

„Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein.“ (*Cusanus*)

Die theologische Aktualität der
mystischen Lehre vom Grund der Seele

Saskia Wendel

Wenn von der „Wiederkehr des Religiösen“ die Rede ist, dann ist die Mystik nicht weit. Und dies deshalb, weil die Wiederkehr des Religiösen häufig auch mit einer Neuentdeckung der Religiosität des einzelnen Menschen verbunden ist – der Philosoph Charles Taylor beispielsweise konzentriert sich denn auch in seinen Überlegungen zu den Formen des Religiösen in der Gegenwart im Anschluss an William James' Vorlesungen über die Vielfalt religiöser Erfahrung nicht zufällig auf die Bedeutung der religiösen Erfahrung des Individuums.¹ James hatte in seinen Überlegungen zur religiösen Erfahrung diese auch explizit mit der Mystik verbunden.²

Ich möchte im Folgenden zunächst ausloten, inwiefern die Mystik heute tatsächlich im Kontext einer Wiederentdeckung des Religiösen von Bedeutung ist. Dies möchte ich am Beispiel eines Grundmotivs der christlichen Mystik tun, und zwar am Grundmotiv der Lehre von der Einwohnung Gottes im Grund der Seele. Zugleich möchte ich kurz die Anknüpfungspunkte skizzieren, die sich für die Theologie ergeben, wenn sie sich auf die mystische Lehre vom Seelengrund bezieht. Danach möchte ich jedoch auch verdeutlichen, welche Probleme sich

¹ Vgl. z.B. Taylor, Charles, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002, 13 und 16.

² Vgl. James, William, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Centenary Edition with a Foreword by Micky James and New Introductions by Eugene Taylor and Jeremy Carrette, London-New York 2002, 294–332.

für eine christlich verstandene Spiritualität und dann auch für die Theologie ergeben, wenn sie bei der Rezeption mystischer Gedanken die Grundlagen ihres eigenen Bekenntnisses vergisst: nämlich das Bekenntnis zu Gott als Einem in der Dreiheit der Personen und als freiem Schöpfer der Welt in bleibender Unterschiedenheit zu seinem Geschöpf sowie das Bekenntnis zu dem in Jesus von Nazaret in singularer Art und Weise Mensch gewordenen Gott. Das Anliegen dieses Vortrages ist also ein Doppeltes: zum einen die Aktualität christlicher Mystik deutlich machen, zum anderen aber das unterscheidend Christliche christlicher Mystik herausstellen und damit eine Grenze zu Mystikrezeptionen ziehen, die diese Akzentuierung verwischen. Denn nur dann wird es möglich sein, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Potential wieder entdeckter Religiosität des Individuums und dem christlichen Bekenntnis als eines möglichen materialen Gehaltes, auf den hin sich individuelle Religiosität zu öffnen vermag und durch den sie sich bestimmen lässt, um so zu einer Haltung christlichen Glaubens im Sinne einer konkreten Glaubenspraxis zu werden.

Wenn ich mich nun im Folgenden zunächst auf die mystische Lehre vom Seelengrund konzentriere, versuche ich zugleich, eine alternative Interpretation zu denjenigen Rezeptionen christlicher Mystik vorzulegen, die Mystik durchweg – also auch die christliche Mystik – als „ichlos“ bestimmen, weil sie das Ideal des Selbstverlustes vertrete, denn anders könne sich die Einung mit Gott nicht vollziehen, und weil sie diese Einung selbst als Auflösung des Ichs im Absoluten beschreibe, wobei letztlich dieses Absolute selbst als „ichlos“ begriffen werde, also als apersonale Gottheit, nicht mehr aber als Gott: „Die Welle ist das Meer“³. Dieses Verständnis der Mystik, in dem das Leitbild des Selbstverlustes und der Selbstpreisgabe mit Ichlosigkeit in eins gesetzt und dann mit einem monistischen Verständnis des Absoluten zusammengebunden wird – und dies durchaus folgerichtig, denn die Ichlosigkeit des Absoluten entspricht der Ichlosigkeit des mit ihm Geeinten –, dieses Verständnis der Mystik also hat ohne Zweifel eine große Affinität zu östlichen Religionen wie etwa dem

³ Vgl. als Beispiel solch einer Lesart von Mystik etwa Jäger, Willigis, *Die Welle ist das Meer – Mystische Spiritualität*, Freiburg 2002.

Buddhismus; die Anbindung an die christliche Tradition dagegen gestaltet sich meines Erachtens ungleich schwieriger. Es gilt also quasi durch die Rückbesinnung auf die Lehre vom Seelengrund zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: die Bedeutung des Ichs auch in der christlichen Mystik herauszustellen und zugleich gerade durch diese Reflexion auf die Bedeutung des Ichs ein Alternativmodell zu monistischen Inanspruchnahmen christlicher Mystik zu formulieren.

Ich komme nun zu Teil 1 meines Vortrages unter dem Titel eines Zitates von Dag Hammarskjöld:

„Demütig und stolz im Glauben: das heißt dies *leben*, dass ich nicht in Gott bin, aber Gott in mir.“⁴

Der Eindruck, dass in der Mystik Selbstverlust und Selbstpreisgabe und damit letztlich die Selbstausslöschung in der *unio mystica* zentral sind, kommt nicht von ungefähr. Vielfach beginnt der Weg zu Gott, der in Texten der Mystik beschrieben wird, mit einer Einkehr ins eigene Innere, in der das Selbst auch über seine Schwächen, seine Schuld, seine Unvollkommenheit, seine Sterblichkeit – kurz: seine Kontingenz reflektiert. Dabei muss man nicht auf mittelalterliche Texte zurückgreifen. Auch das Tagebuch Dag Hammarskjölds, „Zeichen am Weg“, zeugt von diesem Ringen des Selbst mit sich selbst und seiner Schwäche, die sich unter anderem in übersteigerter Selbstliebe äußern kann: „Die Lust an sich selbst schlägt um das Ich einen eisigen Ring, der sich langsam an den Kern heranfrisst.“⁵ Dieser „eisige Ring“ muss aufgesprengt werden, damit der Weg frei wird zur Gotteserkenntnis, die sich in der Einung von Selbst und Gott vollzieht. Jenes Aufsprengen ist nichts anderes als das, was die mystische Tradition als „Zunichtwerden des Selbst“ beschreibt. Man könnte denn auch folgern: Unbestreitbar spielt die Selbsterkenntnis in der Mystik eine wichtige Rolle, aber nur als Weg zur Selbstpreisgabe und damit als

⁴ Hammarskjöld, Dag, Zeichen am Weg. Das spirituelle Tagebuch des UN-Generalsekretärs. Übertragen und eingeleitet von Anton Graf Knyphausen, München 2001, 84.

⁵ Ebd., 47.

quasi paradoxe Negation des Selbst durch die Selbsterkenntnis hindurch.

Doch hier gilt es zu differenzieren: Wenn von Selbstvernichtung die Rede ist, geht es um die Vernichtung eines bestimmten Selbst, nämlich eines sich selbst ermächtigenden Selbst, das sich selbst und andere zu beherrschen und verfügbar zu machen sucht und solcherart den Bezug zu sich selbst und zu anderen verstellt, insbesondere den Bezug zu demjenigen, dem es sich verdankt, zum absolut Anderen seiner selbst, zu Gott. Doch um dieses Selbst „vernichten“ zu können – durch die Einkehr ins eigene Selbst, durch die Selbstreflexion hindurch –, muss eine Instanz gedacht werden, die als Möglichkeitsbedingung dieser Selbstreflexion und Selbstvernichtung fungiert: das Ich. Insofern besteht ein Unterschied zwischen Ich und Selbst. Dies gilt es näher am Beispiel der Lehre vom Seelengrund auszuführen, wie sie sich detailliert durchdacht bei Meister Eckhart findet.⁶

Auch Eckhart kennt die Bedeutung der Selbstreflexion, sie ist für ihn gleichbedeutend mit einem Weg zum Sinken in den Grund der Seele, in dem die Einung mit Gott – genauer: mit Gottes Grund – stattfindet: „(...) wer kommen will in *Gottes* Grund, in dessen Innerstes, der muss zuvor in seinen eigenen Grund, in sein Innerstes kommen, denn niemand kann Gott erkennen, der nicht zuvor sich selbst erkennen müsse.⁷ Doch die Selbstreflexion ist nicht identisch mit diesem Grund der Seele, die Selbstreflexion ist lediglich ein Vermögen der Seele, wir würden heute sagen: ein Vermögen der Vernunft, genauer hin ein Vermögen, das der Verstand vollzieht, denn bei der Selbstreflexion handelt es sich um Denken und das ist die Tätigkeit des Verstandes. Der Seelengrund geht der Selbstreflexion vielmehr voraus, denn er gründet die Vermögen der Seele, die aus ihm entspringen. Somit geht er auch jeglicher Reflexion voraus und ist durch diese niemals zu erfassen; er ist niemals auf den Begriff zu bringen. Im Grund ihrer selbst ist die Seele sich ihrer selbst unmittelbar, also

⁶ Vgl. zum Folgenden auch ausführlich Wendel, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg (ratio fidei 15) 2002, 174–222.

⁷ Pr. 68, in: Meister Eckhart, *Die deutschen Werke (DW) III*, Stuttgart 1936ff, 433.

nicht begrifflich bzw. diskursiv vermittelt, gewiss. Somit wird die Selbstgewissheit nicht aller erst in der Selbstreflexion konstituiert, die Selbstreflexion ist vielmehr Nachvollzug der bereits im Grund meiner selbst unmittelbar gegebenen Gewissheit meiner selbst. Diese unmittelbare Selbstgewissheit lässt sich nun modern gesprochen auch als Selbstbewusstsein bezeichnen – und dieses Selbstbewusstsein wiederum lässt sich mit einer Instanz gleichsetzen, die man als „Ich“ bezeichnen kann. Hier nun, im Obersten der Seele, das zugleich Grund der Seele ist und ihr nicht mehr als Teil angehört, vollzieht sich die Einung mit Gott: Die Seele geht in ihrem Obersten über sich hinaus in ihren Grund.

Es ist wichtig zu sehen, dass für Eckhart der Seelengrund zeit- und ort- bzw. raumlos ist. Er ist also im eigentlichen Sinne kein Ort, keine Stätte, an dem sich Erkenntnis vollzieht. Er ist überhaupt kein Seiendes im Sinne einer *res*, eines Dings oder einer Sache, „weder dies noch das“. Folglich ist er zum einen keine Substanz, da „Substanz“ eine Kategorie des dinghaft Seienden ist, und zum anderen unterliegt er in seiner Zeit- und Ortlosigkeit auch nicht den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Über den Grund kann deshalb nichts kategorial ausgesagt werden, er ist dem Bereich des Diskursiven, der Reflexion, entzogen, er ist als Grund zugleich Abgrund, *abditum mentis*, Verborgenes des Geistes, Geheimnis, weil es oberhalb der Seelenkräfte liegt und deshalb unaussprechlich, verborgen, geheimnishaft ist: „(...) 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.“⁸ Der Grund steht somit in einer Spannung von Präsenz und Absenz – unmittelbar gewiss im intuitiven Erfassen meiner selbst, zugleich aber niemals diskursiv erkennbar und begrifflich-identifizierend aussagbar. Damit löst sich Eckharts Verständnis des Seelengrundes sowohl von der Substanzontologie der traditionellen Seelenmetaphysik als auch von einer

⁸ Pr. 7, in: DW I, 457.

Metaphysik der Präsenz. Dennoch ist der Grund für den mittelalterlichen Philosophen und Theologen Eckhart mehr als erkenntnistheoretische Möglichkeitsbedingung, mehr als nur ein transzendentalogischer Grund. Er ist auch Seinsgrund, der den einzelnen Menschen in sein Sein setzt, von Gott in dessen Eingebären geboren.

Für Eckhart ist nun der Seelengrund der „ortlose Ort“ der Einwohnung Gottes, den Gott „ihm selbst gleich gebildet und geschaffen“ hat. Doch der Seelengrund ist für Eckhart im Gegensatz zur Geschaffenheit der Seele als ebenso ungeschaffen und unerschaffbar wie Gott anzusehen, dem er gleicht: „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“⁹ Wie Gott ist der Seelengrund Eines, kein Seiendes, und zudem als „Nichts“ des Seienden unnennbar und namenlos, denn er entzieht sich dem diskursiven Sprechen und Erkennen, das immer auf Seiendes bezogen ist. Ebenso ist er wie Gott völlig leer, frei von allen Bildern, Dingen, Formen. Schließlich ist er das „einig Eine“ ebenso wie die einfaltige Gottheit als Grund der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen. In diesen Grund kann die Seele, also das Selbst, mittels seiner Vermögen niemals „hineinlügen“, weil er über alle Weise und Kräfte erhaben ist, umgekehrt kann Gott niemals in den Grund schauen, nur kraft seiner Gottheit gelangt er in den Grund der Seele, die mit dem Grund Gottes, der Gottheit, identisch ist:

„Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlügen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‚Eigenschaft‘ seiner Personen existiert. (...) Soll Gott je darein lügen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lügen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.“¹⁰

Man kann somit zunächst konstatieren: Der mystische Weg zu Gott bedarf nicht nur der Selbstvernichtung, sondern er setzt etwas als Möglichkeitsbedingung der mystischen Einung voraus, das nicht

⁹ Pr. 5b, in: DW I, 450.

¹⁰ Pr. 5b, 450.

vernichtet werden kann: den Grund der Seele. Neuzeitlich formuliert: Selbstbewusstsein, welches als Selbstbewusstsein an eine Ich-Instanz gebunden ist. Allerdings – und das gilt es auch festzuhalten – ist der Seelengrund nicht allein die Instanz des Selbstbewusstseins. Mystisch interpretiert ist der Seelengrund zugleich der quasi ortlose Ort der *unio mystica*, das Geschehen der Einung mit Gott. Mystik ist also nicht allein Selbsterkenntnis, sondern Gotteserkenntnis – in Form der *unio mystica*. Diese vollzieht sich jedoch gerade im Vollzug der Erkenntnis seiner selbst: im Entdecken des eigenen Grundes geschieht zugleich das Entdecken des göttlichen Grundes als Grund seines Selbstbewusstseins – im Selbstbewusstsein. Der Seelengrund erweist sich als der göttliche Grund und umgekehrt. In dieser Hinsicht ist Gott – das absolut Andere seiner selbst – gleichzeitig dem Selbst „zu eigen“ und insofern – eben als Grund im Selbstbewusstsein – Nicht-Anderes seiner selbst. Hammarskjöld etwa spricht denn auch davon, „die Grenze zwischen Objekt und Subjekt in meinem Wesen bis zu jenem Punkt verschieben, wo das Subjekt, obgleich in mir, außer mir und über mir ist – und so mein *ganzes* Sein zum Werkzeug wird für das in mir, was mehr ist als ich.“¹¹

Die Folge: Die Erkenntnis Gottes ist in erster Linie keine Erkenntnis einer äußeren, objektivierten Wirklichkeit, sondern eine Erkenntnis, die zugleich eine Erkenntnis im Subjekt, durch das Subjekt und über das Subjekt hinaus ist. Es handelt sich um die Erkenntnis eines Grundes, der in mir ist, zugleich mir selbst entzogen, näher als ich mir selber bin, in der tiefsten Tiefe meiner selbst, und doch zugleich unendlich fremd, fern. Eine Erkenntnis in der paradoxal anmutenden Spannung der Gleichzeitigkeit von Präsenz und Absenz, Nähe und Ferne. Aus diesem Grund ist die *unio* eine Erkenntnis des Augenblicks, kaum ist sie geschehen, ist sie schon wieder vorbei, kaum hat sie sich ereignet, entzieht sie sich. Erst im Nachhinein kann sie ratifiziert und reflektiert werden, doch diese Reflexion kann diese Erkenntnis niemals präsentieren, vergegenwärtigen, wie Hammarskjöld ausführt: „Zwischen Erleben und Erlebt-haben: der Augenblick, da uns das Erlebnis seine letzten Geheimnisse preisgibt. Ein Augenblick, den

¹¹ Hammarskjöld, Zeichen am Weg, 56f.

wir erst dann entdecken, wenn wir schon hindurchgegangen sind und Sprünge, Flecken und abblätternde Vergoldung uns fragen lassen, was es wohl war, das uns einmal verlockte.“¹² Und weiter: „Was von mir verlangt wurde, war, ich sollte seine Wirklichkeit nicht als die des Objekts erleben, sondern als die des Subjekts und tiefer als meine eigene.“¹³ Deshalb kann Hammarskjöld einerseits formulieren: „Nicht ich, sondern Gott in mir.“¹⁴ „Demütig und stolz im Glauben: das heißt dies *leben*, dass ich nicht in Gott bin, aber Gott in mir.“¹⁵ Und andererseits kann er konstatieren: „„An Gott glauben‘ heißt (...) an sich selber glauben. Ebenso selbstverständlich, ebenso ‚unlogisch‘ und ebenso unmöglich zu erklären: wenn ich sein kann, *ist* Gott.“¹⁶

Inwiefern ergeben sich nun aus der soeben skizzierten mystischen Lehre vom Seelengrund theologische Anknüpfungspunkte?

Die „Verinwendung Gottes“ und ihr theologisches Potential

Der Ausdruck „Verinwendung Gottes“ kennzeichnet einen Prozess, der sich vor allem in der neuzeitlichen Moderne ereignet hat: Gott wird nicht mehr als das höchste Seiende objektiviert und so dem Menschen entgegengesetzt, sondern Ich und Gott bzw. Absolutes werden miteinander vermittelt durch den Gedanken des „Gott in mir“. Wie-wohl dieser Prozess sich vor allem in der neuzeitlichen Moderne insofern vollzieht, als der Gedanke der „Verinwendung Gottes“ ins Zentrum der Spekulation rückt und detailliert entfaltet wird, so hat er seine Wurzeln doch bereits in prämodernen Traditionen wie z. B. der Mystik des Mittelalters. Das theologische Potential dieses Gedankens, das auch heute von hoher Aktualität angesichts der „Wiederkehr des Religiösen“ ist, lässt sich nun folgendermaßen kennzeichnen:

Erstens: Mit der Bedeutung von Selbsterkenntnis und Selbstbe-

¹² Ebd., 50.

¹³ Ebd., 58f.

¹⁴ Ebd., 83.

¹⁵ Ebd., 84.

¹⁶ Ebd., 111.

wusstsein für den Weg zu Gott bzw. für die Erkenntnis Gottes und der Abkehr von der Substanzmetaphysik rückt das einzelne Ich und sein Vermögen ins Zentrum; es wird sozusagen eine Wende weg vom abstrakten Seins- und Substanzbegriff hin zur konkreten menschlichen Existenz vollzogen. Wobei hier zu ergänzen wäre: hin zum konkreten einzelnen Ich mit einer je eigenen Biographie, einem je eigenen Lebenskontext, in dem es seinen je eigenen Weg zu Gott beginnt. In der mystischen Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis erhält zudem die Religiosität des einzelnen Ichs eine zentrale Bedeutung, was auch für das Thema der „Wiederkehr des Religiösen“ wichtig ist. Religiosität, verstanden als Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten, das im Selbstbewusstsein aufkommt¹⁷, wird zu einer entscheidenden Größe im Hinblick auf die Vermittlung konkreter religiöser Traditionen wie etwa des Christentums.

Zweitens: Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein können dementsprechend im Rahmen einer transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von Religion insofern in Anspruch genommen werden, als man die im Selbstbewusstsein aufkommende Religiosität als Möglichkeitsbedingung des Aufkommens konkreter Religionen zu deuten vermag, verstanden als material gefüllte religiöse Traditionen, Praktiken und Institutionen.¹⁸ Im Kontext christlicher Überlieferung fungierten dann Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis als Möglichkeitsbedingung der Offenbarung Gottes, also als Bedingung der Möglichkeit, dass das Wort Gottes überhaupt vernommen und dass die sich in Geschichte ereignende Selbstmitteilung Gottes als solche überhaupt erst (an-)erkannt und angenommen werden kann. Diese transzendente Reflexion auf die Möglichkeitsbedingung von Offenbarung und deren Anknüpfung an den Gedanken der Subjektivität des „Hörers des Wortes“ hat meines Erachtens nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. In theologischer Hinsicht wird zudem der

¹⁷ Vgl. zu dieser Bestimmung von Religiosität Wendel, Saskia, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher). Religiosität als Existenzial bewussten Lebens, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*. 65 (2004), 4, 442–460. Vgl. auch dies., *Die Wurzel der Religion*, in: *FZPhTh* Heft 2/2006.

¹⁸ Vgl. ebd.

Rückkehr eines externalistischen bzw. extrinsezistischen Offenbarungsbegriffs Einhalt geboten: Offenbarung vollzieht sich nicht über oder gar gegen die Vernunft, sie fordert kein *sacrificium intellectus* gegenüber einer externen Autorität, sondern sie vollzieht sich in und durch den Prozess der Erkenntnis hindurch und ist mit diesem vermittelt. Dabei ist im Übrigen das Erkenntnisvermögen, also die Vernunft, selbst bereits als Gabe Gottes zu interpretieren, der das Vernunftlicht in seinem Eingebären in den Grund selbst hervorbringt. Innerhalb der göttlichen Gnadengabe der Vernunft vollzieht sich die Gabe der Offenbarung und dadurch wird diese Gabe nicht zu einer äußerlichen Gegebenheit. Umgekehrt erhält dadurch die Vernunft eine unveräußerliche Würde, die ihr selbst durch die Fähigkeit eines ihrer Vermögen, nämlich des Willens zum „radikal Bösen“ und damit der Fähigkeit zur Schuld, nicht genommen werden kann. Oder mit Anselm von Canterbury formuliert: Selbst die Verdunkelung durch die Sünde nimmt die Würde des Vernunftlichtes nicht hinweg bzw. macht die Vernunft nicht gänzlich unfähig dafür, die Selbstmitteilung Gottes glaubend zu vernehmen und anzuerkennen.

Drittens: Die Verinwendigung Gottes ist ohne Zweifel für Kernmotive des christlichen Bekenntnisses relevant. So lässt sich z. B. ein Verständnis Gottes formulieren, das Gott nicht mehr zu einem höchsten Seienden bzw. zu einer Substanz verdinglicht, also nicht auf die Stufe des *hoc aut hoc* stellt, wie Eckhart sagt, und das Gott und Welt, Gott und Mensch, Gott und Geschichte, nicht in ein Verhältnis des Gegensatzes zueinander setzt, sondern beide miteinander zu vermitteln sucht. Das Kommen Gottes „in unser armes Fleisch“, mitten in die Endlichkeit der Existenz, vermittelt in der konkreten Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen, wird zu einem Kernmotiv des christlichen Glaubens, das nicht etwa geglaubt wird, weil es absurd erscheint – im Gegenteil: Gott ist in seiner Schöpfung präsent, auch wenn er nicht in ihr aufgeht. Gott ist im Inneren des Menschen, der genau darin Bild Gottes ist, aber auch in allen Dingen, die als Gleichnis Gottes anzusehen sind. Gotteslehre, Christologie und auch die Sakramententheologie könnten folglich durch die mystische Lehre von der Geburt Gottes im Grund der Seele und damit durch den Versuch, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz als ein Ver-

hältnis der Transzendenz in der Immanenz zu bestimmen, wichtige Anstöße erhalten.

Aber – so könnte man nun einwenden – folgt aus der sowohl von Eckhart als auch von Hammarskjöld skizzierten Einheit von Seelengrund und Gottesgrund, von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein, letztlich von Ich und Gott, nicht doch mit letzter Konsequenz die Auflösung des Ichs und damit verbunden eine monistische Auffassung des Grundes, des Absoluten, also letztlich die Verabschiedung des Gedankens eines personalen Gottes und Schöpfers der Welt zugunsten einer apersonalen Gottheit, die sich immerwährend im Seelengrund inkarniert und so immerwährend schafft? *Incarnatio* und *creatio continua* also statt *creatio ex nihilo* und singuläre Menschwerdung Gottes in der Geschichte – und dies notwendigerweise? Einheit von Gott und Seele statt Differenz von Schöpfer und Geschöpf? Wird zudem die Differenz zwischen Glauben und Wissen, zwischen der Gratuität der Offenbarung und notwendiger Vernunftkenntnis, nicht eingezogen in der Identifizierung von Selbst- und Gottesbewusstsein im göttlichen Grund? Diese monistische und rationalistische Lesart der Lehre vom Seelengrund ist zweifelsohne möglich; man denke an die Radikalisierung Eckharts bei Giordano Bruno, man denke aber auch an Spinozas Alleinheitslehre, die gerade in ihrem Motiv der *amor Dei intellectualis* Bezüge zur Mystik aufweist, man denke insbesondere an Hegels Eckhart-Rezeption im Rahmen seiner Formulierung einer Philosophie des Absoluten und man denke etwa an Friedrich Schleiermachers Identifikation von Selbst- und Gottesbewusstsein im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl. Dies stünde in der Tat im Gegensatz zu zentralen Motiven des christlichen Bekenntnisses. Wiewohl das Potential für die „Wiederkehr des Religiösen“ unbestritten wäre, so bliebe doch der Anschluss an eine Religiosität, die sich christlich bestimmt, problembehaftet.¹⁹ Deshalb ist es notwendig, die mystische Lehre vom Seelengrund bzw. den

¹⁹ Vgl. zur theologischen Kritik des Monismus auch Striet, Magnus, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen, in: Müller, Klaus / Ders. (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg (ratio fidei 25) 2005, 111–127. Vgl. ebenso die Kritik Thomas Pröppers am Monis-

Gedanken der „Verinwendigung Gottes“ so durchzubuchstabieren, dass das bleibend und unterscheidend Christliche, eben das „Christliche“ christlicher Mystik, gewahrt bleibt.

„Sei Du Dein und ganz Du selbst, dann werde ich ganz Dein sein und Dir angehören, ohne ganz Du selbst zu sein.“

Zunächst sollen nochmals die Einwände gebündelt werden, die gegen die mystische Lehre vom Seelengrund vorgebracht werden können:

Der erste Einwand: Die Seelengrundlehre kann als Form einer Identitätslogik verstanden werden, in der der Einheitsaspekt dominiert: die Einheit von göttlichem Grund und Seelengrund, von Ich und Gott, von Schöpfer und Geschöpf, von Absolutem und Endlichem, also letztlich die Alleinheit der Gottheit bzw. des Absoluten, die die Transzendenz, die bleibende Andersheit Gottes gegenüber Welt und Mensch, auslöscht. Dieses Identitätsdenken schließt Differenz aus, sei es die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bzw. Ich und Gott und der damit verbundene Gedanke der *creatio ex nihilo*, sei es aber auch die Differenz in der Einheit Gottes selbst, die etwa in der christlichen Trinitätslehre formuliert ist, was eine modalistische Interpretation der Trinität zur Folge hat. Wird die absolute Einheit Gottes zudem als ichlose Gottheit noch „hinter“ den göttlichen Personen verstanden, wird das Verständnis von Gott als Person, als „Jemand“, ausgehöhlt. Das hat aber auch Folgen für das menschliche Selbstverständnis: Ist der Gottesgrund ichlos, dann doch auch der Seelengrund, der mit ihm geeint ist, und somit auch das Individuum, das dann genau besehen über keine „Ich“-Instanz verfügte. Die Ich-

mus in: Pröpfer, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 298. Anders dagegen Klaus Müller, der zwischen Monismus und Christentum keinen Gegensatz sieht, sondern im Gegenteil für eine monistische Interpretation des Christentums plädiert: Müller, Klaus, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; ders., *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede*, in: *Dogma und Denkform*, 47-84.

Instanz jedoch markiert gerade die Singularität des Individuums, und diese wiederum ist als Möglichkeitsbedingung dafür anzusehen, dem als solcherart einmalig bestimmten Individuum eine unveräußerliche Würde zuzuerkennen, eine Würde, die dem *hoc aut hoc*, dem verwechselbaren und austauschbaren Einzelnen, so nicht zukommt.

Der zweite Einwand: Das Christentum lebt von der Überzeugung des „ein für alle Mal“ der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret und damit auch der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, in der konkreten Lebensgeschichte eines Menschen und derjenigen, die ihm begegnet sind und ihn als den menschengewordenen Christus bezeugen. Die Lehre von der Gottesgeburt vermag zwar vielleicht den Inkarnationsgedanken überhaupt plausibel zu machen, besagt aber per se noch nicht, dass die *incarnatio continua* in der Gottesgeburt noch einmal überboten wird durch das singuläre Ereignis der Inkarnation in einem konkreten Menschen, den das Christentum als „wahren Gott und wahren Mensch“ bekennt.

Der dritte Einwand: Werden Selbst- und Gottesbewusstsein gleichgesetzt, dann folgt daraus ein überzogener epistemologischer Anspruch hinsichtlich der Gotteserkenntnis. Denn sie erhält den gleichen epistemischen Status wie das Selbstbewusstsein, nämlich den Status sicheren, irrtumsimmunen Wissens. In philosophischer Hinsicht steht dies im Widerspruch zur Kantischen Kritik der spekulativen Metaphysik und zur damit verbundenen Überzeugung, dass Gott kein Objekt sicheren Wissens ist, sondern Grund und Ziel eines als Vertrauen und Hoffnung gekennzeichneten Glaubens praktischer Vernunft. In theologischer Hinsicht widerspricht die Gleichsetzung von Selbst- und Gottesbewusstsein der Überzeugung von der theologischen Ungeschuldetheit der Offenbarung Gottes als einem Geschenk und einer Gabe, die nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit ergeht²⁰ – einer Zusage zudem, die in Geschichte ergeht. Noch problematischer wird das Ganze, wenn man „Gottesbewusstsein“ mit einer spezifischen religiösen, etwa mystischen Erfahrung identifiziert, die dann womöglich noch den Glauben begründen soll. Erfahrung kann sich nämlich niemals bildlos bzw. zeichenlos, also unmit-

²⁰ Vgl. hierzu z. B. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 18f. und 72–92.

telbar, vollziehen, sondern immer als eine konkrete Erfahrung von eben jenem „Etwas“, das erfahren wird. Auch religiöse Erfahrung ist folglich niemals unmittelbar, sondern immer schon sprachlich, diskursiv vermittelt und konstituiert sich in dieser Vermittlung durch Zeichen. Die religiöse Erfahrung geht somit keineswegs dem Sprachhandeln und der diskursiven Praxis voraus, sondern ist immer schon durch diese vermittelt und in sie verstrickt.²¹

Die genannten Einwände zwingen unbestreitbar zu einer Klärung bzw. auch Modifizierung der Seelengrundlehre. Erfolgt diese jedoch, so steht meines Erachtens einer Rezeption der Seelengrundlehre und der Entdeckung ihres Potentials auch im Rahmen einer „Wiederkehr des Religiösen“ nichts im Wege. Ich möchte dies abschließend im Hinblick auf vier Aspekte skizzieren, die zu einer Klärung beitragen können: auf den von Eckhart selbst schon formulierten Begriff des Bildes als Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Differenz von göttlichem Grund und Seelengrund sowie auf den von ihm verwendeten Begriff des „Ichs“, auf die notwendige Modifizierung des neoplatonisch beeinflussten Identitätsbegriffs, den Eckhart hinsichtlich des Gottesverständnisses voraussetzt, sowie auf die notwendige Differenzierung von Selbst- und Gotteserkenntnis.

Ich beginne mit dem Bildbegriff Eckharts, der zur Klärung des Verhältnisses von göttlichem Grund und Seelengrund beitragen kann. Eckhart betont zwar die Identität von göttlichem Grund und Seelengrund. Dennoch folgt aus dieser Identität keine absolute Identität von göttlichem Grund und Seelengrund, ebenso keine Gleichheit von Gott und Seele: Erstens ist nur das ungeschaffene Bürglein in der Seele, nicht die Seele selbst und deren Kräfte, Gott gleich. Zweitens besteht eine Differenz zwischen dem Hervorbringen des Grundes und dem

²¹ Vgl. zu dieser These am Beispiel der Mystik etwa Katz, Steven T., *Language, Epistemology, and Mysticism*, in: Ders. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford-New York 1978, 22–74; ders., *The „Conservative“ Character of Mystical Experience*, in: Ders. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford u.a. 1983, 3–60. Vgl. ebenfalls Knoblauch, Hubert, *Die Soziologie der religiösen Erfahrung*, in: Ricken, Friedo (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 69–80. Vgl. hierzu auch Wendel, *Die Wurzel der Religion*.

Schaffen des dinghaft Seienden. Und drittens ist in der Identität von göttlichem Grund und Seelengrund zugleich eine Differenz markiert, die in der Bezeichnung des Grundes als Bild Gottes zum Ausdruck kommt. Dieses Bild, das der Seele eingedrückt ist, ist Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild eingegossen hat und solcherart unvermittelt, also ohne Vermittlung der Seelenvermögen Verstand und Willen und ohne Vermittlung äußerlicher Bilder, mitteilt. In dieser Abkünstigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Bild Gottes. Somit steht das Bild, wiewohl ein Sein und dasselbe Sein mit Gott, in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zum absoluten, d.h. göttlichen Sein, da es diesem sein Sein verdankt. In dieser Verdanktheit ist die Differenz zwischen dem Grund als Bild und Gott, dessen Bild der Grund ist, markiert. Darüber hinaus das Bildverhältnis ja gerade als Bildverhältnis eine Differenz zwischen Gott und Grund, denn ein Bild ist niemals identisch mit dem, dessen Bild es ist – eben darum ist es ja Bild. Durch diesen Bildbegriff ist also – wiewohl eine Einheit – so doch auch eine Differenz zwischen Gott und Seele, Schöpfer und Geschöpf, markiert. Das Geschaffene aber, wiewohl aus ihm selbst stammend, ist jedoch ein bleibend Unterschiedenes – als Bild. Dieses Bild ist mehr als bloßer Modus bzw. Moment der Gottheit, denn in ihm ist ein Anderes gesetzt, das kraft seiner „Ichheit“, nicht „Ichlosigkeit“, eigenständig und bleibend Anderes ist.²² Damit bin ich beim zweiten Aspekt angelangt: bei Eckharts Begriff des „Ichs“.²³

Eckhart reserviert den Ausdruck „ich“ zunächst für Gott, der allein „ich“ im eigentlichen Sinne sagen kann, weil dieses Ich-Sagen Gottes niemals in eine Dritte-Person-Perspektive transformierbar ist. „Ich“ ist also allein Gott und darin wurzelt seine Unsagbarkeit, sein Geheimnis- und Rätselcharakter, weil dieses Ich niemals von anderen aussagbar ist. Insofern bezeichnet „ich“ die Lauterkeit des göttlichen Grundes, in dem Gott keiner Benennung und keiner Aussage unterworfen ist. In einem abgeleiteten Sinn kann aber auch der Mensch von sich als „ich“ sprechen und zwar deshalb, weil er Bild Gottes ist. Aufgrund des Bildverhältnisses zwischen göttlichem Grund

²² Vgl. ausführlich Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 195–209.

²³ Vgl. ausführlich ebd., 209–216.

und Seelengrund also ist auch der Seelengrund „ich“. Und deshalb kann der Mensch, dessen Grund der Seelengrund ist, von sich als „ich“ sprechen. Diese „ich“-Instanz, die im Seelengrund gegeben ist, ist der und dem Einzelnen irreduzibel eigen und verleiht ihm eine unauflösliche Einmaligkeit. Es ist nicht nur Einzelnes neben Einzelnen, kein „dies und das“ wie die Dinge, sondern Besonderes, Einzigartiges, und diese Einmaligkeit gründet im „ich“, welches der Grund ist. Die Gottesgeburt im Grund setzt also letztlich das Individuum in seine Einmaligkeit bzw. in seine einmalige Existenz. Das hat aber auch Konsequenzen für das Verständnis der mystischen Einung: Das menschliche Individuum löst sich keineswegs in der Einung mit dem Absoluten auf, sondern es verdankt im Gegenteil seine Einmaligkeit gerade dieser Einung und es bleibt als Bild des Absoluten gerade in diesem Bildsein erhalten.

Unbestreitbar gibt es aber in Eckharts Konzept einen inneren Widerspruch, der auf dessen Rezeption neoplatonischer Gedanken zurückzuführen ist: Auf der einen Seite sucht er durch den Bildbegriff sowie durch die Reflexionen zum „ich“ Gottes und der Seele die Differenz zwischen Gott und Geschöpf zu sichern, auf der anderen Seite jedoch bestimmt er Gott auch als „das einig Eine“, das zugleich alles ist und alles umfasst, und diese absolute Einheit ist die Gottheit noch „hinter“ Gott als Person. Es bleibt undeutlich, wie dann der göttliche Grund noch als „ich“ zu denken ist, ja wie Gott selbst als „ich“ zu denken ist, denn es ist zu fragen, wie aus einem ichlosen Grund, der Gottheit, ein Ich entstehen soll, etwa in Form der göttlichen Personen. Wäre Gott auch in seinem Grund kein „ich“, dann wäre er letztlich überhaupt nicht personal zu denken. Es bleibt daher nur die Alternative: Entweder denkt man das Absolute als ein „etwas“ im Sinne eines ichlosen Absoluten, dies aber auf Kosten eines personalen Gottesverständnisses – von der Dreiheit göttlicher Personen ganz zu schweigen – , oder man denkt das Absolute weder als „dies und das“, jedoch auch nicht allein als anonymes „etwas“, sondern bestimmt dieses nicht dinghaft seiende „etwas“ zugleich als „jemand“. Dann aber muss Gott auch in seinem Grunde als „ich“ gedacht werden können, also nicht als anonyme Gottheit, sondern als den einen und einzigen Gott – in christlicher Perspektive: als den einen Gott in

drei Personen. Andernfalls würde der Personbegriff äquivok gebraucht: Man spräche zwar von der Personalität Gottes, meinte aber lediglich verschiedene Modi der Erscheinung des Absoluten.

Die Einheit Gottes wird daher weder mit Ichlosigkeit zu identifizieren sein, noch wird die Einheit absolut gedacht werden können. In derart, dass aus ihr aller erst Gott als Person bzw. die Dreifalt der göttlichen Personen entspringt. Denn dann wäre die Bestimmung der Einheit in Differenz, die Eckhart hinsichtlich des Seelengrundes durch den Bildbegriff erreicht hatte, hinsichtlich der Bestimmung der Einheit und Verschiedenheit in Gott selbst, wieder eingezogen. Die Überlegungen zur Differenzierung von Seelengrund und göttlichem Grund wären dann ebenso hinfällig geworden. Deshalb ist es notwendig, Einheit nicht als eine absolute Einheit und Allgemeinheit zu bestimmen, die das Besondere und Unterschiedene in sich enthält, denn dann geriete dieses Besondere unweigerlich zum bloßen Moment dieser Einheit, sondern im Gegenteil die Einheit und das Allgemeine als Moment des Besonderen und Unterschiedenen zu bestimmen sowie als dasjenige, das das Besondere und Unterschiedene zu einem bleibend Unterschiedenen, das heißt: nicht nur zu einem Einzelnen neben Einzelnen, sondern zu einem Singulären macht. Bestimmt man so den göttlichen Grund als „ich“, so bestimmt man ihn als das Allgemeine, das in seiner Allgemeinheit zugleich Einmaligkeit ist. In dieser Einmaligkeit jedoch erweist er sich als von anderer Besonderheit unterschieden, die zwar ebenso einmalig ist, dies jedoch auf abgeleitete Weise, da es aus dem göttlichen Grund stammt und damit in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zu diesem seinem Grunde steht. Damit bliebe sowohl die Unterschiedenheit von Gott und Seele, Schöpfer und Geschöpf als auch die innergöttliche Differenz der drei Personen gewahrt und das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz wäre als ein Verhältnis bestimmt, in dem sich weder Transzendenz in Immanenz auflöst noch umgekehrt Immanenz in Transzendenz.²⁴ Man könnte es auch so formulieren: „Se-

²⁴ Vgl. zu dieser Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz und deren Bedeutung für das christliche, trinitarische Gottesverständnis Wendel, Saskia: Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Mo-

Du Dein und ganz Du selbst, dann werde ich Dein sein, aber ich werde nie ganz Du selbst sein.“

Und nun noch zum dritten und letzten Aspekt: In der Mystik wird wie bereits ausgeführt die Gotteserkenntnis an die Selbsterkenntnis gebunden; sie vollzieht sich in der mystischen Einung, die auch als Schau Gottes verstanden wird. Die Gotteserkenntnis wird somit als Form irrumsimmunen, da unmittelbaren Wissens verstanden, gleich ursprünglich mit dem Selbstbewusstsein und darum auch mit dem gleichen epistemischen Status wie dieses. Doch die Gotteserkenntnis kann, dies hat Kant in seiner Kritik der Gottesbeweise deutlich gemacht, nicht als Form theoretischen Wissens, schon gar nicht irrumsfreien Wissens, bestimmt werden. Handelt es sich beim Selbstbewusstsein zwar in der Tat um irrumsfreies Wissen, so gilt schon hier, dass sich dieses Wissen nicht auf die unmittelbare Schau einer *res* bezieht, etwa einer Seelensubstanz, sondern auf die als transzendental, nicht substanzmetaphysisch bestimmte Ich-Instanz als Möglichkeitsbedingung jeglicher Vermögen wie etwa Erkennen und Handeln. Also schon in Bezug auf das Selbstbewusstsein bescheidet sich eine transzendente Reflexion: Wiewohl sie eine ontologische Verpflichtung formuliert – sie verpflichtet sich etwa auf die Existenz eines empirischen Ichs –, so enthält sie sich doch jeder substanzontologischer Spekulation. Die Gottesgewissheit nun, auf die das Ich in seiner Einkehr ins eigene Innere stößt bzw. von der sich das Ich immer schon getragen weiß in seinem mystischen Weg, ist epistemologisch gesehen keine „Gewissheit“ im Sinne absolut sicheren Wissens, sondern vielmehr eine Haltung festen Vertrauens. Dieses Vertrauen kommt zwar im Selbstbewusstsein auf und hat dieses zu seiner Möglichkeitsbedingung, aber es kann niemals durch Rekurs auf ein Gottesbewusstsein begründet werden oder gar mit diesem zusammenfallen, denn ich kann niemals so um Gott wissen, wie ich um mich selbst weiß. Denn „Selbstbewusstsein“ bezieht sich auf ein empirisch Gegebenes, also auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung;

notheismus zu entrinnen vermag, in: Walter, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005, 117–130.

Gott jedoch ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, keine Gegebenheit wie das empirische Ich.

Hier ist denn auch der Raum eröffnet für das, was theologisch als Offenbarung interpretiert wird: die Gabe des Vernunftlichtes selbst durch Gott, der sich im Grund der Seele ins Bild setzt, die Eröffnetheit der Selbsterkenntnis auf die Erkenntnis Gottes hin, die sich dazu nicht selbst ermächtigen kann, diese auch niemals herbeizwingen kann, sondern die sich allein deshalb auf den Weg zu Gott machen kann, weil sie selbst schon von Gott gewählt und ermächtigt ist – im Einwohnen im Grund als Bild seiner selbst. Dieses Bild Gottes impliziert bereits die Zusage, nicht auf ewig ins Nichts geworfen zu sein, sondern gehalten zu sein von dem, der sich ins Bild gesetzt hat. Zugleich lässt es das Selbst eröffnet sein auf die Heilzusage und Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte in dem „ein für alle Mal“ seiner Menschwerdung in Jesus von Nazaret.

Abschließend ist also zu konstatieren, dass die alte mystische Lehre von der Einwohnung Gottes im Grund der Seele auch heute noch eine große Aktualität angesichts der Wiederkehr des Religiösen hat, denn sie vermag einen Beitrag zur Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von Religion zu leisten, hinter den etwaige philosophische Überlegungen zur religiösen Erfahrung und deren Funktion hinsichtlich des Aufkommens konkreter Religionen in ihrer unkritischen und emphatischen Aufnahme des Erfahrungsbegriffs zurückbleiben. Wenn man allerdings eine Brücke zu schlagen sucht zwischen individueller Religiosität und material bestimmter, christlicher Spiritualität und Glaubenspraxis, wird man nicht umhin kommen, Klärungen und Modifizierungen vorzunehmen, die es erlauben, den mystischen Weg spirituell wie theologisch fruchtbar zu machen, ohne dabei das entscheidend und unterscheidend Christliche zu verlieren. Dies schafft sowohl die Möglichkeit des Bezuges zu anderen Religionen – etwa in einer gemeinsamen Religiosität – als auch die Möglichkeit, die Differenz zwischen unterschiedlichen Religionen hinsichtlich ihrer materialen Gehalte nicht auszulöschen bzw. in der harmonistischen Sehnsucht nach einer absoluten Religion zu leugnen.