen kann. Vgl. hierzu Hans Grunsky, *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956, S. 275-286; Wilhelm Schmidt-Biggemann, „Das Geheimnis des Anfangs. Einige spekulative Betrachtungen im Hinblick auf Böhme“, in: Garewicz/ Haas (Hg.), *Gott, Natur*

Die menschliche Menschheit, die mit der Menschheit Christi im Prozeß der als Neue Geburt verstandenen Nachfolge verschmelzen soll, wird jedoch bei Böhme nicht nur als universale menschliche Natur, die jeder individuellen zu Grunde liegt, verstanden, sondern auch – und hiermit nähern wir uns der zentralen These dieses Aufsatzes – als kollektives Subjekt der christlichen Sünden- und Heilsgeschichte. Eine solche Position läßt sich schon an Böhmes Reformulierung des Sündenfalls und seiner Wiederholungsgeschichte ablesen. Diese besteht seiner Meinung nämlich darin, daß „die Menschheit [...] ihre Begierde in Gott einführen“ will, anstatt demütig zu warten, bis Gottes Wille zu ihr kommt (S. 661; Herv. M.B.). Die Menschheit – damit ist nicht der Mensch Adam, auch nicht die menschliche Natur Adams, sondern die Menschheit als Ganze gemeint, nicht zuletzt deswegen, weil sich dieser Prozeß, wie Böhme betont, immer und überall wiederholt.

Die Menschheit als Subjekt christlicher Sünden- und Heilsgeschichte – das gilt nicht nur für den Sündenfall, sondern auch für dessen Überwindung, die Geburt und das Leben Christi: „So sihe den *Proces* an/ wie es Gott mit der Menschheit anfieng/ als er dieselbe wolte *tingiren*.“ (S. 587). Gemeint ist wiederum die Menschheit als ganze – nicht die Menschheit Christi und auch nicht die Menschennatur. Und mit Rückgriff auf Io. 19,26 schreibt Böhme: „Als befahl er seinem Jünger/ sich seiner Mutter anzunehmen: seine Mutter ist die Christliche Kirche auff Erden/ darinnen die Kinder Gottes gebohren werden nach dem Geiste/ der soll er pflügen/ vnd sie leyten vnnnd führen/ biß daß die Zahl der *Menschheit* auß dem Fleische vollendet werde [...]“ (S. 688; Herv. M.B.).

Die kollektive Menschheit – und nicht nur, wie bei Eckhart und Böhme, der einzelne Gläubige – muß also den Prozeß der *Imitatio Christi*, wie gesagt: in Form der Neuen Geburt, innerlich ausführen, um so zu einem Abschluß ihrer eigenen Geschichte („biß daß die Zahl der *Menschheit* auß dem Fleische vollendet werde“) zu gelangen. Nebenbei gesagt: ein Zustand, der nach Böhme nicht mehr lange auf sich lassen wird: Die Ankunft des Elias „*Artista*“ (S. 678), dem (wie man in paracelsistischen Kreisen weiß) Ankündiger des Weltendes und „*Reparator omnium*“,⁸¹ steht, Böhmes Aussagen zufolge, unmittelbar bevor.

und *Mensch* (wie Anm. 77), S. 113-128, hier S. 124 ff.; ders., *Philosophia perennis* (wie Anm. 13), S. 300, und Vf., *Beschleunigung und souveräne Teilhabe* (wie Anm. 77).

⁸¹ Oswald Croll, *Basilica chymica. Continens philosophicam propriâ laborum experientia confirmatam descriptionem et usum remedium chymicorum* [...], Frankfurt a. M. 1611; Neudruck Hildesheim u. a. 1996, S. 7; deutsch in: ders., *Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod* [...], ohne Angabe des Übersetzers, Frankfurt a. M.

Wenn nun aber für Böhme die Menschheit als Kollektiv und die Menschheit als menschliche Natur miteinander verschmelzen (und das Ziel des mystischen Prozesses darin besteht, dieses Amalgamat wiederum mit der Menschheit Christi zu vereinen), dann liegt auf der Hand, daß er eines Unterscheidungskriteriums bedarf, um, schon rein terminologisch, die Menschheit als Ganze vor und nach dem mystischen Eingehen in die Universalität und damit in Christi mystischen Leib zu differenzieren. Daher unterscheidet Böhme die „*usser[e]* Menschheit“, die noch in ihrer „*Jchheit*“ und „*Selbstheit*“ verfangen ist, von einer – angestrebten und nicht mehr fernen – „*jnneren*“, die „gantz in der Gelassenheit sey“ (S. 674; Herv. M.B.).⁸²

Diese Unterscheidung ist gemäß der zwischen äußerem und inneren Menschen zu verstehen und hat ihr Vorbild ebenfalls im Leben Christi, der bei der „*versuchung*“ durch den Teufel in der Wüste „*der Menschheit*“ – gemeint ist Christi Menschheit, aber die Art der Formulierung schließt bereits die in seinem Körper vereinte Kollektiv-Menschheit mit ein – „keine *eusserre* Speise“ gab (S. 660 f.; Herv. M.B.) und so den qualitativen Sprung vom „*eussere[n]* Reichs ins *jnnere*“ (S. 683), von der „*eussern* Menschheit“ zu seinem Status als „*Gottes Sohn*“ (S. 687) vorlebte, den nun die Menschheit als Ganze nachvollziehen muß.

Der Grund für Böhmes Identifizierung des (zumindest am Anfang) individuellen mystischen mit dem kollektiv-christlichen Heilsprozeß ist vor allem zeittheoretisch zu verstehen. Wenn es nach Meister Eckhart ein entscheidendes Ziel des mystischen Prozesses ist, aus der Zeit, d. h. aus der Abfolge der Bezüglichkeiten von „*vor*“ und „*näch*“ (Pr. Q 24, Bd. 1, 280), auszusteigen und in das göttliche „*nû*“ (Pr. Q 9, Bd. 1, S. 104), d. h. in die Ewigkeit, einzutreten („*sô diu zît in ir ende kumet, daz ist in êwicheit*“; Pr.

1623, S. 5. Zur Figur des Elias Artista, vgl. Walter Pagel, „The Paracelsian Elias Artista“, in: Rosemarie Dilg-Frank (Hg.), *Kreatur und Kosmos. Internationale Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, Stuttgart/New York 1981, S. 6-19. Zu dem (in diesem Modell verborgenen) Joachimismus, vgl. Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York/London 1985, S. 161-203. Zum Joachimismus des 16. und 17. Jahrhunderts, vgl. Joachim Telle/Wilhelm Kühlmann, „Kommentar“, in: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*, hg. von dens., auf 4 Bde. angelegt (davon bisher zwei erschienen), Tübingen 2001 ff., Bd. 1, S. 168 f.

⁸² Vgl. zur Entindividualisierung bei Böhme: Donata Schoeller Reisch, *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg i. Br./München 1999, S. 196-205.

Q 24, Bd. 1, S. 280),⁸³ dann ist es für Böhme, der den (chiliasmisch interpretierten) evangelischen Zustand der Menschheit ebenfalls als „ende der zeit“ versteht,⁸⁴ nur folgerichtig, die Vollendung der Zahl der Menschheit mit der Eckhartschen „volheit der zît“ (Pr. Q 25, Bd. 1, S. 282) im mystischen Prozeß zu identifizieren.

Angesichts einer solchen (Rück-)Übertragung des individuell-mystischen auf den kollektiv-eschatologischen Prozeß ist es naheliegend, daß Böhme die Begriffe ‚Selbst‘ und ‚Ich‘, da sie vom Menschen auf die Menschheit transportiert werden, ebenfalls (man erlaube mir den Neologismus) verheitlicht, also, wie gesehen, zur „Selbstheit“ und „Ichheit“ (beides Begriffe, die bei Eckhart und Tauler nicht vorkommen) verlängert. Und dennoch, so möchte ich argumentieren, sind in dieser allgemeinen Selbstheit und Ichheit das Einzel-Selbst und Einzel-Ich durchaus enthalten. Diesen Zusammenhang zwischen Mensch und Menschheit als Ganzer kann Böhme an nichts besser erklären als an sich selbst:

[...] ich setze ein Exempel: Ich schreibe alhie / vnd ich thue es auch nicht / dann ich / der ich bin / weiß nichts / habe es auch nit gelernet: so thue nun ichs nit / sondern Gott thut in mir was er will. Ich bin mir nichts bewust / sondern ich weiß jme was er will: Also lebe ich nit mir / sondern jhme / vnd also sind wir in Christo nur einer / als ein Baum in viel Aesten vnd Zweigen [...] dann sein wille ist in Christo in die Menschheit in mich eingegangen / so gehet nun mein wille in mir in seine Menschheit ein [...] (*De signatura*, S. 639).

Das Zitat ist in dreifacher Hinsicht bemerkenswert. Erstens überträgt Böhme die Theorie der mystischen Ent-Aneignung auf seine eigene Schreibweise. Schreiben heißt für ihn, nicht „bewusst“ zu schreiben, nicht zu wissen, was man schreiben soll und vor allem „will“, sondern den Willen Gottes in sich schreiben lassen und so viel mehr zu gewinnen (nämlich den niedergeschriebenen Willen Gottes) als wessen man sich entäußert hat (nämlich des Willens der bzw. zur individuellen Autorschaft) – wenn man so will: die Urszene von Novalis' *Monolog*.

Zweitens – und nun komme ich zu dem Argument, das durch das Schreiben exemplifiziert wird – ein Admirabile Commercium: „dann sein wille ist in Christo in die Menschheit in mich eingegangen / so gehet nun mein wille in mir in seine Menschheit ein“. Wie bei jedem Wunderbaren Tausch muß einerseits das Zuerst des Menschen sichergestellt sein, so daß andererseits die eigentlich vereinten Positionen Ich und Gott aufgehoben werden kön-

⁸³ Vgl. hierzu Haas, *Geistliches Mittelalter* (wie Anm. 63), S. 339 ff., und Niklaus Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern u. a. 1989, S. 72 ff.

⁸⁴ Jacob Böhme, *Morgen-Rote im Aufgang*, in: ders., *Werke* (wie Anm. 79), S. 9-506, hier S. 13.

nen. Der Begriff des Aufhebens ist nicht zufällig gewählt: Die Grenze zwischen Gott und Mensch wird zwar geöffnet, gleichzeitig wird die vormalige Differenz jedoch – sozusagen als genealogisches Gedächtnis – weiter transportiert; und zwar mit dem Ergebnis, daß sich diese entdifferenzierten, aber nicht indifferenten Positionen durch den gemeinsamen Willen wechselseitig beeinflussen können: Auch der göttliche Wille, wie er gerade in der Person Böhme weilt, kann sich wiederum aktiv gegen die „Menschheit“ Christi und damit auch die Menschheit in Christi (verstanden als mystischen Körper) richten.

Drittens – und das ist für den hier verhandelten Gedankengang von zentralem Interesse – diskutiert Böhme den Zusammenhang zwischen dem individuellen und dem kollektiven mystischen Akti explizit gemacht in der Formulierung „also sind wir in Christo nur einer“ (eine Ausdrucksweise, die sich in der paracelsistischen Mystik nebenbei gesagt öfter findet).⁸⁵ Denn „die Menschheit“ ist ja bei Böhme, wie gesagt, nicht nur die Menschheit Christi, nicht nur die allgemeine menschliche Natur, sondern auch die (christliche) Menschheit als Ganze.

Daraus erhellt: Der Einzelne (so einzeln wie er angesichts der erhofften universal-mystischen Wende noch sein kann) ist, wenn er sich im Prozeß der Henosis in seine Menschheit (verstanden als menschliche Natur) versenkt, nicht nur mit der Menschheit Christi, sondern auch mit der Menschheit (verstanden als Kollektiv) in *Christus* verbunden – und zwar, gemäß dem Admirabile Commercium, sowohl leidend als auch handelnd, was im Falle der Menschheit als Ganzer bedeutet, daß er aktiv an der Beschleunigung⁸⁶ des chiliasmisch verstandenen Zeitenendes mitwirkt.

Und natürlich spielt das Lesen und Schreiben seiner Bücher (schließlich spricht in ihnen der Wille Gottes) in diesem menschlich-menschheitlich-göttlichen Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Schon in der *Morgen-Rote im Aufgang* – der eschatologische Titel ist Programm – läßt Gott, wenn auch in Person des Autors Böhme, die Bemerkung fallen, daß die „Morgenröte“ des Jüngsten Tages zum jetzigen Zeitpunkt „im Centro in der Seelen“ und zwar bei Lektüre seines „Buch[es] [...] anbrechen“ werde.⁸⁷

⁸⁵ Vgl. z. B. Johann Baptist van Helmonts: „in Christo alle nur einer werden“ („in Christo [...] unum omnes fieri“); Johann Baptist van Helmont, *Aufgang der Artzney-Kunst*, übers. von Christian Knorr von Rosenroth, 2 Bde., Sulzbach 1683; Neudruck München 1971, S. 1181; im Original: ders., *Ortus Medicinae* [...], hg. von Franciscus Mercurius van Helmont, Amsterdam 1648, S. 666.

⁸⁶ Zum Beschleunigungsdenken in der Frühen Neuzeit, vgl. Vf., *Beschleunigung und souveräne Teilhabe* (wie Anm. 77).

⁸⁷ Böhme, *Morgen-Rote* (wie Anm. 84), S. 495, 497.

Mit Böhme, so läßt sich resümierend feststellen, sind die theoretischen Möglichkeiten der Verbindung und Kombination der Bedeutungsvarianten von Humanitas oder Menschheit, wie sie durch das patristische Modell des mystischen Körpers Christi und die Besonderheiten des deutschen Sprachgebrauchs bereitgestellt werden, vollständig ausgeschöpft. Wenn sich sowohl der einzelne Mensch als auch die Menschheit als Ganze zu ihrer menschlichen Natur und damit zur Humanitas Christi neigen können, dann liegt die Möglichkeit der Entselbstung des Einzelnen auch und besonders im Aufgehen in der Menschheit als Ganzer – und zwar ebenfalls in Form eines Admirabile Commercium, d. h. qua passiver und aktiver Teilhabe. Böhme schafft es also, eine soziozentrierte Form von Mystik zu denken, ohne dabei das Fundament einer theo- oder christozentrischen Mystik auch nur im Geringsten verlassen zu müssen. Eine Möglichkeit, die im Laufe der Neuzeit mit einer Unterbetonung, aber nicht mit einer vollständigen Eliminierung der theo- bzw. christozentrischen Momente ergriffen wird, da mit diesen das ganze Projekt steht und fällt.