

Gnadenhafte Verborgenheit

Meister Eckharts psychologische
und Friedrich Hölderlins geschichtsphilosophische Begründung
des Gottesentzugs

von Martin Thurner

Der Philosophin Karen Gloy zugeeignet

Die Verborgenheit Gottes gilt als Voraussetzung dafür, dass er sich aus Gnade offenbaren kann. In seinem *hiddenness*-Argument vertritt John L. Schellenberg dagegen die Position, dass die Verborgenheit mit der Annahme eines Gottes der Liebe unvereinbar und dieser daher nichtexistent sei. Bei Meister Eckhart und Friedrich Hölderlin findet sich aber der Gedanke, dass der Gottesentzug durchaus ein Werk der Gnade sein kann. Dies ist dann der Fall, wenn der Mensch seelisch oder kulturgeschichtlich zu schwach ist, die Fülle des Göttlichen zu ertragen. Abschließend wird gefragt, ob die religiöse Signatur der (nach)modernen Gegenwart als radikale Wirkung einer derart ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ gedeutet werden kann.

1. *deus absconditus* – vom machtvollsten Würdeprädikat Gottes zum Ausweis seiner Nicht-Existenz

„*Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator* – Wahrhaft, du bist ein verborgener Gott, Gott Israels, der Retter“ (Jes 45,15). Schon in seiner ersten biblischen Bezeugung erscheint das Motiv der Verborgenheit, die Markierung der Grenze der Gotteserkenntnis, als *Movens* für die zum Lobpreis gesteigerte Wahrheit im Gottesbekenntnis. Die vielseitige Wirkungsgeschichte dieses Grundsatzes im theologischen und philosophischen Denken des Christentums lässt sich als reflektierend begründende Ausbuchstabierung seiner inneren Dialektik lesen. Für die Philosophie resümierte Cusanus in seinem *Dialogus de deo abscondito* (1445): „*Quia ignoro, adoro* – Weil ich kein Wissen habe, bete ich an.“ Und für die Theologie spitzte es Martin Luther in *De servo arbitrio* (1525) so zu:

„*Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum majestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum* – Dieser [göttliche Heils-]Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten als ein in höchstem Grade verehrungswürdiges Geheimnis der göttlichen Majestät, ihm allein vorbehalten und uns verboten.“¹

¹ Beide Texte sind leicht zugänglich abgedruckt in der Quellensammlung: Georg Gasser; Armin Kreiner; Veronika Weidner (Hg.), *Verborgenheit Gottes. Klassische und aktuelle Beiträge aus Theologie und Religionsphilosophie*, Stuttgart 2020, hier 34 (Cusanus) und 30 (Luther), jeweils im lateinischen Original mit deutscher Über-

Die nicht zu übertretende Schwelle der Verborgenheit wird hier beide Male als Indiz dafür gewertet, es tatsächlich mit der Wahrheit und der Macht des transzendenten Gottes zu tun zu haben: Wäre Gott nicht vor den Augen und Mächten der Welt verborgen, so wäre er nicht Gott, und daher kann Gott nur als verborgener der Erkenntnis und Erfahrung offenbar werden. Der Entzug in die Verborgenheit erscheint so paradoxerweise als die einzige Möglichkeit, eine Vergegenwärtigung Gottes für den Menschen zu garantieren.

Diese klassische Deutung des Verborgeneits-Motivs im Sinne einer negativen oder gar mystischen Theologie² wird neuerdings in der Analytischen Religionsphilosophie radikal, weil prinzipiell infrage gestellt. Die diesbezügliche Debatte nahm vom *argument from divine hiddenness* ihren Ausgang, das der kanadische Philosoph John L. Schellenberg erstmals 1993 in seinem Buch *Divine Hiddenness and Human Reason* vortrug.³ Die Grundstruktur sei versuchsweise kurz zusammengefasst: Wenn der Gott der theistischen Religionen existiert, dann kann er nur als unübertrefflich groß und vollkommen begriffen werden; dazu gehört wesenhaft auch die umfassende Liebe zu allen Menschen, die sich nur in einem gegenseitigen Verhältnis bewusster personaler Liebe verwirklichen kann. Gott muss also denkbarenfalls zumindest die Bedingungen dafür schaffen, dass eine derartige personale Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch zustande kommen kann. Der Mensch kann aber nur dann jemanden lieben, wenn er zumindest glaubt (im Sinne des Überzeugt-Seins), dass der zu Liebende auch tatsächlich existiert. Es ist aber eine empirische Tatsache, dass es Menschen gibt, die ohne eigenes Verschulden oder ohne willentlichen Widerstand nicht zum Glauben kommen (können), dass Gott existiert, da die Evidenzen im eigenen Leben oder in der Welt dafür nicht stark genug sind (*nonresistant nonbelief*). Insofern können sie auch keine freie Liebesbeziehung zu Gott aufbauen. Gott schafft also offenbar nicht die Bedingungen, dass alle Menschen jederzeit in ein personales Liebesverhältnis zu ihm kommen können. Daraus folgt, dass die Annahme eines Gottes vollkommener Liebe nicht mit der Tatsache des widerstandsfreien Nicht-Glaubens vereint werden kann und somit denkwidrig ist. Der Gott des (Mono-)Theismus kann also gar nicht existieren. Das einst so machtvollste Würdeprädikat der Verborgenheit Gottes wird so zum Ausweis seiner Nicht-Existenz degradiert.

setzung. Zur Begriffsgeschichte vgl. *Dietrich Korsch*, Verborgenheit Gottes, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2001, 582–585.

² Vgl. dazu *Werner Beierwaltes*, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius (Trierer Cusanus-Lecture 4), Trier 1997; Wiederabdruck in: *ders.*, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2014, 130–171.

³ Vgl. zu Entfaltung, Diskussion und Kritik des Arguments ausführlich *Georg Gasser*; *Armin Kreiner*; *Veronika Weidner*, Die religionsphilosophische Debatte zur Verborgenheit Gottes, in: *dies.* (Hg.), *Verborgenheit Gottes* (wie Anm. 1), 17–25; *Veronika Weidner*, Examining Schellenberg's Hiddenness Argument, Cham 2018; *Veronika Weidner*, *Divine Hiddenness (Elements in the Philosophy of Religion)*, Cambridge 2021; *Veronika Weidner*, Verborgenheit Gottes, in: *Georg Gasser*; *Klaus Viertbauer* (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie*, Stuttgart 2019, 245–254.

2. Gottesentzug als Gnade: ein entlegener Ausweg aus den Aporien der Verborgenheit Gottes?

Oft genügt es, (allzu) hinlänglich bekannte Texte neu oder gar dekonstruktiv zu lesen, um verborgene Lösungsmöglichkeiten für sich zuspitzende Aporien zu entdecken. Im eingangs zitierten (Deutero-)Jesaja-Wort wird Gott nacheinander einmal als verborgen (*absconditus*) und dann als Retter (*salvator*) apostrophiert. Wie es ihr Kontext durchaus nahelegt, wird diese Aussage traditionell in dem Sinne verstanden, dass der an sich verborgene Gott durch sein Eingreifen in die und in der Geschichte seines Volkes Israel offenbar wird. Die Rettungs-Eigenschaft bestünde so im Moment einer heilsamen Aufhebung der Verborgenheit Gottes für die treu Glaubenden, die Gnade in einer situationsbezogen limitierten Außerkraftsetzung des absoluten Verborgenheits-Prinzips, die aber, weil nicht einer Notwendigkeit, sondern einem freien Willens-Entschluss folgend, dennoch unerklärlich und somit auch trotz und in ihrer Offenbarkeit irgendwie verborgen bleibt. Nur wenn und weil Gott seine Verborgenheit gnadenhaft preisgibt, wird er zum Retter.

Wenngleich die Rekonstruktion einer derartigen Dynamik es vom Standpunkt der bereits Glaubenden aus plausibel machen kann, warum Gott von ihnen zugleich als absolut entzogen und heilhaft gegenwärtig erkannt und erfahren wird, so kann damit Schellenbergs glaubensexterner Einwand nicht entkräftet werden: Wenn die salvatorische Heilzuwendung des verborgenen Gottes von seinem unbedingten Willensentschluss abhängt, in diesem Sinne sogar willkürlich sein könnte, weil sie prinzipiell ohne Gründe dem einen gewährt und dem anderen verweigert werden kann, dann unterliegt gerade ein derartig ‚nur‘ gnadenhaft offener *deus absconditus* dem Verdikt des anti-theistischen *hiddenness*-Arguments.

Doch eröffnet nicht gerade eine im Schriftwort verborgene alternative Lesart einen (Aus-)Weg zur Versöhnung der Gegensätze zwischen dem *deus absconditus* des Glaubens und der *hiddenness* der Theismuskritik? Verrät die aufeinanderfolgende Parataxe der Attributionen Gottes als *absconditus* und *salvator* nicht geradezu, dass Gott seine Verborgenheit nicht erst gnadenhaft außer Kraft setzen muss, um als Retter zu wirken, sondern dass die Rettungsgnade vielmehr wesentlich gerade in der Beibehaltung seiner Verborgenheit besteht, also die Verborgenheit in ihrer absoluten Unaufhebbarkeit selbst mit der Heilsgnade wesentlich identisch ist? Wenn philosophisch nachgewiesen werden könnte, dass der *deus absconditus* des Glaubens gerade in dem Moment heilhaft wirkt, wenn er für den Menschen absolut verborgen bleibt, würde Schellenbergs *hiddenness*-Argument nur den oberflächlichen Augenschein des (christlichen) Theismus treffen, von dessen verborgener Wahrheit aber immer schon widerlegt worden sein, ebenso subversiv wie völlig ohne jede kritische, apologetische oder gar polemische Absicht.

Aber ist denn ein derartig abwegiges Konzept einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ überhaupt theologisch und philosophisch legitim zu denken oder ist es gar schon sinnvoll gedacht worden? Derartige entlegene ‚Holzwege‘ (im Sinne Heideggers)⁴ gibt es in der

⁴ Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. 1950 (Erstaufgabe), als Motto auf der Rückseite des Titelblattes ohne Paginierung: „Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Un-

Tat. Sie sind zu finden in einer Predigt Meister Eckharts und einer Elegie Friedrich Hölderlins. In den folgenden Gedankengängen gilt es aufzuspüren, wie und wohin sie führen, und dann auch, ob sie nicht beide trotz ihres ‚gesonderten Verlaufs‘ deshalb ‚einer dem anderen gleichen‘, weil sie von einem verborgenen ‚Selbigen‘ ihren Ausgang nehmen?

3. Meister Eckhart: Die Verborgenheit der Gottesgeburt im Seelengrund als Bewahrung der Seelenkräfte vor einer „Überlast“

Der grundlegende Textzusammenhang zur neuartigen Konzeption einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ bei Meister Eckhart lautet:

„Wenn aber der Geist nach seinem Vermögen in rechter Treue seine Kräfte gebraucht, so nimmt sich Gottes Geist seiner und seines Werks an, und dann schaut und leidet der Geist Gott. Weil aber das Leiden und Schauen Gottes dem Geist eine zu große Last ist, besonders in diesem Leib, deshalb entzieht sich Gott dem Geist bisweilen.

Und das ist es, was er da sprach: ‚Eine kleine Weile seht ihr mich und eine kleine Weile seht ihr mich nicht‘ (vgl. Joh. 16,16).

Als unser Herr die drei Jünger mit sich auf den Berg geführt hatte und ihnen allein die Herrlichkeit seines Leibes zeigte, die er durch die Einheit der Gottheit hatte, und die wir auch nach der Auferstehung haben sollen, da wäre er, sogleich als Sankt Peter das sah, gerne immer dageblieben (vgl. Matth. 17,1–4).

Also, in der Wahrheit: Wo der Mensch Gutes findet, davon kann er sich mit nichts trennen, soweit es gut ist. Wo die Erkenntnis das findet, da muß die Liebe nachfolgen und das Gedächtnis und die Seele ganz und gar.

Und weil unser Herr dies sehr wohl weiß, deshalb muß er sich bisweilen verbergen, denn die Seele ist eine einfaltige Form des Leibes. Und wohin sie sich kehrt, dahin kehrt sie sich ganz und gar. Wäre ihr aber das Gute, das Gott ist, ohne alles Vermittelnde und ohne Unterlaß bekannt, dann könnte sie sich in keiner Weise davon abkehren, so daß sie dem Leib keinen Einfluß gäbe. So geschah es Sankt Paulus: Wäre er hundert Jahre da geblieben, wo er das Gute erkannte, er wäre währenddessen niemals zum Leib zurückgekehrt; er hätte ihn völlig vergessen.

Deshalb, weil sich das zu diesem Leben nicht fügt, noch ihm zukommt, deshalb bedeckt es der getreue Gott, wenn er will, und weist es auch an, wenn er will, und wie er weiß, daß es am nützlichsten ist und es uns am allerbesten fügt, wie ein guter Arzt.

Dieses Entziehen gehört nicht dir, sondern dem, dem auch das Werk gehört. Der kann auch tun und lassen, was er will, denn er weiß sehr wohl, wann es sich dir am allerbesten fügt. In seiner Hand steht es, anzuweisen und zu lassen, und zwar so, wie er weiß, daß es für dich erträglich ist. Denn Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, vielmehr: er vollendet sie. Und das tut Gott je mehr und je mehr, in dem Maß wie du dich je mehr und je mehr dazu fügst.“⁵

begangenen aufhören. Sie heißen Holzwege. Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so. Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.“

⁵ Meister Eckhart, Predigt 104 ‚*In his, quae patris mei sunt, oportet me esse*‘ (DW IV/1, 572,75–576,130); Meister Eckhart wird zitiert nach: *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart – Berlin – Köln 1936 ff. (daraus auch die neuhochdeutschen Übersetzungen).

Der originelle Sinn dieser Aussagen kann nur erschlossen werden, wenn man sie aus dem Gesamtzusammenhang jenes Textkorpus interpretiert, in und aus dem sie entwickelt werden.⁶ Sie stammen aus der vierten und letzten Predigt des sogenannten ‚Gottesgeburtszyklus‘ (Predigt 101–104).⁷ Dieser nimmt in doppelter Weise eine Sonderstellung ein: Es handelt sich um die einzige im Werk Eckharts überlieferte Einheit thematisch aufeinander bezogener Predigten, in denen ein Thema argumentativ-sukzessiv und umfassend-abschließend entfaltet wird. Und das Thema, um das dieser Zyklus kreist, die ‚Gottesgeburt‘, wird nicht nur von der Forschung als das zentrale seines ganzen Denkens gewertet,⁸ sondern von Eckhart selbst als Grund und Ziel allen Wirkens nicht nur des Menschen, sondern gar Gottes definiert.⁹

Am Beginn des Zyklus macht Eckhart eine wichtige Vorbemerkung zur Intention seines Predigens und zur dafür erforderlichen Methode. Er erklärt, dass er, wiewohl er der Heiligen Schrift mehr glaubt als sich selbst, diese Rede „mit natürlichen Beweisgründen als wahr erweisen“ wolle, damit sie von den Hörern selbst erfasst und angeeignet werden kann.¹⁰ Für Eckharts Lehre von der Gottesgeburt ist diese Ansage in doppelter Weise entscheidend: Zum einen wird darin deutlich, dass die Gottesgeburt nicht als Ergebnis am Ende eines Gedankenganges steht, sondern am Anfang als dessen Thema vorgegeben ist. Eckhart sagt auch genau, woher diese Vorgabe kommt: aus der Heiligen Schrift, wie sie

⁶ Die folgenden Überlegungen beschränken sich bewusst darauf, das Thema ‚nur‘ im Rahmen des Werktextes zu erschließen, zu dem es ursprünglich gehört, und nicht als definitive Position von ‚Meister Eckhart‘ allgemein. Dies entspricht auch einem immer wieder geäußerten Desiderat der Eckhart-Forschung; vgl. z. B. *Georg Steer*, Die Interpretation der deutschen und lateinischen Predigten Meister Eckharts – eine unendliche Aufgabe, in: Alessandra Beccarisi; Ruedi Imbach; Pasquale Porro (Hg.), *Per perscrutationem philosophicam*. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. FS Loris Sturlese, Hamburg 2008, 184–203 hier 191 f. (im Anschluss an Kurt Ruh).

⁷ Zu Fragen nach Authentizität und Datierung vgl. *Georg Steer*, Meister Eckharts Predigtzyklus ‚von der ewigen geburt‘. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung, in: Walter Haug; Wolfgang Schneider-Lastin (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Tübingen 2000, 253–281; sowie den Abschnitt ‚Echtheit des Predigtzyklus‘ in: DW IV/1, 318–329. Seit dem Erscheinen des kompletten Zyklus in der 2003 abgeschlossenen kritischen Edition DW IV/1 sind zwei monografische Untersuchungen dazu entstanden: die auch hier zugrunde gelegte, systematisch stringente philosophische Analyse von *Rodrigo Guerizoli*, *Die Verinnerlichung des Göttlichen*. Eine Studie über den Gottesgeburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 88), Leiden – Boston 2006; sowie das (bisweilen etwas zu) detailreiche Buch von *Caroline Mösch*, „Daz disiu geburt geschehe“. Meister Eckharts Predigtzyklus *Von der ewigen geburt* und Johannes Taulers Predigten zum Weihnachtsfestkreis (Dokimion 31), Fribourg 2006; ein eigenes Kapitel ist dem Zyklus gewidmet in *Bernard McGinn*, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2000, 53–70; ‚The Preacher in Action: Eckhart on the Eternal Birth‘; zwei der Predigten sind mit Text, Übersetzung und Kommentar bereits aufgenommen in die Reihe *Georg Steer; Loris Sturlese* (Hg.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Bd. I, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 247–288: Predigt 101 (komm. von Georg Steer), sowie Band IV, ebd. 2017, 171–199: Predigt 103 (komm. von Loris Sturlese).

⁸ Vgl. das diesbezüglich einhellige Urteil zweier sonst so unterschiedlicher Eckhart-Forscher aus verschiedenen Zeiten: *Josef Quint*, Meister Eckehart. Ein Vortrag, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 5 (1939) 209–231, hier 216; *Kurt Flasch*, Die Intention Meister Eckharts, in: Heinz Röttger; Brigitte Scheer; Josef Simon (Hg.), *Sprache und Begriff*. FS Bruno Liebrucks, Meisenheim am Glan 1974, 292–318, hier 302.

⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, Predigt 38, *In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo: ave gratia plena, dominus tecum* (DW II, 227,6–228,3).

¹⁰ Vgl. *Meister Eckhart*, Predigt 101, *Dum medium silentium tenerent omnia* (DW IV/1, 342,33–35).

in den Liturgien des Kirchenjahres (im Falle des Zyklus rund um das Epiphaniest) gelesen wird, traditionellerweise im Licht der christlichen Lehrtradition. Zum anderen geht Eckhart aber davon aus, dass die Glaubensvorgabe der Gottesgeburt nachträglich nicht nur vorläufig oder annäherungsweise, sondern erschöpfend philosophisch, ja gar im strengen Sinn als denknotwendig, begründet und erklärt werden kann. Diesem außergewöhnlichen Anspruch will Eckhart gerecht werden, indem er im Zyklus mittels philosophischer Begriffe und Argumentationsmethoden eine vernünftig nachvollziehbare, spekulative Theorie der Gottesgeburt entwickelt.

Aus diesen besonderen methodischen Prinzipien von Eckharts Schriftauslegung ergibt sich auch die inhaltliche Eigenständigkeit der eckhartschen Lehre von der Gottesgeburt im Vergleich mit der langen traditionellen Auslegung:¹¹ Wenn die Gottesgeburt durch die natürliche Vernunft bewahrheitet werden kann, dann muss sie innerhalb der Vernunft selbst zugänglich sein. Es kommt also für Eckhart alles darauf an, den ‚Ort‘ aufzuweisen, wo die Gottesgeburt in der geistigen Innerlichkeit des Menschen selbstreflektorisch entdeckt werden kann: „Aber daß sie in mir geschehe, daran liegt alles.“¹² Anders als die Tradition versteht Eckhart diese innere Gottesgeburt in dem Sinne, dass sie nicht nur *auch*, sondern *in der gleichen Weise* „in mir“ geschieht: „Ich spreche wiederum, wie ich schon öfter gesprochen habe, daß diese ewige Geburt in der Seele genau in der Weise geschieht, wie sie in der Ewigkeit geschieht, nicht weniger und nicht mehr, denn es ist eine Geburt.“¹³ Die innertrinitarische Gottesgeburt (die Zeugung des Sohnes aus dem Vater) entspricht der innerseelischen also nicht nur analog-partizipativ, sondern univok-identisch.

„Und diese Geburt geschieht in dem Wesen und in dem Grund der Seele.“¹⁴ – Mit dem ‚Seelenwesen‘ oder ‚Seelengrund‘ benennt Eckhart den Ort, wo die „ewige Geburt“ im Inneren des Menschen stattfindet. Der Seelengrund ist von daher nur von seinen Eigenschaften als Stätte Gottes und nicht in Bezug auf das Kreatürliche zu bestimmen. Diesen Ausschluss alles Geschaffenen reflektiert Eckhart philosophisch, indem er erklärt, dass die Gottesgeburt im Seelengrund „ohne jede Vermittlung“, also immer schon unmittelbar geschieht.¹⁵ Durch diese Auszeichnung unterscheidet sich das „Seelenwesen“ ganz wesentlich von den anderen, ihm untergeordneten Dimensionen geistiger Innerlichkeit, die Eckhart traditionell scholastisch als (Wirk-)„Kräfte“ der Seele definiert und gemäß der traditionell augustinischen Triade in Vernunft, Gedächtnis und Wille unterteilt.¹⁶ Da diese Seelenkräfte – im Unterschied zum Seelenwesen – in ihrem Wirken auf Vermittlungen aus dem Bereich des Kreatürlichen angewiesen sind, nämlich auf die Sinnenbilder, können sie das unmittelbare Geschehen der ewigen Geburt im Menschen weder bewirken, ja noch nicht einmal von sich aus erkennen. Daraus folgt die paradox anmutende Konse-

¹¹ Vgl. zur in bedeutsamen Teilen auch von Eckhart rezipierten Lehrtradition zum Motiv der Gottesgeburt: Guerizoli, *Verinnerlichung des Göttlichen* (wie Anm. 7), 52–54; Mösch, „Daz disiu geburt geschehe“ (wie Anm. 7), 72 f.

¹² *Meister Eckhart*, Pr. 101 (DW IV/1, 336,5).

¹³ *Meister Eckhart*, Predigt 102 ‚*Ubi est, qui natus est rex Iudaeorum?*‘ (DW IV/1, 407,2–5).

¹⁴ *Meister Eckhart*, Predigt 102 (DW IV/1,407, 5–6).

¹⁵ Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 101 (DW IV/1, 350,82–84).

¹⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 101 (DW IV/1, 344,43–45).

quenz, dass die Gottesgeburt im Seelenwesen zwar stets gegeben ist, und zwar so vollkommen, wie in der Trinität selbst, sie von den untergeordneten Seelenkräften aber gerade deshalb von Natur aus gar nicht wahr-genommen werden kann. Diese Konstellation ist Eckharts philosophische Erklärung für die Glaubensannahme der *Verborgenheit* Gottes:

„Nun könntest du sprechen: was Gott ohne Bilder im Grund und im Wesen wirkt, das kann ich nicht wissen, denn die Kräfte können nur in Bildern aufnehmen, denn sie müssen alle Dinge nehmen und erkennen in ihren eigenen Bildern. [...] Und darum, weil alle Bilder von außen her in sie (Seele) kommen, darum ist es ihr (der Seele) verborgen.“¹⁷

Nun könnte ich sprechen: Wenn die Gottesgeburt vor den Erkenntniskräften derart absolut verborgen ist, dann wäre doch auch diese Verborgenheit als solche nicht erkennbar, selbst nicht im radikalapophatischen Modus einer „unbekannten Erkenntnis“¹⁸ im Sinne der ‚Mystischen Theologie‘ des Dionysius Areopagita? Widerlegt nicht die Rede von der Verborgenheit diese selbst, zumindest in ihrem absoluten Verständnis? Der einzig mögliche Ausweg aus dieser argumentativen Sackgasse wäre, wenn die *Erkenntnis* der Verborgenheit durch die natürliche Vernunft nicht das Werk ihrer eigenen Natur, sondern eine über-natürliche Wirkung wäre. Und genau und *nur* unter dieser Prämisse wird Eckharts Verborgenheits-Theorie sinnvoll (verständlich).

Nach Eckhart kommt die Erkenntnis der Verborgenheit nicht durch die natürliche Wirksamkeit des Intellekts zustande, sondern, in der vollkommenen Suspendierung von dessen Aktivität zugunsten eines Modus reiner „möglicher Empfänglichkeit“¹⁹, durch eine Mitteilungs-Wirkung des verborgenen Gottes selbst. In (neu)platonischer Terminologie beschreibt Eckhart genau dies als ein Über- und Ausfließen der Gottesgeburt aus dem Seelengrund in die niedrigeren Seelenkräfte.²⁰ Dadurch geschieht eine überformende Vollendung der natürlichen Erkenntniskräfte über ihre Natur hinaus,²¹ was Eckhart ausdrücklich als ein Geschehen der „Gnade“ bezeichnet: „Wenn die Natur auf ihr Höchstes kommt, so gibt Gott Gnade.“²²

Ebenso wie bei seinem Hauptthema der Gottesgeburt entwickelt Eckhart auch bei seinem Nebenthema der Gnade traditionelle Lehrinhalte eigenständig, ja gar eigenwillig weiter. Dass die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern überformend vollendet, ist spä-

¹⁷ Meister Eckhart, Pr. 101 (DW IV/1, 360,151–361,155). Diese transintellektive Verortung der Gottesunmittelbarkeit mag auch der Grund dafür sein, dass Eckhart die Vollendung des Menschen in der Seligkeit nicht traditionell als kontemplative ‚Gottesschau‘, sondern als sich ereignende ‚Gottesgeburt‘ thematisiert; vgl. dazu Dietmar Mieth, Gottesschau und Gottesgeburt: zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27 (1980) 204–223; Dietmar Mieth, Kontemplation und Gottesgeburt – die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart, in: Walter Haug; ders. (Hg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992, 205–228.

¹⁸ Meister Eckhart, Pr. 101 (DW IV/1, 361,159 f.): „unbekante bekenntnisse“.

¹⁹ Meister Eckhart, Predigt 103 ‚Cum factus esset Iesus annorum duodecim‘ (DW IV/1, 478,47–479,49).

²⁰ Vgl. Meister Eckhart, Pr. 102 (DW IV/1, 412,32–36).

²¹ Vgl. Meister Eckhart, Pr. 102 (DW IV/1, 420,130–133).

²² Meister Eckhart, Pr. 103 (DW IV/1, 485,99 f.).

testens seit Thomas von Aquin ein Gemeingut der scholastischen Gnadenlehre.²³ In seiner Sinngebung dieser Formel im Gottesgeburt-Zyklus differiert Eckhart aber an zwei entscheidenden Punkten von deren üblicher Auffassung. Zum einen kehrt er das im Gnadengeschehen implizierte Verhältnis von Möglichkeit und Notwendigkeit um: Traditionell ist das Gewähren von Gnade auf Seiten Gottes des Gebers als unberechenbare Möglichkeit seines Heilswillens ungeschuldet frei, auf Seiten des Menschen aber notwendig, und dies oft sogar in doppelter Weise, denn als Sünder ist er darauf angewiesen und kann ihr aus eigener Freiheit gar nicht widerstehen.²⁴ Anders nach Eckhart:

„Zu dem selben Zeitpunkt, wenn der Geist bereit ist, geht Gott ohne Aufschub und ohne Zögern hinein. [...] Du brauchst ihn weder hier noch dort zu suchen, er ist nicht weiter (entfernt) als vor der Tür. Da steht er und wartet und hält Ausschau, wen er bereit finde, der ihm auf tue und ihn einlasse. Du brauchst ihn nicht von ferne zu rufen; er kann es kaum erwarten, daß du auf tust. Ihm ist es tausendmal nötiger als dir. Es ist nur ein Zeitpunkt das Auftun und das Eingehen.“²⁵

Aufgrund seiner sich selbst verströmenden wesenhaften Gutheit geschieht der Gnaden erweis auf Seiten Gottes notwendig, für den Menschen ist der Gnadenempfang insofern ‚nur‘ möglich, weil er ihn verhindern kann, wenn er sich ihm sündhaft versperrt!²⁶ Zum anderen: Die ‚Natur‘, welche von der Gnade überformend vollendet wird, ist nach Eckhart im Unterschied zur scholastischen Lehre nicht die *natura hominis*, also nicht der ‚ganze Mensch‘ als solcher. Im Gottesgeburtzyklus werden unter ‚Natur‘ allein die niedrigeren Seelenkräfte gemeint, keineswegs das Seelenwesen, das im ‚Adel‘ der ihm unvergleichlich eigenen ‚Natur‘²⁷ immer schon in der Unmittelbarkeit der Gottesgeburt ist und dazu auch keiner Gnadenvermittlung bedarf. Die übernatürliche Gnade wirkt zwar *aus* dem ‚übergnadhaften‘²⁸ Seelengrund, nicht aber *in* diesem, sondern betrifft allein

²³ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I, 2, 2 ad 1: „*Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile* [So setzt der Glaube die natürliche Vernunft voraus, wie die Gnade die Natur und die Vollendung das Vollendbare].“

²⁴ So die theologiegeschichtlich einflussreiche Radikalposition des *Augustinus*, *Retractationes* II, 1, 1 (Corp. Christ. Ser. Lat. 57, 89 f.): „*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia* [Bei der Lösung dieser Frage (sc. der Auslegung von Röm 9,6–29) habe ich mich zwar um die freie Entscheidung des menschlichen Willens bemüht, gesiegt aber hat die Gnade].“

²⁵ *Meister Eckhart*, Pr. 103 (DW IV/1, 485,101–486,106).

²⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 102 (DW IV/1, 413,40 f.).

²⁷ *Meister Eckhart*, Pr. 101 (DW IV/1, 338,15–339,25).

²⁸ In der (wohl später entstandenen) ‚Armutspredigt‘ wird Eckhart diese Kategorisierung ausdrücklich als ‚rede obe gnade‘ bestimmen, vgl. *Meister Eckhart*, Predigt 52 ‚*Beati pauperes spiritu*‘ (DW II, 501,7). Freilich ist an anderen Stellen auch die gegenteilige Tendenz zu beobachten, die Gegebenheit der Gnade nur auf das Seelenwesen zu reduzieren und die Seelenkräfte davon auszuschließen, bezeichnenderweise sogar in der Auslegung derselben Bibelstelle 1 Kor 15,10, auf die sich auch die zitierte Aussage in der Armutspredigt bezieht, z. B. in *Meister Eckhart*, Sermo XXV/2 ‚*Gratia dei sum id quod sum*‘, nr. 267 (LW IV, 242,10–11): „*Nota quod gratia non est in potentia animae, sed in substantia, in intimo scilicet vel potius in ipso esse animae* [Bemerke, dass die Gnade nicht im Vermögen der Seele ist, sondern in ihrem Wesen, nämlich im Innersten oder vielmehr im Sein der Seele selbst].“ Es scheint, als ob Eckhart sich schwertut, oder zumindest verschiedene schwer aufeinander reduzierbare Strategien verfolgt, das traditionell belastete Thema der Gnade in sein Denken kohärent zu integrieren. Zur (nie systematisch entfalteten) ‚Gnadenlehre‘ Eckharts vgl. *Mösch*, „Daz disiu geburt geschehe“ (wie Anm. 7), 399–412 (mit Stellen- und Literaturangaben).

die niedrigeren natürlichen Seelenkräfte. Es ist also ein notwendiges Wirken der Gnade, dass die im Seelengrund verborgene Gottesgeburt auch in den Seelenkräften wahrgenommen werden kann.

„Nun könntest du sprechen: Wie kann das sein? Ich nehme dies doch nicht wahr.“²⁹ – so lässt Eckhart gleich einen imaginären Predigthörer seinen ungläubigen Einwand gegen diese Gnadenlogik vorbringen. Es meldet sich darin nicht nur die von zahlreichen Mystikern thematisierte spirituelle Erfahrung zu Wort, dass selbst gutgläubige Menschen nicht aufgrund von sündiger Verstocktheit, sondern trotz all ihres unablässig frommen Bemühens keine Gottesgegenwart verspüren. Eckhart spricht hier indirekt auch den Zustand an, den Schellenberg als *nonresistant nonbelief* bezeichnete: das völlig unverschuldete völlige Fehlen einer Gotteswahrnehmung selbst im Modus seiner Verborgenheit, die es dem Menschen von vornherein unmöglich macht, eine Beziehung selbst zum verborgenen Gott aufzunehmen. Scheitert Eckharts schöne Gnadentheorie also an der harten Realität der (Un-)Glaubenspraxis?

Gerade zur Bewährung in diesen auch existenziell schwerwiegenden Rückfragen der spirituellen und selbst ‚atheistischen‘ Praxis entwickelt Eckhart nun den originellsten und erstaunlichsten Teil seiner Version des Zusammenspiels von Verborgenheit und Gnade, nämlich die Idee einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘. Er geht dabei von einer Prämisse aus, in der er den traditionellen Aspekt der Abhängigkeit der Gnade von Gottes freier Willensentscheidung integrieren kann: „Nun achte darauf! Das Wahrnehmen ist nicht in deiner Macht, vielmehr: es ist in seiner Macht, sofern es ihm gefällt. Er kann sich zeigen, wenn er will, und kann sich verbergen, wenn er will.“³⁰ Offenbar geht Eckhart davon aus, dass die Mitteilung der Gnade in die natürlichen Seelenkräfte zwar notwendig erfolgt, die Wahrnehmung der Gnade dort aber vom souverän freien Willen Gottes abhängig sei. Ist dies nicht ein Widerspruch? Wie soll denn die Gnade notwendig in den Seelenkräften sein, deren wesenhaftes Wirken im Erkennen, Erinnern und Lieben besteht, wenn es dann doch dem Willensentscheid Gottes obliegt, ob die Gnade dort erkannt, erinnert und geliebt wird oder nicht? Dies wäre nur dann nicht der Fall, wenn das Nicht-Wahrnehmen der Gnade in den Seelenkräften eine besondere Wirkung ihrer Gegenwart wäre. Aber kann es denn eine noch dazu willentlich von Gott herbeigeführte Wirkung seiner notwendigen Gnade sein, dass diese ganz und gar nicht erkannt oder empfunden wird?

Diese sich offenbar immer weiter in Widersprüche verstrickenden Fragen löst Eckhart durch seine Gedanken zu einer psychologischen Begründung des Gottesentzuges, wie er sie in der eingangs zitierten längeren Textpassage aus Predigt 104 entwickelt. Diese kann nun, wie dort angekündigt, aus dem argumentativen Gesamtzusammenhang des Gottesgeburtsszyklus erläutert werden.

Nach Eckhart kann es durchaus eine besondere Form der Gnade Gottes sein, selbst seine nur gnadenhaft erkennbare Verborgenheit vor den Seelenkräften absolut verborgen zu halten. Dies ist dann der Fall, wenn „das Leiden und Schauen Gottes dem Geist eine zu große Last [mittelhochdeutsch: *überlestic*] ist, besonders in diesem Leib: deshalb entzieht sich Gott dem Geist bisweilen“. Der totale Gottesentzug wird hier von Eckhart auf die

²⁹ Meister Eckhart, Pr. 103 (DW IV/1, 486,107).

³⁰ Meister Eckhart, Pr. 103 (DW IV/1, 486,108 f.).

Rücksicht(nahme) Gottes vor der Schwäche des Menschen zurückgeführt, der das Übermaß der göttlichen Seinsfülle³¹ und überflüssigen Gnadenverströmung nicht ertragen kann. In diesem Moment gelingt es Eckhart, eine vom Willen Gottes abhängige Form der Gnade zu konzipieren, die deren prinzipieller Notwendigkeit nicht widerspricht: Einerseits ist der Gottesentzug, wenn er zur Vermeidung der seelischen Überlastung des Menschen erfolgt, ein Wirken der Gnade und widerspricht damit nicht deren notwendiger Mitteilung. Da aber andererseits der Notwendigkeit der Gnadenmitteilung prinzipiell auch dann Genüge getan wäre, wenn es zu einer solchen Überlastung käme, bleibt es dem freien Willen Gottes überlassen, ob er sie verhindert oder nicht. Die ‚gnadenhafte Verborgenheit‘ ist somit eine wesenhaft zugleich notwendige wie mögliche Wirkweise der Gnade selbst.

Bestimmend für diese Konzeption Eckharts ist es, dass er das dafür entscheidende Motiv der Schwäche nicht auf die Sündhaftigkeit, sondern auf die kreatürliche Endlichkeit des ‚äußeren‘ Menschen zurückführt, also sowohl biblisch wie philosophisch verstanden, auf seinen ‚Leib‘. Dies ist aber keineswegs abwertend gegenüber dem Leib als guter Schöpfung Gottes gemeint, sondern im Sinne von dessen Recht auf eine ihm angemessene Fürsorge: Nicht der Leib ist in sich schwach, er könnte nur ungewollt und ungesollt geschwächt werden, wenn der Geist allzu sehr und allzu lang in der beseligenden Gegenwart Gottes verweilt, dass er gar nicht mehr in die Welt zurückkehren wollte und den Leib darüber völlig vernachlässigen und gar ganz vergessen würde. Selbst Petrus und Paulus werden als mahnende Negativbeispiele dafür angeführt! Gerade weil Gott um diese Funktions-Bedeutung der Seele als bewegendes Formprinzip des Leibes weiß, „muß er sich bisweilen verbergen“. Da diese ‚gnadenhafte Verborgenheit‘ ganz auf die Bedingungen der Endlichkeit hin ausgerichtet ist, wird sie auch mit einem Zeitindex versehen („eine kleine Weile“) und geschieht so *heilsgeschichtlich*.³²

Wenngleich Eckhart die Gewährung der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ nicht auf die immanente Notwendigkeit, sondern auf den freien Willensentschluss Gottes zurückführt, so hält er doch auch davon alle Konnotationen einer angstmachenden Willkür im Sinne einer undurchschaubaren Prädestinationsallmacht fern, die, wie Augustinus es im Anschluss an Paulus (Röm 9,6–29) vertrat, Menschen schon vorab grundlos zur Rettung oder Verdammung erwählen würde.³³ Selbstredend geschieht nach Eckhart die Heilsgew-

³¹ Vgl. dazu die im Apparat der kritischen Ausgabe zur Stelle DW IV/1, 573,80 Anm. 16 zitierten Parallelstellen aus dem Werk Eckharts.

³² Wenn Kurt Flasch (in kritischer Zurückweisung einer Aussage von Niklaus Largier) die Annahme einer heilsgeschichtlichen Dimension in Eckharts Verständnis von der Gnade rundweg ablehnt, so trifft das wohl auf den Seelengrund, gemäß Predigt 104 nicht aber auf die Seelenkräfte zu; vgl. *Kurt Flasch*, *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 130–15, hier 143 und 146. Andererseits findet auch der Versuch von Johann Kreuzer, über den Erinnerungsbegriff in der Gottesgeburt selbst ein immanentes zeitliches Moment zu identifizieren, im Gottesgeburtszyklus keinen Anhaltspunkt, denn eine Erinnerung an die Gottesgeburt setzt ihren Entzug voraus, der nach Predigt 104 nur in den Seelenkräften (gnadenhaft) erfolgen kann; vgl. *Johann Kreuzer*, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie*, München 2000, 143–168 (Kapitel ‚Erinnern: Eckhart und Tauler über den Seelengrund‘).

³³ Eine derartige ‚Logik des Schreckens‘ ist dem eckhartschen Gnaden- und Gottesverständnis ebenso fremd wie fern; vgl. dazu *Kurt Flasch (Hg.)*, *Logik des Schreckens*. Augustinus von Hippo, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, Mainz 1990.

schichte auch in ihren Entzugs-Momenten stets zum Heil des Menschen. Wenn Gott sich in dem Maße verbirgt, „daß es für dich erträglich ist“, so handelt er heilsam für- und vorsorglich „wie ein guter Arzt“ mit dem alleinigen Ziel, „daß es am nützlichsten ist und es uns am allerbesten fügt“. Im Konzept der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ kann Eckhart somit schließlich die traditionelle Gnadenformel „Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, vielmehr: er vollendet sie“ als Ausdruck für einen umfassenden Heilswillen deuten, der selbst in der totalen „Düsternis“ des Gottesentzuges wirkt.³⁴

Eckharts Konzeption der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ beruht letztlich auf einem grundlegenden Paradigmenwechsel. Im Unterschied zum bis heute vertretenen traditionellen Verständnis (Schellenbergs *hiddenness* inklusive) fasst Eckhart die Verborgenheit nicht primär als theologische, sondern als psychologische Kategorie: Die Gottesgeburt ist den Seelenkräften verborgen, weil ihnen der Seelengrund, in dem sie unmittelbar evident ist, verborgen bleibt. Eckhart verlagert also den Chorismos und die Dynamik von Verborgenheit und Offenbarung weg von der Transzendenz zwischen Erde und Himmel, Diesseits und Jenseits, hinein in die Stufen des Seelischen: „Wenn auch die Wahrheit im [Seelen-]Grund sei, sie ist jedoch bedeckt und verborgen für die Vernunft.“³⁵ Die unerhörte Neuheit dieses seines Konzepts einer Psychologisierung der Verborgenheit führt Eckhart darauf zurück, dass die Philosophen bisher von der Seele des Menschen einfach zu gering dachten, und es offenbar nicht wagten, die Eigenschaften Gottes (auch seine Verborgenheit) „kühn“³⁶ in univoker Weise vom Seelenwesen auszusagen:

„Nein! Was weißt du davon, welchen Adel Gott in die Natur gelegt hat, über den noch nicht alles geschrieben worden ist, vielmehr: der noch verborgen ist. Denn die vom Adel der Seele geschrieben haben, die waren noch nicht weiter gekommen, als sie ihre natürliche Vernunft getragen hat. Deshalb musste ihnen vieles verborgen sein und unbekannt bleiben.“³⁷

In ‚gnadenhafter Verborgenheit‘ trifft dieses Urteil Eckharts wohl auch Schellenberg.

³⁴ *Meister Eckhart*, Pr. 103 (DW IV/1, 478,42 f.): „Sol ich denne zemåle stån in einem dūsternisse?“ Wenn Loris Sturlese am Schluss seines Kommentars zu Predigt 103 (wie Anm. 7, 199) feststellt: „Das Christentum, das Eckhart predigte, war eine helle, leuchtende und vertrauensvolle Religion. Auch das hat es im Mittelalter gegeben“, dann ist im Blick auf Predigt 104 dieses treffende Urteil noch zu steigern: Eckhart erzielt diesen Gewinn seines Predigens nicht um den Preis einer billigen-blinden Ausblendung der ‚Gottesfinsternis‘ (frei nach dem Buchtitel von Martin Buber 1956), sondern es gelingt ihm, diese selbst als besondere Gegenwart der Gnade Gottes einsichtig zu machen.

³⁵ *Meister Eckhart*, Pr. 104 (DW IV/1, 594,328 f.).

³⁶ *Meister Eckhart*, Pr. 104 (DW IV/1, 604,480 f.): „sô lâz küenliche abe alle ûzwendicheit“.

³⁷ *Meister Eckhart*, Pr. 101 (DW IV/1, 365,195–198). Wenn auch mit ganz anderer Begründung wird eine heilshafte Wirkung des Gottesentzuges zwar nicht begrifflich reflektierend gefasst, aber erfahrunghaft beschrieben in der Rede von der „selige gotz vroemedunge (seligen Gottesfremdung)“ bei Mechthild von Magdeburg; vgl. *Mechthild von Magdeburg*, Das fließende Licht der Gottheit IV, hg. von Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Frankfurt a. M. 2003, 264; dazu *Irmgard Rösenberg*, Erfüllung und Entsagung. Die Leidenschaft der Gottesminne bei Mechthild von Magdeburg, in: *Passiones animae. Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Ein Handbuch* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 53), Berlin 2013, 187–206.

Exkurs: Wege der Verborgenheit von Eckhart zu Luther

Die in der hier zugrunde gelegten Textpassage aus Predigt 104 enthaltene Theorie der Verborgenheit hat nachweislich schon einmal einen anderen Leser interessiert, keinen Geringeren als Martin Luther! Allerdings blieb ihm die Autorschaft Meister Eckharts verborgen, denn er las den Text in einem 1508 in Augsburg erschienenen Druck mit Predigten Taulers, in den auch die Predigten des Gottesgeburtzyklus unter dessen Namen aufgenommen waren. Die Lektüre lässt sich auch in ihrer unmittelbaren Wirkung auf Luther nachweisen, weil sich in dem von ihm benutzten (heute in der Ratsschulbibliothek Zwickau befindlichen) Exemplar handschriftliche lateinische Randnotizen und Hervorhebungen Luthers erhalten haben, die sich wohl auf das Jahr 1516 datieren lassen.³⁸ Die vier Predigten finden sich dort allerdings nicht nacheinander als Zyklus, sondern zwei Mal durch andere Texte unterbrochen, lediglich Predigt 103 und 104 folgen unmittelbar aufeinander. Von den vier (Eckhart-)Predigten hat Luther nur Predigt 104 mit Randbemerkungen versehen, und darin interessanterweise just nur jene Textpassage, die auch in diesem Beitrag zur Erhellung der Idee einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ ausgewählt wurde. Sie muss also (auch) Luther außergewöhnlich interessiert haben.

Nun werden in dieser Taulerausgabe nacheinander zwei Fassungen dieses Textes abgedruckt, zufällig ein Stück weit synoptisch in zwei nebeneinander liegenden Spalten auf derselben Seite (fol. 18^{va} und 18^{vb}). In der kritischen Ausgabe DW IV/1 werden diese beiden Varianten der sogenannten A- und B-Fassung von Predigt 104 zugeordnet, wobei die erstere, auch in diesem Beitrag zugrunde gelegte, als die originale und die letztere als eine stark bearbeitete und gekürzte erscheint. Im von Luther benutzten Taulerdruck steht die B-Fassung des Textes aber vor der A-Fassung und seine Lektürespuren finden sich auch nur in diesem ersten Teil.

Diese textkritischen Details sind insofern nicht unerheblich, als die von Luther kommentierte Fassung eine andere Verborgenheitslogik ergibt, welche die in der A-Fassung enthaltene Idee einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ nicht eigentlich in ihrer Radikalität in den Blick kommen lässt. Wie die A-Fassung geht auch die B-Fassung aus von einer (im Werk Eckharts einzig hier überlieferten) Unterteilung des Intellekts in eine wirkende Vernunft (*wirkende vernunft*), eine leidende Vernunft (*lidende vernunft*) und eine mögliche Vernunft (*mügeliche vernunft*).³⁹ Gemäß der A-Fassung lässt sich die von Eckhart über die klassisch aristotelische Unterscheidung von *intellectus agens* und *intellectus*

³⁸ Es handelt sich um die Ausgabe: Sermones des hochgelehrten in gnaden erleuchteten doctoris Johannis Thaulerii, Augsburg 1508; zu den ‚Spuren‘ Luthers: Luthers Randbemerkungen zu Taulers Predigten, in: D. Martin Luthers Werke, Bd. 9, Weimar 1893, 95–104; vgl. *Johannes Ficker*, Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones (Augsburg 1508), in: Theologische Studien und Kritiken 107 (1936) 46–64; *Georg Steer*, Meister Eckhart und Martin Luther, in: Wolfgang Erb; Nobert Fischer (Hg.), Meister Eckhart als Denker (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte 4), Stuttgart 2018, 345–366; sowie die Nachweise in: DW IV/1, 543 f.

³⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 104 (DW IV/1, 568,40–42). Dazu *Guerizoli*, Verinnerlichung des Göttlichen (wie Anm. 7), 159–165; *Sturlese*, Kommentar zu Predigt 103 (wie Anm. 7), 195–197; *Otto Langer*, Seelengrund. Meister Eckharts mystische Interpretation der aristotelisch-thomasischen Lehre von der Seele, in: Erb; Fischer (Hg.), Meister Eckhart als Denker (wie Anm. 38), 73–104, hier 92–100; *Alessandra Beccarisi*, „Der hoehste under den meistern“: Eckhart e il *De anima* di Aristotele, in: Loris Sturlese (Hg.), Studi sulle fonti di Meister Eckhart (Dokimion 34), Fribourg 2008, 11–37, hier 18–22.

possibilis (vgl. De anima III 5, 430a10–25) hinaus eingeführte *mögliche vernunft* als eine Art Disponierung von erleidendem und wirklichem Intellekt verstehen, die aus der überintellektuellen Gottesgeburt des Seelengrundes gnadenhaft gewirkte Gotteserkenntnis („schauen“) im Intellekt empfangen („leiden“) zu können. Mit der zur Vermeidung einer Überlastung des Intellekts gnadenhaft möglichen Selbstverbergung Gottes entzieht sich dieser natürlich auch der *möglichen vernunft*.⁴⁰

Die von Luther kommentierte B-Fassung allerdings versteht die *mögliche vernunft* anders, nämlich im Sinne eines Erinnerungs-Habitus, der inhaltlich mit aktuell nicht bewusststem Wissen gefüllt ist:

„Aber die mögliche [Vernunft] besteht in einem Halten. Also, was ein Mensch vor zehn Jahren gesprochen hat, das hat er gewiß bei sich in Gedanken. Es ist jetzt nicht, und doch ist es ihm so nahe wie das, woran er jetzt denkt und wirkt. Eines hat er in einem Haben, das andere in einem gegenwärtigen Wirken. Sieh, genauso ist es mit diesem.“⁴¹

Im Sinne dieser Erklärung übersetzt auch Luther den Ausdruck *mögliche vernunft* in seiner Randnotiz zur Stelle in die scholastische Terminologie *habitualis* und *habitualiter* zurück. Aus dieser Umdeutung erfolgt nun in der B-Fassung (und damit auch in den Les-Augen Luthers) eine andere intellektphilosophische Erklärung der Verborgenheit: Der Selbstentzug Gottes erscheint so als Übergang des Wissens von Gott aus der aktualen Schau in die habituelle Erinnerung des Geistes: *hic actus / hic habitus* und *actu / manens habitualiter solum*, so kommentiert Luther konsequent die anhand des Schriftzitates Joh 16,16 eingeführte Dynamik von Offenbarkeit und Verborgenheit. Dieser Unterscheidung lässt er eine zeitliche Alternierung von *contemplatio actualis* und *contemplatio habitualis* entsprechen. Ziel dieser Abwechslung sei es, dass der Mensch sich, wenn Gott im habituellen Modus der Kontemplation im Intellekt verborgen bleibt, der äußerlich-leiblichen *vita activa* zuwenden kann und diese nicht aufgibt („*ne scilicet homo penitus hanc vitam dimitteret*“).

Luthers Lesart der Verborgenheit gemäß B-Fassung bleibt hier hinter der originalen Radikalität von Eckharts A-Fassung deutlich zurück. Entscheidend ist, dass das ‚Motiv‘ der heilsamen Bewahrung des Geistes vor einer „Überlast“ im Schauen und Leiden Gottes völlig fehlt. Dies hat zur Folge, dass gemäß dieser Lesart Gott sich dem Geist auch nicht völlig entziehen muss, sondern er sich lediglich in den Bewusstseinsmodus einer habituellen Erinnerung zurückzieht. Deshalb kann Luther hier, anders als Eckhart, die ab-

⁴⁰ Anders wird dies gedeutet bei *Mösch*, „Daz disiu geburt geschehe“ (wie Anm. 7), 164: „Weil sich die wirkende Vernunft nicht stets still verhält und Gott wirken lässt, entzieht sich Gott ihr zuweilen. Die mögliche Vernunft erkennt dann einzig, was die wirkende Vernunft zu erkennen vermag.“ Ganz unabhängig von der Frage, wie eine bloß mögliche Vernunft alleine etwas erkennen können soll, unabhängig auch von der Feststellung, dass ein unruhiger Geist sich selbst der Mitteilung Gottes versperrt und es im Kontext gerade um den Gottesentzug in einem bereits von allen Aktivitäten losgelösten Geist geht, so sagt Eckhart im betreffenden Text eindeutig, dass explizit auch das passive „Leiden“ Gottes zur Überlast werden kann, nicht allein das aktive „Schauen“, und Gott sich deshalb bisweilen dem Geist als Ganzem entzieht.

⁴¹ *Meister Eckhart*, Pr. 104/B (DW IV/1, 570,54–66).

solute Verborgenheit Gottes dem Geist gegenüber, im Sinne einer völligen Abwesenheit, auch nicht als Wirkung der Gnade erkennen. Der *deus absconditus* Luthers ist im radikalen Gottesentzug des Geistes nicht gegenwärtig.

4. Friedrich Hölderlin: Das geschichtliche (Ver-)Schwinden der entflohenen Götter als „Schonen“ menschlicher Schwächung

„Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.“

An einem ganz anderen Ort, geistesgeschichtlich, sachlich-systematisch wie auch der literarischen Artikulationsform nach, begegnet uns die abseitige Idee einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ gut ein halbes Jahrtausend nach Meister Eckhart erneut. Sie findet sich wieder in der zitierten Passage aus Friedrich Hölderlins um 1800 niedergeschriebener Elegie *Brod und Wein*.⁴² Bereits die Einfügung in eine nach allen Regeln der Kunst vollendet in sich geschlossene Dichtung macht augenscheinlich,⁴³ dass Hölderlins andersartige Formulierung dieses Gedankens streng aus dem Gesamtzusammenhang ihres Entstehungskontextes aufzufassen ist.

Der logisch stringente ‚Gedankengang‘ der Elegie versprachlicht sich poetisch als imaginäre Reise durch Orte und Zeiten, die ihrerseits mit der Evokation von Stimmungen und Erfahrungen verbunden sind. Die bis in ihr verborgenes gedankliches Gegenteil reichende Transzendenzkraft der poetischen (Bild-)Rede offenbart sich gleich zu Beginn da-

⁴² Der Text wird zitiert (in der sogenannten ‚Reinschriftfassung‘ des Homburger Folioheftes) nach *Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, Bd. 6: Elegien und Epigramme, Frankfurt a. M. 1976, 248–252, jeweils mit Strophen- und Zeilenangabe, hier 7/109–114. Die Text- und Redaktionsgeschichte der Elegie ist äußerst komplex. Eine von Hölderlin autorisierte (Druck-)Fassung gibt es nicht. Auch die früheren Fassungen ablösende ‚Reinschrift‘ diente als Grundlage für weitreichende spätere Umarbeitungen, die inhaltlich sogar primär die hier untersuchte Thematik des Gottesentzuges betreffen. Die folgenden Erläuterungen können sich daher weder auf Hölderlin ‚allgemein‘, noch fassungs-undifferenziert auf *Brod und Wein* insgesamt beziehen, sondern beschränken sich allein auf die Bedeutungszuschreibungen innerhalb der Reinschriftversion. Zu textkritisch-philologischen Aspekten vgl. *Wolfram Groddeck*, Hölderlins Elegie *Brod und Wein* oder *Die Nacht* (editionTEXT 8), Frankfurt a. M. – Basel 2012, 7–18 und 287–321.

⁴³ Die ‚poetologischen‘ Aspekte der Elegie (Strukturkomposition, Strophenform, Metrik, Rhythmik, Zahlenproportionen, Wechsel der Stimmungs-Töne) werden ebenso kundig wie einfühlsam für die durchgängige Kommentierung erhoben bei *Groddeck*, Hölderlins Elegie (wie Anm. 42), z. B. 22: „Die Komposition des Textes ist arithmetisch offensichtlich so streng durchkalkuliert, dass sich die äußeren Proportionen des Gedichts mit den Ziffern 2 und 3 ausdrücken lassen. [...] Die ganze Elegie ist streng triadisch gegliedert und besteht aus 3x3 Strophen. Die Elegie zählt also insgesamt 3x3x3x3 Distichen oder anders ausgedrückt 2x3⁴ Verse.“ Wie sich äußere poetische Gestalt und innerer gedanklicher Gehalt zu einer stimmigen Einheit fügen, wird bereits ebenso gelehrt wie klar nachvollzogen im Kommentarwerk von *Jochen Schmidt*, Hölderlins Elegie „Brod und Wein“. Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtung, Berlin 1968.

rin, dass die Dichtung zuerst die Ruhe und Stille zur Sprache kommen lässt, die am Feierabend in einer geschäftigen Stadt einkehrt. Mit dem Fortrauschen der letzten Wagen auf dem geleerten Marktplatz und der Heimkehr der den Handelstag bilanzierenden Menschen werden als Klangquelle andere Orte hörbar: die fernen Gärten, aus denen liebesfreudiges oder erinnerungsschweres Saitenspiel gemeinsam mit dem immerfrischen Rauschen einer Brunnenquelle an duftendem Beet erklingen; und die Abendglocken, die begleitet von einem die Stundenzahl eingedenk rufenden Wächter still ertönen. Der klingende Raum wandelt sich schließlich ganz zur Atmosphäre, die vollkommen von der geheimnisvoll schwärmerisch heraufkommenden Nacht bestimmt wird. Das befremdlich begeisternde Wesen der Nacht bewegt dazu, ihre Wirkung auf die Menschen lobpreisend zu besingen: Ihre Gunst ist ebenso unbegreiflich und unberechenbar, wie beruhigend und berauschend; sie ist den Irrenden und Toten Heimat des Vergessens, den Dichtern und Liebenden gewährt sie den Wortstrom des Gedächtnisses. Daher ergreift sie das Herz des Sängers selbst derart, dass er seinen feurigen Mut nicht mehr zurückhalten kann und entschlossen wird, gemeinsam mit dem Du eines angesprochenen Dichterfreundes aufzubrechen ins Offene zum Eigenen, vertrauend auf die Maßhaftigkeit, die auch im frohlockenden Wahnsinn allem und jedem einzelnen Festigkeit sichert. Visionär erscheint dann das ersehnte Ziel dieser Nachtwandlung: eine Naturlandschaft aus Meer, Berg, Wald, Trauben und Quellen, die durch historisch-mythische Ortsbenennungen als Griechenland, näherhin als Geburtsgegend des (ungenannten) Dionysos / Bakchos identifizierbar wird.

Am Beginn der mittleren Strophentrias wird die natürliche Geografie des seliggepriesenen Griechenland als Haus besungen, das von alters her für die Himmlischen gebaut ist. Konnte es der Dichter vorhin nicht erwarten, dorthin aufzubrechen, so wird jetzt das schnelle Hereinbrechen des glücklichen Göttergeschicks in Form von Kultstätten und Kultakten heraufbeschworen. Dies geschieht, indem das alte Zauberwort „Vater Aether!“ sich in einer kollektiven schöpferischen Ekstase zum Jubel des „Vater! heiter!“ verstärkt, bis mit der Einkehr der Himmlischen den Menschen ihr Tag anbricht. Zunächst können weder die Gaben, mit denen die kommenden Götter die freudigen Herzen im Überfluss erfüllen, noch weniger aber die antlitzhafte Offenbarung der göttlichen All-Einheit selbst, vom Menschen direkt erschaut und erkannt, erst recht nicht mit Namen genannt werden. Erst mit der Zeit, wenn die verschwiegene Brust die blendende Fülle mit freier Genüge zu tragen gelernt hat, können die Dichter den Gott mit Worten wie Blumen benennen. Auf der Grundlage dieser Theopoetik können nun die Zivilisationen und Kulturen der Völker entstehen, als ernsthaft bewusster Götterkult, wie er mit der Errichtung von Städten und Tempeln gefestigt wird. Doch dieser Höhepunkt der Vision ist zugleich ihr Wendepunkt: Die einst so prächtigen Kultstätten erscheinen jetzt welk und leer, denn zuletzt kam ein Gott in Menschengestalt (ist es Christus oder der wiederkehrende Dionysos?), um das himmlische Fest zugleich zu vollenden und abzuschließen.

Nach der begeisternden Schau des griechischen Göttertages muss die Dichtung wieder zurückkehren in die nüchterne Betrachtung der Gegenwart. Da diese nun elegisch als die dürftige Zeit nach dem Rückzug der Götter zu besprechen ist, wird dem Dichter der Sinn seiner eigenen Existenz fragwürdig. Doch in der götterlosen Gegenwart verwalten die Dichter ein priesterliches Amt, indem sie die Erinnerungszeichen des Weingottes besin-

gen: Bevor die Himmlischen sich entzogen, ließen sie in Gestalt von Brot und Wein Gaben zurück, die ihre vergangene Gegenwart bezeugen sollen, bis sie wiederkommen. Als „Frucht von Hesperien“, die dem Abendland eigene Erfüllung, findet die Dichtung in ihre nächtliche Ursprungsstimmung zurück.

Dass der Gottesentzug nicht nur ein Teilmoment der im Gedicht beschriebenen Handlung ist, sondern zu dessen alles bestimmendem Thema wird, lässt sich schon äußerlich an den formalen poetologischen Merkmalen ablesen. Durchgängig in sogenannten elegischen Distichen verfasst, bestimmt es sich als Elegie, als erinnerungsschwerer Trauergesang über einen Verlust. Wie sich das Entzugsmotiv im Gedicht immer mehr durchsetzt, zeigt sich aber auch in der Änderung des Titels über die verschiedenen Fassungen: Ursprünglich mit „Der Weingott“ überschrieben, also auf die unmittelbare Vergegenwärtigung des Gottes im Gedicht bezogen, verschiebt es sich mit „Brod und Wein“ auf die vermittelnden Erinnerungszeichen. Sollte die Überschrift „Die Nacht“, unter der die erste Strophe 1807 veröffentlicht wurde, sich auf die Spätfassung der ganzen Elegie beziehen,⁴⁴ so wäre damit schließlich der reine (objektlose) Entzug(szustand) ganz unmittelbar titelgebend geworden.

Aus der poetischen Versprachlichung des Gottesentzuges als Nachtgesang geht nun auch dessen spezifische gedankliche Konzeption und Begründung bei Hölderlin hervor. Durch die Versinnbildlichung in einer dem Rhythmus der Natur zugehörigen Tageszeit kann Hölderlin eine auch dem Gottesentzug immanente Logik entdecken. In der Zustandsbeschreibung der Nacht offenbart und verbirgt sich eine philosophisch fassbare Wahrheit. Wenn Hölderlin die Nacht als Zeit der ekstatischen Erfüllung wie der darbenenden Entbehrung zugleich beschreibt, so manifestiert sich darin die Ambivalenz der menschlichen Gotteserfahrung, ja des Göttlichen selbst.

Wenn in der Nacht der Sinne keine objekthaften Differenzen mehr wahrgenommen werden können, so erscheint sie onto-logisch als jene absolute Indifferenz-Einheit, aus deren „Gunst“ (2/19) alles Denken und Sein überhaupt erst ursprünglich hervorgehen kann. Als Grund jeder Objekthaftigkeit bleibt sie jeder Objektivierbarkeit grundsätzlich entzogen, als „die Erstaunende“ (1/17) transzendiert und prinzipiiert sie die Denk-Dualität von intransitivem Subjekt und transitivem Objekt, als „die Schwärmerische“ (1/15) ist sie nur als Stimmungszustand erlebbar und daher nur im dichterischen Wort aussagbar.

Im Unterschied zum traditionellen Gebrauch der Nacht-Metaphorik in der negativ-mystischen Theologie wird und bleibt bei Hölderlin aber auch die natürliche Zeithaftigkeit des Nächtlichen bestimmend. In der Natur ist die Nacht kein Dauerzustand, sondern nimmt im Wechsel mit dem Tag als ihrem komplementären Gegensatz einen bestimmten geregelten Zeitraum ein. Als eine Tageszeit entspricht sie daher in ihrer Gesetzmäßigkeit anderen Natur(zeit)zyklizitäten, wie etwa den Jahreszeiten oder Lebensaltern, und kann in Analogie dazu verstanden werden. In diesem Sinne versteht Hölderlin die Nacht nicht nur aus ihrem Wechselverhältnis mit dem Tag heraus, sondern er reflektiert sie im Licht weiter umfassender (natürlicher) Zeitzyklen: über die Tageszeiten zu den Jahreszeiten, über die Lebenszeiten zu den geschichtlichen Epochen. Die pflanzlichen Wachstumszyklen nehmen dabei hermeneutisch eine Schlüsselfunktion ein: Zum

⁴⁴ So die Annahme von *Groddeck*, Hölderlins Elegie (wie Anm. 42), 10–12.

einen kann man daran die Zyklizität des Wechsels klar und schön erschauen, zum anderen wird an der ebenso zuverlässigen wie lebenspendenden Fruchtbarkeit der Pflanze einsichtig, dass der regelmäßige Wechsel gut und sinnvoll und insofern notwendig ist, auch in seinen absterbenden Momenten. Diese Bedeutung der Zyklizität des Pflanzenlebens überträgt Hölderlin nun in einem homologischen Verfahren in kleinerem Fokus auf die Tag-Nacht-Rhythmizität und in größerem Fokus auf die Geschichtlichkeit menschlichen Kultur-Lebens.⁴⁵ Daraus folgt zum einen, dass die Entzogenheit des Nachtzustandes mit ihrer Offenbarkeit im Tageslicht abwechselt, und zum anderen, dass es auch in der (Kultur-) Geschichte einen Wechsel von Blüte- und Tageszeiten einerseits sowie von Verfalls- und Nachtzeiten andererseits gibt. Entzogenheit und Offenbarkeit manifestieren sich daher nach Hölderlin nicht nur biologisch oder psychologisch, sondern spezifisch geschichtsphilosophisch.

Die qualitativ-inhaltliche Bestimmung der Tages- und Nachtzeiten im Geschichtsverlauf ergeben sich dabei, anders als etwa in der Tradition des platonischen Sonnengleichnisses, bei Hölderlin ganz aus der Zuschreibung aller metaphysisch erhabenen Ursprungseigenschaften an das Nächtliche: In der Nacht sind nicht die Eigenschaften des Tages verborgen, sondern im Tag ist die als überragend gepriesene Fülle des Nächtlichen offenbar. Dieser ontologisch überlegene Reichtum der Nacht wird von Hölderlin theologisch und poetologisch mit den Attributen des Dionysischen identifiziert und ausbuchstabiert: Es ist der „frohlockende Wahnsinn“, der „in heiliger Nacht plötzlich die Sänger ergreift“ (3/47 f.), für „vollern Pokal und kühneres Leben“ (2/55). Der offenbare Geschichtstag wird damit als ein Zustand beschreibbar, in dem die Menschen als „die Starken zu höchsten Freuden“ (8/135) die alles sprengende Gewalt des Dionysischen nicht nur im Dämmerzustand nächtlicher „Vergessenheit“ (2/53) erleben, sondern bei voller Bewusstheit „wirklich und wahrhaft“ (6/92) (er-), „tragen“ (5/89) oder gar formend „fassen“ (7/113) können: „und gewohnt werden die Menschen des Glücks / und des Tags und zu schau die Offenbaren“ (5/82 f.). Als die Geschichtszeit, in der die grenzenlose dionysische Nachtbegeisterung nicht nur offenbar war, sondern es die „Herzen an Kraft“ (7/118) auch kulturschöpferisch (üb)erleben konnten, voll von ihr ergriffen zu werden, gilt Hölderlin (nur) das antike Griechenland. Deshalb endet der nächtliche Aufbruch ins „Offene“ (3/41) am Beginn der Elegie auch mit einem hymnischen Aufenthalt in diesem Geschichtsland.

„Aber Freund! wir kommen zu spät.“ (7/109) – Da die größere Geschichtszyklizität viel weitläufigere Zeiträume umfasst als die mittlere Lebenszyklizität, können beide ‚natürlich‘ nicht ständig zur Deckung gebracht werden. Für die Lebenszeit des Dichters währt eine Phase geschichtlichen Niedergangs: „Thebe welkt und Athen“ (6/100). Der griechische Göttertag hat sich bereits in das Dämmerlicht des ‚Abendlandes‘ (9/150: „Hesperien“) entzogen, der Dichter lebt längst in „dürftiger Zeit“ (7/122). Doch weil die

⁴⁵ Schmidt, Hölderlins Elegie (wie Anm. 43), 103 f. verweist auf die Geschichtsphilosophie Herders als Quelle dafür, Aufgang und Niedergang der Kulturen ‚organisch‘ in Analogie zum natürlichen Wachstum und Verwelken der Pflanzen zu deuten. Den Gedanken einer als gut zu bejahenden Einheit von Geborenwerden und Absterben im Leben der Physis konnte Hölderlin bereits bei Heraklit vorfinden; vgl. Dieter Bremer, „Versöhnung ist mitten im Streit“. Hölderlins Entdeckung Heraklits, in: Hölderlin-Jahrbuch 30 (1996–1997) 173–199.

poetische Weisheit in ihrer Griechenland-Vision „zufrieden“ (3/55) den Grund dafür geschaut hat, warum die Menschen damals im Offenen des Himmels zu leben vermochten, kann sie nun auch den guten und gerechten Grund dafür erkennen, warum die Himmlischen sich zuletzt entzogen haben: „zu hell kommet, zu blendend das Glü[c]k“ (5/74), „Denn zur Freude mit Geist, wurde das Größre zu groß / Unter den Menschen und noch, noch fehlen die Starken zu höchsten / Freuden“ (8/134). Der Dichter kann sein zunächst sinnlos erscheinendes Dasein in götterferner Zeit gutheißen, weil er wahrnimmt, dass der Gotteseitzug weder aus grundloser Laune noch gar als (un)gerechte Strafe geschah, sondern als Gnade in der Vorsehung einer geschichtlichen Schwächung des Menschen: „so sehr schonen die Himmlischen uns. / Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen, / Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.“⁴⁶ Aus der Perspektive der Idee einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ lässt sich nun der ganze Tag-Nacht-Rhythmus von Natur und Geschichte als ein jeweils den Stärken und Schwächen des Menschen nicht nur angemessenes, sondern gar angepasstes Wirken der Götter verstehen. Die Elegie verkündet eine Theodizee des Gotteseitzugs.

Mit der Entdeckung der Verbergung als besonderer Gnade der Schonung⁴⁷ erfährt das Christentum in der religionsgeschichtlichen Konstruktion Hölderlins eine ungewohnte, im Kontext der Elegie aber durchaus konsequente Neudeutung. Historisch wie theologisch erscheint es nicht (mehr) als Religion der Offenbarungsgnade, sondern der Verbergungsgnade. Die Menschwerdung Gottes (in Jesus Christus) hat die Funktion, am Ende des antiken Göttertages den Gnadenentzug zu vollziehen: „Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet und schloß tröstend das himmlische

⁴⁶ Der Entzug der Götter lässt sich sogar an der Editionsphilologie dieser Textstelle als allmählicher, aber unaufhaltsamer Übergang vom Präsens zu Vergangenheitsformen nachvollziehen: „Eine signifikante Irritation in der Reinschrift betrifft den temporalen Aspekt des göttlichen Wirkens. Denn die drei den ‚Götter[n]‘ zugeordneten Verben ‚wirken‘, ‚scheinen‘ und ‚schonen‘ von v. 111 f., die in der ersten Reinschrift, *Der Weingott*, eindeutig im Präsens stehen, werden bei der Abschrift ins *Homburger Folioheft* ins Präteritum gesetzt: ‚wirkten‘, ‚schienens‘ und ‚schonten‘. Allerdings wird nur ‚wirkten‘ unmittelbar in der Präteritumform niedergeschrieben, die beiden anderen Verben werden zuerst in der Präsensform notiert und dann über der Zeile (307/9: 4 und 7) zur Imperfektform korrigiert. Das Wort ‚wirkten‘ wird durch die Einklammerung des ‚t‘ (307/9: 5) jedoch wieder ins Präsens zurückgesetzt, die beiden anderen Verben bleiben in der neuen Imperfektform stehen. Das temporale Dilemma der Reinschrift zeigt, dass eine Entscheidung darüber, ob die Existenz der Götter historisch oder transzendent zu begreifen sei, hier nicht getroffen wird“ (*Groddeck*, Hölderlins Elegie [wie Anm. 42], 169). *Schmidt*, Hölderlins Elegie (wie Anm. 43), 126 charakterisiert die poetische Wirkung der sechs Entzugsverse wie folgt: „Die Sprache der drei Distichen hat etwas Frostiges, Steinernes, wie es der Konfrontation mit der auch nicht durch visionär vergegenwärtigende Erinnerungsmacht wegzudeutenden Tatsache der Götterferne entspricht. Es gibt weder weich schwingenden, noch hart stoßenden oder stark gespannten Rhythmus. Schlicht und einfach reiht sich Aussage an Aussage bis zum Epiphonema: ‚Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.‘“

⁴⁷ Dass Hölderlins geschichtsphilosophische Rede von der ‚Schonung‘ mit der Annahme einer göttlichen Vorsehung verbunden ist und damit in einen gnadentheologischen Kontext zurückverweist, legt sich auch nahe, wenn man wieder einen Gedanken Herders als Quelle dafür identifiziert, vgl. *Johann Gottfried Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Zweiter Teil, Achtes Buch, Kap. V, 2, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989, 330, 12–19: „und da lasst uns abermals der Vorsehung danken [...]. Schonend ließ sie bei den meisten Völkern und Ständen der Menschheit die Seelenkräfte in einem festen Knäuel beisammen und entwickelte diesen nur, wo es die Not beehrte.“ Auf diese Zusammenhänge macht bereits der erste monografische Kommentar zur Elegie aufmerksam: *Emil Petzold*, Hölderlins Brod und Wein. Ein exegetischer Versuch, Sambor 1896 [Nachdruck Darmstadt 1967], 120.

Fest.“ (6/107 f.) Im „stillen Genius“ des Gottessohnes in freundlich schonender Menschengestalt, „welcher des Tags Ende verkündet“ und schwand“ (8/129 f.) hat sich das einst „tiefschütternd“ (4/71) bacchantische Göttliche auf ein auch für schwache Menschen erträgliches Maß reduziert, zurückgenommen und abgemildert. Das Christentum ist die Religion der dionysisch ebenso „still“ (1/1) werdenden ‚hesperischen‘ Nacht, von der die Elegie ihren Ausgang nahm. Entgegen seinem (schon biblischen) Selbstverständnis erscheint das Christentum hier weder als Neubeginn einer anderen religionsgeschichtlichen Epoche oder gar historischen Zeitrechnung, noch als Überwindung der heidnisch-polytheistischen Naturzyklus-Religionen. Im Gegenteil: Es ist der historische Abschluss der antiken Religionsgeschichte und damit auch sachlich Teil einer übergeordneten kosmisch-geschichtlichen Zyklizität, im Moment ihres Niedergangs. Von dieser Einordnung hängt nicht nur eine neue Funktionszuschreibung für das Christentum ab, sondern eine umfassende Änderung der Wesensbestimmung: Die gnadenhafte Schonung durch den Gottesentzug ist nicht nur eines der Heilswerke des christlichen Gottes, sondern das exklusive Wesen des Christentums selbst!⁴⁸ Damit kehren sich auch Anlass und Ausrichtung des christlichen Heilsgeschehens grundsätzlich um: Nicht mehr ist die widernatürliche Sünde der Grund für die inkarnatorische Offenbarung bis hin zum staurologischen Sühnopfer, sondern die natürliche Schwächung der Menschen der Grund für den apathischen elevatorischen Entzug, „als vor einiger Zeit, uns dünket sie lange, / Aufwärts stiegen sie all, welche das Leben beglü[c]kt“ (8/125 f.). Christliche Gnade ereignet sich dann nicht mehr, wenn der Offenbarungsgott von den Himmeln herabsteigt, sondern wenn die Himmlischen in ihrer weltentrückten Transzendenz verborgen bleiben: „Zwar leben die Götter / Aber über dem Haupt droben in anderer Welt. / Endlos wirken sie da und scheinen wenig zu achten, / Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.“ (7/109–112) Göttliche Teilnahmslosigkeit erscheint schließlich als eschatologischer Gnadenakt.

Da Hölderlin die Christusgestalt nicht als Identifikationsfigur einer seelisch-mystischen Geburt deutet, sondern als Schlussfigur eines geschichtsphilosophischen Entzugsvorgangs, gewinnt die christologisch vermittelte Gnade, gerade auch in ihrer eigenartigen Ausprägung als ‚gnadenhafte Verborgenheit‘, eine konkret-sinnliche symbolische Repräsentanz, die von Hölderlin sogar ausdrücklich liturgisch konnotiert wird. Weil in und als Natur-Geschichts-Zeit geschehend, hinterlässt der schonende Gottesentzug eine materielle Gedächtnisspur, „Weil er bleibet und selbst die Spur der entflohenen Götter / Götterlo-

⁴⁸ Zugespitzt trifft das dann natürlich auch auf die Gestalt Jesu Christi zu, denn „dann deutet man damit allerdings auch die außertextliche, historische Christusgestalt als eine ephemere Erscheinung, die ihr Wesen im Verschwinden des Göttlichen hat“ (*Groddeck*, Hölderlins Elegie [wie Anm. 42], 215 f.); ähnlich bereits *Schmidt*, Hölderlins Elegie (wie Anm. 43), 133: „Die Gestalt Christi hat nur insofern Bedeutung, als sich diese Geschichtsschau auf ihn anwenden läßt.“ Adventliche Menschwerdung und vorpfingstliche Himmelfahrt sind die einzigen Ereignisse aus der biblischen ‚Biografie‘ Jesu, die Hölderlin dichterisch (an)deutet, um die Heilsdynamik von der immanenten Offenbarkeit zur transzendenten Verborgenheit klar und für diese Funktion völlig erschöpfend zu versinnbildlichen: er ist gekommen, um zu gehen; daher gibt es im Text von *Brod und Wein* keinen Anhalt, deren Christusgestalt von Kreuzestod und Auferstehung her zu erklären, wie es in hegelianischer Manier unnötig verkompliziert geschieht bei *Jochen Hörisch*, Dichtung als Eucharistie. Zum Motiv „Brot und Wein“ bei Hölderlin, in: Herbert Anton (Hg.), *Invaliden des Apoll. Motive und Mythen des Dichterleids*, München 1982, 52–77; *Jochen Hörisch*, Das Essen Gottes: Hegels und Hölderlins Abendmahl, in: ders., *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a. M. 1992, 187–206.

sen hinab unter das Finstere bringt.“ (9/147 f.) Als eine solche in der abendländischen Geschichtszeit zurückgebliebene Götterspur, „zum Zeichen, daß einst er da gewesen und wieder / Käme“ (6/131 f.) werden titelgebend „Brod und Wein“ eingesetzt: „Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet, / Und vom donnernden Gott kommt die Freude des Weins.“ (8/137 f.) Diese Einsetzungsworte verweisen nicht etwa zurück auf das bevorstehende Kreuzesopfer, sondern vergegenwärtigen in einem konsumierbaren Lebensmittel die längst vergangene Einheit von Himmel und Erde als spätes Produkt aus natürlichem Wachstum und menschlicher Zivilisationsarbeit: „Frucht von Hesperien ists!“ (9/149) Als Sakrament einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ verleiht der „stille [...] Dank“ (8/136) von Hölderlins Eucharistie dem abendländischen Menschen die ihm eigene, herbstlich gefärbte Heilsfülle.

Deshalb ist auch dieses späte, nicht mehr orgiastisch, sondern besonnen feiernde, nachsymposiale ‚Abendmahl‘ mit seinen „schwachen Gefäßen“ (7/113) umso mehr eine Gedächtnisfeier: „Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst / Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit“ (8/139 f.). „Heilig Gedächtnis“ (2/36) indes ist von alters her die (Auf-)Gabe der Dichter, in Gestalt der Muse Mnemosyne vom „Weingott“ selbst verliehen. Die Wandlungsworte, aufgrund derer „Brod und Wein“ als Realpräsenz des schonenden Entzugs erinnerbar werden, können daher nur die Dichter sprechen: „Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Lande zu Lande zogen in heiliger Nacht.“ (7/123 f.)

Damit endet der elegische Zyklus, wo er ausging: in der Nacht, die nun durchgängig „ausgesöhnt“ (9/143) als Fülle der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ „traurig und prächtig herauf glänzt“ (1/17 f.). In der hesperischen Nacht des Christentums ist der dionysische Tag Griechenlands in den Gaben von „Brod und Wein“ verborgen gegenwärtig, weil der griechische Tag nichts anderes als eine offene Gegenwart der indifferent bleibenden dionysischen Nacht ist, „Derer, welche schon längst Eines und Alles genannt“ (5/84): „Seeelige Weise sehns“ (9/157).

Exkurs: Die vernarbte Seele der Spätfassung

Die auf den ebenso maßvollen wie regelmäßigen Ausgleich von Offenbarkeit und Entzug bedachte Nachtvision der ‚Reinschriftfassung‘ erscheint in den späteren Überarbeitungsphasen von *Brod und Wein* empfindlich gestört. Wenn dabei die hier zugrunde gelegten Verse vom schonenden Selbstentzug der Himmlischen in die ‚gnadenhafte Verborgenheit‘ völlig ersetzt werden, so legt es den Schluss nahe, dass dies von der Erfahrung Zeugnis ablegt, wie die Gottheit ihre bisherige Zurückhaltung aufgibt und zuletzt in apokalyptischer Verzehrung wieder auf die Erde zurückkommt. Eine derartige Katastrophe kündigt sich auch im neu formulierten Distichon am Beginn von Strophe 7 an:

„Narben gleichbar zu Ephesus. Auch Geistiges leidet,
Himmlischer Gegenwart, zündet wie Feuer, zuletzt.“

Mit „Ephesus“ führt Hölderlin hier einen Geschichtsort ein, der, anders als die in der Reinschriftfassung genannten Orte, nicht überwiegend mit der griechischen Religionsgeschichte zu tun hat, sondern gleichermaßen mit der christlichen. Von Heraklit dem Vorsokratiker bis zu Johannes dem Theologen erscheint Ephesus als Ort einer über Jahrhunderte potenziert geballten Gegenwart des Göttlichen. Die Erinnerung daran gerade im Moment, wo in dieser Stadt selbst nur mehr Ruinen vorzufinden sind, verschafft auch dem Geist der (nach-)christlichen Transzendenzreligion eine endzeitliche Drangsal, die dem physischen Schmerz der verloschenen leiblichen Gegenwart des heraklitischen Feuers durchaus „gleichbar“ ist. Der eschatologische Gott verschont den Dichter vor der sengenden Brandwunde nicht mehr. Doch auch in diesem Szenario eines (zu) späten Gottesentzugs wird das Heil der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ manifest: Die Gnade besteht nicht mehr in der Schonung, sie geschieht von nun an als Heilung aller zehrenden Verwundungen zur Gestalt einer vernarbten Seele. Nicht mehr die sakramentalpoetisch zu wandelnden Zeichen von „Brod und Wein“ werden zurückgelassen, sondern (un)ansehnliche „Narben“ als leibhaftig bleibendes Zeugnis und Mahn-Mal der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘.

5. Grundlagen des Vergleichs in Variationen: *Augustins *abditum mentis**

Die Spurensuche nach einem abseitigen Konzept von Verborgenheit, in dem der vollständige Gottesentzug als Resultat einer besonderen Gnadenzuwendung gilt, ist in so verschiedenartigen, gut ein halbes Jahrtausend voneinander entfernten Kontexten wie dem mittelalterlichen Predigtwerk Meister Eckharts und der idealistischen Elegiendichtung Hölderlins fündig geworden. Zumal Hölderlin von Eckhart keine direkte Kenntnis hatte, stellt sich aber die Frage, ob diese beiden Positionen überhaupt miteinander in Gemeinsamkeiten vergleichbar und in ihren Eigenarten unterscheidbar sein können. Dies ist nur dann sinnvoll möglich, wenn es auf einer Grundlage geschieht, die zumindest mittelbar von beiden geteilt wird.⁴⁹ Tatsächlich lässt sich ein solcher Ausgangspunkt identifizieren in einer grundlegenden systematischen Voraussetzung, die sogar auf einen gemeinsamen historischen Ursprung zurückgeführt werden kann.

Im Kontext seiner spekulativen Trinitätstheologie entwickelt Augustinus den Gedanken vom *abditum mentis*, eines abgründigen Verborgenen des Geistes:

⁴⁹ Überlegungen dazu finden sich bereits bei *Johann Kreuzer*, „Unterschiedenes ist / gut“: Überlegungen zu Meister Eckhart und Friedrich Hölderlin, in: Andrés Quero-Sánchez (Hg.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes* (Studies in Mysticism, Idealism, and Phenomenology 1), Leiden – Boston 2020, 199–223; *Markus Vinzent*, “The More Something is / Invisible, It Enters Others” (Jemehr ist eins / Unsichtbar, schicket es sich in Fremdes): Indistinction, A Bridge between Meister Eckhart and Friedrich Hölderlin, in: ebd. 224–240.

„So werden wir darauf hingewiesen, daß für uns in dem Verborgenen des Geistes (*in abdito mentis*) bestimmte Kenntnisse gewisser Dinge sind und daß diese dann in bestimmter Art in die Mitte hervorschreiten und im Blickfeld des Geistes gleichsam offenkundiger entstehen, wenn man an sie denkt.“⁵⁰

Bestimmend für Augustins Neuansatz ist es, dass er eine Erkenntnis des (trinitarischen) Gottes philosophisch allein aus einer Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes gewinnen will. Dabei geht er davon aus, dass der Geist in seinen Vollzügen von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* (Erinnerung, Einsicht, Wille) eine triadische Struktur aufweist. Deren Deutung als Abbild der trinitarischen Einheit Gottes gelingt ihm, indem er aufzeigt, dass diese drei Vollzüge im Geist selbst aus einem einheitlichen Ursprung hervorgehen. Eben dieser ist das *abditum mentis*, in dem jene Inhalte, die in Erinnerung, Einsicht und Wille ins Licht bewusster Kenntnis treten, in unmittelbarer, noch nicht ausdrücklich reflektierter und ebenso wenig differenzierter Weise vorenthalten sind. Begriffsgeschichtlich werden hier Platons Vorstellung von einem unthematischen Vorauswissen der Ideen und das neuplatonische Prinzip einer differenzfreien Einheit aufgegriffen, die Augustinus bereits mit dem Intellekt Gottes gleichgesetzt hatte, nun aber als das innerste, verborgene Wesen der Seele selbst fasst. Die im Geist insgesamt vorgenommene Unterscheidung zwischen seinem einheitlichen Ursprung und seinen triadischen Vollzügen findet in dem (Gott-Vater analogen) Vermögen der *memoria* seine Entsprechung: Wie die platonische *anamnesis* hat auch die augustinische „Erinnerung“ ein bewusstes Moment, wenn ich mich an etwas erinnere, und ein ständig unmittelbar gegenwärtiges vorbewusstes Moment, das ich erst in dem Augenblick in seiner Vor-Gegebenheit erkenne, wenn ich mich aktuell an das erinnere, was sich mir in die Vergessenheit entzogen hatte, dort aber aufbewahrt blieb. In Bezug auf diese bewusstseinsbegründende Dimension kann Augustinus das *abditum mentis* auch als *abstrusior profunditas nostrae memoriae* beschreiben, als die „abgründigere Tiefe unserer Erinnerung“⁵¹. Die *memoria* gewinnt dabei eine besondere Bedeutung für den Übergang zwischen dem bewussten Wirken des Geistes und seinem ihm vorbewusst immanenten, eben verborgen gegenwärtigen Grund.

Meister Eckhart bezieht sich in seiner Konzeption des Seelengrundes ausdrücklich auf Augustins *abditum mentis*-Gedanken:

⁵⁰ Augustinus, De trinitate XIV, 7.9 (Corp. Christ. Ser. Lat. 50A, 433, 19–22); Übersetzung aus Aurelius Augustinus, De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V), Lateinisch – deutsch, neu übersetzt und mit einer Einleitung hg. von Johann Kreuzer (Philosophische Bibliothek Meiner 523), Hamburg 2001, 201. Dass die Rede vom *abditum mentis* noch nicht bei Augustinus, sondern erst über Dietrich von Freiberg bei Eckhart zu einer ‚Lehre‘ ausgebildet wurde, zeigt Andreas Speer, *Abditum mentis*, in: Beccarisi; Imbach; Porro (Hg.), *Per perscrutationem philosophicam* (wie Anm. 6), 447–474.

⁵¹ Augustinus, De trinitate XV, 21.40 (Corp. Christ. Ser. Lat. 50A, 518, 14); Übersetzung nach Kreuzer, De trinitate (wie Anm. 50), 337.

„Ein Meister spricht ein schönes Wort: daß etwas in der Seele ist, das gar heimlich und verborgen ist und weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen. Sankt Augustinus sagt: Wie das, wo der Sohn aus dem Vater ausbricht im ersten Ausbruch, unaussprechlich ist, so auch gibt es etwas gar Heimliches oberhalb des ersten Ausbruchs, in dem Vernunft und Wille ausbrechen.“⁵²

Anders als Augustinus geht es Eckhart dabei aber weniger um den Aufweis einer triadischen Ebenbildlichkeit des Geistes zum trinitarischen Gott, sondern um die Mitteilung einer unmittelbar univoken Gleichheit von Gott und Seelengrund. Der Modus verborgener Gegenwart betrifft daher Gott und den Seelengrund (schon) immer in gleichem Ausmaß und in gleichem Sinn. Von daher verliert die nun auf die untergeordneten Seelenkräfte bezogene „Erinnerung“ (*gehvgede*) ihre herausgehobene Funktion für die Vermittlung zwischen Seele und Gott. Das „Gemüt“ (*gemvte*), wie Eckhart das augustinische Höchste der *mens* übersetzt, besteht in einer Empfängnis des göttlichen Selbstüberflusses, die in ihrer Unmittelbarkeit auch der Erinnerung verborgen bleiben muss, wenngleich es in ihr begründend wirkt.⁵³

Unter dem Begriff des „Gemüts“ fand die augustinish-eckhartsche Tradition des *abditum mentis* Eingang in die transzendentalphilosophischen Diskurse der kritisch-idealistischen Philosophie wie auch in die romantische Dichtung. In rezipierender Aneignung spricht Kant vom Gemüt als der vorausgesetzten Ursprungseinheit der differenten apriorischen und aposteriorischen Erkenntnisvermögen.⁵⁴ Mit diesem Potenzial einer höheren Vereinigung von Subjekt und Objekt eroberte der alte trinitätstheologische Gedanke die Höhen der idealistischen Indifferenz-Philosophie. Wenngleich Hölderlin an den wenigen Stellen, in denen er auf Augustinus Bezug nimmt, nicht die *abditum mentis*-Lehre thematisiert, so begegnet deren Grundgedanke in zeitgenössisch aktualisierter Form an prominenter Stelle im Fragment „Seyn Urtheil Möglichkeit“ bereits um 1759:

„Seyn –, drü[c]kt die Verbindung des Subjects und Objects aus. Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan[n], ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verle[t]zen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.“⁵⁵

⁵² Vgl. Meister Eckhart, Predigt 7 ‚*Populi eius qui in te est, misereberis*‘ (DW I, 123,6–11). Weitere Belegstellen bei Guerizoli, Verinnerlichung des Göttlichen (wie Anm. 7), 15–18.

⁵³ Vgl. Meister Eckhart, Predigt 83 ‚*Renouamini spiritu*‘ (DW III, 437,4–10).

⁵⁴ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft A 50 bzw. B 74 (Akad.-Ausg. III, 74): „Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.“ Zur Begriffsgeschichte vgl. Hildegard Emmel, Gemüt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, 258–262.

⁵⁵ Zit. nach Friedrich Hölderlin, Frankfurter Ausgabe, Bd. 17: Frühe Aufsätze und Übersetzungen, Frankfurt a. M. 1991, 150–156; vgl. die ausführliche Interpretation von Inhalt und Bedeutung dieses Schlüsseltextes in: Dieter Henrich, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794–1795, Stuttgart 1992; eine alternative, v. a. an Leibniz orientierte Deutung vertritt die für den vorliegenden Beitrag wenig ergiebige Studie Hans-Jürgen Peter Windszus, Philosophische Prätexte zu Hölderlins Elegientrilogie *Heimkunft, Brod und Wein*, Stutgard, Würzburg 2021. Die Stellen, an denen sich Hölderlin explizit auf Augustinus bezieht, sind

Da Hölderlin die folgende „Ur-Theilung“ später nicht mehr ‚nur‘ (trinitäts)theologisch oder psychologisch, sondern ‚extrem‘ in Natur und Geschichte ausgehen sieht, muss auch die Restitution der ursprünglichen Indifferenz in einem Prozess geschichtsbezogener Erinnerung erfolgen. Dem dient die elegische Mnemosyne von Hölderlins Nacht-Dichtung.⁵⁶

Es ist also Augustins memorialer *abditum mentis*-Gedanke samt seiner (in)direkten Vor- und Wirkungsgeschichte, der in der Konzeption einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ bei Eckhart im „Seelengrund“ eine mystisch-psychologische, bei Hölderlin in der „Nacht“ des „Seyns“ eine transzendental-geschichtsphilosophische Weiterentwicklung erfährt.

6. Verschwiegen im Wort: Das Schöne als Rettung vor dem Schrecklichen

Schon bei Augustinus ist mit dem *abditum mentis* unablösbar eine Sprachphilosophie verbunden. Der memoriale Übergang von der Verborgenheit zur Offenbarkeit geschieht, wenn „das innerste Wort gezeugt wird, das keiner Sprache angehört (*gignitur intimum uerbum quod nullius linguae sit*)“, wie es in der Fortsetzung der zitierten Rede von der „abgründigeren Tiefe unserer Erinnerung“ heißt.

Ebenso denkt auch Meister Eckhart die Gottesgeburt im Seelengrund als ungründiges Sprachgeschehen einer absolut(en) verborgenen Wort-Werdung. Die Verborgenheit dieser primordialen Sprachgenese spricht sich darin aus, dass sie paradoxerweise im Medium der Stille geschieht:

„Davon sprach der weise Mann: ‚Inmitten in der Nacht, als alle Dinge in einer Stille und schweigend waren, da wurde mir ein verborgenes Wort zugesprochen, das kam auf eine diebische Weise heimlich‘ (vgl. Sap. 18, 14–15). Warum nannte er es ein Wort, da es doch verborgen war? Die Natur des Wortes ist es, daß es das offenbart, was verborgen ist; Es öffnete sich und glänzte vor mir her, um etwas zu offenbaren. Und es tat mir Gott kund. Deswegen heißt es ein Wort. Weiter: es war mir verborgen, was es wäre. Das war sein verstohlenes Kommen in einem Geraune und in einer Stille, deswegen, damit es sich offenbarte.“⁵⁷

Der Ursprung der Sprachwerdung geschieht in dem Moment, wo Gott sich in der Gleichheit mit dem Seelengrund unmittelbar offenbart, wenn also das „Mittel“ die „Nacht“, die „Stille“ und das „Schweigen“ sind: *dum medium silentium tenerent omnia*. Deshalb ist das erste empfangene Offenbarungswort ein *verbum absconditum*. Als ‚Mitteilung‘ reiner

angegeben bei Johann Kreuzer, Erinnerung. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten „Das untergehende Vaterland ...“ und „Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...“, Paderborn 2021, 258 f.

⁵⁶ Zur Ausprägung des Motivs der Erinnerung in Hölderlins Denken und Dichten vgl. Helmut Hühn, Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken, Stuttgart 1997; Johann Kreuzer, Zeit, Sprache, Erinnerung: Die Zeitlogik der Dichtung, in: ders. (Hg.), Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2020, 166–179.

⁵⁷ Meister Eckhart, Pr. 101 (DW IV/1, 361,161–362,167).

Rezeptivität – die *generatio verbi* ist für die Seele eine *conceptio* – kann das Anfangswort göttlicher Selbstmitteilung gar kein Inhalt eines positiven, begrifflich gefassten Erkenntnisaktes – *conceptus* – sein. Es bleibt in seiner seelengründlichen Verborgenheit jedem erkennenden Zugriff entzogen, wie Eckhart im Anschluss an die *Mystische Theo-Logie* des Dionysius Areopagita sagt:

„Es muß in einer Stille und in einem Schweigen sein, wo dieses Wort gehört werden soll. Man kann diesem Wort mit nichts besser dienen als mit Stille und mit Schweigen. Da kann man es hören und da versteht man es recht in dem Unwissen. Wo man nichts weiß, zeigt es sich und offenbart es sich.“⁵⁸

Die Anamnese der Wortgenese ist für einen Offenbarungstheologen genauso wichtig wie für einen Dichtersänger. Analog zu Eckharts weihnachtlicher Mitternachtspredigt reflektiert auch Hölderlin in seinem hesperischen Nachtgesang die Entstehung der (eigenen poetischen) Sprache. Auch diese geschieht aus der anfangs abendlich heraufbeschworenen Stille und Ruhe heraus. Sie gelangt im ‚griechischen Göttertag‘ von alleine zur volleren und abschließenden Offenbarkeit, wenn die Begeisterungsausrufe ‚Vater Aether‘ und ‚Vater! heiter!‘ (4/65 und 69) zum ‚Vater Unser im Himmel‘ des ‚unser / Vater Aether‘ (9/154 f.) gebildet werden. Auch der nächtliche Sprachursprung Hölderlins bleibt dem erkennenden Zugriff entzogen, ‚Selbst kein Weiser versteht, was sie bereitet‘ (2/22), er kann und muss aber von den dichtenden Nacht-Priestern poetisch erinnert werden. Da die erste Sprachwerdung aber nicht mehr mystisch in der Seele verborgen, sondern geschichtlich vergangen ist,⁵⁹ bleibt Gott im Unterschied zum theologischen Wort im poetischen Wort in seiner Abwesenheit verschwiegen.

Wenn das elegische Sprechen den Gottesentzug verschwiegen im Wort ausspricht, so kann dies durchaus als Sprachmodus einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ gehört werden. Kein geringeres Sprachwerk als die nach Hölderlin bedeutendste Elegiendichtung lässt sich von Anfang an so interpretieren. Rainer Maria Rilke eröffnet seine zwischen 1912 und 1922 gedichteten *Duineser Elegien* mit den Worten:

⁵⁸ Meister Eckhart, Pr. 102 (DW IV/1, 419,122–125). Zur (primär sprachphilosophisch ausgerichteten) Rezeption der ‚negativen Theologie‘ bei Eckhart vgl. *Émilie Zum Brunn; Alain de Libera, Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative* (Bibliothèque des Archives de Philosophie 42), Paris 1984; *Bruce Milem, The Unspoken Word. Negative Theology in Meister Eckhart’s German Sermons*, Washington D. C. 2002.

⁵⁹ In der Sprache der Elegie wird das Ver-Schwinden ihres Ursprungs als disruptiver Abbruch regelrecht grammatikalisch markiert, als Übergang von der lebendigen Sprache zum toten Schriftzeichen, nämlich im einzigen Gedankenstrich innerhalb des Gedichts, der nach dem Ende des griechischen Göttertags und vor der Frage ‚Aber wo sind sie?‘ (6,98 f.) gesetzt ist. Dazu *Groddeck, Hölderlins Elegie* (wie Anm. 42), 153: ‚Erst nach dem Gedankenstrich wird der Verlust der antiken Welt im Gedicht thematisch. Der Gedankenstrich signalisiert also das Verschwinden des antiken Traums in der Weise einer plötzlichen Desillusion. Er zeigt nicht nur das Innehalten und das momentane Aussetzen der Sprache an, sondern er stellt die eigentliche Zäsur des ganzen Gedichts dar, indem er den Verlust der göttlichen Präsenz bewusst macht. Erst nach dieser Zäsur ist die Elegie *Brod und Wein* eine Elegie. Auch die Sprache des Gedichts verändert jetzt ihren Charakter: Sie bildet nicht mehr die göttliche Entstehung der Sprache poetisch nach, sondern sie reflektiert sie in elegischer Distanz.‘

„Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem / stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, / uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.“⁶⁰

Anders als der *De profundis*-Ruf des Psalmisten (Ps 130) hat der Schrei des elegischen Dichters keine Hoffnung auf erlösende Erhörung mehr. Der Heilsgott ist keine Realität mehr, selbst eine Erhörung der Klage in Gestalt des Mittlerengels kann nur mehr als Hypothese im Irrealis formuliert werden. Diese Sprachform verschafft dem Transzendenten eine sich merkwürdig im Imaginären verflüchtigende Gegenwart, in welcher der abwesende Gott negativ nichtexistent verborgen bleibt. Diese imaginäre Verborgenheit gewinnt in der und als die Schönheit (der Dichtung) eine eigenartig offenbare Wirklichkeit. Entscheidend für das Verständnis dieses Prozesses der Verbergung Gottes im ästhetischen Wort der Elegie ist nun die Begründung, die der Dichter für sein verschwiegenes Göttliches mitteilt: *Etsi deus daretur*, selbst angenommen es gäbe für einen unerwarteten Moment den liebenden Gott, wir wären zu schwach für sein „stärkeres Dasein“. Nur die Sprachspur, die in der Schönheit des poetischen Erinnerungswortes zurückgeblieben ist, können wir „noch gerade ertragen“. Die ästhetische „Bewunderung“ bekennt sich so zur Gnade eines indikativ schrecklichen Gottes, der durch die Selbstverflüchtigung seiner wirklich wahren Existenz in den schönen Schein der konjunktivischen poetischen Sprache den Menschen vor der endgültigen Zerstörung verschont: die extrem finale Zuspitzung einer ‚gnadenhaften Verborgenheit‘, in welcher der *deus absconditus* nicht mehr mystisch-psychologisch oder transzendental-geschichtlich, sondern nur mehr ästhetisch als deren hypothetisch-irrealer Ursprung offenbar werden kann.

Schlussgedanke: Die ‚gnadenhafte Verborgenheit‘ als Siegel (nach)moderner Religiosität?

Hat Rilke in seinem schönen Wort von der ‚gnadenhaften Verborgenheit‘ des schrecklichen Gottes die religiöse Signatur der (Nach-)Moderne ausgeschrieben? Zwar wird die Schönheit schon seit dem denkwürdigen *Symposion* Platons als Erinnerungstrieb zu den in der unsichtbaren Jenseitswelt verborgenen Ideen gefeiert und als ein derartiger Impuls auch in der Gottsuche des christlichen Geistes aufgenommen.⁶¹ Jedoch mag es an der Differenz zwischen dem schönen Schein und der wahren Wirklichkeit liegen, dass die

⁶⁰ Zit. nach *Rainer Maria Rilke, Werke, kommentierte Ausgabe* in vier Bänden, hg. von Manfred Engel u. a., Frankfurt a. M. – Leipzig 1996, Bd. 2, 199. Eine anders akzentuierte, subtile philosophische Interpretation hat neuerdings vorgelegt *Karen Gloy, Philosophie zwischen Dichtung und Wissenschaft* anhand von Rainer Maria Rilkes *Duineser Elegien*, Würzburg 2020.

⁶¹ Zur Bedeutung im Kontext der augustinischen *mens-* und *memoria*-Lehre vgl. *Johann Kreuzer, Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, München 1995. Dostojewskij ließ sich in diesem Sinne sogar zu einem ästhetischen Gnadenbekenntnis hinreißen: „die Schönheit wird die Welt erretten!“ (*Fjodor Michailowitsch Dostojewskij, Der Idiot*, Übers. Arthur Luther, Düsseldorf – Zürich 1996, 554.)

Schönheit in der mystisch-seelischen Gegenwart des verborgenen Gottes bei Eckhart (im Gottesgeburtzyklus) überhaupt keine Rolle spielt, sie in den „Worten, wie Blumen“ (5/90) über den in geschichtlicher Vergangenheit verschwundenen Gott in Hölderlins *Brod und Wein* zwar stark, aber nur mittelbar (un)ausgesprochen präsent ist, beim irrealen Gott von Rilkes *Duineser Elegien* aber absolut dominiert. Bei diesem zunehmenden Entzug Gottes in den Schein der Schönheit handelt es sich aber keinesfalls um eine platte Nicht-Existenz, sondern um einen extremen Modus seiner ‚gnadenhaften Verborgenheit‘.

Als prophetisches Schlüsselwort für den ‚Fortgang‘ der Gottesfrage in der Moderne gilt Nietzsches Rede vom Tod Gottes im Jahr 1882.⁶² Damit definiert er gerade nicht den absoluten Atheismus im Sinne der schon im ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury eingeführten Gegenposition des *non est Deus*,⁶³ sondern das, wenn auch als Gottesmord gewaltsame, so doch ‚organische‘ Verschwinden eines ehemals durchaus lebendigen Gottes, wie es bereits Hölderlin mit „welken“ (6/100) biologisch feiner umschrieben hatte. Im nicht minder prophetischen ‚Lenzer Heide-Fragment‘ von 1887 *Der europäische Nihilismus* erklärt Nietzsche dazu nachträglich: „Gott‘ ist eine viel zu extreme Hypothese“ und sagt von einer Zukunft ohne diese Gotteshypothese voraus: „Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben.“ Mit dem Gedanken einer ‚bedeutenden Ermäßigung seines Werthes‘⁶⁴ erfasst Nietzsche, dass die in der Parabel vom Tod Gottes destruierten metaphysischen Gottesprädikate auf Dauer für den Menschen zu schwer geworden sind. Diese Überlastung des Lebens mit Transzendenzbegriffen versinnbildlichte Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* in der Gleichnisgestalt vom zu schwer beladenen Kamel auf seiner mühsamen Wüstenwanderung und wird ihrer gar in postspiritueller Personifikation habhaft: „Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich; es war der Geist der Schwere – durch ihn fallen alle Dinge.“⁶⁵ Mit der Rede vom ‚Tod Gottes‘ diagnostiziert Nietzsche also das Ende einer für den Menschen langsam zu schwer gewordenen Metaphysik der göttlichen Präsenz.

Diese von Nietzsche für seine Zukunft und unsere Gegenwart voraus verkündigte Entwicklung bahnt sich als noch radikalere tragische Katastrophe bereits beim späten Hölderlin an, in dem Moment, wo ihm selbst die in *Brod und Wein* noch mit „stille[m ...] Dank“ (8/136) angenommene Erinnerung unerträglich schwer wird in Anbetracht der nun toten Götter: „Und rü[c]kwärts soll die Seele mir nicht fliehn / Zu euch, Vergangene! die

⁶² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Der tolle Mensch*, in: Die fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch 125, zit. nach Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli; Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 3, 480,22–482,7.

⁶³ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Cap. 2, in: *Opera omnia*, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Seckau – Rom – Edinburgh 1938, Vol. I, 101: „Dixit inspiens in corde suo: non est deus“ (Zitat aus Ps 13,1^{Vulg.}).

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[71], zit. nach Krit. Stud.-Ausg. (wie Anm. 62), Bd. 12, 212,18 und 217,15 f. und 19.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Buch I, Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“, zit. nach Krit. Stud.-Ausg. (wie Anm. 62), Bd. 4, 49,29 f. Zur Bedeutung von Nietzsches „Geist der Schwere“ für eine ‚Theologie‘ der Gegenwart vgl. Martin Thurner, *Vom tanzenden Gott zum Gotteskind. Nietzsches Kampf gegen den Geist der Schwere als Impuls für die Theologie Eugen Bisers*, in: Georg Sans (Hg.), *Gottesbilder. Eugen Biser als theologischer Grenzgänger*, Freiburg i. Br. 2017, 9–42; Martin Thurner, *O miranda facilis difficilium. Mit Cusanus gegen den ‚Geist der Schwere‘*, in: Enrico Peroli (Hg.), *Warum wir Cusanus brauchen*, Münster 2021 [im Druck].

zu lieb mir sind. / Denn euer schönes Angesicht zu sehn, / Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödlich ists, / Und kaum erlaubt, Gestorbene zu we[c]ken.“⁶⁶ Vielsagend ist, dass Hölderlin hier den Moment, wo er sich selbst die Erinnerung an die Götter versagt, im Rückbezug auf die biblische Selbstversagung Gottes (an Mose) begründet: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). In der Bibel ist dieser Vers der *locus classicus* für die ‚gnadenhafte Verborgeneheit‘ des überlebendig starken Gottes. Hölderlin nimmt dieses Motiv der ‚gnadenhaften Verborgeneheit‘ aus der Bibel auf, kann es aber nicht mehr auf die Zornesmajestät eines alles verzehrenden göttlichen Feuers beziehen, sondern nur mehr auf die Erinnerung an das Ableben der Götter. „Gestorbene zu wecken“ ist für einen Menschen nur in der Erinnerung möglich, und wenn diese Erinnerung zu tödlich wird, sind es nicht mehr die toten Götter, die den Menschen „schonen“ können, sondern nur mehr die gottlos zurückgebliebene Seele sich selbst. Die ‚gnadenhafte Verborgeneheit‘ ist damit nicht mehr das Heilswerk Gottes, denn die Gnade muss ohne Erinnerungsbewusstsein ihres Ursprungs wirken. Die Schonung geschieht ohne Rückbezug auf den darin in geschichtlichem Entzug (einstmals) verborgenen Gott. Es entzieht sich nun nicht mehr (nur) Gott, sondern die elegisch trauernde Erinnerung an dessen Fehlen. So endet in Hölderlins letzter Hymne *Mnemosyne* die ‚gnadenhafte Verborgeneheit‘: „Himmliche nemlich sind / Unwillig, wenn einer nicht die Seele schonend sich / Zusammengenommen, aber er muß doch; dem / Gleich fehlet die Trauer.“⁶⁷

Der (nach)moderne Zustand einer derart radikalen ‚gnadenhaften Verborgeneheit‘ Gottes ist Schellenbergs *hiddenness* indifferent.

God's hiddenness traditionally is considered a condition to reveal himself by grace. Against it in his *argument from divine hiddenness* John L. Schellenberg takes the position that hiddenness is incompatible with the assumption of a loving God and that he is therefore non-existent. However, Meister Eckhart and Friedrich Hölderlin suggest that the withdrawal of God can certainly be a work of grace. This is the case when human beings are too weak in soul or cultural history to bear the fullness of the divine. Finally, it is asked whether the religious signature of the (post)modern present time can be interpreted as the radical effect of such a 'graceful concealment'.

⁶⁶ Friedrich Hölderlin, Aus der Hymne: Germanien, zit. nach Sämtliche Werke, hg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1957, Bd. II, 149,12–16.

⁶⁷ Zit. nach ebd., 198,48–50. Bezeichnenderweise stellt auch Heidegger seine in Auseinandersetzung mit dem modernen Nihilismus erfolgte Relektüre von Hölderlins Dichtung ganz unter den Gedanken der göttlichen Schonung, ausgelegt in einem zeitgemäßen ‚Fehlbe-griff‘ des Heiligen und einer Diagnose der Moderne als ‚Fluchtraum der Götter‘; so in seinem „Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten“, in: *Martin Heidegger*, Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1981, 195: „Was sagt Hölderlins Dichtung? Ihr Wort ist: das Heilige. Dies Wort sagt von der Flucht der Götter. Es sagt, daß die entflohenen Götter uns schonen. [...] Die Entsprechung führt auf den Weg einer Einkehr in die Nähe der entflohenen Götter: in den Raum ihrer uns schonenden Flucht.“