

# Das entbildete Ich als Bild Gottes

## Zur Aktualität des mystischen Subjektverständnisses

Saskia Wendel

„Hüten wir uns (...), meine Herrn Philosophen, von nun an (...) vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welches ein 'reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis' angesetzt hat (...)“<sup>1</sup> Mit dieser ihm eigenen Polemik hatte Friedrich Nietzsche *den* philosophischen Gedanken der Neuzeit, den Subjektgedanken, zu Grabe getragen und wurde damit zum Gründervater der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts, die trotz ihrer teilweise unterschiedlichen Perspektiven der Kritik des Subjektbegriffs in der These von der „Überwindung“ bzw. vom „Tod“ des Subjekts übereinkommt. Nach einer Phase der Rezeption subjektkritischer Philosophien, insbesondere der Philosophie der Postmoderne, und der dadurch dominant gewordenen philosophischen Toterklärung des Subjektgedankens ist mittlerweile eine verstärkt einsetzende Wiederentdeckung und Rehabilitation des Subjekts zu verzeichnen, so etwa in der Analytischen Philosophie oder in der Debatte um die Genese und den Status von Bewusstsein.<sup>2</sup> Diese Rehabilitation des Subjektgedankens resultiert auch aus der Erkenntnis, dass zum einen die Subjektkritik nur ein bestimmtes Verständnis von Subjektivität kritisiert hatte, nämlich dasjenige eines hypertrophen Subjekts, das sich des Anderen zu bemächtigen sucht, eines Subjekts der Selbstbegründung, Selbstdurchsichtigkeit, Selbstermächtigung, und dass zum anderen die Aufgabe des Subjektgedankens sowohl in erkenntnistheoretischer als auch anthropologischer und vor allem ethischer Hinsicht einen hohen – allzu hohen – Preis hat<sup>3</sup>, ist der Subjektbegriff doch nichts anderes als die Le-

<sup>1</sup> F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: Ders.: Kritische Studienausgabe (KSA), hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 5, München 21988, 365.

<sup>2</sup> Vgl. zur Rehabilitation des Subjektgedankens im Bereich der Analytischen Philosophie z. B. ausführlich K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt am Main 1994. Vgl. auch den Kurzüberblick von K. Puhl, Selbstbewusstsein in der analytischen Philosophie, in: Information Philosophie 4/2000, 20-27.

<sup>3</sup> Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass ich noch in meiner Dissertation (vgl. S. Wendel, Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos, München 1997) vor allem im Rekurs auf entsprechende Reflexionen Theodor W. Adornos

gitimationsgrundlage der irreduziblen Singularität und Dignität des Individuums. Dennoch wird sich eine erneuerte Subjektphilosophie genau jenen Einwänden der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts stellen müssen, wenn sie wirklich tragfähig sein will, wie etwa Dieter Henrich zurecht bemerkt: „Desgleichen darf sich eine erneuerte Subjektphilosophie nicht unter den Grundverdacht bringen, den Heidegger am beredtesten formuliert hat: (...) daß das Leben des Menschen nur über Machtakte einer universalen Vergegenständlichung von allem, was ist, und zuletzt aus einem Akt der Selbstermächtigung eigentlich geführt werden könne. Über die Weisen, wie sie ihr Prinzip formuliert und als Prinzip begreift, wird sich eine erneuerte Subjektphilosophie vielmehr mit den Erfahrungen von Begrenztheit und Ambivalenz in Einklang bringen, aufgrund deren das seiner selbst bewußte und in Platons Sinn um sich selbst besorgte Leben in Wahrheit zuallererst ins Philosophieren gezogen wird.“<sup>4</sup>

Solch eine Reformulierung des Subjektbegriffs wird vor allem darauf bedacht sein, dasjenige in das Verständnis von Subjektivität einzuschreiben, das in deren traditionellen Formulierungen marginalisiert oder gar explizit ausgeschlossen worden ist: Affektivität, Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und vor allem die Anerkennung der Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Anderen. Dadurch wird die Reduktion des Subjekts auf ein bloßes *ich denke* ebenso ausgeschlossen wie ein solipsistisches Missverständnis des Subjektbegriffs als Bezeichnung für ein bezugsloses, quasi 'einsames' Ich.

Bei diesem Versuch, den Subjektgedanken gerade unter den Bedingungen der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts zu legitimieren und zu reformulieren, kann ein Blick in die vorneuzeitliche, voraufklärerische Tradition hilfreich sein: Gibt es dort, jenseits der *Dialektik der Aufklärung*, einerseits Hinweise auf Spuren und Wurzeln des Subjektgedankens, der später in der Philosophie der Neuzeit als solcher benannt, begründet und detailliert beschrieben wurde, entgegen der Behauptung, dass der Subjektbegriff eine

und Martin Heideggers den Subjektbegriff als Konsequenz eines rechnenden und planenden Herrschaftsdenkens kritisiert habe. Allerdings galt mir schon damals entgegen postmodernen Subjektkritiken die irreduzible Einmaligkeit des einzelnen Ichs als unaufgebbar, und mittlerweile ist mir deutlich geworden, dass genau jenes Anliegen der Begründung durch den Subjektgedanken bedarf, denn wie anders sollte die Einmaligkeit des einzelnen Ichs garantiert werden können als durch die Subjektivität, die diesem Ich zukommt? Dieses Verständnis von Subjektivität kann zudem nicht-hypertroph durchbuchstabiert werden.

<sup>4</sup> D. Henrich, Subjektivität als Prinzip, in: DZPh 46 (1998), 32.

Neuschöpfung der neuzeitlichen Moderne sei? Und lassen sich andererseits in jenen Traditionen zugleich Spuren eines Subjektverständnisses entdecken, das sich der Kritik des Subjekts und ihren Einwänden gegen den Subjektgedanken entzieht? Ein Beispiel solch einer Tradition ist die Deutsche Mystik des Mittelalters, denn gerade dort lassen sich Wurzeln des in der Neuzeit weiter entfalteten Subjektgedankens finden, zumal etwa Kurt Flasch oder Burkhard Mojsisch in beeindruckender Weise gezeigt haben, inwiefern bereits im Mittelalter zumindest Spuren eines modernen Subjektverständnisses zu entdecken sind.<sup>5</sup> In der Mystik fehlen jedoch die vielfach kritisierten Hypertrophien und Perhorreszierungen des Subjektgedankens, haben doch gerade in mystischen Traditionen Leiblichkeit und Erotik oder die Offenheit des Ichs für die Begegnung mit Gott als einem absolut Anderen seiner selbst eine zentrale Bedeutung.

Im folgenden soll zunächst skizziert werden, inwiefern die zentralen Einwände gegen den Subjektgedanken, die in subjektkritischen Philosophien des 20. Jahrhunderts formuliert worden sind, sich nur gegen ein bestimmtes, reduziertes Subjektverständnis richten, nicht jedoch gegen den Subjektgedanken überhaupt. Danach wird im zweiten Schritt am Beispiel Meister Eckharts das Verständnis von Subjektivität erläutert, das in Konzepten Deutscher Mystik formuliert worden ist, und dessen Bedeutung für eine tragfähige Subjekttheorie herausgestellt, in deren Zentrum die Formulierung eines Subjektgedankens 'am Leitfaden des Leibes' steht.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu z.B. K. Flasch, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: Kant-Studien 63 (1972), 182-206; ders., Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven, in: PhJ 85 (1978), 1-18; ders., Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg, in: K. Ruh (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 125-134; ders./U. R. Jeck (Hgg.), Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, München 1997; B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977; ders., Die Theorie des Ich bei Meister Eckhart, in: C. Wein (ed.), L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième congrès internationale de philosophie médiévale, Louvain-La-Neuve 1986, 267-272; ders., „Dieses Ich“: Meister Eckharts Ich-Konzeption. Ein Beitrag zur <Aufklärung> im Mittelalter, in: C. Asmuth (Hg.), Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, Amsterdam/Philadelphia 1997, 239-252.

# 1. Eine verfrühte Toterklärung des Subjekts

Trotz der Verschiedenheit der Ausgangspunkte und der Methoden lassen sich aus der Vielfalt subjektkritischen Denkens drei Haupteinwände gegen den Subjektgedanken herausfiltern:

*Kritikpunkt Nummer Eins: Das Subjekt ist die neuzeitliche Variante eines Identitäts- und Ursprungsdenkens.* Dieser Einwand geht vor allem auf entsprechende Überlegungen Adornos zurück und ist auch in postmoderne bzw. poststrukturalistische Subjektkritiken eingeflossen: Das Identitäts- und Ursprungsdenken ist durch die Suche nach einem absoluten Prinzip bestimmt, nach einem letzten Grund, nach einem absolut Ersten, das sowohl ontologisch die Mannigfaltigkeit des Seienden begründet als auch erkenntnistheoretisch die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, und dieses absolut Erste kann als Ursprung des Seins wie auch der Erkenntnis bezeichnet werden. Der Identitätslogik ist ein Herrschaftsdenken inhärent, ein „Identitätszwang“, der durch das Instrument des Begriffs das Besondere, Mannigfaltige, Differente, dem Einen unterwirft, der also Differenz und Andersheit auslöscht. Die Herrschaft des Einen bedeutet den Tod des Anderen.<sup>6</sup>

*Kritikpunkt Nummer Zwei: Das Subjekt ist als fundamentum absolutum inconcussum veritatis Resultat eines vorstellend-berechnenden Denkens.* Diesen Einwand formuliert vor allem Martin Heidegger.<sup>7</sup> Das Subjekt dient als *fundamentum inconcussum* innerhalb eines Verständnisses von Wahrheit, das Wahrheit mit Sicherheit und unerschütterlicher Gewissheit gleichsetzt. Allein das zum Subjekt sich entwerfende Ich könne diese absolute Gewissheit liefern, daher auch der Name *subiectum*, 'Darunterliegendes'. Solch ein Wahrheitsverständnis findet sich in einem rechnenden und planenden Denken, das sich Wahrheit als Gewissheit vorstellt und sich einen Grund als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zustellt. Für Heidegger folgt aus diesem Denken die Legitimation der Herrschaft des sich selbst zum *subiectum* ermächtigenden Menschen über die Erde, zur berechnenden und unbedingten Verfügbarkeit der Welt.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu z.B. T. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt am Main 1990; ders., *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main 1980, 151-168.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main 1977, 75-113; ders., *Der europäische Nihilismus*, in: ders., *Nietzsche II*, Pfullingen 1989, 31-256.

*Kritikpunkt Nummer Drei: Der Subjektgedanke folgt einem Ideal totaler (Selbst-)Präsenz.* Auch dieser Einwand geht auf Heidegger zurück, wurde dann von Levinas, Derrida oder Lyotard detailliert entfaltet.<sup>8</sup> Das Subjekt gilt als Resultat einer Verabsolutierung des Präsenzgedankens, die dem vorstellend-berechnenden Denken entspringt, dessen Ziel eben Vorstellen, *repraesentatio* ist. Darin will sich das vorstellende Ich das Vorgestellte verfügbar machen, denn wenn etwas vollkommen präsent ist, dann ist es auch völlig verfügbar. Im Durchsichtigwerden seiner selbst in der Selbstreflexion sucht nun das Ich über sich selbst zu verfügen, um dann auch über anderes verfügen zu können, gilt doch die Selbstpräsenz in der Selbstreflexion als Möglichkeitsbedingung für die Präsentation des Objekts.

Die drei Kritikpunkte treffen allerdings nur ein perhorresziertes und hypertrophes Subjektverständnis, werden aber auf den Subjektgedanken als solchen bezogen. Dieser verallgemeinernde Fehlschluss wurzelt in einem reduzierten Subjektverständnis:

Erstens: Alle genannten Einwände setzen – ob reflektiert oder unreflektiert – das sogenannte Reflexionsmodell von Selbstbewusstsein und damit auch von Subjektivität voraus: Selbstbewusstsein ist identisch mit Selbstreflexion bzw. entspringt dieser. Das Reflexionsmodell ist allerdings aufgrund der ihm inhärenten Zirkularität und Iteration als obsolet anzusehen, worauf vor allem Dieter Henrich in seinen einschlägigen Untersuchungen hingewiesen hat.<sup>9</sup> Werden also Subjektivität und Selbstbewusstsein nicht im Sinne des Reflexionsmodells verstanden, dann zielt die auf das Reflexionsmodell fixierte Kritik des Subjekts ins Leere.

Zweitens: Die implizite Voraussetzung des Reflexionsmodells in den genannten subjektkritischen Ansätzen ist mit der Orientierung an einem Repräsentationsmodell von Subjektivität verknüpft, also an einem Verständnis von Subjektivität im Sinne von Selbstpräsenz und Selbstdurchsich-

<sup>8</sup> Vgl. z.B. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: ders., *Holzwege*, 321-373; J. Derrida, *Die différance*, in: P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 76-113; E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg-München 1992; J.-F. Lyotard: *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*, in: ders. u.a., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985, 91-102.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967; ders., *Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein*, in: C. Bellut/U. Müller-Scholl (Hgg.), *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, Würzburg 1989, 93-132.

tigkeit: Wenn ich mich selbst denke, dann werde ich im Reflektieren meiner selbst zugleich meiner selbst vollkommen durchsichtig. Ist aber das Reflexionsmodell obsolet geworden, dann mit ihm auch das Repräsentationsmodell, und somit verliert der Einwand, jegliches Subjektivitätsverständnis unterliege einem Präsenzdenken, seine Basis.

Drittens: Neben dem Reflexions- und dem Repräsentationsmodell setzen die Kritikerinnen und Kritiker des Subjektgedankens auch ein substanztologisches Verständnis von Subjektivität voraus: Subjekt wird mit Substanz, Wesen, Natur o.ä. gleichgesetzt und dementsprechend die Subjektphilosophie mit Metaphysik identifiziert und als solche kritisiert. Dabei wird jedoch übersehen, dass sich bereits Kant von solch einem substanztologisch-metaphysischen Missverständnis von Subjektivität verabschiedet hatte: Wer das *ich denke*, also die transzendente Apperzeption, mit einem denkenden Wesen oder einem Ding, das denkt, identifiziert, verfällt der transzendentalen Illusion und gerät damit unweigerlich in die Fallstricke spekulativer Metaphysik.

Viertens: Der Subjektgedanke folgt nicht zwingend einer Identitäts- und Ursprungslogik, sondern dem Denken eines Identitäts- und eines Unbedingtheits- bzw. universalen Momentes von Wahrheit, das sich sowohl von einem überzogenen Ursprungsdenken unterscheidet als auch von der Behauptung absoluter Identität, die alle Differenzen gleichsam aufsaugt und verschlingt. Solch ein Unbedingtheitsmoment wird jedoch vorausgesetzt werden müssen, ansonsten zerginge jeglicher Wahrheitsanspruch, der Perspektivismus Nietzscheanischer Provenienz wäre die Folge.

Fünftens: Der Ausdruck „Subjekt“ wird gerade in subjektkritischen Ansätzen häufig synonym mit „Individuum“ oder mit „Person“ verwendet – entgegen der Differenzierung der Begriffe, die etwa Manfred Frank herausgestellt hatte.<sup>10</sup> Subjektivität meint allerdings die Einmaligkeit, die Singularität eines Einzelnen, nicht aber dessen Einzelheit, also die Individualität im strengen Sinn. Subjekt ist ein Individuum nur hinsichtlich seiner Einmaligkeit, nicht seiner Einzelheit. Person ist das Individuum hinsichtlich seines Bezugs und seines Seins mit Anderen, man könnte auch formulieren: Hinsichtlich seines In-der-Welt-seins mit und zu Anderen. Will man also – wie etwa Adorno – die Rettung des Einzelnen und Besonderen einklagen, bedarf man dazu des Subjektgedankens, da nur er die intendierte Besonderheit im Sinne von Einmaligkeit garantieren kann. Das Subjekt ist somit weder ein

<sup>10</sup> Vgl. z.B. M. Frank, Subjekt-Person-Individuum, in: Ders. u.a. (Hgg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt am Main 1988, 7-28.

das Einzelne auflösendes und umgreifendes Totales noch ein Hyper-Ich über oder neben dem einzelnen Ich, sondern nichts anderes als die Einzigartigkeit und unbedingte Einmaligkeit des Ich, die allen ‚Ichen‘ zukommt und in dieser Hinsicht universal ist. So gesehen handelt es sich bei der Subjektivität um eine Universalität des bzw. im Individuellen, die gerade die Irreduzibilität des Einzelnen und Besonderen ausmacht und das individuelle Ich aus dem Status des bloß Partikularen herausreißt, ohne es einem Totalen zu unterwerfen oder in ein System zu integrieren.

Wenn nun also der Satz „Das Subjekt ist tot“ in seiner Pauschalität anzuzweifeln ist, dann stellt sich jedoch die Frage, wie ein Subjektverständnis aussehen könnte, das sich von einem auf Reflexion, Repräsentation und Substantialität reduzierten Subjektbegriff und den daraus folgenden Perhorreszierungen verabschiedet. Die Spuren eines Subjektgedankens, die in der Deutschen Mystik Meister Eckharts zu finden sind, können dazu Hinweise geben.

## **2. Das entbildete Ich als Bild Gottes – Das mystische Subjektverständnis Meister Eckharts**

Dass es schon bei Meister Eckhart zumindest Vorformen des in der neuzeitlichen Philosophie detailliert entfaltenen Subjektgedankens zu entdecken gibt, darauf haben vor allem Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch zu Recht mehrfach hingewiesen – eine These, die in der Zunft der Eckhartforscherinnen- und Forscher teilweise auf Widerspruch gestoßen ist, so etwa durch Alois Maria Haas oder Niklaus Largier.<sup>11</sup> Im Unterschied zu Flasch jedoch, der Eckhart nicht als Mystiker, sondern als Philosoph und Scholastiker ver-

<sup>11</sup> Vgl. A. M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main 1996, 314ff., 326, 334 und 346; N. Largier: „intellectus in deum ascensus“. Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995), 423-471; ders., *Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart*, in: R. L. Fetz u.a. (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Band 1, Berlin-New York 1998, 460-486. Vgl. zu dieser Diskussion auch ausführlich S. Wendel, *Antizipation oder Alternative? Der Subjektgedanke und die Mystik*, in: G. Krieger/H.-L. Ollig (Hgg.), *Fluchtpunkt Subjekt*, Paderborn 2001, 55-69.

stehen<sup>12</sup>, wird hier Eckhart der Mystik zugerechnet. Denn der 'Versuch, Eckhart aus dem mystischen Strom zu retten', basiert zum einen auf einem reduzierten Mystikverständnis, das Mystik als nichtrationales Phänomen begreift, und zum anderen auf einem ebenso reduzierten Erkenntnisbegriff, der Erkenntnis auf diskursives, reflexives Erkennen beschränkt. Dabei wird – ob gewollt oder ungewollt – die Ausgrenzung der Mystik aus dem „mainstream“ der philosophischen und theologischen Tradition als „Sonderfall“ oder als „Opposition“ zur Scholastik perpetuiert; von dieser Ausgrenzung der Mystik zur deren Abwertung oder zu deren Reduktion auf ein bloßes Phänomen der Spiritualität ist es dann allerdings kein langer Weg mehr.

Eckharts Subjektverständnis lässt sich an zwei Punkten festmachen: an der Bedeutung der Selbsterkenntnis für die Gotteserkenntnis und die Einung mit Gott und an der Lehre vom Gottes- bzw. Sohnesgeburt im Grund der Seele sowie der damit verknüpften Bildlehre Eckharts. Zunächst soll auf die Eckhartsche Bestimmung der Selbsterkenntnis eingegangen werden.

Die Selbsterkenntnis fungiert für Eckhart als Initial des mystischen Weges in die Einung mit Gott und damit auch als Möglichkeitsbedingung der sich in der *unio mystica* vollziehenden Erkenntnis Gottes. Mit Selbsterkenntnis meint Eckhart zunächst die Erkenntnis der eigenen Sündigkeit und Sterblichkeit, also der ethischen wie ontologischen Kontingenz, die Eckhart auch als Armut bezeichnet. Daraus folgert Eckhart sowohl die Haltung der Demut als auch die Aufforderung zu Abgeschiedenheit und Gelassenheit: Ich muss mich meiner selbst, meiner eigenen Armut abscheiden, aber auch derjenigen jeglicher Kreatur; umgekehrt muss ich diese Armut anerkennend zulassen und damit zur Endlichkeit meiner selbst und der Kreatur 'gelassen' sein, um mich selbst und die kreatürliche Welt überhaupt 'lassen' zu können. Daraus entspringt die Möglichkeit der Gotteserkenntnis im Sinne eines Gelassenseins zu Gott hin, das ein Zulassen der Begegnung und Einung mit Gott in der *unio* wie auch ein 'Lassen' Gottes im Sinne eines Nichtverfügen-wollens mit einschließt.

Neben der Erkenntnis der eigenen Endlichkeit und Armut meint Selbsterkenntnis bei Eckhart aber vor allem auch die Sammlung im eigenen Inneren im Sinne der Selbstreflexion. Sie führt zum Sinken in den Grund der Seele und ist damit Möglichkeitsbedingung der sich im Seelengrund voll-

<sup>12</sup> Vgl. K. Flasch, Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, in: P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München 1988, 94-110; ders., Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik'. Zur Kritik eines historiographischen Schemas, in: O. Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam 1988, 439-463.



ziehenden Einung mit Gott: „(...) 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.“<sup>13</sup> Umgekehrt weist die Gotteserkenntnis auch auf die Selbsterkenntnis zurück: „In dem sie Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm.“<sup>14</sup> Dann aber sind in der Selbsterkenntnis Welt- und Gotteserkenntnis eingeschlossen in Form eines unmittelbaren Erfassens meiner selbst, der Welt und dann auch Gottes, und genau dies macht das mystische Erkennen aus. Die unmittelbare Erkenntnis meiner selbst geht somit über die Selbstreflexion hinaus, sie vollzieht sich in ihrer Unmittelbarkeit nicht diskursiv und reflexiv, sondern vorreflexiv und intuitiv. Folglich wird die Selbstgewissheit in der Selbstreflexion nicht konstituiert, die Selbstreflexion ist vielmehr Nachvollzug der bereits intuitiv und präreflexiv gegebenen Gewissheit des „ich bin und nicht vielmehr nicht“. In ihrer Präreflexivität ist die Selbsterkenntnis niemals gänzlich präsentierbar, verfügbar, schon gar nicht begrifflich erfassbar und solcherart beherrschbar. Sie ist mir immer schon vorreflexiv gegeben, zugleich meinem Reflexionsvermögen als Nachvollzug aufgegeben, und dennoch niemals gänzlich auf den Begriff und in Sprache zu bringen: „Anfangs, wenn ein Wort *in meiner Vernunft empfangen* wird, so ist es da so lauter und so subtil, dass es ein *wahres* Wort ist, ehe es in meinem Gedanken vorgestellt wird.“<sup>15</sup> Dieser Gedanke einer präreflexiven, intuitiven und instantanen Erkenntnis meiner selbst ist nun durchaus mit dem Subjektgedanken zu identifizieren und einer Konzeption von Selbstbewusstsein, die die neuzeitliche Philosophie detailliert entfaltet hat.<sup>16</sup>

Weist also bereits die Eckhartsche Konzeption der Selbsterkenntnis innerhalb seiner Konzeption mystischen Erkennens auf einen Subjektgedanken hin, so gilt dies in besonderem Maße für sein Verständnis vom Seelengrund und der damit verknüpften Lehre von der Gottes- bzw. Sohnesgeburt im Grund der Seele. Eckhart unterscheidet unter Vorgabe der intellekttheoretischen Debatten des Mittelalters und im Rekurs auf die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg zwischen Seelenteilen bzw. Seelenvermögen und

<sup>13</sup> Pr. 68, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke III, 433.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Pr. 38, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 679.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu z.B. D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1982, 99-181; K. Müller, *Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*, in: *ThPh* 70 (1995), 161-186; ders., *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, in: *ZKTh* 120 (1998), 137-163.

dem Seelengrund, der die Vermögen gründet. Der Grund als Kraft der ersten Prinzipien der Erkenntnis ist eine Kraft, ein Etwas in der Seele, wie Eckhart formuliert, aus dem alle Kräfte der Seele, also alle ihre Vermögen, aller erst entspringen.<sup>17</sup> Folglich ist der Seelengrund auch Grund der diskursiven Erkenntnis des Verstandes, ist dieser doch ein Vermögen der Seele, und insofern besitzt der Grund der Seele neuzeitlich gesprochen eine transzendente Funktion, ist er doch genau besehen nichts anderes als Möglichkeitsbedingung der Verstandeserkenntnis. Doch der Grund ist nicht allein nichtdiskursive Möglichkeitsbedingung diskursiver Erkenntnis, sondern als diese Möglichkeitsbedingung zugleich Vollzug einer nichtdiskursiven, vor-reflexiven und intuitiven Erkenntnis. Hier, im Obersten der Seele, das zugleich Grund der Seele ist und ihr nicht mehr als Teil angehört, vollzieht sich die unmittelbare, intellektuelle Schau Gottes: Die Seele geht in ihrem Obersten über sich hinaus in ihren Grund, und genau dies ist die mystische *ekstasis*.

Eckhart bezeichnet den Seelengrund bekanntlich mit einem breiten Metaphernfeld wie z.B. Burg, Fünklein, Hut des Geistes, Kraft im Geiste, Licht des Geistes.<sup>18</sup> Als Kraft in der Seele, nicht Kraft der Seele, ist der Seelengrund für Eckhart zeit- und ort- bzw. raumlos. 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'.<sup>19</sup> 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. 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 Metaphysik der Präsenz. Dennoch ist der Grund für den mittelalterlichen Philosophen und Theologen Eckhart mehr als erkenntnistheoretische Möglichkeitsbedingung, als mehr als nur ein transzendentallogischer Grund.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Pr. 20a, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 506.

<sup>18</sup> Vgl. z.B. Pr. 2, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 437.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. Pr. 46, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 708.

Er ist auch Seinsgrund, der den einzelnen Menschen in sein Sein setzt, von Gott in dessen Eingebären geboren. Doch Eckhart entreißt dieses ontologische Verständnis des Grundes einer gleichsam gefrorenen Ontologie Parmenedeischer Provenienz, denn im Grund fallen Sein und Erkennen zusammen, der Grund ist Intellekt und ist nur insofern, als er Intellekt, Erkennen ist. Der Grund ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, sondern selbst schon Vollzug von Erkenntnis, Intellekt, und als solcher ist er. Als Intellekt eignet ihm jedoch Dynamik und eine gewisse Prozessualität, weil der Erkenntnis in ihrer Spontaneität wie auch ihrer Rezeptivität – und im unmittelbaren intuitiven Erkennen des Grundes fallen Spontaneität und Rezeptivität zusammen – weil also Erkenntnis nicht statisch, sondern dynamisch ist. Damit ist das Sein des Seelengrundes, das kein Seiendes ist, Vollzug, Ereignis.

Damit gleicht das Verständnis des Seelengrundes dem Gottesverständnis Eckharts: Gott und Seelengrund sind Sein und Intellekt, dabei weder Ding noch Substanz – in dieser Hinsicht also 'nichtseiend' bzw. Nichts. Umgekehrt sind sie im Vergleich zum Seienden Sein im eigentlichen Sinne, weil das Seiende an sich nichts und nur aufgrund des Seins ist, in dem es gründet; dem Seienden kommt Sein folglich nur im abgeleiteten Sinne zu. Göttlicher Grund und Seelengrund sind unsagbar, namenlos, bildlose Reinheit und Lauterkeit.<sup>20</sup> Daraus wurde Eckhart bekanntlich der Strick der Häresie gedreht, weil er, so der Vorwurf, die Differenz zwischen Gott und Geschöpf eingeebnet habe und letztlich einem Monismus bzw. Pantheismus Tür und Tor geöffnet habe. Dieser Vorwurf übersieht allerdings ein zentrales Motiv der Mystik Eckharts, nämlich dessen Bildlehre und das daraus resultierende Verständnis des Seelengrundes als Bild Gottes. Diese Bildlehre ist darüber hinaus entscheidendes Moment des Eckhartschen Subjektverständnisses, weshalb im folgenden die Bildlehre Eckharts kurz thematisiert werden soll.

Für Eckhart ist der Seelengrund der 'ortlose Ort' der Einwohnung Gottes, und diese Einwohnung bezeichnet Eckhart als Geburt Gottes bzw. des Sohnes im Grund der Seele.<sup>21</sup> Die Gottesgeburt ist allerdings kein einmaliger Akt, sondern ein immerwährendes Geschehen zwischen Gott und Seele in deren Grund, wobei in dieser Geburt auch der Grund selbst geboren wird. Dabei sind Seelengrund und Gottesgrund ihrem Sein nach identisch: „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“<sup>22</sup> Deshalb

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Pr. 2, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 437; vgl. auch Pr. 17, in: Ebd., 496 und Pr. 28, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 651.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Pr. 2, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 436.

<sup>22</sup> Pr. 5b, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 450.

bezeichnet Eckhart den Grund auch als ungeschaffenes und unerschaffbares Etwas in der Seele. 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.<sup>23</sup> Zweitens besteht eine Differenz zwischen dem Hervorbringen des Grundes und dem Schaffen der Kreatur im Sinne eines *facere*, diese Differenz wurzelt in der Differenz zwischen dem Sein, das der Grund ist, und dem dinghaft Seienden der kreatürlichen Welt. 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.<sup>24</sup> In dieser Abkünftigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Bild Gottes, und dies im Vollzug der vorreflexiven Erkenntnis, denn in dieser Erkenntnis gleicht der Grund dem göttlichen Erkennen. 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. Eckharts Bildbegriff sprengt im übrigen ein repräsentationstheoretisches Bildverständnis Platonischer Provenienz auf: Das Bild hat sein ganzes Sein von Gott und trägt dieses voll und ganz in sich, denn neben dem absoluten Sein kann es kein anderes Sein geben, wäre dann das absolute Sein nicht mehr absolut. Hier liegt das Identitätsmoment im Bildverhältnis begründet. Andererseits geht das Absolute nicht im Bild auf, und umgekehrt löst sich das Bild nicht in Gott auf, und darin unterscheiden sich beide; das Absolute präsentiert sich im Bild, entzieht sich darin aber zugleich, weil es niemals direkt repräsentierbar ist.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Pr. 2, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 438; vgl. auch Pr. 13, in: Ebd., 482.

<sup>24</sup> Vgl. Pr. 16b, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 493.

<sup>25</sup> Es sei nebenbei bemerkt, dass dieser Bildbegriff, der ein Verhältnis einer Identität in Differenz beschreibt und mit der Metaphysik der Präsenz bricht, Eckhart sowohl mit Anselm von Canterbury, Dietrich von Freiberg und Johann Gottlieb Fichte eint als auch – und das mag überraschen – mit dem kabbalistischen Sym-

Inwiefern ist der Bildbegriff aber mit dem Subjektgedanken bei Eckhart verknüpft? Ein kurzer Rekurs auf die Verwendung des Ausdrucks „ich“ bei Eckhart kann diesen Zusammenhang verdeutlichen. Eckhart reserviert das „ich“-Indexical 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.<sup>26</sup> Darin also, dass Gott „ich“ ist, sieht Eckhart im übrigen die Notwendigkeit einer modifizierten negativen Theologie begründet.

In einem abgeleiteten Sinn kann aber auch der Mensch von sich als „ich“ sprechen, und zwar deshalb, weil er Bild Gottes ist – im Modus der Identität in Differenz bzw. – wie etwa Burkhard Mojsisch formuliert – in korrelationaler Univozität.<sup>27</sup> Aufgrund dieses Verhältnisses zwischen göttlichem Grund und Seelengrund ist auch der Seelengrund „ich“. Und deshalb kann der Mensch, dessen Grund der Seelengrund ist, von sich als „ich“ sprechen und beispielsweise den Satz formulieren: „ich bin“. Genau darin ist wiederum ein Subjektgedanke markiert: Der Seelengrund ist insofern Subjekt, als er das „ich“ des Menschen ist und damit Möglichkeitsbedingung des „ich“-Sagens, also der Erste-Person-Perspektive, die der und dem Einzelnen irreduzibel eigen ist. Im „ich“ des Seelengrundes vollzieht sich die vorreflexive Gewissheit, die Intuition des „ich bin und nicht vielmehr nicht“, von der bereits die Rede gewesen ist: Präreflexiv weiß das Ich um das, was es je schon ist und was ihm immer schon gegeben ist, diskursiv vollzieht es diese Erkenntnis nach in der Aussage „ich bin“. Darin liegt die Einmaligkeit des menschlichen „ich“ begründet: 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. Neuzeitlich formuliert: Dass

bolverständnis. Von dort lassen sich meines Erachtens sogar Linien bis in die Gegenwartsphilosophie hinein ziehen, so etwa zum Bildverständnis Theodor Wiesengrund Adornos im Sinne der *apparition*, des Zum-Erscheinung-kommens der Wahrheit im Bild.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu etwa Pr. 28, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 651 und Pr. 77, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke III, 567.

<sup>27</sup> Vgl. B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 51ff., 59ff. und 70ff.

das Ich nicht allein Individuum neben anderen Individuen als Teil einer Menge ist, sondern ein singular Einzelnes und Besonderes, gründet in dessen Subjektsein, das nichts anderes meint als die irreduzible Einmaligkeit, die dem Individuum nicht ausschließlich kraft seiner Individualität zukommen kann. 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.

Ist der Seelengrund nun Bild Gottes, so ist es auch der Mensch, der den Grund in sich trägt. Und wie der Seelengrund selbst als Bild Vollzug, Ereignis ist, so realisiert der Mensch sein Bildsein als Vollzug und Ereignis, das Bildsein ist zugleich ein Werden und damit offen für Geschichtlichkeit. Damit der Mensch aber sein Bildsein gleichsam nachvollziehend realisieren kann, muss er sich aller Bilder, der fremden wie der eigenen, entledigen, sich entbilden, entblößen, ledig werden. Diese Entbildung führt zum Bildwerden, zur Einbildung und Überbildung des Menschen in die Gottförmigkeit und Einheit mit Gott. Aus der Bildlosigkeit, dem Zerbrechen der Bilder, aus dem Sprung aus den Repräsentationen und Abbildern, entspringt somit das unmittelbare Bild, das kein Abbild ist, das Bild Gottes. Das impliziert jedoch in letzter Konsequenz auch das Ablassen und Abscheiden von allen Gottesbildern, einen Ikonoklasmus und die damit verknüpfte Achtung des göttlichen Geheimnisses. Um Gottes willen, so Eckhart, müsse Gott gelassen werden, d.h.: alle Bilder, die wir uns von ihm machen – ebenfalls eine modifizierte negative Theologie.<sup>28</sup>

Dieses entbildete Bildwerden bedarf wiederum der Abgeschiedenheit und Gelassenheit: Das Selbst muss sich von sich selbst abscheiden, muss ‚zunichte‘ werden, muss ablassen von der Vorstellung seiner selbst, folglich von der Selbstreflexion, weil auch diese noch an Bilder gebunden ist.<sup>29</sup> Doch Abgeschiedenheit und Gelassenheit meinen weder Weltflucht noch die selbstzerstörerische Auflösung des Selbst, auch wenn ein Ausdruck wie etwa derjenige des ‚Zunichtewerdens‘ solch einen Eindruck entstehen lassen. Hinsichtlich des ‚Lassens‘ der Dinge ist zwischen einem ‚Bei-den-

<sup>28</sup> Vgl. zur Entbildung z.B. Pr. 40, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 688; Pr. 51, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 725 und Pr. 69, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke III, 537.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Pr. 1, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke I, 431; Pr. 2, in: Ebd., 435; Pr. 12, in: Ebd., 478; Pr. 43, in: Meister Eckhart, Die deutschen Werke II, 697.

Dingen-stehen' und einem ‚In-den-Dingen-stehen' zu differenzieren. Letzteres hat Unfreiheit zur Folge, ersteres dagegen lässt die Dinge, ohne ihnen zu fliehen. Diese Haltung bezeichnet Eckhart auch als Sorgsamkeit bzw. Besorgt-sein. Das heißt: Das Lassen der Dinge ist gleichbedeutend mit einem ‚Nicht-besitzen-wollen' und ‚Nicht-beherrschen-wollen' der Dinge, aber auch einem ‚Nicht-beherrschen-lassen' durch die Dinge. Damit ist keine lust- und genussfeindliche Entsagung intendiert, sondern lediglich die ‚rechte', in diesem Sinne ‚gelassene' Haltung zu den Dingen. Das ‚Lassen' meiner selbst intendiert ebenfalls die rechte Haltung zu mir selbst: Das abgeschiedene und gelassene Selbst, dessen Grund das abgeschiedene und gelassene ‚ich“, der Seelengrund ist, ist kein egozentrisches, um sich kreisendes Selbst, das sich selbst zu ermächtigen sucht in übersteigerter Selbstliebe oder in einem übersteigerten Zwang zur Selbsterhaltung quasi ohne Rücksicht auf Verluste. Dieses Lassen seiner selbst ist jedoch nicht mit der Auflösung des Ich identisch, denn das ‚ich“ ist Möglichkeitsbedingung der Abgeschiedenheit und Gelassenheit – ohne ‚ich“ gäbe es also gar kein gelassenes Selbst. Außerdem kann die ‚Selbstvernichtung' im Sinne eines Lassens seiner selbst niemals die Auflösung des Grundes zur Folge haben, weil sich die Einung mit Gott, deren Ziel die Abgeschiedenheit und Gelassenheit ist bzw. mit der sie letztlich zusammenfallen, im Grund vollzieht. Würde sich der Grund auflösen, dann fände gar keine Einung statt, dann könnte sich Gott gar nicht in den Grund gebären.

Das Bildwerden steht im übrigen der Freiheit in keiner Weise entgegen, denn nur in Freiheit kann das Bild wirklich Bild Gottes sein, ist doch Gott als das Absolute absolut frei in einer Freiheit, die darin besteht, sich in Liebe zu verströmen und solcherart liebend den Grund der Seele zu gebären, darin zu wohnen und so ein Bild seiner selbst hervorzubringen. Und nur in der Freiheit des Willens kann sich der Mensch dazu entschließen, zum Bilde Gottes zu werden und damit das zu werden, zu realisieren und auszugestalten, was er je schon ist: Bild Gottes.

Es lässt sich somit als Fazit festhalten, dass bei Eckhart sowohl in seiner Konzeption der Selbsterkenntnis als auch in seiner Lehre vom Seelengrund ein Subjektgedanke zu entdecken ist, der einerseits durchaus mit den Subjekttheorien der Moderne kompatibel ist, der aber andererseits Hypertrophien meidet, und dies aus folgenden Gründen:

Erstens: Das der Selbstreflexion zugrundeliegende Selbstbewusstsein ist präreflexiv und intuitiv und als solches nicht diskursiv bzw. begrifflich erfassbar. Das eröffnet Raum für ein Subjektverständnis im Sinne eines unmittelbaren Erlebens und Erspürens meiner selbst jenseits der Reduktion auf

ein *ego cogito*. Wenn sich das Ich seiner selbst nicht in der Reflexion und damit in einem *ego cogito* gewahr wird, sondern in einem dem *cogitare* noch vorausliegenden Fühlen und Spüren, dann lässt sich darüber hinaus von diesem Erspüren und Erleben eine Verbindungslinie zur Leiblichkeit ziehen: Das Ich wird sich seiner selbst gewahr in seinem bzw. ihrem Leib. Die Dimension der Leiblichkeit wie auch der Gefühls- und Spürenscharakter der intuitiven Erkenntnis kommt allerdings bei Meister Eckhart in seiner spekulativen Ausrichtung leider deutlich zu kurz und wird eher in affektiv-mystischen Ansätzen wie etwa der Frauenmystik ins Zentrum gerückt.

Zweitens: Das Subjekt – bei Eckhart der Seelengrund – entzieht sich der Möglichkeit der Repräsentation, es steht in der Spannung von Sagbarkeit und Unsagbarkeit, Präsenz und Absenz. Damit hat das „ich“ auch Geheimnis-, Rätselcharakter, es weiß, dass es ist, weiß aber nicht, was es ist. Das einzelne Ich kann also nicht Introspektion oder Wesensschau betreiben.

Drittens: Subjektivität ist keine Substantialität, sondern dynamischer Vollzug und Ereignis der Erkenntnis meiner selbst und solcherart Möglichkeitsbedingung meines Erkennens, Erlebens und Handelns.

Viertens: Das „ich“, das der Seelengrund ist, steht als Bild Gottes in einem Verhältnis der Identität in Differenz mit dem göttlichen Grund, dem es sich verdankt. Damit ist es weder selbstursprünglich noch vollkommen mit sich identisch, die Identitäts- und Ursprungslogik wird aufgesprengt.

Fünftens: Der Seelengrund ist Möglichkeitsbedingung der Einung mit Gott. Damit ist er zugleich nichts anderes als Möglichkeitsbedingung dafür, sich der Begegnung und Einung mit einem Anderen zu öffnen und diese zu vollziehen; ohne „ich“ also keine *unio* mit dem göttlichen „ich“. Dabei ist dieses Ich weder sich selbst mächtig noch sucht es das Andere, dem es begegnet, zu beherrschen. Es muss vielmehr abgeschieden und gelassen sein, muss aller Bilder ledig werden, um in den Grund sinken und sich mit Gott einen zu können. Solcherart gelassen zu den Anderen und zu sich selbst wie auch abgeschieden von den Anderen und von sich selbst ist dieses „ich“ weder herrschaftlich noch zurtüsend.