

Antizipation oder Alternative?

Der Subjektgedanke und die Mystik

Nach einer Phase der durch die Rezeption der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts 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. Diese Rehabilitation des Subjektgedankens resultiert auch aus der Erkenntnis, daß 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. Dennoch wird sich eine erneuerte Subjektphilosophie jedoch 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 greift, 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.“¹

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 Neuschöpfung der neuzeitlichen Moderne sei? Und lassen sich andererseits in jenen prämodernen 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 sogenannte Deutsche Mystik des Mittelalters², denn gerade dort lassen sich

¹ D. HENRICH: Subjektivität als Prinzip. In: DZPh 46 (1998), 32.

² Der Begriff „Deutsche Mystik“ ist aufgrund des Mißbrauchs durch den Nationalsozialismus heute umstritten und wird deshalb teilweise durch die Bezeichnung „Rheinländische Mystik“

Wurzeln des in der Neuzeit weiter entfalteten Subjektgedankens finden, jedoch ohne die vielfach kritisierten Hypertrophien und Perhorreszierungen des Subjekts.

Daß es in der Mystik einen Subjektgedanken gibt, ist allerdings eine heftig umstrittene These, die häufig am Beispiel Meister Eckharts diskutiert wird. Hier soll zunächst näher auf diese Diskussion eingegangen und in diesem Zusammenhang auch verdeutlicht werden, welches Subjektverständnis als Basis der Analyse mystischer Texte vorausgesetzt wird (I und II). Dann wird nicht am Beispiel Eckharts, sondern am Beispiel einer ganz anderen mystischen Tradition, nämlich der Mystik Gertruds von Helfta, das Subjektverständnis der Mystik skizziert und kurz erläutert, inwiefern dort bereits ein Subjektgedanke antizipiert, zugleich aber alternativ zur klassisch neuzeitlichen Formulierung des Subjekts im Sinne des „ego cogito“ formuliert wird (III).

I.

Als zumindest Vorform einer transzendentalen Subjektphilosophie deuten vor allem Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch die Seelengrund- und Gottesgeburtlehre Meister Eckharts; in diesem Zusammenhang haben sie sich auch mit Albertus Magnus und dessen Schülern Dietrich von Freiberg, Ulrich von Straßburg oder Berthold von Moosburg beschäftigt. Auch das Denken der Albertschüler, insbesondere die Auseinandersetzung Dietrichs mit der Intellekttheorie und dessen Lehre vom *ens conceptionale*, interpretieren sie konsequent transzendentalphilosophisch.³ Für Flasch und Mojsisch ist Eckhart jedoch kein Mystiker, sondern Philosoph, der eine „Philosophie des Christentums“⁴

ersetzt; vgl. dazu z.B. A. M. HAAS: *Gott leiden – Gott lieben: Zur volkssprachlichen Mystik*. Frankfurt/M. 1989, 10. Diese Bezeichnung ist jedoch zu eng angesichts der verschiedenen Ansätze, die der Begriff „Deutsche Mystik“ ursprünglich umfaßt hatte, gab es doch auch außerhalb des Rheinlands Mystik im deutschsprachigen Raum. Zudem legitimiert der Mißbrauch des Begriffs nicht dessen völlige Preisgabe.

³ Vgl. hierzu z.B. K. FLASCH: *Einleitung zu Dietrich von Freiberg: Opera Omnia in 4 Bänden*. Tomus I: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg 1977, IX–XXVI; DERS.: Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg. In: *Kant-Studien* 63 (1972), 182–206; DERS.: Die Intention Meister Eckharts. In: H. RÖTTGES; B. SCHEER; J. SIMON (Hrsg.): *Sprache und Begriff* (FS B. Liebrucks). Meisenheim am Glan 1974, 292–318; DERS.: *Converti ut imago – Rückkehr als Bild: Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*. In: *FZPhTh* 45 (1998), 130–150; B. MOJSISCH: *Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie*. In: M. GERWING; G. RUPPERT (Hrsg.): *Renovatio et Reformatio: Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter* (FS L. Hödl). Münster 1985, 155–159; DERS.: *Meister Eckhart: Analogie – Univozität – Einheit*. Hamburg 1983; DERS.: *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. Hamburg 1977.

⁴ K. FLASCH: *Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Macchiavelli*. Stuttgart 1986, 417.

formuliert habe⁵, so daß man hier weniger von der These eines Subjektgedankens in der Mystik, sondern von derjenigen einer Subjektphilosophie bei Eckhart sprechen kann.

Die Gegenposition wird insbesondere von Alois M. Haas, Otto Langer und Niklaus Largier markiert. Haas spricht sich nicht allein gegen die transzendentalphilosophische Interpretation Eckharts aus, die er als „groteske Überinterpretation“⁶ bezeichnet, sondern überhaupt gegen die These, daß es in der Mystik einen Subjektgedanken gebe. Für Haas ist nämlich Eckhart nicht allein Philosoph, sondern auch Mystiker, und die subjektphilosophische Interpretation Eckharts impliziert denn auch für Haas die subjektphilosophische Interpretation der Mystik. Bei Eckhart jedoch sei eine Theozentrik und dementsprechend eine heteronome Konzeption des menschlichen Ich gegeben, das sich allein Gott verdanke.⁷ Zudem löse sich das Selbst und die Personalität des Menschen in der unio zugunsten einer höheren Einheit auf:⁸ „Die Heteronomie der condition humaine ist bei Eckhart so weit getrieben, daß eine menschliche Autonomie nur unter den Bedingungen eines Eins-Seins mit Gott denkbar ist. Das ist dann aber wohl eine göttliche Autonomie, die in eine menschliche umzudeuten – wie es heute in der Eckhartforschung häufig geschieht – nicht statthaft ist.“⁹ Ebenso argumentiert Otto Langer: „Die Innerlichkeit des inneren Menschen entbehrt der Wesensmerkmale der modernen Subjektivität. Sie ist weder ständig im Sinne eines kontinuierlichen Bestandes ... noch selbständig, sie subsistiert nicht in sich und nicht für sich, und ihr Selbstbewußtsein ist ein sekundärer Effekt des Bei-Gott-Seins. Sie ist ferner nicht tätig im Sinne einer synthetischen Einheit der Apperzeption als letzter Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ...“.¹⁰ Ähnlich deutet auch Niklaus Largier die Position Eckharts als eine heteronome Konzeption des Seelengrundes und wendet sich gegen die von Dietrichs Intellekttheorie herkommende Interpretation Flaschs und Mojsichs ebenso wie gegen eine von Fichte beeinflusste Deutung des Eckhartschen Denkens. Allerdings gesteht Largier im Gegensatz zu Haas zu, daß „Eckharts Philosophie eine Theorie des Ich enthält und daß diese Momente eines neuzeitlichen Verständnisses von Subjektivität und Selbstbewußtsein antizipiert.“¹¹ Gott müsse jedoch, so Largier, als absolute und radikale Alterität gedacht werden, dem sich die Seele nur in absoluter Selbstüberschreitung,

⁵ Vgl. ebenso B. MOJSICH: „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: K. RUH (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*: Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986, 135-144, 218-234, hier 138f.

⁶ A. M. HAAS: *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt/M. 1996, 334.

⁷ Vgl. ebd., 314ff.

⁸ Vgl. ebd., 326.

⁹ Ebd., 346.

¹⁰ O. LANGER: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart. In: RUH (Anm. 5), 17-32, 94-115, hier 30.

¹¹ N. LARGIER: Negativität, Möglichkeit, Freiheit: Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Eckharts von Hochheim. In: K.-H. KANDLER; B. MOJSICH; F.-B.

Entleerung, als reine Möglichkeit unter der Preisgabe der konstitutiven Funktion der Vernunft annähern könne.¹² Von dort her bestimmt Largier die Heteronomie, die Preisgabe des Intellekts an eine Alterität, als Möglichkeitsgrund von Freiheit. Diese Entleerung, Passivität der Seele wiederum ist für Largier Möglichkeitsbedingung der Gottesgeburt in der Seele, die er als Überformung durch die göttliche Gnade interpretiert: „Diese Geburt Gottes meint bei Eckhart nie die Verwirklichung eines naturhaften Vermögens, sondern immer die gnadenhafte, vom Menschen passiv erfahrene Überformung durch Gott.“¹³

Bei der Mystik handelt es sich jedoch – dies ist gegen Flasch zu betonen – durchaus um Philosophie. Dann aber ist auch das Denken Eckharts nicht allein als Philosophie, sondern auch als Mystik zu begreifen. Flaschs Ausgrenzung der Mystik aus der Philosophie beruht zum einen auf einer Entgegensetzung von Mystik und Scholastik und zum anderen auf einem an der affektiven bzw. ekstatischen Mystik orientierten Mystikverständnis im Gefolge der traditionellen Definition von Mystik als „cognitio Dei experimentalis“. Solch ein Verständnis von Mystik wäre in der Tat mit dem spekulativen Denken Eckharts sowie mit Eckharts vehementer Ablehnung von Visionen, Auditionen und anderen besonderen Erfahrungen der Gottesgegenwart wenig kompatibel. Es ist allerdings erstens zu fragen, ob die Entgegensetzung von Mystik und Scholastik zutrifft, könnte doch die Mystik auch als eine besondere, den ‚mainstream‘ der Scholastik modifizierende Form der Scholastik angesehen werden. Zweitens perpetuieren Flasch und auch Mojsisch die Konstruktion der Mystik als „Sonderfall“ bzw. als Opposition zur philosophischen und theologischen Tradition. Von dieser Konstruktion zur Reduktion der Mystik auf ein bloßes Phänomen der Spiritualität ist es dann kein langer Weg mehr.

Mystik wird daher eher als eine besondere Form der Philosophie zu verstehen sein; diese Position vertreten auch Haas¹⁴, Karl Albert¹⁵ und Loris

STAMMKÖTTER (Hrsg.): *Dietrich von Freiberg: Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*. Amsterdam, Philadelphia 1999, 160.

¹² Vgl. LARGIER (Anm. 11), 160ff.

¹³ N. LARGIER: ‚Intellectus in deum ascensus‘: Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik. In: DVjs 69 (1995), 442. In diesem Konflikt nimmt etwa Theo Kobusch eine Mittelposition ein: Zwar steht er einer rein transzendentalphilosophischen Interpretation der „Albertschule“ skeptisch gegenüber und deutet diese eher als Fortführung neuplatonischen Denkens (vgl. T. KOBUSCH: Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg. In: K. FLASCH (Hrsg.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg 1984, 59ff.), stellt aber auch fest, daß etwa in Dietrich von Freibergs Lehre vom *ensceptionale* „das Sein des menschlichen Bewußtseins und seine verschiedenen Modi zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie gegenüber dem Sein der Natur ontologisch eigens thematisiert und in seiner Eigengesetzlichkeit gesehen [werden]“ (vgl. ebd., 46). Ebenso stellt er anders als die heteronome Lesart Eckharts durch Haas, Langer und Largier die Bedeutung des Freiheitsgedankens in Eckharts Lehre von der Gottesgeburt sowie vom Seelenfunken heraus. Vgl. T. KOBUSCH: Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. In: RUH (Anm. 5), 56–59.

¹⁴ Vgl. z. B. A. M. HAAS: Aktualität und Normativität Meister Eckharts. In: DERS. 1996 (Anm. 6), 347ff. und 360ff.; DERS. 1989 (Anm. 2), 36ff. Vgl. hierzu auch G. KRIEGER: Mystik und Scholastik: Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine „*Quaestiones parisienses*“. In: TrThZ 107 (1993), bes. 125–129.

¹⁵ Vgl. z. B. K. ALBERT: Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis. In: RUH (Anm. 5), 8. Vgl. DERS.: *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

Sturlese¹⁶. Albert jedoch bezieht sich dabei auf das Motiv der unio und dessen Herkunft aus dem Neuplatonismus – eine Herkunft, die auch Flasch nicht bestreitet¹⁷; es gibt allerdings auch Mystiken, die den Einungsgedanken nicht kennen wie z.B. einige Traditionsstränge der kabbalah¹⁸. Deshalb läßt sich das Verständnis von Mystik als Philosophie wohl weniger durch das Motiv der Einung begründen, sondern eher im Rekurs auf die Bestimmung der Mystik als einer besonderen Form von Erkenntnis, nämlich als Form intuitiver und instantaner, nichtdiskursiver und damit vorreflexiver Erkenntnis.¹⁹ Denn ist Mystik eine Erkenntnisform, dann ist sie durchaus auch Philosophie, ist es dieser doch in herausragender Weise um Erkenntnis zu tun, und zwar um die Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit; dazu gehören Selbsterkenntnis, Welterkenntnis, aber auch die Erkenntnis dessen, ‚was die Welt im innersten zusammenhält‘. Dementsprechend begegnet in der Mystik das gesamte Spektrum der philosophischen Disziplinen wie z.B. Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Ontologie, Metaphysik, Anthropologie, Ethik oder Religionsphilosophie.

Ist aber Mystik durchaus eine Form von Philosophie, dann läßt sich z.B. auch an Flaschs und Mojsischs Interpretation des Eckhartschen Denkens als Antizipation der Subjektphilosophie anknüpfen, entgegen der These etwa von Haas, Langer oder Largier, daß es in der Mystik kein Subjekt gebe, ja gar nicht geben könne.²⁰ Dazu ist es allerdings notwendig, vorab das Subjektverständnis zu bestimmen, das dieser Interpretation zugrundeliegt.

¹⁶ Vgl. L. STURLESE: *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*. München 1993, 10ff. und 376.

¹⁷ Vgl. z.B. K. FLASCH 1986 (Anm. 4), 76ff.

¹⁸ Vgl. G. SCHOLEM: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1991, 6.

¹⁹ Dieser Aspekt kann hier nicht näher ausgeführt werden; vgl. hierzu z.B. C. ALBRECHT: *Das mystische Erkennen: Gnosologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*. Bremen 1958; R. BAMBROUGH: *Intuition and the Inexpressible*. In: S. KATZ (Hrsg.): *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York 1978, 170–199; S. WENDEL: *Nichtdiskursive epistemische Formen: Das Beispiel Mystik*. In: J. MITTELSTRAß (Hrsg.): *Die Zukunft des Wissens: XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Workshop-Beiträge*. Konstanz 1999, 1057–1064.

²⁰ Das Vorhaben, in der Mystik nach Wurzeln des Subjektgedankens zu suchen, könnte als schwerwiegender Methodenfehler aufgefaßt werden: In unzulässiger Weise werde ein genuin neuzeitlicher Gedanke, nämlich der Subjektgedanke, auf das Mittelalter übertragen. Mehrere Argumente können jedoch diesen Vorwurf entkräften. Zum einen gibt es keine totalen Schnitte innerhalb des Geschichtsverlaufs, sondern nur eine spannungsvolle Gleichzeitigkeit von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, und dies gilt auch für die Philosophiegeschichte. Philosophische Gedanken sind niemals von Traditionsströmen abzukoppeln, die ihnen vorausliegen, genausowenig von sozioökonomischen, historischen und kulturellen Situationen, in denen sie entstehen; vgl. zur Kritik an der Epochentrennung z.B. K. FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter: Zur Einführung*. In: K. FLASCH; U. R. JECK (Hrsg.): *Das Licht der Vernunft: Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. München 1997, 14ff.; H. BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt/M. 1999, 548. Außerdem weist Flasch am Beispiel des Aufklärungsverständnisses darauf hin, daß die Verneinung der Möglichkeit einer Aufklärung im Mittelalter mit einem klischierten Mittelalterbild und mit einer ‚Anti-Mittelalter-Propaganda‘ zu tun haben könnte: Je finsterner das Mittelalter dargestellt wird, desto heller kann die Neuzeit und die Moderne strahlen. Was Flasch am Beispiel der Aufklärung erläutert, läßt sich durchaus auf das Thema Subjektivität übertragen: Wird der Subjektgedanke für die Neuzeit

II.

Das Verständnis von „Subjekt“ bzw. „Subjektivität“ sowie damit verknüpft von „(Selbst-)Bewußtsein“ wird insbesondere in der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts von verschiedenen Hintergrundannahmen geprägt, die häufig auch zu entscheidenden Mißverständnissen des Subjektgedankens führen können. Diese Annahmen sind – in knappen Thesen formuliert – folgende:

Erstens: Das Subjekt wird einem Objekt entgegengesetzt, welches von erstem mittels des begrifflichen Denkens erkannt wird. Dementsprechend vollzieht sich Selbstbewußtsein reflexiv in der Gerichtetheit des Subjekts auf sich selbst, das sich in der Selbstreflexion und Introspektion zum Objekt seiner selbst macht und solcherart erkennt.²¹

Zweitens: Selbstbewußtsein vollzieht sich qua Selbstreflexion ausschließlich diskursiv, also im Denken, und fällt daher mit dem Cartesischen „ego cogi-

reserviert, so bleibt je nach Perspektive die Vormoderne entweder dunkel oder rein und unschuldig, weil subjektlos. Unbestritten hat zwar der Subjektbegriff in der neuzeitlichen Philosophie einen Bedeutungswandel erfahren. Aus diesem Wandel der Bedeutung, der Funktion und der Relevanz des Subjektbegriffs läßt sich aber nicht folgern, daß es vor der Neuzeit keinen Subjektgedanken gegeben hätte. Der neuzeitliche Subjektgedanke greift vielmehr – unbeschadet seiner neuen Bedeutung und Relevanz – auf vorausliegende Traditionen zurück, die nicht nur ins Mittelalter, sondern bereits in die Antike hineinreichen, so z.B. bis zu Platon, Plotin oder Augustinus; vgl. hierzu z.B. K. OEHLER: *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*. Würzburg 1997; vgl. auch R. HAGENBÜCHLE: *Subjektivität: Eine historisch-systematische Hinführung*. In: R. L. FETZ; R. HAGENBÜCHLE; P. SCHULZE (Hrsg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Bd. 1. Berlin, New York 1998, 3ff. In diesem Zusammenhang ist auch ein Blick auf die Entwicklung des Individualitätsgedankens relevant, ich verweise hier auf die einschlägigen Studien von Colin Morris, der den Durchbruch des Individualitätsgedanken in der Renaissance des 12. Jahrhunderts ansiedelt und dabei besonders die Bedeutung des Christentums für die Entdeckung des Individuums herausstellt. Vgl. C. MORRIS: *The Discovery Of The Individual 1050–1200*. London 1972, 6. Ebenso verweise ich auf Theo Kobuschs Studie *Die Entdeckung der Person* sowie auf Arbeiten von Jan A. Aertsen und Aaron Gurjewitsch. Vgl. T. KOBUSCH: *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt 1997; J. A. AERTSEN: *Einleitung: Die Entdeckung des Individuums*. In: Ders.; A. SPEER (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin, New York 1996 (Misc. Med.; 24), IX–XVI; A. GURJEWITSCH: *Das Individuum im europäischen Mittelalter*. München 1994. Letzterer stellt in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung der Mystik heraus. Diese ist, so Gurjewitsch, als spezifisch mittelalterliche Form der Äußerung von Individualität zu verstehen, die dort geforderte Selbstaufgabe habe die Selbsterkenntnis und damit die Konzentration auf die geistliche Erfahrung und das Dasein der eigenen Seele zur Voraussetzung (vgl. ebd., 256f.; vgl. auch KOBUSCH, 38ff.). Der Gedanke der Individualität des Ich äußere sich zudem in der paradoxen Form der Selbstverleugnung, weil das Ich auch als Quelle von Hochmut und Stünde angesehen wurde (vgl. GURJEWITSCH, 278). Die Rede von der Selbstvernichtung und Selbstverleugnung impliziert damit keineswegs den Ausfall des Ichgedankens in der Mystik, sondern fungiert gerade umgekehrt als Indiz für die herausragende Bedeutung dieses Gedankens in mystischen Ansätzen.

²¹ Vgl. hierzu z.B. K. GLOY: *Bewußtseinstheorien: Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. Freiburg, München 1998, 86–103; K. DÜSING: *Selbstbewußtseinsmodelle: Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München 1997, 187–202.

to“ zusammen; jenes „ich denke“ ist als transzendente Apperzeption Möglichkeitsbedingung meiner Vorstellungen, folglich meiner Objekterkenntnis und damit – in Kantischer Perspektive – der Erkenntnis überhaupt.

Drittens: Subjektivität und Selbstbewußtsein implizieren als Resultat der Selbstreflexion und Introspektion Selbstdurchsichtigkeit, Sichselbstklarheit und demnach Selbstpräsenz.

Viertens: Subjektivität ist mit Substanzialität, mit einer substanzontologischen Bestimmung eines Wesens bzw. einer Natur des Menschen und damit mit Metaphysik identisch.

Fünftens: Die Begriffe „Subjekt“, „Person“ und „Individuum“ sind synonym verwendbar.

Diese Hintergrundannahmen sind jedoch alles andere als selbstverständlich. Die sogenannte Reflexionstheorie des Bewußtseins etwa verfängt sich in einem regressus ad infinitum und in einem Zirkel, wie vor allem Dieter Henrich im Rekurs auf Fichte herausgestellt hat.²² Folglich wird im Anschluss an entsprechende Überlegungen Henrichs Bewußtsein nicht reflexiv, sondern präreflexiv gedacht werden müssen, um der Zirkularität und dem unendlichen Regreß zu entgehen. Henrich identifiziert das Bewußtsein daher mit einer präreflexiven Vertrautheit, die der reflexiven Subjekt-Objekt-Struktur vorausliegt und diese allererst ermöglicht. Henrich faßt diese Vertrautheit nicht-egologisch, im Unterschied dazu wird diese Vertrautheit allerdings mit einer egologischen Perspektive zu verbinden sein, andernfalls werden zum einen die Bezeichnung „Subjektivität“ für die präreflexive Vertrautheit äquivok und die subjektphilosophischen Anschlußüberlegungen letztlich grundlos. Zum anderen paart sich ein nicht-egologisches Bewußtseinsmodell in letzter Konsequenz mit einem monistischen All-Einheitsdenken, das sowohl philosophisch wegen der ihm inhärenten Identitätslogik und der daraus resultierenden Auslöschung von Differenz, Einzelheit und Besonderheit als auch theologisch aufgrund der Aufhebung des Trinitäts- und des Inkarnationsgedankens sowie der dem Monismus impliziten Unmöglichkeit, die Schöpfungsdifferenz und die individuelle Unsterblichkeit zu denken, problematisch ist.

Die präreflexive Vertrautheit ist daher eher als ein präreflexives Mit-sich-vertraut-Sein aufzufassen²³ im Sinne einer aller Reflexion vorausliegenden

²² Vgl. zu „Henrichs erster und zweiter Schwierigkeit“ z. B. D. HENRICH: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt/M. 1967, 12f.; DERS.: *Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine kritische Theorie*. In: R. BUBNER; K. CRAMER; R. WIEHL (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik* (FS H.-G. Gadamer). Aufsätze I. Tübingen 1970, 263ff. und 275. Vgl. auch K. MÜLLER: *Wenn ich „ich“ sage: Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*. Frankfurt/M. u.a. 1994, 464f.

²³ Diese Formulierung stammt von Manfred Frank. Vgl. z.B. M. FRANK: *Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer*

und diese erst ermöglichenden Gewißheit des ‚ich bin und nicht vielmehr nicht‘. Diese Vertrautheit mit sich läßt sich auch als Subjektivität bezeichnen, insofern sie Möglichkeitsbedingung der unhintergehbaren Perspektive der Einmaligkeit meiner selbst, der unauflöshchen Jemeinigkeit meines In- und Zur-Welt-Seins, ist.²⁴ Dem individuellen Ich Subjektivität zuzusprechen heißt also, ihm nicht nur Einzelheit, Individualität zuzusprechen, sondern Einmaligkeit, Einzigartigkeit, Singularität.²⁵

Versteht man allerdings Subjektivität im Sinne des skizzierten präreflexiven Mit-sich-vertraut-Seins, dann verlieren nicht nur das reflexionstheoretische Verständnis von Selbstbewußtsein, sondern auch die anderen Hintergrundannahmen ihre Plausibilität: Subjektivität ist im Sinne präreflexiver Vertrautheit zunächst nicht diskursiv im Sinne eines „ich denke“ gefaßt, noch ist sie Möglichkeitsbedingung ausschließlich des vorstellenden Denkens, sondern des gesamten Spektrums meines Erkennens und Erlebens.²⁶ Selbstbewußtsein läßt sich demgemäß als ein intuitives und instantanes Erfassen, Erspüren, Gewahren der irreduziblen Einmaligkeit meiner selbst fassen, der nichtdiskursiven Einsicht des „ich bin und nicht vielmehr nicht“. Als der Reflexion vorgängig ist das Subjekt nicht Resultat eines selbstreflexiven Aktes, kann sich nicht selbst zum Objekt werden und ist damit auch nicht sich selbst durchsichtig bzw. seiner selbst völlig gegenwärtig. Eine solche innere ‚Wesensschau‘ schließt sich im übrigen auch schon deshalb aus, weil das Subjekt keine Substanz ist und dementsprechend nicht metaphysisch gedeutet werden kann. Solch ein substanzontologisches bzw. metaphysisches Verständnis des Subjekts ist denn auch spätestens seit Kants Kritik der vermeintlichen Substantialität des „ich denke“ im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* obsolet geworden. Schließlich ist zwischen Subjekt, Person und Individuum zu differenzieren: Meint der Begriff „Individuum“ das einzelne, eben individuelle Ich, so bezeichnen „Subjekt“ und „Person“ die beiden Perspektiven, die dem Individuum zukommen. Hinsichtlich seiner Einmaligkeit und Singularität ist es Subjekt, hinsichtlich seiner Einzelheit und seines Bezugs, seiner Beziehungsfähigkeit zu anderen, mit denen es gemeinsam in der Welt ist, ist es Person.²⁷ Unter Subjektivität ist folglich kein „Hyper-Ich“ o.ä. zu verstehen, sondern nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Einzigartigkeit und Einmaligkeit eben jenes einzelnen

‚postmodernen‘ *Toterklärung*. Frankfurt/M. 1986, 97. Die Formulierung besitzt zwar unvermeidbar reflexionstheoretische Anklänge, bringt aber die egologische Perspektive deutlich zum Ausdruck.

²⁴ Vgl. zur Unhintergebarkeit der Ersten-Person-Perspektive vor allem entsprechende Überlegungen in der Analytischen Philosophie, so z.B. bei T. Nagel, S. Shoemaker, H.-N. Castañeda, R. Nozick, H. Delius und R. Chisholm. Vgl. hierzu ausführlich MÜLLER (Anm. 22), 177–350, 561–564.

²⁵ Vgl. z.B. M. FRANK: Subjekt – Person – Individuum. In: M. FRANK u.a. (Hrsg.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M. 1988, 7–28.

²⁶ Robert Reininger bezeichnet dementsprechend das Bewußtsein auch als Urerlebnis und durchbricht damit die Reduktion auf ein bloßes „ich denke“. Vgl. hierzu z.B. R. REININGER: *Metaphysik der Wirklichkeit*. 2 Bände. Wien ²1947/48.

²⁷ Vgl. hierzu z.B. FRANK 1988 (Anm. 25), 15ff.

und besonderen Ich, eine Einmaligkeit, die allen Individuen zukommt und insofern universal ist. Diese Universalität ist jedoch nichts anderes als die Möglichkeitsbedingung der Dignität des Einzelnen und Besonderen. Zugleich ist Subjektivität Möglichkeitsbedingung der Personalität, bedeutet sie doch nichts anderes als die Jemeinigkeit und damit die unhintergehbare Einmaligkeit meines In- und Zur-Welt-Seins, folglich auch die Jemeinigkeit des Bezugs zu anderen und der Offenheit für die anderen, die mit mir gemeinsam die Welt bewohnen.

Aufgrund des skizzierten Verständnisses von Subjektivität und Selbstbewußtsein im Sinne eines präreflexiven Mit-sich-vertraut-Seins und einer Möglichkeitsbedingung der Personalität läßt sich die Kritik der subjektphilosophischen Deutungen der Mystik entkräften. Langer beispielsweise geht offensichtlich davon aus, daß die Subjektphilosophie die Identität von Subjekt und Substanz sowie die Möglichkeit der ‚Wesensschau‘ vertrete. Doch das Subjekt ist weder Substanz noch „tätig“ oder „ständig im Sinne eines kontinuierlichen Bestandes“, noch ist es vollständig erkennbar im Sinne einer Wesenserkenntnis. Bei Haas wiederum bleibt unberücksichtigt, daß die Eckhartsche Forderung der Selbstvernichtung bereits ein Selbst als Möglichkeitsbedingung der als Selbstvernichtung bezeichneten Einung mit Gott voraussetzt. Zudem bedarf das dem Zunichtwerden implizite Vermögen der Offenheit für das andere seiner selbst, das Vermögen der Öffnung für die Liebe und Gnade Gottes, eines Selbst, das sich überhaupt öffnen kann; es bedarf der Einmaligkeit des Selbst, also der Subjektivität, als Möglichkeitsbedingung der Offenheit und der Beziehung zum anderen, hier der Beziehung zu Gott. Außerdem setzen Haas und ebenso Largier voraus, daß die geforderte Offenheit für Gott den Autonomiegedanken außer Kraft setzt, weil die Haltung des Sich-Öffnens auf Gott hin eine zutiefst heteronome Haltung sei. Doch es ist gerade umgekehrt: Die Haltung der Offenheit setzt Autonomie voraus. Das Selbst muß sich nämlich zum einen überhaupt erst der Liebe Gottes öffnen können, und dieses Öffnen-Können, dieses Vermögen, verweist auf einen Akt der Freiheit, nicht auf Heteronomie. Zum anderen ist die Forderung, sich Gott zu öffnen, auf Freiheit angewiesen, andernfalls wäre die Beziehung, das Sich-Öffnen auf Gott hin, ein Akt der Unterwerfung, bloßen Gehorsams und – in letzter Konsequenz – der Gewalt.²⁸ Schließlich läßt sich etwa Haas' Ausführungen zur ‚Übersteigerung der Personalität in der mystischen Einung‘ entgegenhalten, daß Personalität nichts anderes meint als ein Bezugsverhältnis des Selbst zum anderen. Dann aber wird in der Gottesbeziehung, in der unio, Personalität nicht überstiegen, sondern bleibt im Gegenteil erhalten; Personalität wird nicht aufgelöst, sondern vielmehr in der Begegnung mit Gott vollendet, kommt dort zu ihrer Erfüllung – unter der Voraussetzung, daß die unio nicht als monistische Identität gefaßt wird, in

²⁸ Vgl. hierzu auch die Kritik Norbert Winklers an Largier in: N. WINKLER: Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart in der Kontroverse mit Thomas von Aquin: Intellektnatur und Gnade in der Schrift: Von der wirkenden und der vermögenden Vernunft, die Eckhart von Gröndig zugeschrieben wird. In: KANDLER/MOJSISCH/STAMMKÖTTER (Anm. 11), 189–223.

der sich das Selbst völlig in Gott auflöst, sondern als Identität in bleibender Differenz.

Ermöglicht also das hier skizzierte Verständnis von Subjektivität und Selbstbewußtsein den Anschluß an die These, daß es in der Mystik zumindest Spuren des später detailliert entfalteten Subjektgedankens gibt, soll nun kurz auf das mystische Verständnis von Subjektivität und die mystische Antizipation des Subjektgedankens eingegangen werden, und dies am Beispiel der affektiven Mystik Gertruds von Helfta²⁹, läßt sich doch dabei deutlich machen, daß sich bereits vor der sogenannten spekulativen Mystik Eckharts und auch außerhalb der Tradition der „Albertschule“ Spuren des Subjektgedankens entdecken lassen.

III.

Am Beginn des mystischen Weges steht bei Gertrud die Selbsterkenntnis als unabdingbare Voraussetzung für die Gottesbegegnung. Diese Selbsterkenntnis findet im „homo interior“ statt, in der Sammlung, Reflexion und Einkehr zu sich: „Der Herr belehrte sie: Sobald du in deinem Inneren dich sammelst, dich ganz mir zuwendest und mit mir übereinstimmst, ziehe ich mein Herz mit dir wieder in mich zurück und gewähre dir die Freuden aller Tugenden.“³⁰ Diese Sammlung im Innern vollzieht sich in der Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit wie auch der eigenen Schuld: Sünde und Tod sind die beiden Grenzerfahrungen, in denen sich das Ich auf sich selbst zurückgeworfen weiß, und sie sind sowohl Abstoßpunkt wie auch Inhalt des „Weges zu sich“.³¹ Das Ich erkennt also in der Selbstreflexion, was es ist, nämlich kontingent. Zugleich aber vollzieht es im Akt der Selbstreflexion eine Erkenntnis nach, die ihm vor aller Reflexion schon gegeben ist: die Erkenntnis, daß es ‚überhaupt ist und nicht vielmehr nicht‘. Denn die Gewißheit, daß ich bin, ist nicht Resultat der Reflexion, sondern eine vorreflexive, intuitiv erkannte und erspürte unmittelbare Gewißheit, die jeder Reflexion noch vorausliegt und diese ermöglicht. Gertrud verwendet für diese Gewißheit den Ausdruck „Herz“: Die Selbstreflexion führt ins Innerste des Herzens, damit aber die Seele in der Selbsterkenntnis dorthin einkehren kann, muß das Innerste des Herzens, der Herzensgrund, bereits vor der Reflexion gegeben sein, andern-

²⁹ Gertrud die Große von Helfta lebte von 1256 bis 1302. Sie entstammte einer Familie des niederen Adels, wurde wahrscheinlich als fünfjähriges Kind dem Kloster Helfta zur Ausbildung übergeben. Sie schrieb Briefe, verfaßte Lieder und Gebete sowie die beiden mystischen Werke *Legatus divinae pietatis* und *Exercitia spiritualia*. Allerdings ist nur das 2. Kapitel des *Legatus* direkt von Gertrud verfaßt, die restlichen Kapitel wurden diktiert bzw. erst nachträglich von einer Mitschwester hinzugefügt.

³⁰ GERTRUD VON HELFTA: *Gesandter der göttlichen Liebe*. Heidelberg 1989, 109.

³¹ Vgl. hierzu auch M. BANGERT: *Demut in Freiheit: Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta*. Würzburg 1997, 280ff.

falls wäre die Einkehr ins Herz gar nicht möglich. Damit ist das Herz der Reflexion vorgängige Mitte und Grund, „Tiefbrunnen“ der Seele³², in den sich die Seele hineinversenken kann. Das Herz ist damit zum einen Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis, denn die Seele muß in der Reflexion in das Herz zurückgehen, um sich selbst und anderes zu erkennen, und damit kommt ihm eine quasi transzendente Funktion zu, worauf bereits Karl Rahner in seinen Überlegungen zur Herzmeterapher hingewiesen hatte.³³ Zugleich ist das Herz allerdings auch Seinsgrund, dies jedoch nur insofern, als es als Wohnort Gottes im Menschen anzusehen ist; das Herz ist Tempel Gottes, Wohnort Christi: „Ich danke Dir, Du hast Dir in meinem Herzen eine Wohnung geschaffen, solches habe ich weder von Salomons Tempel ... noch vom Gastmahl des Ahasver ... gelesen oder gehört.“³⁴ Hier stellt sich Gertrud in die patristische Tradition der Lehre von der Gottesgeburt im Herzen der Seele, noch vor der Gottesgeburt- und Seelengrundlehre Eckharts.

Damit beschreibt die Herzmeterapher jedoch einen Subjektgedanken, denn das Herz als Innerstes und als Grund der Seele ist gleichsam das Innerste des Selbst und damit Metapher für die vorreflexive Selbstgewißheit, die zum einen der Selbstreflexion und der Einkehr ins Herz zugrunde liegt, und die zum anderen Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis ist, welche sich in der ekstasis und der unio mit Gott ereignet, die sich in einem „Ineinander von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis“³⁵ im Herzen vollzieht. Damit ist das Herz nicht allein Metapher für die Subjektivität, sondern vor allem auch für die Verbindung von Selbst- und Gotteserkenntnis in der mystischen Erkenntnis der unio. Denn der mystische „*excessus mentis*“ bzw. die ekstasis, der Ausgang aus sich heraus und das Hingerissenwerden zu Gott hin meint genau besehen die Einkehr zu sich, ins eigene Innerste, ins Herz: Gottesbegegnung, Gotteserkenntnis, vollzieht sich in der Selbsterkenntnis; die unio findet im Innersten statt, im Herzensgrund der Seele, und damit kann es ohne Selbsterkenntnis und ohne den Herzensgrund keine Gotteserkenntnis, keine unio geben. Unverkennbar ist der Augustinische Hintergrund, die Forderung des „*noli foras ire, in te ipsum redi*“.³⁶ Wer sich ins Herz versenkt, versenkt sich in die Einung mit dem im Herzen wohnenden Gott. Jene unio im Herzen aber ist kein abstrakter Vorgang, sondern vielmehr gleichsam erotisch aufgeladen in der Metaphorik der Brautmystik: Im Herzen geschieht die unio als Begegnung zwischen Gott und Seele, also als Vereinigung in Form einer „heiligen Hochzeit“ von Braut und Bräutigam:

Es kamen zwei edle Fürsten vom Rang der Cherubim, sie umgaben die Seele und führten sie zum Sohn Gottes. Dieser nahm sie liebevoll auf, und unter zärtlichen Umarmungen drückte er sie an sein göttliches Herz. Und mit Verlangen zog sie

³² Ebd., 320.

³³ Vgl. K. RAHNER: Herz. II. Theologisch. In: HThG 1, 694.

³⁴ GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 53.

³⁵ S. B. SPITZLEI: *Erfahrungsraum Herz: Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 131.

³⁶ AUGUSTINUS: vera rel. XXXIX 72.

in sich alles Glück, das je ein Mensch in menschlicher Umarmung gefühlt hat. Beim ersten *Christe eleison* goß sie dieses Glück aus ihrem Herzen in das göttliche Herz, seinen Ursprung, zurück, aus dem alle Freude und alles Glück jeglicher Kreatur ausgeht. Dies geschieht durch ein wundersames Einfließen Gottes in die Seele und durch Zurückfließen der Seele in Gott. Und bei den einzelnen absteigenden Noten floß die Seele mit all ihrer Freude zurück zu Gott. Beim zweiten *Christe eleison* zog die Seele in sich alle Freude, die je ein Mensch durch Küssen erfahren hat, und sie brachte ihrem einzigen Geliebten im zärtlichen Kuß – sie küßte ihn innig auf den Mund – diese Freude dar. Beim dritten *Christe eleison* breitete der Sohn Gottes seine Hände aus, und er vereinigte alle Frucht seines heiligsten Lebenswandels mit den Werken ihrer Seele.³⁷

Hier weist Gertrud dem Bereich des Leiblich-Affektiven und des Erotischen eine hohe Bedeutung zu. Darüber hinaus wählt sie mit dem Ausdruck „Herz“ einen Namen, der ebenfalls das Leibliche (das Herz als Teil des Körpers) und das Emotionale (das Herz als Metapher für das Gefühl der Liebe) umfaßt.³⁸ Verknüpft man diesen leiblich-affektiven Aspekt mit dem intuitiven Charakter des vorreflexiven Selbstbewußtseins, dann zeigt sich, daß beide, das präreflexiv-intuitive Gewahren meiner selbst sowie die leiblich-affektive Dimension dieses Gewahrens meiner selbst und der sich in diesem Gewahrwerden ereignenden Gottesbegegnung und Gotteserkenntnis, die neuzeitliche Reduktion des Subjektgedankens auf das „ego cogito“ aufsprengen. Gertruds Mystik des Herzensgrundes antizipiert folglich den Subjektgedanken, formuliert aber gleichzeitig eine Alternative zu dessen Identifizierung des Subjekts mit einem bloßen „ich denke“.³⁹

Man könnte ein Doppeltes gegen diese Ausführungen einwenden: Zum einen dominiere doch gerade in der affektiven Mystik der Gedanke der heteronomen Selbstpreisgabe, des ‚Zunichtewerdens‘, und der Auflösung der Seele in der unio mit Gott. So heißt es z.B. bei Gertrud: „Einmal wünschte sie [die Seele] von Herzen – wie der Apostel sagt – *aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein (Phil 1,23)*, und *aus der Tiefe ihres Herzens (Ps. 130,1)* seufzte sie zu Gott.“⁴⁰ Zum anderen, so ein von der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts motivierter Einwand, trage der Subjektgedanke einen Herrschaftsgedanken in sich, in dem sich der Mensch selbst zum Zentrum macht, zum Ursprung seiner selbst, und genau dies mache die geforderte Haltung der Offenheit für das Andere unmöglich, ja verbiete diese sogar. Doch zum einen ist zu betonen, daß die unio gerade in der affektiven Mystik nicht gleichbedeutend ist mit einer monistischen Wesenseinheit, in der sich das individuelle Ich in einem All-Einen auflöst, sondern mit einer Willenseinheit, in der die Individualität der Seele, also die Eigenständigkeit und Einmaligkeit des Ich, erhalten bleibt.⁴¹ Mystische „Selbstvernichtung“ ist

³⁷ GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 388.

³⁸ Zur Bedeutung der Erotik und Leiblichkeit in der Frauenmystik vgl. auch HAAS 1996 (Anm. 6), 259f., 266, 278ff.

³⁹ Vgl. hierzu z.B. auch SPITZLEI (Anm. 36), 104 und 107f. Vgl. auch RAHNER (Anm. 34), 691ff.

⁴⁰ GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 123.

⁴¹ Vgl. z.B. GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 303, 327, 341.

dann allerdings nicht identisch mit völliger Selbstpreisgabe, Selbstaufopferung und Selbstauflösung; Selbstvernichtung meint vielmehr sowohl die Erkenntnis und Anerkenntnis der eigenen Grenzen, der eigenen Endlichkeit. Und vor allem kann im ‚Zunichtwerden‘ der Seele niemals der Herzensgrund der Seele und damit ihre innerste Mitte verloren gehen, findet doch die unio im Herzensgrund statt, in den die Seele ‚hineinstirbt‘. Und zum anderen führt die Erkenntnis meiner selbst als sündig und sterblich zu einer Haltung der Demut, die gerade vor Selbstermächtigung und Selbstzentrierung bewahrt. Des weiteren hat die Selbsterkenntnis ihr Ziel nicht in sich selbst; sie ist vielmehr Möglichkeitsbedingung der Offenheit, des Sich-Öffnens für das Andere meiner selbst und damit auch für das absolut Andere, dem ich meine endliche Existenz überhaupt erst verdanke, für das, was mir unverfüglich ist, für Gott.⁴² Da Gott im Herz der Seele wohnt, ist der Herzensgrund somit nicht nur Erkenntnisgrund, sondern auch Seinsgrund meiner selbst, aber nur insofern, als er ‚Wohnort Gottes‘ ist. Folglich ist in letzter Konsequenz nicht der Herzens- bzw. Seelengrund, sondern der mit dem Herzensgrund geeinte göttliche Grund der Grund meiner endlichen Existenz. Weil dementsprechend Subjektivität an die Endlichkeit gebunden bleibt, an die Erfahrung von Sterblichkeit und Schuld, weil das Ich darum weiß, daß es sich nicht selbst hervorgebracht hat und daß es seine Existenz sich selbst nicht verbürgen kann, wird gerade die Verstellung des Subjektgedankens im Sinne von Selbstermächtigung und Selbstursprünglichkeit umgangen. Und weil das Ich, sein Erkenntnisvermögen und seine Beziehungsfähigkeit, nichts anderes ist als die Möglichkeitsbedingung dafür, sich Anderem zu öffnen, sich ihm zu überlassen, bedeutet der hier skizzierte Subjektgedanke eben kein Plädoyer für ein isolationistisches, sich verschließendes Kreisen um sich selbst. Kein Herrschaftssubjekt ist es, das den mystischen Weg beschreitet, kein Herrschaftssubjekt, das über anderes verfügen, es kontrollieren oder sogar zerstören möchte, sondern ein Subjekt, das sich dem Anderen öffnet, ihm vorbehaltlos begegnen will, sich seiner Liebe überlassen und das umgekehrt lieben will.

Ein weiterer Einwand gegen die These, daß die Mystik den Subjektgedanken antizipiere, bezieht sich auf das Freiheitsverständnis der Mystik insbesondere Gertruds, betone diese doch den Primat der Gnade gegenüber der Autonomie. Nun ist die Fähigkeit zur Selbst- und damit zur Gotteserkenntnis zwar für Gertrud unabdingbar durch die Gnade Gottes gegeben: „Durch Deine Gnade hast Du meine Seele angeleitet, das Innerste meines Herzens, meiner selbst zu erkennen und danach genau zu betrachten.“⁴³ Und mehrfach fordert sie dazu auf, den Eigenwillen dem göttlichen Willen

⁴² Nochmals zeigt sich das nichtmonistische Verständnis der Einheit von Gott und Seele gemäß einem Modell der Identität in Differenz: Gott ist zwar zum einen das Nicht-Andere der Seele, wohnt er doch in deren Grund und ist mit diesem identisch, zum anderen aber ist er vom Seelengrund radikal geschieden und hat sich in diesen eingegossen, eingesenkt, ist also das bleibend Andere der Seele. Dieses Verständnis Gottes als nicht-andere Andersheit und andere Nicht-Andersheit begegnet auch bei Eckhart und dann vor allem bei Cusanus.

⁴³ GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 15.

zu beugen⁴⁴ und dadurch in die unio hineingezogen zu werden, und damit besitzt sie in der Tat ein ambivalentes Verhältnis zu Autonomie und Willensfreiheit. Dennoch aber ist festzuhalten, daß auch für Gertrud Gnade grundsätzlich an die menschliche Freiheit gebunden ist: Das Selbst erkennt die Unhintergebarkeit seiner kontingenten Existenz im Betrachten seiner selbst; darin erkennt es sich zugleich als frei, denn der Akt der Selbsterkenntnis ist bereits ein Akt der Freiheit. Wäre ich nicht frei, könnte ich nicht erkennen. Dementsprechend betont Gertrud auch die Bedeutung des freien Willens, den Gott niemals außer Kraft setze, sondern bewahre, was sie gerade als besonderes und größtes Geschenk der Gnade Gottes deutet und so Gnade und Freiheit in ein unauflösliches Entsprechungsverhältnis setzt.⁴⁵ In Freiheit also wendet sich das Selbst Gottes Liebe zu, dazu bedarf es zwar einer Haltung der Demut, des Sich-Überlassens, des Annehmens der göttlichen Liebe und Gnade, doch das Ankommen der Gnade Gottes setzt die Offenheit für diese Gnade seitens des Menschen voraus, und diese Offenheit wiederum ist an Autonomie und Subjektivität geknüpft, an ein aktives Sich-öffnen-Können. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß Personalität, also die Beziehungsfähigkeit, an Subjektivität und Freiheit gebunden ist. Umgekehrt gilt aber auch: Subjektivität und Freiheit implizieren Personalität, ein Sich-öffnen-Können auf das andere meiner selbst hin. Dementsprechend spricht Gertrud von der notwendigen Öffnung des Herzens, durch die Gottes Gnade einströmt.⁴⁶

In der Mystik Gertruds von Helfta läßt sich also ein Verständnis von Subjektivität markieren, das den neuzeitlichen Subjektgedanken antizipiert. Dies zeigt sich in der Konzeption der Selbsterkenntnis als Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis und in der Konzeption des Herzens- bzw. Seelengrundes als Metapher für eine vor aller Reflexion gegebene Selbstgewißheit und damit auch als vorreflexiver Ermöglichungsgrund der Selbstreflexion. Im Herzensgrund vollzieht sich zugleich die unio mit Gott: Das Ich sinkt in seinen eigenen Grund und gewahrt sich selbst wie auch Gott in Form eines Spürens und Erfassens jenseits diskursiven Denkens in einer Einheit von Liebe und Erkenntnis. Wenn nun auch die Mystik Gertruds als Antizipation des neuzeitlichen Subjektgedankens gedeutet werden kann, so ist allerdings ebenso auf die Unterschiede zwischen dem mystischen Subjektivitätsverständnis und der neuzeitlichen Subjektphilosophie aufmerksam zu machen: Der mystische Subjektgedanke ist in die neuplatonische und patristische Tradition und damit auch in die traditionelle Seelenmetaphysik eingebettet; das Herz, der Grund der Seele, ist eine ontologische Größe, wenn auch radikal unterschieden vom zeitlich und räumlich Seienden. Damit ist es nicht nur eine transzendente Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis, sondern auch Seinsgrund des Ich, in den sich Gott emaniiert.⁴⁷ Außerdem bleibt gerade in

⁴⁴ Vgl. GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 84, 153, 156, 174f.

⁴⁵ Vgl. GERTRUD VON HELFTA (Anm. 30), 32, 132.

⁴⁶ Vgl. Gertrud VON HELFTA (Anm. 30), 245f.

⁴⁷ Vgl. hierzu auch KOBUSCH 1984 (Anm. 13), 59ff.

der Mystik Gertruds das Verhältnis von Subjektivität und Freiheit unterbestimmt.⁴⁸ Gertrud von Helfta formuliert jedoch auch ein Verständnis von Subjektivität, das sich im Rekurs auf Emotionalität, Leiblichkeit und Erotik von der neuzeitlichen Reduktion des Subjekts auf ein bloßes „ich denke“ unterscheidet. An dieses gleichsam um die Dimension der Leiblichkeit und der Affekte erweiterte Subjektverständnis der Mystik lohnt es sich im eingangs erwähnten Bemühen um die Rehabilitation des Subjekts anzuknüpfen.

⁴⁸ Dennoch ist auch zu betonen, daß erst bei Eckhart das Verhältnis von Freiheit bzw. Vernunft und Gnade eine Klärung erfährt, die das mystische Freiheitsverständnis der genannten Ambivalenzen entwirrt. Darauf kann hier allerdings nicht näher eingegangen werden.