
„Einung mit Gott“ *Mystik und Monismus*

Saskia Wendel / Köln

„Ana 'l-Haqq - Ich bin Gott.“ (Mansur Al Halladj)

„Man fragte Bajezid, was der neunte Himmel sei. ‚Ich bin es‘, antwortete er. ‚Und der Thron, der darauf ruht?‘ – ‚Auch dies bin ich.‘ Als man ihn weiter fragte, sprach er: ‚Ich bin die Tafel, ich bin der Griffel. Ich bin Abraham, Moses, Jesus. Ich bin Gabriel, Michael, Israfil. Wer in das wahre Wesen kommt, geht in Gott ein.“¹ Dieses Zitat des islamischen Mystikers *Bajezid Bistami* lässt sich durchaus in die große Tradition monistischer Metaphysik einreihen: Das Einzelne ist Teil und Moment des all-einen Absoluten, welches mit Gott identifiziert wird, und darin ist es eins und alles zugleich, sowie das Absolute, dem es angehört, eins und alles zugleich ist. In der mystischen Einung vollzöge sich dann nicht primär Begegnung mit Gott in bleibender Differenz zwischen Gott und Geschöpf, sondern differenzlose Einheit. Entsprechendes ließe sich auch über kabbalistische Motive und Traditionen christlicher Mystik sagen, zumindest in deren spekulative Variante.

Mystik – eine Form monistischer Metaphysik?

In der Kabbala z. B. wird Gott in seinem Wesen und Grund als *deus absconditus* verstanden, als verborgene Gottheit, als *En-Sof* (das Endlose). Diese Gottheit ist in sich indifferente, bestimmungslose Einheit und als solche der alles gründende, selbst aber grundlose Grund. *En-Sof* ist in dieser absoluten Einheit bar jeglicher Attribute und Vermögen wie etwa Willen oder Intellekt, die zu den personalen Bestimmungen Gottes gehören. Allein in seinem Aus-sich-Heraustreten, also in Schöpfung und Offenbarung, erweist sich dieser Grund als Gott, also als Person, und tritt in Differenz zu dem, was aus ihm ist. Darin erscheint er aber in einer Vielzahl von Manifestationen, Gestalten seiner Attribute (wie etwa Willen und Denken), Bestimmungen, Namen; die bestimmungslose Einheit der Gottheit entfaltet sich in die Unterschiedenheit der Erscheinungen, Ausdrucksweisen Gottes. In ihnen tritt Gott in die Immanenz der Schöpfung ein, insbesondere in den zehn Ausfaltungen (*Sefiroth*) der Gottheit, die vor allem durch den Einfluss neu-

¹ Zit. n. D. Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*. Hamburg 1997, 34.

platonischen Gedankengutes als Emanationen, Hypostasen der Gottheit sowie als Bestimmungen der bestimmungslosen Gottheit verstanden werden. Die Kabbalisten sprechen zwar nur von den zehn *Sefiroth*, aber nach kabbalistischer Lehre gibt es eigentlich unendliche viele Entfaltungen und Erscheinungsformen Gottes, die alle das Universum bilden: „Er sind sie und sie sind Er.“² Die *Sefiroth* sind so das mystische Antlitz Gottes. Das Ausfalten der Gottheit in ihre vielen Gestalten ist zwar Beginn der Schöpfung, doch diese ist kein einmaliger Akt, sondern immerwährender Prozess; das Sich-Entfalten von *En-Sof* geschieht immer wieder neu entsprechend dem Gedanken einer *creatio continua*, nicht aber einer *creatio ex nihilo*.

Auch die christliche Mystik lässt sich durchaus auf den ersten Blick als monistisch interpretieren. *Hadewijch von Antwerpen* etwa schrieb über Gott, „dass er das All in Allem und ganz in jedem Dinge ist. Gott ist über Allem und unerhoben. Gott ist unter Allem und ungedrückt. Gott ist in Allem und uneingeschlossen. Gott ist außer Allem und allumfasst.“³ Und vor allem die Seelengrundlehre *Meister Eckharts* könnte in diese Richtung weisen: Gott gebiert sich immerwährend nicht nur in den Grund der Seele, sondern als dieser Seelengrund; das Allgemeine (der grundlose göttliche Grund) vereinzelt sich (als Grund einer jeglichen Seele). In ihrem Grund ist die Seele Gott gleich, ungeschaffen und unerschaffbar; göttlicher Grund und Seelengrund sind wesensgleich, eins dem Sein nach: „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“⁴ Wenn auch der Seelengrund für *Eckhart* keine Substanz ist, ja überhaupt kein Seiendes, so versteht er ihn dennoch als ontologische Größe: Im Eingebären Gottes in den Grund gebiert Gott den Grund und setzt so den einzelnen Menschen in sein Sein. Es handelt sich um „ein- und dasselbe Sein“ von Gott und Grund; Gott ist als das Allgemeine im Einzelnen enthalten, der Seelengrund folglich individuiertes Allgemeines: „weil Gott, der ganz und gar Sein ist, einfach einer oder eines ist, muß er in seiner Ganzheit unmittelbar dem einzelnen Ding gegenwärtig sein, das heißt nicht einem Teil nach dem anderen, auch nicht einem Teil durch den anderen.“⁵ Entsprechend ist die mystische Einigung hier nicht nur als Willenseinheit bzw. als Vereinigung im Sinne einer einigenden Begegnung von Gott und Seele zu verstehen, sondern als Wesenseinheit, die aller einigenden Begegnung voraus ist; Letztere vollzieht Erstere nach im

² Sohar III, 134b. Zit. n. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main 1991, 233.

³ Hadewijch, *Briefe und Lehren*, in: J. O. Plassmann, Vom göttlichen Reichtum der Seele. Altflämische Frauenmystik. Düsseldorf – Köln 1951, 78.

⁴ Meister Eckhart, *Predigt 5b: In hoc apparuit*, in: Die Deutschen Werke (DW), Bd. 1. Hrsg. von J. Quint u.a., Stuttgart 1936ff., 450.

⁵ Meister Eckhart, *Die Lateinischen Werke*, Bd. 1. Hrsg. von K. Weiss, Stuttgart 1936ff., 173. Vgl. auch ders., *Pred. 6: Iusti vivent in aeternum* (DW 1, 453): „Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein Sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit [sein], nicht weniger und nicht mehr.“ Vgl. hierzu auch S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg 2002, 195ff.

Sinne eines „Werde, was Du (schon) bist!“ Willenseinheit kann auch deshalb nicht gemeint sein, weil der Wille ein einzelnes Vermögen der Seele ist, der Grund dagegen für Eckhart kein einzelner Seelenteil, sondern der Grund noch aller einzelnen Teile bzw. Vermögen wie etwa Willen oder Intellekt.

Pan(en)theistische Anklänge

Das könnte man zunächst durchaus monistisch bzw. pan(en)theistisch interpretieren im Sinne der Annahme einer absoluten ontologischen Identität von Gott und Seelengrund im Blick auf die zugrundeliegende Einheit des Seins, sowie im Blick auf die unaufhörliche Hervorbringung des Grundes im unaufhörlichen Prozess der Gottesgeburt: Mystische Einung geht aller Zweihheit voraus, auch deshalb, weil Zweihheit – noch ganz in neuplatonischen Bahnen gedacht – Mangel impliziert, Gott aber vollkommen ist: „So also können Zwei nicht miteinander bestehen, denn eines ›davon‹ muß sein Sein verlieren.“⁶ Im Grund, dem „Bürglein“ bzw. „Fünklein“ in der Seele, nicht aber in allen Teilen bzw. Vermögen der Seele, sind Gott und Seele gleich; im Grund ist sie ungeschaffen, nicht aber in ihren einzelnen (geschaffenen) Teilen: „Eine Kraft ist in der Seele (...) wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar. Nun ist dem aber nicht so. Mit dem übrigen Teil ›ihres Seins‹ hat sie ein Absehen auf und ein Anhangen an die Zeit, und da ›-mit‹ berührt sie die Geschaffenheit und ist geschaffen.“⁷ Diese Anklänge an die Annahme einer *creatio continua* könnten zudem die Vorstellung einer *incarnatio continua* in christologischer Hinsicht sowie eine präsentische Eschatologie mit einschließen; Christus wäre dann quasi besonderes Exempel der Vereinzelung des Allgemeinen, der Identität von Gottes Grund und Seelengrund, die sich jedoch im Prinzip in jedem Menschen schon vollzieht, nicht nur in Jesus, da die Christusgeburt bzw. die Geburt des Logos in jedem Seelengrund geschieht, der ins Sein gesetzt wird. Die Erlösung bestünde dann nicht nur in der Erlösung der ganzen Schöpfung in der Fülle der Zeit, sondern schon im Moment der Einung mit Gott, im „Durchbruch“ des Selbst in seinen eigenen, göttlichen Grund und im Vollzug des „Werde, was Du warst und bist.“

Die monistische Interpretationsmöglichkeit von Mystik eröffnet sich darüber hinaus auch hinsichtlich der epistemologischen Voraussetzungen des mystischen Einungsbegriffs, wird hier doch die Möglichkeit unmittelbarer Gotteserkenntnis vertreten.⁸ In der vorreflexiven, sämtlichen Vermögen vorauslie-

⁶ Meister Eckhart, *Pred. 27: Hoc est praeceptum meum* (DW 2, 646).

⁷ Meister Eckhart, *Pred. 13: Vidi supra montem Syon* (DW 1, 482).

⁸ Vgl. hierzu ausführlich C. Albrecht, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und Relevanz der mystischen Relation*. Bremen 1958; vgl. auch S. Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 28–34 [→ Anm. 5]; dies., *Die Bedeutung des Geschicks Jesu in den mystischen Traditionen. Wie sich der Glaube konstituiert und welche*

genden Einung mit Gott vollzieht sich eine umfassende Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit (von Selbst, Welt, Gott) in einem einzigen Moment; sie liefert unbezweifelbare Gewissheit, jedoch nicht nur Selbst- und Weltgewissheit, sondern die vor allem in der Selbstgewissheit einbeschlossene Gottesgewissheit, ermöglicht durch die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit, welche sich als Seelengrund gesetzt hat.

Alleinheitslehren, wie sie etwa von *Giordano Bruno*, später dann auch von *Baruch de Spinoza* formuliert worden sind, lassen sich also zumindest auf den ersten Blick durchaus als Variationen dessen lesen, was in mystischen Theologien schon entwickelt worden ist.⁹ Dieser monistischen Interpretationslinie folgen etwa *Robert Zaehners* Unterscheidung zwischen Naturmystik und einer Mystik des Geistes, die sich wiederum in monistische und theistische Mystik ausdifferenziert (wobei diese Unterscheidung der Differenz zwischen Einung und Vereinigung bzw. Begegnung entspricht)¹⁰ oder auch in *Friedrich Heilers* Bestimmung des Mystikbegriffs: „Mystik ist jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit.“¹¹ Gleiches ist über das Mystikverständnis von *Dieter Henrich* anzumerken, wenn er Bezüge zwischen einem Denken der All-Einheit und der Mystik feststellt,¹² aber auch von *Alois Halder*, der *Meister Eckhart* in einen Denkzusammenhang mit All-Einheitslehren setzt.¹³ Noch schärfer findet sich diese Einschätzung bei dem Benediktiner *David Steindl-Rast*, den *Klaus Müller* in seinen Überlegungen zu einem monistischen Tiefenstrom christlicher Gottrede wie folgt zitiert: „[d]ie Mystiker aller Zeiten und Traditionen [stimmten] darin überein, dass Gottheit im theistischen Sinn – der Gott oder die Göttin mit olympischem Eigendasein – reine Erfindung ist. Die theistische Gottheit steht nur auf einer Stufe höher als der Weihnachtsmann und ist Produkt einer Verfangenheit in Konzepten.“¹⁴

Rolle dafür ein historisches Faktum spielen kann, in: O. John / M. Striet (Hrsg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge. Regensburg 2010, 112–127; hier: 114–119.

⁹ Vgl. zum Verständnis *Giordano Brunos* als Radikalisierung *Eckharts* auch S. Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 228–237 [→ Anm. 5].

¹⁰ Vgl. R.C. Zaehler, *Mystik, religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von aussenäußerlicher Erfahrung*. Stuttgart o.J., 262.

¹¹ F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München 1923, 249.

¹² Vgl. etwa D. Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, in: Ders. (Hrsg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West. Stuttgart 1985, 33–52; hier: 36 und 38. Vgl. zur neuplatonischen Wurzel solch einer monistisch verstandenen Mystik auch W. Beierwaltes, *All-Einheit und Einung. Zu Plotins „Mystik“ und deren Voraussetzungen*, in: D. Henrich (Hrsg.), All-Einheit, 53–72; vgl. auch ders., *Denken des Einen*. Frankfurt am Main 1985, 38–72.123–154.

¹³ Vgl. A. Halder, *Das Viele, das Eine und das „Selbst“ bei Meister Eckhart*, in: D. Henrich (Hrsg.), All-Einheit, 115–135 [→ Anm. 12].

¹⁴ D. Steindl-Rast, *Von Eis zu Wasser und zu Dampf. Im Wandel der Gottesvorstellungen. Was schätze ich am Christentum? Persönliche Erfahrungen*, in: CIG 55 (2003), 325f.; hier: 325. Zit. n. K. Müller, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede*, in: Ders. / M. Striet (Hrsg.), *Dogma und Denkform*.

Trotz dieser Interpretationsmöglichkeiten erscheint es aber naheliegender, zumindest die mystischen Theologien der drei großen theistischen Religionen nicht als Modelle monistischer Metaphysik zu verstehen. Diese nicht-monistische Deutung mystischer Theologien ergibt sich auch aus ihrer Zugehörigkeit zu theistischen religiösen Systemen. Zudem ergibt sich die Möglichkeit, in Bezug auf mystische Traditionen eine Alternative im Gottesverständnis zwischen einem immer noch subkutan anthropomorph ausgerichteten Theismus einerseits und einem Pantheismus bzw. Panentheismus andererseits zu formulieren.¹⁵

Die Differenz zwischen Mystik und Monismus

Diejenigen, die insbesondere theistische Mystiken als Modelle monistischer Metaphysik verstehen, stellen dabei zugleich heraus, dass es sich bei mystischen Monismen nicht um einen strikten Pantheismus handle, sondern um Panentheismus:¹⁶ Gott und Welt sind unbeschadet der Voraussetzung eines ontologischen Monismus („ein- und dasselbe Sein“) oder auch eines epistemologischen Monismus (Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein) nicht identisch bzw. gleich. Gott ist nicht die Welt und die Welt nicht Gott, sondern die Welt ist in Gott, ist Moment und Teil Gottes bzw. umgekehrt Ausdruck und Gestalt Gottes. In dieser Hinsicht sei Gott „eins und alles zugleich“ und gelte der monistische Grundsatz der All-Einheit des Absoluten. Doch auch zu dieser panentheistischen Modifizierung gibt es die Möglichkeit einer alternativen Interpretation, die das Verhältnis von Gott und Welt anders bestimmt und die Welt nicht lediglich als Moment des Absoluten bzw. als Besonderes des Allgemeinen beschreibt. Dies soll im Folgenden am Beispiel der spekulativen Mystik *Meister Eckharts* näher ausgeführt werden.

Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke. Regensburg 2005, 47–84; hier: 48.

15 Auf die Frage, weshalb monistische Metaphysiken, näher hin Pantheismen und Panentheismen, sowohl philosophisch wie theologisch als problematisch anzusehen sind und daher meiner Ansicht nach nicht als tragfähige Alternativen zu einem „unaufgeklärten“ Theismus taugen, bin ich bereits an anderer Stelle ausführlich eingegangen und möchte dies hier nicht nochmals eigens thematisieren. Vgl. hierzu etwa S. Wendel, „Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt.“ *Plädoyer für einen aufgeklärten Monothéismus*, in: S. Grillmeyer / E. Müller-Zähringer / J. Rahner (Hrsg.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt*. Würzburg 2010, 83–104. Vgl. auch in Konzentration auf die epistemologischen Aspekte S. Wendel, *Bedeutung des Geschicks Jesu in mystischen Traditionen*, 117–119 [→ Anm. 8].

16 Vgl. etwa A. Quero-Sánchez, *Das panentheistische Verständnis der ‚Mystik‘. Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus über die Nichtigkeit des Bedingten*, in: J. Sánchez de Murillo / M. Thurner (Hrsg.), *Von der Wissenschaft zur Mystik*, in: Aufgang 6 (2009), 86–110; D. Sölle, *Mystik und Widerstand*, 140–145 [→ Anm. 1].

Einheit in Unterschiedenheit von Gott und Kreatur

Es ist unbestritten, dass mystische Theologien insbesondere spekulativer Provenienz wie diejenige Meister Eckharts Gott und Welt zunächst in ein Verhältnis der Einheit setzen: Gott schafft die Welt nicht im Sinne einer kausalen Verursachung, eines Herstellens (*facere*) des einzelnen Seienden „aus Nichts“, und sie ist auch nicht eine gänzlich von ihm geschiedene Wirklichkeit. Vielmehr handelt es sich um Setzung, um Hervorbringen (*creare*) aus Gott, aus dem göttlichen Sein, und zwar in einem Schlag. Schöpfung ist somit gleichbedeutend mit Kreativität, und sie geschieht nicht *ex nihilo*, sondern aus Gott, und damit sind Gott und das aus ihm Kommende „ein und dasselbe Sein“ (Eckhart). Es gibt also nicht das göttliche Sein auf der einen Seite und das kreatürlich Seiende auf der anderen Seite. Dies implizierte zudem, dass das Absolute durch das Endliche, Geschaffene begrenzt würde. In dieser Hinsicht gibt es nur eine Wirklichkeit, nicht mehrere, womöglich gestufte Wirklichkeiten.

Dennoch aber kann man dieses Hervorgehen der Welt aus Gott als *creatio ex nihilo* bezeichnen: Denn aus Nichts rief Gott Alles in sein Sein – nicht aus vorgegebenem Material etwa in Form einer noch ungeordneten Materie (dann wäre Schöpfung nichts anderes als Ordnung des Chaos und Gott nicht Kreatur, sondern Demiurg), sondern aus Gott selbst, der im Vergleich zur Faktizität des Seienden „Nichts“ ist. Insofern ist das Hervorgehen aus Gott gleichbedeutend mit dem Hervorgehen aus Nichts. Zudem gibt es streng genommen nur eine Wirklichkeit – die göttliche –, denn andernfalls wäre Gott nicht absolut, vollkommen, sondern begrenzt. Außer Gott ist nichts, und auch deshalb kann die Schöpfung als Schöpfung „aus Nichts“ verstanden werden – Nichts im Vergleich zur Wirklichkeit Gottes, aus der alles kommt, was ist:

„Man darf sich (...) nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem oder Leerem geschaffen. Das Nichts nimmt ja nichts auf und kann weder Träger für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein (...) Also schuf Gott alles nicht nach Art anderer Schaffender so, dass es außer, neben und jenseits von ihm bestünde, sondern er rief es aus dem Nichts, das heißt aus dem Nichtsein, zum Sein, das es in ihm finden, empfangen und haben sollte. Denn er ist das Sein. Deswegen heißt es treffend, nicht vom Urgrund (weg), sondern *im Urgrund* habe Gott geschaffen.“¹⁷

¹⁷ Eckhart, LW 1, 161f.

Unbeschadet der Einheit im Sein von Gott und des aus ihm Gesetzten handelt es sich jedoch weder um eine absolute Einheit im Sinne eines strikten ontologischen Monismus oder eines Pantheismus, noch um das Modell der Zugehörigkeit der Welt zu Gott als dessen Teil bzw. Moment im Sinne des Panentheismus, zumal die dem Panentheismus zugrundeliegende Metaphorik eines Raum- oder Containermodells nicht (mehr) greift. Denn zum einen ist Gott als Prinzip des Seins nicht im Sinne eines alles umfassenden Containers zu denken, als alles einschließende Größe, sondern eher im Sinne eines (mathematischen) Punktes, der zwar auch alle Möglichkeiten in sich einschließt, aber so, dass er alles aus sich heraus entlässt, aus sich entfaltet, sich selbst aufsprengt und ausbreitet, vervielfältigt. Der eine und einzige Grund – Gott – sprengt sich somit auf in die Vielzahl von Seiendem, das Allgemeine vereinzelt sich in die Pluralität des individuierten Seelengrundes. Und zum anderen ist dasjenige, was aus Gott kommt, zwar einerseits „ein- und dasselbe Sein“, da aus Gottes Grund, und in dieser Hinsicht hat es Anteil an der Ungeschaffenheit, der Grundlosigkeit Gottes, aber andererseits ist es gerade darin, dass es aus Gott (und nicht aus sich selbst ist) ein Anderes als Gott. In seiner Setzung ist es „anders-als-Gott“ und dieser dem Gesetzten gegenüber „anders-als-Seiendes“. Es ist Kreatur, Hervorgang, und darin ist es von seinem Grund geschieden, von Gott unterschieden. Setzung impliziert Unterscheidung, Differenz. Das Verhältnis von Gott und Kreatur (Welt) ist folglich ein Verhältnis der Einheit in Unterschiedenheit, oder besser: „ununterschiedenen Unterschiedenheit“, welches *Meister Eckhart* durch den Begriff des Bildes zum Ausdruck bringt, den er für den Seelengrund geprägt hat: Der Seelengrund ist „Bild göttlicher Natur“¹⁸; eins mit Gott qua „göttlicher Natur“, unterschieden von ihm qua „Bild“. „Bild“ (*imago*) ist hier nicht gleichbedeutend mit Abbild, ebenso wenig mit bloßer Ähnlichkeit (*similitudo*): In ihm ist die ganze Wirklichkeit Gottes, das ganze göttliche Sein enthalten, es hat sein ganzes Sein von Gott und ist ihm nicht äußerlich. Es kann, so *Eckhart*, kein Bild ohne Gleichheit geben: „was da ausgeht, das ist ›dasselbe‹, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist ›dasselbe‹, was da ausgeht.“¹⁹ Doch trotz dieser Einheit ist und bleibt es Bild Gottes, und das heißt, es kommt aus Gott, verdankt sich der Setzung durch ihn und steht somit in einem Verhältnis radikaler Abhängigkeit von Gott; sein Sein ist nur geliehen, geschenkt. So verliert bzw. verendlicht sich Gott weder in der Kreatur noch wird diese in Gott aufgelöst oder zu dessen bloßem Moment. Das Bildverhältnis meidet folglich sowohl die plane Gleichsetzung von Gott und Welt im Sinne eines Pantheismus als auch die Zugehörigkeit der Welt zu Gott im Sinne des Panentheismus.²⁰ So verstanden ver-

¹⁸ Eckhart, *Pred. 20a: Homo quidam fecit cenam magnam* (DW 1, 506f.).

¹⁹ Eckhart, *Pred. 16a: Quasi vas auri solidum* (DW 1, 491).

²⁰ Vgl. hierzu und zu den Parallelen zu den Bildbegriffen bei *Anselm von Canterbury* und *Johann Gottlieb Fichte* auch ausführlich S. Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 195–209 [→ Anm. 5].

liert auch der berühmte Satz von *Al Halladj* – „Ich bin Gott“ – seine Anstößigkeit, die er für manche Frommen immer noch besitzt: Im „Geborenein“ aus Gott, im „Eingebären“ Gottes in den „Grund der Seele“, sind jede und jeder „Gott“ insofern, als sie aus Gott sind und damit „ein- und dasselbe Sein“. In ihrer radikalen Abhängigkeit von Gott jedoch sind sie als aus ihm Gesetzte ebenso radikal von ihm verschieden, und genau jenes Verhältnis einer Einheit in Differenz, jener „ununterschiedenen Unterschiedenheit“ bringt der Satz „Ich bin Gott“ in diesem Kontext zum Ausdruck, nicht aber die Bezeichnung einer numerischen Identität.

Gott als Subjekt in seinem Grund („Gottheit“)

Ein wesentlicher Unterschied zu monistischen Theorien ist im Gottesverständnis selbst zu verzeichnen. Zwar wird zwischen „Gottheit“ bzw. göttlichem Grund und „Gott“ unterschieden, doch diese Differenzierung impliziert keineswegs die Absage an ein Gottesverständnis, das man alltagssprachlich als „personal“ bezeichnet, das genauer hin aber als theistisch bezeichnet werden sollte. Hierzu gehört im Wesentlichen das Verständnis Gottes als „einer und einzige“, also die Singularität Gottes, das freie Agieren Gottes im Unterschied zu einem notwendigen Wirken sowie die Voraussetzung einer Differenz von Gott und Kreatur (Schöpfungsdifferenz). Man könnte vermuten, dass die Mystik zwar eine personale Seite Gottes kennt, die im Bezug Gottes zur Welt gegeben ist, dass Gott aber in seinem Grund, in seiner Gottheit, apersonal bzw. transpersonal zu denken ist. Die personale Seite Gottes könnte dann als Art und Weise seines Ausdrucks, seiner Manifestationen oder auch Emanationen gedeutet werden, und diese Manifestationen wiederum als Formen nicht eines freien Setzens und Sich-Beziehens, sondern in den Bahnen neuplatonischen Denkens als notwendiges Heraustreten der Gottheit aus sich, aus ihrer Fülle. Wiederum mit Verweis auf *Meister Eckhart* kann aber der göttliche Grund auch anders bestimmt werden. Denn *Eckhart* zu folge kommt allein Gott in seinem Grund die Bezeichnung „ich“ zu: Im eigentlichen Sinne kann nur Gott in seiner Einheit sich selbst als „ich“ aussagen²¹ – alle weiteren Bezeichnungen als „ich“, etwa als Selbstaussage der Kreatur, sind von dieser göttlichen Selbstaussage abgeleitet. Die Selbstbezeichnung „ich“ bezeichnet letztlich die Unaussprechlichkeit Gottes in seinem Grund, da die Selbstaussage „ich“, also die Erste-Person-Perspektive, nicht in eine beschreibende und bestimmende „er/sie“-Aussage, also in eine Dritte-Person-Perspektive, transformiert werden kann. „Ich“ ist keine Eigenschaft Gottes, die zu seinem Wesen hinzutritt, sondern sein ureigenes Sein; insofern Gott ist, ist er „ich“.

²¹ Vgl. z. B. Eckhart, *Pred. 28: Ego elegi vos* (DW 2, 651).

„Ich“ bezeichnet für Eckhart auch die Lauterkeit des göttlichen Grundes, in dem Gott keiner Benennung und keiner Aussage unterworfen ist. „Ich“ bedeutet hier keine Substanz, ja nicht einmal ein Seiendes, sondern das *subiectum* Gottes: sein formales Prinzip, seinen Grund, markiert in der göttlichen Erste-Person-Perspektive. Als „ich“ ist Gott Subjekt, und darin ist er einer und einzig insofern, als er als „ich“ einmalig ist, unvertretbar und unersetzbare in seiner Erste-Person-Perspektive: „Als ‚Subjekt‘ ist dieses ‚ich‘ ohne Bestimmung und ohne Subjekt, es ist ausdehnungslos. Diese Ausdehnungslosigkeit ist aber zugleich eine Leere (...) Diese Leere als Wesen des ‚ich‘ trägt in der Predigt ‚Nolite timere eos‘ den Namen *gottheit*.“²² Formuliert man dies so, wird man Gott, modern gesprochen, Bewusstsein zusprechen müssen, und die Gottheit, den göttlichen Grund, als Grund göttlichen Bewusstseins, welcher in Bezug auf die Erste-Person-Perspektive, die im Bewusstsein gegeben ist, als Subjekt bezeichnet werden kann. Gott ist also in seinem Grund, seiner Gottheit, „ich“, folglich Subjekt, und genau darin einmalig, einer und einzig. Darin ist der Theismus eingeholt, ohne Gott zu verdinglichen und ohne den Grund substanzontologisch als Substanz oder Wesen zu deuten, ist er doch „weder Dies noch Das“. Die Singularität Gottes bleibt gewahrt, zugleich ist aber die anthropomorphe Projektion eines hypostasierten „göttlichen“ Individuums bzw. höchsten Seienden oder Wesens verabschiedet.

Gott als Person in seinem Bezug auf sich selbst und auf Anderes seiner selbst

In seiner Gottheit ist Gott Subjekt, in seinem Bezug zu dem, was aus ihm gesetzt ist, zum Anderen seiner selbst, aber auch zu sich selbst, ist er Person, meint doch „Person“ Relation, Beziehung. Ist Gott somit Subjekt in der Einheit seines Grundes und genau darin zugleich „einer und einzig“, so tritt er als Person, „Gott“, in die Vielgestaltigkeit seiner Relationen, seines Ausdrucks, heraus. „Ich“ und damit Subjekt ist Gott in der Reinheit, Lauterkeit, Formalität, Unbestimmtheit seines Grundes; Person ist Gott in der Materialität seines Bezugs, seiner Relation, der Bestimmtheit seines Gehaltes.

Diese Bestimmung Gottes als Subjekt/Person konvergiert mit seiner Bestimmung als Freiheit und damit auch mit der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses nicht als Verhältnis der Notwendigkeit, sondern der Freiheit. Denn die Lauterkeit des göttlichen Grundes deckt sich mit dessen „Ledigkeit“, und das heißt: mit dessen Freiheit, und zwar mit dessen absoluter Freiheit noch jenseits der Differenz von Freiheit und Notwendigkeit bzw. Autonomie und Heteronomie, da es sich um eine Freiheit handelt, die noch der Willensfreiheit voraus liegt

²² R. Manstetten, *Esse est deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*. Freiburg – München 1993, 574.

– geht doch der Grund den Vermögen des Intellekts und des Willens bzw. der Liebe und des Begehrens voraus. Das „ich“ der Gottheit geht sämtlichen Vermögen voraus, und in ihm fallen Aktivität und Passivität, Rezeptivität und Spontaneität, in eins. In dieser Hinsicht ist Gott in seinem Grund absolut frei, und diese Freiheit wiederum ist Möglichkeitsbedingung dafür, sich zu sich selbst in ein Verhältnis, in Beziehung zu setzen – entsprechend der Differenzierung von „ich“ (Subjekt) und „selbst“ (Person mit Objektbezug, Intentionalität) – sowie zu einem Anderen seiner selbst, der Welt bzw. der Kreatur. Jene Freiheit ist das Vermögen, kraft dessen Gott schöpferisch (kreativ), erhaltend, begleitend und vollendend tätig sein kann; sie ist im Grund als Vermögen „grundgelegt“ und realisiert sich, entfaltet sich in der Personalität Gottes. Der Hervorgang der Welt aus Gott, die „Gottesgeburt“, ist somit kein notwendiges Emanieren, sondern freier Akt, kreatives Vermögen, mithin göttliches Handeln, nicht Wirken.

Einheit und bleibende Unterschiedenheit von Gott und Welt

Entsprechend der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses als Einheit in Unterschiedenheit und des Verhältnisses von göttlichem Grund und Seelengrund als Bildverhältnis handelt es sich dann auch bei der mystischen Einung nicht schlichtweg um Auflösung in einem all-einen Absoluten, sondern um „ein und dasselbe Sein“ von göttlichem und menschlichem „ich“ im Grund, jedoch in bleibender Unterschiedenheit, nicht nur aufgrund des Bildverhältnisses, sondern aufgrund dessen, das der Grund wie dessen Bild „ich“ sind, also einmalig „einer und einzig“. Die Einheit im Grund (beide sind „ich“) garantiert also gerade die Unterschiedenheit beider (jeweils als „ich“) und impliziert so Differenz. Der Grund – wiewohl absolut und allgemein – fungiert quasi gerade in seiner Allgemeinheit als Prinzip der Vereinzelung; in ihm fallen Universales und Konkretes, Allgemeines und Besonderes in eins – „Ich bin Gott“: eins mit Gott, dem Absoluten, zugleich aber radikal abhängig von ihm und unterschieden von ihm, eins mit dem Allgemeinen, und gerade darin nicht einfach „nur“ individuell, einzeln, *hoc aut hoc* wie die Dinge, sondern singulär, einmalig dieses Einzelne und Besondere, „ich“, und dies sogar dem Grund gegenüber, aus dem „ich bin“ und der „ich bin“:

„Daß ich ein Mensch bin, das hat auch ein anderer Mensch mit mir gemein; daß ich sehe und höre und esse und trinke, das tut auch das Vieh, aber was ich bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein, keinem Menschen noch Engel noch Gott, außer, soweit ich eins mit ihm bin; es ist eine Lauterkeit und eine Einheit.“²³

²³ Eckhart, *Pred. 28: Ego elegi vos* (DW 2, 650f.) [→ Anm. 21].

Diese Konzeption hat nun aber kaum etwas mit monistischen Metaphysiken gemein, und sie ist auch nicht panentheistisch, da weder Welt noch einzelne Kreatur Moment des Absoluten ist bzw. Teil Gottes als „Mehr“ oder „Darüber hinaus“ der Welt. Die Differenz zwischen Gott und Welt beschränkt sich nicht auf das Verhältnis von Ganzheit und Teil bzw. Allgemeinem und Moment, sondern bedeutet eine Koinzidenz von Einheit und Unterschiedenheit beider, die durch panentheistische Modelle gar nicht adäquat erfasst werden können. Monistischen Interpretationen mystischer Theologien wird man daher durchaus auch mit Rekurs auf bedeutende Traditionen spekulativer Mystik eine alternative Deutungsmöglichkeit entgegen halten können, die Mystik zumindest im Kontext theistischer Religionen mit guten Gründen als Variante eines quasi „entmythologisierten“ Theismus versteht, der sich anthropomorpher Verzerrungen des Gottesbegriffs zu entledigen sucht.