Reinhard Margreiter
Erfahrung und Mystik

Reinhard Margreiter

Erfahrung und Mystik

Grenzen der Symbolisierung

Akademie Verlag

Titelbild: W. Kandinsky, *Improvisation 26 (Rudern)*, 1912,
München, Städtische Galerie im Lenbachhaus
© VG Bild-Kunst, Bonn 1997

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Margreiter, Reinhard:
Erfahrung und Mystik : Grenzen der Symbolisierung /
Reinhard Margreiter. – Berlin : Akad. Verl., 1997
ISBN 3-05-002960-9

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1997
Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der VCH-Verlagsgruppe.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier entspricht der amerikanischen Norm ANSI Z.39.48 – 1984
bzw. der europäischen Norm ISO TC 46.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Druck: GAM Media GmbH, Berlin
Bindung: Verlagsbuchbinderei Mikolai GmbH, Berlin
Einbandgestaltung: Hans Herschelmann

Printed in the Federal Republic of Germany

Für Helga und Hester

Inhalt

Vorwort ... 13

Einleitung: Mystik und Philosophie ... 18

Erstes Buch:
Prolegomena zu einer Theorie der mystischen Erfahrung

1 Fragen des methodischen Zugangs ... 41

1.1 Sprechen über Mystik? ... 41
1.2 Etymologie und Erkenntnis: Hinweise zur Wort- und Begriffsgeschichte ... 45
1.3 Klassische Mystiktexte: Kanonisierungen, Textformen ... 53

2 Charakteristika der mystischen Erfahrung nach dem Zeugnis klassischer Mystiktexte ... 61

2.1 All-Einheit und Ich-Entgrenzung ... 66
2.2 Transkategorialität: Die Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität ... 72
2.3 Gesteigerte Emotionalität: Liebe, Ekstase ... 77
2.4 Metanoia: Authentizität, Harmonie, Seligkeit ... 80
2.5 Gelassenheit, Freiheit, Willenlosigkeit ... 83
2.6 Augenblicklichkeit, Unverfügbarkeit, Passivität ... 85
2.7 Leiden, Einsamkeit, Todesnähe ... 87
2.8 Der mystische ‚Weg' als Stufenprozeß und die Praxis, mit ihm umzugehen (Vorbereitung und Methode) ... 89

2.9 Schweigen, apophatisches und paradoxes Sprechen ... 95
2.10 Negation von ‚Bild' und ‚Weise' ... 100
2.11 Esoterik und Innerlichkeit ... 105
2.12 Parapsychologische Phänomene (Para-Mystik) ... 108

3 Positionen und Theorien der gegenwärtigen Mystikforschung ... 111

3.1 Theologie und Frömmigkeitsgeschichte ... 112
3.2 Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte ... 115
3.3 Soziologie, Ethnologie, vergleichende Religionswissenschaft ... 120
3.4 Psychologie und Psychoanalyse ... 126
3.5 Ästhetik, Politologie, Grundlagendiskussion in der modernen Physik ... 133
3.6 Gegenwartsphilosophie und Mystikforschung ... 140

4 Begriffliche Abgrenzungen ... 148

4.1 Neuplatonismus, Gnosis, Theosophie ... 148
4.2 Okkultismus, Irrationalismus, Mythos, Magie ... 156
4.3 Das Desiderat eines zureichenden Erfahrungsbegriffs ... 163

Zweites Buch:
Zur Phänomenologie und Theorie von Erfahrung und Mystik

1 Lebenswelt, Prozeß, Symbol und Medium: Grundzüge einer Theorie der Erfahrung ... 173

1.1 Das Phänomen Erfahrung: Erste Zugänge ... 173
1.1.1 Alltäglicher Wortgebrauch und Etymologie ... 174
1.1.2 Zur Geschichte des philosophischen Erfahrungsbegriffs ... 177
1.2 Erfahrung, Lebenswelt, Symbolprozeß ... 184
1.2.1 Exposition: Husserls Begriff der Lebenswelt ... 184
1.2.2 Das Konstitutionsproblem der Erfahrung in den Philosophien von James, Bergson, Whitehead und Cassirer ... 190

1.2.2.1 James ... 193
1.2.2.2 Bergson ... 199
1.2.2.3 Whitehead ... 205
1.2.2.4 Cassirer ... 212
1.2.3 Erfahrung als Rationalisierungs- und Symbolisierungsprozeß: Zehn Thesen ... 216
1.3 Neuere Fortschreibungen der prozessual-symbolischen Erfahrungstheorie ... 223
1.3.1 Langer und Goodman ... 223
1.3.2 Schwemmer ... 229
1.3.2.1 Handlung, System und Lebenswelt ... 230
1.3.2.1 Prozeß, Symbol und Medium ... 236
1.4 Systematische Bemerkungen zur prozessual-symbolisch-medialen Erfahrungstheorie ... 246
1.4.1 Strukturmomente des Phänomens Erfahrung ... 247
1.4.1.1 ontologisch/objektiv ... 247
1.4.1.2 biologisch/anthropomorph ... 248
1.4.1.3 sozial/kulturell ... 250
1.4.1.4 subjektiv/individuell ... 252
1.4.1.5 historisch/kontingent ... 253
1.4.1.6 kontextuell/transitiv ... 254
1.4.1.7 prozeßhaft/gestalthaft ... 255
1.4.1.8 rational/reflexiv ... 258
1.4.1.9 spekulativ/fiktiv ... 259
1.4.1.10 affektiv/lebensbedeutsam ... 260
1.4.1.11 symbolisch/medial ... 262
1.4.2 Aspekte des Symbolcharakters der Erfahrung ... 263
1.4.2.1 Symbolische Formen und die Funktionendynamik von ‚Ausdruck', ‚Darstellung' und ‚reiner Bedeutung' ... 264
1.4.2.2 Symbolische Prägnanz ... 271
1.4.2.3 Die Wahrheitsfrage ... 274
1.4.2.4 Die Interaktion der Symbolismen ... 278
1.4.3 Aspekte des Mediencharakters der Erfahrung ... 281
1.4.3.1 ‚Medienphilosophie' ... 282
1.4.3.2 Die Theorie der Medienabhängigkeit des Denkens (Havelock) ... 284

1.4.3.3 Medium, Mythos und Aufklärung 289
1.4.3.4 Die ‚Dialektik' der Medien und Symbolismen 292

2 Das Ganze und die Grenzen der Erfahrung: Die Mystik-Diskussion in der neueren Philosophie 297

2.1 Erfahrung, Rationalität und Mystik 297
2.2 ‚Klassische' Positionen: Sechs Fallbeispiele aus der neueren Philosophie ... 302
2.2.1 Transzendentalphilosophie: Kant. Mit einer Nachbemerkung zu Swedenborg 302
2.2.2 Deutscher Idealismus: Hegel. Mit einer Vorbemerkung zu Fichte und Schelling 311
2.2.3 Willensmetaphysik: Schopenhauer. Mit einer Nachbemerkung zum ‚Nachidealismus' 325
2.2.4 Pragmatismus: James 341
2.2.5 Lebensphilosophie: Bergson 354
2.2.6 Sprachphilosophie: Wittgenstein. Mit einer Nachbemerkung zu Mauthner 367
2.3 Mystikphilosophie der Gegenwart: Zwei Fallbeispiele 386
2.3.1 Philosophie der ‚ontologischen Erfahrung': Karl Albert. Mit einer Vorbemerkung zu Lavelle 386
2.3.2 Dekonstruktivismus und negative Theologie: Derrida. Mit einer Nachbemerkung zu Heidegger 397
2.4 Unterwegs zu einer symboltheoretischen Mystikkonzeption 415
2.4.1 Philosophische Mystiktheorien und prozessual-symbolisch-mediale Erfahrungstheorie 415
2.4.2 Der Zusammenhang von Mystik, Philosophie und Kunst nach Whitehead 418
2.4.3 Cassirers Überlegungen zur Mystik: Die ‚Dialektik des mythischen Bewußtseins' 422

3 ‚Implosionen' des symbolisch-medialen Prozesses: Grundzüge einer Theorie der Mystik 437

3.1 Die Methodenschritte einer phänomenologischen Theorie der Mystik: Deskription, Analyse, Theorie, ‚Ethos' 437
3.2 Analyse: Symboltheoretische Bemerkungen zu den Charakteristika der mystischen Erfahrung 441

3.2.1 All-Einheit und Ich-Entgrenzung 441
3.2.2 Transkategorialität: Die Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität 453
3.2.3 Gesteigerte Emotionalität: Liebe, Ekstase 458
3.2.4 Metanoia und Erlösung: Authentizität, Harmonie, Seligkeit 463
3.2.5 Gelassenheit, Freiheit, Willenlosigkeit 465
3.2.6 Augenblicklichkeit, Unverfügbarkeit, Passivität 468
3.2.7 Leiden, Einsamkeit, Todesnähe 470
3.2.8 Der mystische ‚Weg' als Stufenprozeß und die Praxis, mit ihm umzugehen 472
3.2.9 Schweigen, apophatisches und paradoxes Sprechen 474
3.2.10 Negation von ‚Bild' und ‚Weise' 478
3.2.11 Esoterik und Innerlichkeit 481
3.2.12 Parapsychologische Phänomene (Para-Mystik) 482
3.3 Konturen einer Theorie der Mystik 487
3.3.1 Mystik als ‚Diskurs der Grenze': Das Strukturproblem des Symbolischen 487
3.3.1.1 Vom archaischen zum modernen Bewußtsein 491
3.3.1.2 Metaphysik und Mystik; ‚Implosionen' des Symbolischen 494
3.3.2 Die Isomorphie von Symbol- und Mystikformen 504
3.3.3 Medienmystik: Oralität, Literalität, Buchdruck, Telekommunikation, Computer 515
3.3.4 Zwischenbetrachtung: Genese und Struktur der mystischen Erfahrung 520
3.4 ‚Ethos': Der Kultur-, Geschichts- und Handlungskontext von Mystik 522
3.4.1 Mystik und Kultur: Das Eurozentrismusproblem 523
3.4.2 Mystik und Stimmung: Die religiöse, künstlerische, wissenschaftliche und alltägliche Psyche 528
3.4.3 Mystik und Heilserwartung: Affinität zur Gnosis 531
3.4.4 Mystik und Handeln: Quietismus, Askese, Nekrophilie 534
3.4.5 Mystik und Geschichte: Kritik des Neuplatonismus 536
3.4.6 Gibt es eine ‚lebensgerechte' Mystik? 539
3.5 Konsequenzen für den Philosophiebegriff: Die Einheit von philosophia mystica und philosophia rationalis 542

Zusammenfassung 548

Anmerkungen 551

Literaturverzeichnis 607

Namenverzeichnis 637

Nachwort 645

Vorwort

Die folgende Untersuchung geht von vier — miteinander vielfach verzahnten — Problemstellungen und Zielsetzungen aus:

(1) Im Kontext der neueren Technik- und Wissenschaftsreflexion ist immer wieder von einer 'Krise der Vernunft' die Rede, davon, daß überlieferte Rationalitätskonzeptionen angesichts der *tatsächlichen* Erfahrungen, die wir — innerhalb und außerhalb der Wissenschaften — machen, zunehmend ineffizient und inadäquat erscheinen. Gegenüber der *wissenschaftlichen* Vernunft, deren normative Geltung und deren Selbstverständnis auch im eigenen, wissenschaftlichen Bereich zunehmend problematisiert werden, erheben die 'Vernunft'formen *anderer* Lebensweltbereiche — Alltag, Religion, Kunst etc. — konkurrierende Geltungsansprüche. Es geht folglich darum, das Phänomen der *Rationalität* vor dem Hintergrund einer zureichenden und phänomenologisch fundierten Theorie der *Erfahrung* zu klären.

(2) Der heute weithin als allgemeinverbindlich aufgefaßte, an Transzendentalphilosophie und experimenteller Naturwissenschaft orientierte Begriff der *regelgeleitet-empirischen* Erfahrung steht in unaufgelöster Spannung zur *allgemeinen, lebensweltlichen* Erfahrung, aber auch zu speziellen Erfahrungsformen in Kulturbereichen wie etwa Religion und Kunst. Zu diesen speziellen Erfahrungstypen zählt auch die *mystische Erfahrung,* deren angeblicher Status als 'irrational' und/oder 'erfahrungstranszendent' nur dann zu bestätigen oder zu widerlegen ist, wenn wir die Begriffe Rationalität und Erfahrung und ihr Verhältnis zueinander ausreichend klären.

(3) Mit der Krise des Rationalitäts- und der Unbestimmtheit des Erfahrungsbegriffs geht in der gegenwärtigen Kultur eine *antiszientistische Mißstimmung* einher, die dem Aufkommen neu-alter vernunftfeindlicher und obskurantistischer Anschauungen Vorschub leistet. Wir erleben seit einiger Zeit — am augenfälligsten in der New-Age-Bewegung — eine Renaissance von 'Gnosis', 'Spiritualismus', 'Esoterik', 'Mythos' und 'Mystik'. Das Aufblühen solcher Sinnstiftungsversuche hat zweifellos mit Versäumnissen in der Selbstreflexion des modernen wissenschaftlichen Weltzugriffs zu tun, genauer: mit der Verengung und Dogmatisierung neuzeitlicher Vernunft- und Erfahrungskonzeptionen. Die geistesgeschichtliche Situation erfordert nunmehr eine Klärung nicht außerhalb der Wissenschaften und in Opposition zu diesen, sondern *durch (lernbereite) Wissenschaft selbst.*

(4) Seit etwa 200 Jahren gibt es in Europa eine explizite theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen und Begriff der *Mystik* als einem (angeblich) 'Anderen der Vernunft' bzw. als einer 'anderen Erfahrung'. Eine Reihe namhafter Philosophen betrachtet Mystik — jenseits ihrer *obskurantistischen* Formen — als ernsthaft thematisierbaren Gegenstand, der entweder das *Ganze* der Erfahrung ausdrückt und/oder deren *Grenzen.* Doch gibt es keinen allgemeinen Konsens darüber, wie Mystik genau zu definieren sei. Darüber hinaus existieren neben den philosophischen auch theologische, sprach- und literaturwissenschaftliche, psychologische und andere Mystiktheorien. Es wäre somit wünschenswert, eine Perspektive und Methode zu entwickeln, welche für die genannte Vielfalt einen gemeinsamen Boden der Betrachtung herstellt und Unklarheiten, die die bisherige Forschung belasten, beseitigt.

Aus diesen vier Problemfeldern und Forschungsdesiderata ergibt sich für die vorliegende Untersuchung eine doppelte Zielsetzung: Es geht — erstens — um die Ausarbeitung einer adäquaten *Phänomenologie und Theorie der Mystik,* die aber — zweitens — nicht isoliert in Angriff zu nehmen ist, da sie sich von einer *allgemeinen Theorie der Rationalität und Erfahrung* her fundieren lassen bzw. mit dieser in Einklang stehen muß. Eine solche Theorie der mystischen Erfahrung wird reziprok auch zur Klärung einer allgemeinen Erfahrungstheorie beitragen.

*

Vorweg läßt sich nun allerdings fragen: *Was heißt Mystik?* Gibt es eine sinnvolle Rede über den Gegenstand? Ist der Ausdruck *Gegenstand* im Hinblick auf *Mystik* überhaupt vertretbar? Läßt diese sich *gegenständlich,* läßt sie sich *begrifflich* fassen?

Nehmen wir den allgemeinen Sprachgebrauch zum Maßstab, so handelt es in den meisten Sprachspielen, in denen der Ausdruck 'Mystik' vorkommt, um eine *black box.* Keine der begrifflichen Festlegungen, die verschiedentlich versucht wurden, kann beanspruchen, allgemeingültig zu sein. Denn schon das *Phänomen,* die Art der *Erfahrung,* worauf sich der Ausdruck beziehen soll, sind strittig. Gibt es eine 'mystische Erfahrung' überhaupt? Wenn ja, wie ist sie exakt beschreibbar? Ist sie *überhaupt* beschreibbar? Oder narrt uns hier die *Sprache,* die — referenzlos geworden — sich verselbständigt hat und nur noch ein 'Nichts', ein Phantasma benennt?

Was symptomatisch *gegen* eine solche Vermutung spricht, ist die unbestreibare *Präsenz* des Mystikbegriffs in unserer Kultur und sind seine *Konjunkturen,* die wir vom 18. Jahrhundert — als die Substantiva *Mystik, mysticism, mysticisme, misticismo* in den europäischen Sprachen geläufig werden — bis heute beobachten können. Romantik, Lebensphilosophie und New Age stellen solche Konjunkturen dar, die freilich auch wieder von Rezessionen abgelöst werden. Bei solchem Auf und Ab handelt es sich stets um *Mode* und *Mainstream.* Die kulturelle Exoterik ergeht sich abwechselnd, man könnte nahezu von einem geschichtlichen Rhythmus sprechen, in wenig reflektierter Wissenschaftsgläubigkeit *oder* — dann klassifiziert sie sich möglicherweise unter dem gegensätzlichen Begriff der *Esoterik* - in einer Haltung, die wir in verkürzender Perspektive als 'Irrationalismus' abtun. In beiden Fällen haben wir es mit kulturellen — vielleicht

sogar anthropologischen — Orientierungsbedürfnissen zu tun, aber auch um Vergröberungen und Trivialisierungen eines 'im Kern' legitimen Bemühens: um rationale *Klarheit* und *Eindeutigkeit* einerseits, um *Offenheit* und *Erfahrungsbereitschaft* andererseits.

Über die Beschränktheit des 'bloßen Verstandesmenschen' wurde, beispielsweise von Novalis und Schelling, ausgiebig und mit gutem Grund gelästert. Aber auch der von Intuition, Gefühl und 'Offenbarung' geleitete Mensch wurde — gleichfalls nicht zu Unrecht — von den Aufklärern verspottet. Die klassische Aufklärung setzte Mystik mit Obskurantismus gleich. Es gab und gibt aber nicht nur die reinen Befürworter und Gegner. So sprechen beispielsweise *Robert Musil* oder *Fritz Mauthner* zwar in verständnisvoller und sogar affirmativer Weise von Mystik, wenden sich aber doch vehement gegen deren obskurantistische Formen, die sie als 'Schleudermystik' (Musil) und 'Mystik des dummen Kerls' (Mauthner) bezeichnen.

Wir finden also — neben der oft plumpen exoterischen Aneignung und Ablehnung — vielfach auch eine *differenzierende* Auseinandersetzung mit Mystik: nicht nur im Kontext religiöser und theologischer Diskurse, sondern auch im Kontext literarischer, künstlerischer und philosophischer Reflexion, ja selbst im Kontext wissenschaftlicher (insbesondere naturwissenschaftlicher) Grundlagenreflexion. Was die *Philosophie* betrifft, so gibt es in den letzten 200 Jahren — wenngleich bis heute in keinem philosophiehistorischen Überblickswerk gesammelt und erläutert — eine vielfältige und intensive Befassung mit Mystik, sowohl der *Sache* nach wie auch *expressis verbis*. Wir stoßen kaum je auf nachdenkliche Menschen, denen Mystik *nichts* bedeuten würde: ob das Wort für sie nun affirmativ oder pejorativ besetzt ist, ob sie darüber zu sprechen bereit sind und den Ausdruck *irgendwie* definieren oder ob sie behaupten, das Gemeinte sei 'unaussprechbar'. Der Diskurs über Mystik ist, heute wie ehedem, kontroversiell, aber: *er findet statt.*

Ich denke, mit diesem Faktum — *daß* Diskurse über Mystik stattfinden — ist ein erster Ausgangspunkt gewonnen, der es erlaubt, sinnvoll über das Thema zu reden, auch wenn sich unser Reden vorläufig nicht auf Mystik selbst beziehen, sondern auf das *Reden über Mystik* beschränken mag. Mystik, so lautet meine Ausgangsthese, stellt zwar — inhaltlich gesehen — weitgehend eine *black box* dar. Das Wort indiziert aber ein Problem des Denkens und der Erfahrung, das sich — bei näherem Zusehen — als ein umfangreiches und komplexes philosophisches *Problemfeld* erweist. Dieses kann umschrieben werden mit den Begriffen *Wirklichkeit, Sein, Denken, Erfahrung, Vernunft.*

Auch diese Begriffe sind — wie 'Mystik' — Problembegriffe, wenngleich wir von dem, was 'wirklich', 'vernünftig' oder 'erfahrungsbezogen' sein soll, weitaus unbefangener sprechen als vom 'Mystischen'. Doch teilen Wirklichkeit, Vernunft und Erfahrung mit Mystik den prinzipiellen *Geheimnischarakter.* Sie sind nicht schon längst und ein für allemal geklärt. Ihre Inhalte und Verweisungszusammenhänge stehen nach wie vor in Frage. *Zunächst* scheint uns klar und selbstverständlich, was tatsächlich *ist,* was wir *erfahren* und was wir *vernünftig* finden. Und doch beginnt, sobald sich die Schere öffnet zwischen möglicher Wahrheit und möglichem Irrtum, zwischen Sein und Schein, der *nicht abschließbare philosophische Diskurs* in seinem typischen Hin und Her von Skepsis und Spekulation. Auch wenn wir heute eine Menge wohlfeiler Theorien — im-

pliziter und expliziter Natur — über Realität, Erfahrung und Vernunft kennen und mit ihnen umgehen, sind sie alle *vorläufig,* d.h. ergänzungs- und korrekturbedürftig und -fähig.

Ich halte es daher für eine lohnende philosophische Aufgabe, die Problembegriffe Wirklichkeit, Vernunft und Erfahrung mit dem Problembegriff *Mystik* zu vernetzen. Möglicherweise stoßen wir auf einen *sachlich und schon vor aller Terminologie bestehenden Zusammenhang.* Vielleicht gelingt uns eine Erweiterung der fundamentalen Einsicht 'in das, was ist'. In diesem Fall wird sich vermutlich auch die Sicht des gesamten Problemfeldes verändern. In der Synopsis mit Mystik werden wir Realität, Erfahrung und Vernunft *anders denken* als wenn wir — wie bisher meist üblich — Mystik ausblenden. Umgekehrt aber werden wir auch Mystik anders sehen und beurteilen, wenn wir sie nicht als eine exotische und isolierte Dimension unserer Erfahrung behandeln, sondern in ihrer systematischen Verschränkung mit Realität, Erfahrung und Vernunft begreifen.

Ein dergestalter philosophischer Versuch braucht methodisch nicht an einem Punkt null anzufangen, auch wenn Mystik keineswegs zu den bevorzugten Themen der Gegenwartsphilosophie zählt und auch wenn wir in der bisherigen Philosophiegeschichte keine geschlossenen systematischen Entwürfe einer Theorie der Mystik vorfinden, sondern meist nur Andeutungen und Spuren. Wir sollten diese Andeutungen und Spuren nicht unterschätzen. Z.B. Kant, Hegel, Schopenhauer im 19. Jahrhundert oder Wittgenstein, Bergson und Derrida im 20. Jahrhundert kommen jeweils an einem bestimmten Punkt ihrer Überlegungen, die sie zum Problemkreis von Vernunft und Erfahrung anstellen, *explizit* auf Mystik zu sprechen. Die Charakterisierungen, Zuordnungen und Bewertungen, die sie vornehmen, differieren. Aber es läßt sich zeigen, daß diese Philosophen Mystik stets dann thematisieren, wenn sie über die *Grenzen* und/oder das *Ganze* von Vernunft und Erfahrung nachdenken.

Es ist freilich daran zu erinnern, daß Mystik genealogisch *außerphilosophischen Ursprungs* ist und daß viele Philosophen sie seit je und bis heute als Anathema betrachten. Auch im allgemeinen kulturellen Bewußtsein wird sie eher der *Religion* zugeordnet als der Philosophie. Der Topos, sie sei *ausschließlich* ein religiöses Phänomen, ist nicht nur unter Theologen — die ihrerseits über Definition und Bewertung von Mystik keineswegs einig sind — weitverbreitet. Doch machen — vor allem seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert — auch Dichter, bildende Künstler, Geisteswissenschaftler und grundlagenreflektierende Naturwissenschaftler Mystik zu ihrem Thema. Dies geschieht in einer Weise, die man zumindest in einem weiten Sinn als 'philosophisch' klassifizieren kann. Solche Bemühungen tragen dazu bei, das *Phänomen* Mystik unter verschiedenen Aspekte sichtbar zu machen (oder, wenn man will, im Plural: *Phänomene,* die analog oder äquivok als 'Mystik' bezeichnet werden). Wir haben es insgesamt mit höchst unterschiedlichen Kultur- und Lebensweltbereichen zu tun — und die Philosophie ist, genauso wie die Religion, nur *einer* unter ihnen —, in denen und von denen her Mystik thematisierbar ist.

Wollen wir einen zureichenden *Begriff* und eine *Theorie* von Mystik auf dem Wege einer Vergegenwärtigung des *Phänomens* Mystik gewinnen, so wäre es sicher eine gro-

be methodische Verkürzung, wollten wir dies allein auf der *Schmalspur des bloß philosophischen Diskurses* versuchen. Denn der begrifflich-theoretische Diskurs, den die Philosophie verkörpert, neigt zur Verselbständigung und damit zum Ausschluß, zur Abwertung und zur verzerrenden Rekonstruktion *anderer Orientierungstypen* (wie Religion, Kunst, Alltag, disziplinäre Wissenschaft). Aus diesem Grund ist die vorliegende Untersuchung zwar *philosophisch motiviert,* nicht aber eine ausschließlich philosophische Angelegenheit. Ich will Mystik nicht allein unter philosophischen Rastern thematisieren, sondern auch so, wie sie sich im allgemeinen Sprachgebrauch der Gegenwart und der Vergangenheit (ein Sprachgebrauch, der in Wahrheit in *viele heterogene Diskurse* zerfällt), 'zeigt'.

Dieses Sich-Zeigen — *phainestai* — ist natürlich jeweils zu hinterfragen, skeptisch abzuwägen, spekulativ zu destruieren oder auch zu untermauern. Der adäquate *Umgang* mit dem Phänomen führt so zurück zu einem philosophischen Diskurs, der sich freilich nicht von vorgegebenen Begrifflichkeiten gefangennehmen läßt, sondern — phänomenologisch orientiert — seine Begrifflichkeiten an der Sache selbst entwickelt und erprobt. Er beginnt mit einem *Hinsehen mitten im Handeln.* Das Sich-Zeigen ist — früher oder später — in einen theoretisch-begrifflichen Diskurs zu überführen. *Fürs erste* aber ist es *wahrzunehmen* und zu *beschreiben.* Auch wenn es zwischen den Momenten der Wahrnehmung und Interpretation keine feste Zäsur gibt, so sind sie im Sinn einer methodischen *Handregel* dennoch voneinander zu trennen. Als eben diese Handregel verstehe ich das *Prinzip der Phänomenologie:* sich auf ein Phänomen *einlassen,* es möglichst es selbst *sein lassen,* bevor es zwangsläufig — im Fortgang unserer Befassung mit ihm — immer intensiver und unvermeidlicher in unsere Interpretations-Mühlen gerät, in deren Bewegung *wir* und die *Objekte* sich aneinander angleichen, sich aneinander verändern und so insgesamt eine *veränderte Realität* stiften. —

Nach der *Einleitung,* die das Verhältnis von Mystik und Philosophie in einem ersten Schritt (und weitgehend programmatisch) behandelt, geht es nachfolgend Im ERSTEN BUCH um einige *Prolegomena zu einer Theorie der mystischen Erfahrung.* Diese Prolegomena umfassen vier Abschnitte: (1) die Erörterung der Fragen eines sinnvollen *methodischen Zugangs* zum Thema Mystik, (2) den Aufweis typischer *Charakteristika* der sogenannten 'mystischen Erfahrung' anhand klassischer Mystiktexte, (3) eine Darstellung der wichtigsten *Positionen und Theorien der gegenwärtigen Mystikforschung* und (4) *Begriffsabgrenzungen* im Konnotationsfeld von 'Mystik'. Im ZWEITEN BUCH stelle ich dann das Phänomen der Mystik in den Kontext einer *allgemeinen Theorie der Erfahrung und des Geistes.* Ein erster Abschnitt (1) behandelt am Leitfaden der Begriffe *Lebenswelt, Prozeß, Symbol* und *Medium* die Grundzüge einer *allgemeinen Erfahrungstheorie.* Der nächste Abschnitt (2) gibt einen *Abriß der Mystikdiskussion* in der (europäischen und amerikanischen) Philosophie der letzten 200 Jahre. Im letzten Abschnitt (3) arbeite ich eine *phänomenologische Theorie der Mystik* aus, in der die 'unio mystica' als Steigerung, Verdichtung, Totalisierung und 'Implosion' des symbolisch-medialen Erfahrungsprozesses interpretiert wird.

Einleitung: Mystik und Philosophie

Philosophie wird im allgemeinen mit *Rationalität* oder *Vernunft,* Mystik hingegen fast immer mit dem *Irrationalen* oder dem sogenannten 'Anderen der Vernunft'[1] in Zusammenhang gebracht. Diese Zuordnung treffen sowohl die Anhänger eines ungebrochenen Vernunftglaubens, die Mystik umstandslos mit Aberglauben und Obskurantismus gleichsetzen, als auch jene Apologeten der Mystik, die zu wissen (oder wenigstens zu ahnen) vorgeben, wovon sie sprechen, wenn sie die Vernunft *abwerten* zugunsten einer wie immer gearteten 'anderen', 'höheren' und 'transrationalen' Erkenntnis. Die Frage, ob — und wenn ja, in welcher Weise — die Gültigkeit einer solchen behauptet werden kann, hängt offenkundig nicht nur davon ab, was unter *Mystik* näherhin verstanden wird, sondern auch davon, wie man das *Andere der Mystik* — Rationalität also[2] — bzw. wie man die *Grenze* zwischen beiden begreift.

Daß Rationalität eine endliche, eingeschränkte Größe darstellt, die nicht das Ganze der Erfahrungswirklichkeit einzuholen imstande ist, wird in der gegenwärtigen Diskussion kaum noch von jemandem ernsthaft in Frage gestellt.[3] Die Auseinandersetzung über das 'Andere der Vernunft' ist daher wohl nicht mehr als Streit darüber auszufechten, ob dieses Andere überhaupt existiert, sondern darüber, welcher Stellenwert ihm im Theoretischen wie im Praktischen zukommt und in welcher Weise es — zumindest *als Grenze* — begrifflich-theoretisch umrissen und vermessen werden kann. Mit der Problematisierung ihres 'Anderen' steht nun freilich auch die Vernunft selbst zur Disposition. Wir müssen nach ihrem Verhältnis zu unserer vielfältigen *Erfahrung* fragen: bis zu welchem Grade sie diese zu begreifen vermag, ob sie dekretieren darf, was Erfahrung ist und zu sein hat, aber auch, ob ihr die Fähigkeit zuzuschreiben sei, sich mit neuen und ungewohnten Erfahrungen zu arrangieren und sich produktiv mit ihnen auseinanderzusetzen.

Wer sich ein solches Umreißen und Vermessen des Verhältnisses zwischen der Vernunft und ihrem 'Anderen' zur Aufgabe stellt, muß selbstverständlich jenen in der Mystikdiskussion weitverbreiteten Topos verneinen, der besagt, Rationalität als Instrument, mit Mystik umzugehen, müsse notwendigerweise und sozusagen per definitionem versagen.[4] Diesem Topos gemäß wäre nur die Vernunft *als solche* das der Philosophie gemäße Thema — eine Normierung, die sich aus einem vorschnell festgelegten und eingeengten Vernunftbegriff ergibt, der die strukturelle Verschränkung von Vernunft und Erfahrung sowie deren beider kulturelle Disponibilität, Offenheit und lebensweltliche Fundierung außer acht läßt. Ein solch *verengter* Vernunft- und Philosophiebegriff mag methodisch einfacher zu handhaben und leichter gegen verschiedene Obskurantismen

abzuschotten sein als der hier in Aussicht genommene, doch der Preis einer solch normativ-verengten Denkweise besteht darin, daß sie sich in eine intellektuelle Sonderwelt verspinnt[5] und damit ihre 'Lebensbedeutsamkeit'[6] verliert. Demgegenüber sollten wir darauf beharren, daß Philosophie — wenn man sie in ihrer eigenen, durch ihre Tradition ausgewiesenen Dimension begreift, also abgegrenzt zu alltäglichen, technisch-wissenschaftlichen, künstlerischen, aber auch religiösen Denkweisen — nichts anderes heißt als: *nachdenken über 'das, was ist'*[7], also über die Erfahrung der *Realität* und über die Realität der *Erfahrung*. Auch für Kant ist Philosophie nichts anderes als Theorie der Erfahrung, wenngleich sein allzu enger Erfahrungsbegriff kritisierbar bleibt. Philosophie als grundsätzliches und allgemeines Nachdenken hat sowohl rezeptive wie spontane, deskriptive wie normative, kritische wie konstruktive Elemente. Diese bilden insgesamt eine funktionelle Einheit und sind nur als Komponenten einer in sich komplexen, stets interpretationsoffenen Tätigkeit einzeln begreifbar. So ergibt sich eine Doppelaufgabe der Philosophie, da das Nachdenken nicht nur *äußere,* ichfremde Gegenstände behandelt, sondern auch — unabweisbar, weil es schließlich das *Ganze* der Erfahrung denken will — *sich selbst* zu seinem Gegenstand macht. Die Reichweite und Leistungsfähigkeit dieser Doppelanstrengung ist zweifellos höchst problematisch, doch läßt sich so immerhin das Grundthema der Philosophie klar umreißen. Besagtes Nachdenken, das immer auch *selbstreflexiv* ist, ist als Tätigkeit der *Vernunft* identifizierbar, und diese Gleichsetzung erlaubt es, die Vielfalt möglicher Vernunftgegenstände nicht von vornherein einzuschränken, sondern das 'Vernunftvermögen' für 'ankommende', also *neue* Erfahrungen offen zu halten.

Wenn Mystik, wie ich fürs erste bloß hypothetisch behaupten will, eine in der Lebenswelt vorfindliche *Erfahrung* ausdrückt — und sei es möglicherweise auch eine *verzerrte*, in ihren Motiven und ihren allfälligen Selbsttäuschungen aufklärungsbedürftige Erfahrung —, dann darf man sie auch nicht von vornherein als Gegenstand der Philosophie ausschließen.

Es gibt von Kant bis heute eine Reihe von Philosophen, die — obwohl sie selbst kaum als Mystiker anzusprechen sind — Mystik mehr oder weniger ernsthaft thematisieren und sie (meist) als Epiphänomen zur Rationalität auffassen. Doch erscheinen diese Thematisierungen als unzureichend. Dies liegt an der Unzureichendheit des jeweiligen *Rationalitäts-* und *Mystikbegriffs,* wobei — als gemeinsamer Hintergrund sowohl des Rationalitäts- wie des Mystikproblems — ein unzureichender *Erfahrungsbegriff* vorliegt. Programmatisch ist zu sagen, daß ein zureichender Erfahrurungs- und Vernunftbegriff nur aus der *Lebenswelt* und somit aus den Dimensionen auch von Kultur und Geschichte zu erschließen ist. Wenn sich diesbezüglich die gegenwärtige Philosophie um eine Neufassung des Rationalitätsbegriffs bemüht, müßte sich dieses Bemühen konsequenterweise auch auf das Thema Mystik ausdehnen, das einen wichtigen, wenngleich stark vernachlässigten Gegenstand der Philosophie darstellt. Vermutlich ist seine Behandlung in der Situation der gegenwärtigen Philosophie — in der das Schlagwort *Postmoderne* nur ein unzureichendes Etikett ist für eine viel weiterreichende Krise unseres Vernunft- und Wirklichkeitsbegriffs — dringlicher als noch vor einigen Jahrzehnten. Wenn sich die Philosophen um das Ganze des Erfahrungszusammenhangs bemü-

hen, dann können sie zwar im Ergebnis durchaus hinter ihren eigenen Ansprüchen zurückbleiben, doch müssen sie per definitionem imstande sein, zumindest *einiges* Verständnisfördernde über die Grundlagen und den Horizont jener speziellen Erfahrung auszusagen, die als die mystische bezeichnet wird (so wie sie schließlich auch über die Grundlagen und den Horizont der Natur, der Geschichte, der Kunst, der Wissenschaft, der Religion usw. etwas Verständnisförderndes auszusagen vermögen).

*

Wenn wir die Philosophie also prinzipiell als ein mögliches Medium für eine Theorie der mystischen Erfahrung akzeptieren und Philosophie mit *grundsätzlichem Nachdenken* gleichsetzen, das von einem erfahrungsoffenen Vernunftbegriff bestimmt wird, dann ist es notwendig, dieses Nachdenken — in Abgrenzung zu zahlreichen verengend-normierenden Vorstellungen — näher zu skizzieren. Dem *philosophischen* Nachdenken geht es darum, in der Lebenswelt nicht oder nur wenig reflektierte Begriffe wie Denken, Vernunft, Wirklichkeit und Erfahrung zu problematisieren und sie zumindest einer teilweisen Klärung zuzuführen. Im Vollzug des Nachdenkens über die Erfahrung macht das Nachdenken auch *selbst* Erfahrungen: nicht nur über seine Gegenstände und deren Eigenschaften, sondern auch über sich selbst als Medium, in welchem die Gegenstände und Orientierungen sich konstituieren, vor allem aber: in welchem sie sich stets und aufs neue verändern. Das Nachdenken erfährt, wenn es gründlich genug vorgeht, daß es kein fundamentum inconcussum von Vernunft und/oder Erfahrung, d.h. keinen einholbaren Anfang gibt — weder als rezeptives Hinnehmen eines fertig 'Gegebenen' noch als spontane Schöpfung eines 'Neuen' im Sinne reiner Konstruktion. Bei allem 'gegenstandskonstituierenden' und 'ichkonstituierenden' Tun und Denken ist 'objektiv' immer schon *etwas* da: ein Vor- und Zuhandenes, das auch ein Widerständiges, uns (Teil-)Bestimmendes ist. Dieses je schon Vorhandene, in der Erfahrung Vorfindliche ist keine schlechthinnige Indifferenz, sondern bereits konturiert in Formen und Gestalten. Es ist schon erschlossen in einem wirksamen Vorverständnis von (vielfach un- und halbbewußten) Bedeutungen. Was auf solche Weise — als begegnendes Gegebenes, Widerständiges, Bestimmendes *und sich im Prozeß der Begegnung weiterhin Veränderndes* — immer schon waltet und durch unser Handeln und Nichthandeln, Denken und Nichtdenken laufend modifiziert wird, ist — in sachlich wie etymologisch adäquater Terminologie — die *Welt*. Sie ist die Gesamtheit, der Inbegriff der Erfahrung. Der Begriff des Ganzen, der Welt, erweist sich dadurch als konstitutiv, daß wir, wenn wir konkrete Erfahrungen machen, kaum je an deren Gesamtzusammenhang zweifeln. Das Ganze und das Allgemeine der Erfahrung aber macht Philosophie zu ihrem Thema: ein Thema, das umfassend genug ist, um auch *sich selbst*, die Thematisierung, mit einzubeziehen. Somit ist Philosophie — wobei über die *Effizienz* ihrer Anstrengungen noch nichts entschieden ist — die *reflexivste* aller Möglichkeiten, sich Welt bzw. Erfahrung zu vergegenwärtigen, reflexiver z.B. als Alltagsdenken, Wissenschaften, Kunst und Religion.

Als — dem Anspruch nach — *maximal reflexives Medium* ist Philosophie notgedrungen *dialektisch:* Sie *de*konstruiert die vorfindliche Erfahrung und *re*konstruiert sie wie-

der. Sie ist einerseits skeptisch, analytisch und andererseits spekulativ, synthetisch. Sie ist sowohl deskriptiv wie normativ, rezeptiv wie konstruktiv. Solche Komplexität ist ihr in sich widersprüchliches — eben dialektisches — Geschäft. Und da verständlicherweise — *verständlicherweise* freilich erst nach einer langen Geschichte des Denkens, in der aus Fehlern gelernt wurde — weder der eine noch der andere Teil des Geschäfts je an sein Ende kommt, gelangt das philosophische Nachdenken niemals auf einen sicheren Grund, noch baut es 'Dome aus ewigem Stein'. Es ist vielmehr *Repräsentation* und zugleich *Motor*, also Spiegel *und* Konstituens der Lebenswelt. Es vergegenständlicht den dynamischen Prozeß menschlicher Weltorientierung und Weltgestaltung und treibt eben damit diesen Prozeß modifizierend weiter.

Philosophie — als das Sich-Einlassen auf den Prozeß der Erfahrung, auf das (zumindest prima facie) unabschließbare Spiel von De- und Rekonstruktion von *Welt* — ist freilich ein geschichtlich relativ spätes Produkt menschlicher Kulturentwicklung. Trotz gewisser Ansätze in den meisten Teilen der Erde[8] ist sie in *traditionalen* und *schriftlosen* Gesellschaften nicht wirksam, da deren intellektuelle Organisation ein umfangreicheres Theoretisieren und vor allem Problematisieren von einmal gewonnenen Orientierungen nicht zuläßt. Traditionale Gesellschaften konzentrieren ihre Kraft auf das Erreichen und Erhalten von stabilen Orientierungs- und Wertmustern, von *Sekurität*, die Reflexion als frei waltendes Spiel nicht duldet.[9] Erst eine zumindest potentiell *moderne*, d.h. pluralistisch-liberale und im wesentlichen undogmatische Gesellschaft — wie sie sich im neuzeitlichen Europa entwickelt, wie es sie ansatzweise aber auch in der griechisch-römischen Antike[10] und, in geringerem Maß, in Indien und China gegeben hat — ermöglicht Philosophie. Verständlicherweise wirkt der kulturelle Hintergrund, aus dem heraus sie sich entwickelt und in dem sie sich ansatzweise schon realisiert hat — Mythos, Religion, eingefahrene Alltagsorientierungen — auch in modernen Kulturen nach. Die genannten Bereiche stellen nämlich Elemente auch noch unserer heutigen Lebenswelt dar, und gerade *deshalb* sind sie, marginal zumindest, auch noch Gegenstand der Philosophie, die die Gegenwart *ihres* Zeitalters auf den Begriff zu bringen sucht.[11] Verständlicherweise gerät aber auch die reflexivste aller Denkweisen immer wieder in den Bannkreis traditionaler Denkmuster — vor allem des Strebens nach Sicherheit in der Weltorientierung — und fällt damit hinter ihren eigenen Reflexionsanspruch zurück. So gerät sie zeitweise auch heute noch in den Dienst von Religionen und sogenannten religiösen Renaissancen, von politischen Ideologien, aber auch von (geschichtlich längst überholten) szientistischen Wahrheits- und Gewißheitsvorstellungen. Doch solche Rückfälle — so ärgerlich und manchmal unnotwendig sie im einzelnen erscheinen mögen — sind nie das letzte philosophische Wort. Vermutlich ist die intellektuelle Dynamik moderner Gesellschaften zu groß, daß man sich in ihnen je mit angeblich endgültigen Einsichten zufriedengeben könnte, und zudem fehlen hier den Machthabern die Mittel, das Nachdenken über *das, was ist* auf einem ihnen gefälligen Niveau einzufrieren. Wie sehr auch immer Philosophie bis heute vorübergehend von ideologischen oder Absolutheitsvorstellungen affiziert und deformiert sein mag — gerade in der längerwährenden Auseinandersetzung mit diesen — periodisch auftauchenden — atavistischen Kulturgestalten *löst* sich die Reflexion wieder von ihnen und erreicht auf ihrem ständigen, unabge-

schlossenen Wanderweg[12] neue Plateaus mit neuen freien Aussichten. Wo sich solch neue Aussichten auftun, kann man — im Anschluß an Thomas Kuhn — von einem *Paradigmenwechsel* sprechen.[13]

*

Gerade diese Paradigmenwechsel, in denen — zumal in der Neuzeit — immer wieder das große Pathos eines *ganz anderen Anfangs* der Weltorientierung aufbricht[14], stehen mit dem Thema *Mystik* in einem besonderen Zusammenhang. Allgemein kann gesagt werden, daß die mystische Erfahrung ein Phänomen ist, auf das die Philosophie im Lauf ihrer Geschichte — und lange bevor sich der *Ausdruck* Mystik überhaupt einbürgert — immer wieder stößt. Es handelt sich um die Erfahrung, daß alle Gegenständlichkeiten und Grenzziehungen, alle voneinander geschiedenen *Dinge* also und ebenso alle die Realität ordnenden *Begriffe* und *Kategorien* — somit jene Fixierungen und Unterscheidungen, die Vernunft und Sinne uns vorgeben — in einer gewissen, schwer zu erklärenden, aber grundsätzlichen Weise *hinfällig* sind und daß wir die Welt — das vielfältige Insgesamt der uns betreffenden Wirklichkeit — als eine *differenzlose Einheit*, sei sie bedrohend oder beglückend, empfinden können. Diese Erfahrung gibt es freilich in ganz verschiedenen Ausprägungen und in unterschiedlicher Kombination mit weiteren Gedanken, Empfindungen und Vorstellungen. Sie ist oftmals ein Erlebnis von existentieller Tragweite und mit großer Emotionalität verbunden. Charakteristisch ist ihre schwere Mitteilbarkeit — und damit ihre Bestreitbarkeit von seiten nicht durch sie Betroffener, so daß die schwierige Frage nach ihrem *Realitätsstatus* zu stellen ist. Handelt es sich um 'göttliche' Erleuchtung oder um ein banales Hirngespinst, um Wunschprojektion, um eine durchaus profane Realitätsebene 'zweiter Ordnung' oder um ein fehlerhaftes Denken, um 'schlechte Metaphysik'? Doch Mystik begegnet nicht nur im Kontext der Philosophie, sondern auch in anderen Bereichen der Lebenswelt: in der *Religion* — diese scheint zumindest historisch ihr ursprünglicher Bereich zu sein, und viele Forscher wollen sie auch *nur* als religiöses Phänomen gelten lassen[15] —, in der *Kunst* (insbesondere die Dichtung liefert hier breites Anschauungsmaterial), in *alltäglichen* Erfahrungen wie Natur-, Liebes- und Todeserfahrungen[16], schließlich aber auch im Zusammenhang mit *wissenschaftlicher Grundlagenreflexion*. Diese breite lebensweltliche Streuung des Phänomens Mystik und die Tatsache, daß es in fast allen Zeiten und Kulturen bekannt ist — wenn auch unterschiedlich bewertet und von unterschiedlicher Ausprägung und Relevanz —, läßt folgern, daß es, *wenn* es pathologischen Charakter hat, ein durchaus allgemeiner, *anthropogener Wahn* ist bzw. daß das menschliche Weltverhalten und insbesondere die menschliche Rationalität so geartet sind, daß sie Mystik als Epi- oder Kontraphänomen hervorrufen.

Sofern die Philosophie *das, was ist*, die Erfahrungswirklichkeit bzw. eben schlechthin die *Realität,* zu ihrem Thema hat und sofern der Realitätsstatus von Mystik in besonderer Weise in Frage steht, ist es nicht zu verwundern, daß das Verhältnis der Philosophie zur Mystik — sowohl zur *außerhalb* der Philosophie sich konstituierenden Mystik, z.B. der religiösen, als auch zur *im Verlauf des Philosophierens sich ergeben-*

den und insofern 'philosophischen' Mystik — ein höchst *zwiespältiges* ist. Diese Zwiespältigkeit ist parallel zu sehen mit dem Stellenwert, den Mystik in verschiedenen Kulturen und Kulturepochen einnimmt, wobei der dort bestimmende Typus von Rationalität als Indikator der Wahrnehmung und Bewertung von Mystik gelten kann. Das gesamte Weltverhalten eines Menschen, einer Gruppe und selbst einer ganzen Kultur kann *durch* die mystische Erfahrung entscheidend geprägt sein, und diese Erfahrung kann sich in der Sprache und den übrigen Kommunikations- und Verhaltensformen einen intersubjektiv verständlichen und akzeptierten Ausdruck geschaffen haben.[17] Das Weltverhalten eines Menschen, einer Gruppe oder ganzen Kultur kann aber auch — wie das die nachromantische und nachidealistische Epoche in der europäischen Geschichte zu zeigen scheint — das Phänomen der Mystik weitgehend ausschließen, abdrängen und ignorieren. Dann wird Mystik wohl zwangsläufig *subkulturell* und damit, weil unterdrückt, deformiert, und sie verbindet sich umso leichter mit einem phantastischen und törichten Obskurantismus, mit dem ein (freilich wenig aufgeklärter) *aufklärerischer* Sprachgebrauch Mystik ohnehin gleichsetzt.[18] Es ist die in der Theologensprache so benannte 'Aftermystik', die 'Schleudermystik' (Musil), die 'Mystik des dummen Kerls' (Mauthner), die — als Bemühen um Wirklichkeitsorientierung — freilich verständlich ist als Pendant zu einer von ihrer *Lebensbedeutsamkeit* abgekoppelten, ihr 'Anderes' ausblendenden Rationalität.

Jedenfalls ist Mystik, so wie sie sich jeweils versteht und wie sie verstanden wird, entscheidend durch den jeweils herrschenden Begriff der *Rationalität* bestimmt. Sie gilt als der Rationalität unter- oder übergeordnet, als entgegengesetzt oder — wie bei Hegel[19] — gar als 'dasselbe'. Weiters ist zu beobachten, daß, wenn Rationalität — besser: eine bestimmte historische Gestalt von Rationalität — im Verständnis einer Kultur angefochten und brüchig wird, die mystische Erfahrung — allerdings nicht immer unter diesem Namen — in ihrem Anspruch verstärkt hervortritt. Beispiele hiefür liefern Romantik, Lebensphilosophie und Postmoderne. Da die Gestalt und auch der kulturelle Wert von Rationalität veränderbar sind, haben wir es in der Philosophiegeschichte — wie, in einem weiteren Sinn, in der Kulturgeschichte überhaupt — nicht mit einer ruhigen und kontinuierlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Mystik zu tun, sondern mit einer durchaus unterschiedlichen, widersprüchlichen, diskontinuierlichen und vor allem *konjunkturellen* Befassung. *Rezessionen* des Diskurses über Mystik hingegen sind gewöhnlich in den Zeiten eines besonders gefestigten Rationalitätsbegriffs anzutreffen. Doch nicht nur die Wirklichkeit — das Thema kat exochen der Philosophie — bleibt selbst im Fluß, sondern auch die philosophische Betrachtung. Die Erfahrung der Welt zeigt sich nicht schlechthin in *einer* oder gar in einer *unanfechtbaren* Gestalt, sondern in vielen, geschichtlich-kontingenten Gestalten, die letztlich niemals allen denkbaren Angriffen standzuhalten vermögen und die überdies niemals in eine abgerundete Enzyklopädie zu ordnen sind. Gelingt die Enzyklopädie scheinbar doch, so entschwindet dafür umso sicherer — wie das Beispiel Hegel lehrt — auch der Erfahrungsbezug des Denkens. Die Sinngestalten, die im philosophischen Denken — in dem Symbolisierungsprozeß, den es vorantreibt — vorübergehend festgehalten werden, müssen in Spannung bleiben zum Werdefluß der konkreten Erfahrung. Dies gilt vor allem auch

für die Sinngestalten *Rationalität* und *Mystik*, die uns nur dann als wirkliche *Phänomene* begegnen und nicht als entleerte Abstraktionen belasten, wenn sie die lebendige, prozessuale Welterfahrung ausdrücken — die Erfahrung der *Lebenswelt* — und von dorther bestimmbar sind.

Die Einsicht, Rationalität nicht absolut verstehen und begründen zu wollen, sondern sie als kontingent-geschichtliches Prinzip unserer (theoretisch niemals ganz einholbaren) *Praxis* zu begreifen, beginnt sich in der gegenwärtigen Philosophie — die sich erneut auf Husserl, zunehmend aber auch auf Autoren wie Cassirer und Whitehead beruft — immer mehr durchzusetzen.[20] Die exoterische Denkkultur, die heute unter dem Namen *Postmoderne* zusammengefaßt wird, geht ebenfalls von dieser Einsicht aus, ohne freilich genügend darauf zu achten, daß die methodischen Standards der modernen Philosophie erhalten bleiben. Sosehr es richtig sein mag, Denkentwürfe und -methoden als metaphernbestimmt zu begreifen[21] und systematischem Denken mit prinzipieller Skepsis zu begegnen, so rückschrittlich und unnotwendig scheint es, das 'Ende' und den 'Tod' von Aufklärung und Rationalität zu verkünden. Während die *differenzorientierte* Postmoderne (Lyotard, Derrida) den Universalanspruch einer einheitlichen Vernunft als *Macht*anspruch zu entlarven sucht und ihn 'zersplittern', 'dezentrieren' will, setzen die *holistischen* Postmoderne-Konzeptionen spekulativ auf eine neue Einheit der Welt, und sie verstehen darunter vor allem die Vernetzung, die ökologische Kontinuität und Komplementarität aller Dinge und Bezüge.[22] Die Spekulationen sind freilich dann meist zügellos, und hier verschmilzt diese holistische Postmoderne mehr oder minder mit der Bewegung des *New Age*. Wenn *New Age* und die neue Welle der Esoterik das Phänomen Mystik in Opposition zu unserer einseitig-rationalistischen Kultur zu rehabilitieren gedenken, so läßt sich für das Motiv eines solchen Bemühens durchaus Verständnis aufbringen. Was jedoch angeboten wird, ist fast durchwegs als 'Schleudermystik' einzustufen.

Der (unnötige) Irrationalismus kommt offenbar dann zur Blüte, wenn der (nötige) Rationalismus zu kurz tritt. Vielleicht muß man es differenzierter ausdrücken: Den Irrationalismus gibt es zwar vermutlich immer, aber er gewinnt nur dann gesellschaftliches Gewicht, wenn der Rationalismus nicht imstande ist, das Postulat der 'Lebensbedeutsamkeit' zu erfüllen. Zweifellos haben wir es seit geraumer Zeit mit einer — noch keineswegs abgeschlossenen — Krise der Rationalität und mit einem neuen Interesse für Mystik zu tun: exoterisch in der ganzen Gesellschaft und — in nächster Zeit vermutlich — disziplinär auch in der Philosophie, die nach dem Niedergang von Marxismus, Neopositivismus und anderen Ismen zwar von falschen Dogmen befreit wurde, sich aber schwertut, Rationalität und Aufklärung neu und adäquat zu bestimmen. Diese Bestimmung, soll sie Lebensbedeutsamkeit einlösen, ist nicht mit abstrakter Präskription zu leisten, sondern durch unprätentiöses Suchen nach Wahrheit. Bevor normiert wird, ist Deskription vonnöten. So scheint es gegenwärtig eine nicht unwichtige und sogar lohnende philosophische Aufgabe zu sein, aus Anlaß, vor allem aber auch im Gegenzug zur konstatierten Mystik-Konjunktur das Thema im Sinne solider phänomenologischer Forschung zu bearbeiten. Denn sosehr vom allgemein-kulturellen *Interesse* her von einer Mystik-Konjunktur gesprochen werden kann, sosehr ist auf dem Feld der seriösen

Arbeit des Begriffs — auf dem Feld der (akademischen) Philosophie — eine diesbezügliche Rezession zu verzeichnen.[23]

*

Wenn wir von Mystik sprechen, ist es nicht sinnvoll, eine *Definition* von vornherein abzulehnen, wenn unter Definition die Forderung nach einer möglichst knappen und präzisen *Beschreibung* verstanden wird, die — in einem zweiten Schritt — im Rahmen einer Theorie auch eine *Erklärung* finden soll. Beim Versuch, zu einer brauchbaren *vorläufigen Definition* zu gelangen, bieten sich grundsätzlich *zwei Wege* an, die sich wechselseitig ergänzen und korrigieren. Der eine Weg ist der *phänomenologische*, der beim konkreten mystischen Erlebnis ansetzt und aufgrund einschlägiger Berichte darüber eine kohärente Beschreibung versucht. Dieser Weg setzt ein schon ziemlich konturiertes Verständnis dessen voraus, was unter Mystik zu verstehen sei. Das Problematische eines derartigen Vorverständnisses, das bereits die Wahrnehmung und alles darauf aufbauende Denken bestimmt, und das prinzipiell *ungeschichtliche* Herangehen ans Phänomen sind die hauptsächlichen Schwächen dieses Ansatzes.[24] Des weiteren ist anzumerken, daß die phänomenologische Beschreibung den Folgeschritt einer theoretischen Erklärung verlangt, die sich niemals aus der Deskription allein ergibt, sondern zusätzlich ein spekulatives Moment beinhaltet.

Der zweite sich anbietende Weg, um zu einer Definition von Mystik zu gelangen, ist der *begriffsgeschichtliche,* der bei der Etymologie des Wortes Mystik ansetzt, Bedeutungsvarianten aufzeigt und Wandel wie auch Kontinuität von Bedeutungen durch die Geschichte herauf bis zur Gegenwart verfolgt. Der Nachteil dieses begriffsgeschichtlichen Zugangs zum Phänomen besteht einmal in der Fixierung auf das *Wort* Mystik, denn bekanntlich sind Wort und Begriff, Name und Bedeutung nicht immer dasselbe, sondern stehen in einem komplizierten Verweisungszusammenhang, der sich im Lauf der Geschichte immer wieder 'verschiebt'. So läuft denn eine historische Definition von Mystik stets Gefahr, an *einer* kontingenten Bedeutung hängenzubleiben bzw. verschiedene Bedeutungen unverbunden und oft widersprüchlich nebeneinander hinzustellen. Außerdem gerät leicht aus dem Blick, daß die mystische Erfahrung auch unter ganz anderen Namen wirksam werden kann. Während also die ausschließlich phänomenologische Beschreibung das Phänomen durch Ausblendung der Geschichte nur *verkürzt* in den Blick bringt, tendiert die historische Methode dazu, am Phänomen in seinen gegenwärtig möglichen und erfahrbaren Erscheinungsformen *vorbeizugehen.*

Eingedenk dieser Schwierigkeiten versuche ich zweigleisig vorzugehen, d.h. ich gehe einerseits vom *Primat der phänomenologischen Methode* aus, ergänze diese jedoch durch begriffsgeschichtliche Hinweise und Überlegungen und versuche der unleugbaren *Geschichtlichkeit* des Phänomens Mystik insofern gerecht zu werden, als ich es in den Kontext von Rationalität und Lebenswelt stelle, die prinzipiell als geschichtlich bestimmt zu denken sind. Wenn Mystik — in vorläufiger Kennzeichnung — die *Erfahrung der Einheit* aller Weltbezüge ausdrückt, so muß diese Einheit als *Phänomen* ernstgenommen und möglichst gewissenhaft beschrieben werden, um *später* im Rahmen

einer Theorie eine Erklärung zu versuchen bzw. verschiedene Theorien und Erklärungen miteinander zu vergleichen. All dies ist aber nur durchführbar, wenn wir die *Einheit der Erfahrung* methodisch voraussetzen, und zwar nicht als abstraktes Postulat, sondern als phänomenologisch beschreibbare Struktur, die sich — je nach Perspektive — als *Rationalität, Geist, Symbolisierung, Lebenswelt* oder *Kultur* bezeichnen läßt.

Aus dem Verständnis dieser Struktur muß sich dann jener untergründige Sachzusammenhang verdeutlichen lassen, der möglicherweise hinter einigen verschiedenen Verwendungsweisen des Wortes Mystik liegt. Denn die Rede von der Einheitserfahrung ist sicherlich pointiert und nennt nur *einen* Aspekt der mystischen Erfahrung. Aber selbst wenn wir die Einheitserfahrung als das entscheidende Charakteristikum akzeptieren, so nährt sich der Zweifel an der Kohärenz des *Begriffs* Mystik aus dessen mehrfacher Disparität. Es handelt sich nicht nur um den Zweifel, womit man sich in der Mystik *inhaltlich* denn letztlich vereinigen soll, sondern vor allem auch um den Zweifel, wo der *Ort* der Mystik im menschlichen Erfahrungsraum zu lokalisieren sei. Mystik kann sich inhaltlich auf völlig Verschiedenes beziehen: auf Gott, Natur oder Kosmos, auf alles Lebendige oder eine menschliche Gemeinschaft. Des weiteren wird oft darüber gerätselt, ob sie 'eigentlich' nur auf dem Gebiet der Religion zu Hause sei oder ob sie 'doch' auch in der Kunst, der Poesie und selbst im Alltag erfahrbar werde. Schließlich ist ungewiß, *welche Art von Einheit* zur Diskussion steht: eine Frage, die mit dem *Inhalt* der Vereinigung zu tun hat, auch damit, ob und inwieweit diese Einheit in emphatischer Weise die Einheit der Erfahrung, das Thema der Philosophie also, *wiederholt*. Inhaltlich gesehen, wäre es möglich, daß es letztlich keine Essenz, sondern nur eine 'Familienähnlichkeit' der verschiedenen mystischen Konzeptionen gibt.

Wenn wir die gängigen Wörterbuch-Definitionen von Mystik zu Rate ziehen, ergibt sich eine Aufzählung von Charakteristika, deren sachlicher Zusammenhang nicht immer einleuchtend erscheint: Es ist, wird da meist mitgeteilt, eine Erfahrung ganz besonderer, von der übrigen Welterfahrung differenter Art: eine *ekstatische*, dem gewohnten Selbst- und Weltverständnis entrückte Erfahrung, die alle vertrauten Grenzen, Kategorien und Gestalten *auflöst* bzw. unwichtig erscheinen läßt. Die Kategorien Ich, Raum, Zeit, Dinglichkeit und Kausalität erscheinen aufgehoben, Ich und Welt verschmelzen zu einer *Einheit*. Ausgerechnet in solcher Selbstaufgabe scheint jedoch das Ich zu sich selbst zu kommen, eigentlich, *authentisch,* ganz und vollkommen zu werden. Des weiteren, heißt es, handelt es sich um eine Erfahrung des Glücks und der *Harmonie*, die freilich in enger Nachbarschaft zur Erfahrung der Leere und des Abgrunds steht. Gerade indem sie der gängigen Welterfahrung — der Erfahrung von Vielheit und Vereinzelung, Unvollständigkeit und Disharmonie, der grundsätzlichen *Differenz* von Ich und Welt — widerspricht, findet sie nur schwerlich, und manchmal überhaupt nicht, eine ihr adäquate Sprache. Die mystische Erfahrung drückt sich daher vielfach mit Hilfe paradoxer und tautologischer Sprechweisen aus bzw. sie mündet ins *Schweigen*. Und schließlich ist Mystik eine Erfahrung des *Augenblicks*, kann nicht willentlich festgehalten werden, und vermittelt eine Art von 'Erkenntnis', der es am Kriterium der Intersubjektivität ermangelt. Der Katalog solcher Charakteristika läßt sich noch erweitern, doch wird in diesen Definitionen auch nicht *jedes* einzelne dieser Charakteristika als unver-

zichtbar angesehen. So gilt bei manchen Autoren die Ekstase keineswegs als wesentlich für die Mystik, und für andere ist es nicht einmal die Einheitserfahrung.[25]

Solche Wörterbuchdefinitionen stellen nicht nur unvollständige Beschreibungen dar, sie erklären auch nicht den Verweisungszusammenhang des Phänomens, der nur aus dem *Gesamtzusammenhang der Erfahrung* rekonstruierbar ist. Doch umgekehrt ist auch mit vertraut und einleuchtend scheinenden Erklärungen vorsichtig umzugehen, denn wo diese angeboten werden — etwa auf dem Feld der Theologie, der Psychoanalyse oder des Marxismus —, wird das Phänomen weder in seiner Vielfalt und Vielschichtigkeit gewürdigt, noch wird sein lebensweltlicher Verweisungszusammenhang zureichend erschlossen. Es wird meist in ein bereits bestehendes, enzyklopädisch abgeschlossenes Bild der Realität hineingezwängt und *reduktiv* verstanden. Mystik ist dann 'nichts als' religiöses Erlebnis, 'nichts als' primärer Narzißmus oder 'nichts als' der Irrationalismus niedergehender Klassen. Wer über *das, was ist* apriorisch (und insofern 'metaphysisch') bereits entschieden hat, kann sich mit einer solch reduktiven Ansicht zufriedengeben. Philosophie aber, die ihr Thema dem lebendigen Nachdenken, dem nicht vorschnell abzuschließenden Spiel von De- und Rekonstruktion überantwortet, kann und will hier nicht dogmatisch entscheiden, sondern muß in erster Linie hartnäckig und geduldig *fragen*, bis sich der Sachzusammenhang, in dem das Phänomen steht, immer deutlicher *von sich her* zeigt. Für phänomenologisches Philosophieren ist Mystik also vorläufig ein *Zielbegriff:* ein Titel für Vorstellungen, Gefühle, Stimmungen, Gedanken und Verhaltensweisen, die als sachliche Einheit nur aus dem Gesamtprozeß der Erfahrung einsichtig zu rekonstruieren sind. Im Zug dieser Rekonstruktion muß sich der *Realitätsstatus* der Mystik *zeigen* und sich wohl auch die Frage beantworten lassen, ob Mystik zur conditio humana gehört oder ob sie ein Phänomen ist, das nur unter ganz bestimmten kulturellen Bedingungen auftritt und geschichtlich auch wieder verschwinden könnte.

Da die geläufigen Definitionen und die hinter diesen Definitionen stehenden mystiktheoretischen Konzepte offensichtlich ihren Gegenstand nicht nur erläutern, sondern das Phänomen, um das es geht, in manchem auch entscheidend *verstellen*, stellt sich die Frage, ob eine Phänomenologie der Mystik nicht gut beraten wäre, all diesen historischen Ballast abzustreifen und ganz von vorn, mit neuen Begriffen und Kategorien, anzufangen. Eine solch ungeschichtliche Konstitutionsanalyse des Phänomens Mystik anzustreben und die bereitliegenden Begriffe und Theoreme von vornherein zu verwerfen, scheint aber wenig sinnvoll zu sein. Es gilt vielmehr, die Gedankenarbeit im Gestrüpp der *vorhandenen Begrifflichkeit* und der vorhandenen Denkansätze aufzunehmen und sich — bei aller notwendigen Skepsis — von traditionellen Vorstellungen auch leiten zu lassen. Was *ist,* das *Phänomen,* das sich *von sich her für uns* zeigt — und zwar stets vorläufig, geschichtlich-kontingent, interpretationsoffen und veränderbar für die Zukunft —, zeigt sich in dieser Weise nur durch die Arbeit des fortschreitenden Begriffs, der vom Denken irgendwo und irgendwann als Leitfaden aufgenommen und modifizierend weitergesponnen wird. Und es zeigt sich in zunehmender Klarheit nur im *Abarbeiten* des Begriffs, es zeigt sich als Kehrseite und Resultat der *Verstellung* des Phänomens, mit welcher Verstellung immer auch schon eine thematische *Bereitstellung* mit-

gegeben war. Daher ist es sinnvoll, die traditionellen Konzepte und die Disziplinen, in denen sie entstanden sind, *nicht* zu ignorieren.

Diese *traditionellen Disziplinen* sind neben *Philosophiegeschichte* vor allem *Religions-* und *Literaturwissenschaft,* aber auch *Psychologie* und *Ästhetik.* Sie entsprechen den lebensweltlichen Bereichen, in denen wir mystische Erfahrungen aufspüren: Philosophie, Religion, Dichtung, Kunst und — nicht zuletzt — Alltag. Besonderes Augenmerk hat der *Religion* zu gelten, deren immanent verfahrende Theoretiker — die Theologen — vielfach zwar die Mystik ablehnen oder sie zumindest als ambivalent in ihrer religiösen Funktion betrachten, aber insgesamt doch dazu tendieren, Mystik ganz auf den religiösen Bereich einzuschränken, sie *nur* als religiöses Phänomen gelten zu lassen. Wenn wir von Mystik in verschiedenen Gewändern sprechen — dem Gewand der Religion, der Philosophie, der Kunst usw. —, dann ist dies vorerst eine heuristische Idee, die unter Umständen wieder zu destruieren und deren Brauchbarkeit erst noch zu überprüfen ist. Trotz aller Skepsis ist die *Möglichkeit* ihrer Brauchbarkeit einzuräumen, und ich gehe im folgenden davon aus, daß es einen Sachzusammenhang im gemeinsamen, äquivoken Wortgebrauch geben *könnte.* Das begriffsgeschichtlich offenkundige Faktum, daß der Ausdruck Mystik via Diffusion aus dem Bereich der Religion auf die Bereiche Philosophie, Ästhetik, Naturbetrachtung, Sprachreflexion, ja selbst politischer Weltanschauung — hier freilich meist nur noch in obskurantistischem Sinn — übertragen wurde, ist vermutlich nicht nur als bloße Vagabondage eines Begriffs zu werten, sondern verweist auf den geschichtlichen, lebensweltlichen und kulturellen Konnex dieser Bereiche, auf ihre genealogische und systematische Konstellation, auf Abhängigkeiten und Interaktionen und — bei aller Differenz — auf *analoge* Strukturen.

*

Ein essentieller Mystikbegriff, sofern er sich denn gewinnen läßt, wird sich nur von einer systematischen Position her bestimmen lassen, die die einzelnen Bereiche der Lebenswelt — Religion, Philosophie, Kunst, Wissenschaften usw. — als *Subsysteme* der *einen* Lebenswelt deutet. Eine solche Systematisierung verlangt zwangsläufig irgendeine *Theorie des Geistes*, die entweder *reduktionistisch* vorgeht wie z.B. die Psychoanalyse (die einen Totalitätsanspruch auf die Erklärbarkeit aller geistigen Phänomene vermittels ihrer Grundbegriffe erhebt) oder die sich in anderer Weise als *Grund- und Hauptwissenschaft* versteht (wie das bei der deutsch-idealistischen Philosophie, aber auch — mit einer freilich viel bescheideneren und integrativeren Absicht — bei *Ernst Cassirer* der Fall ist). Diese Theorie des Geistes ist seit Platon und Aristoteles das Anliegen der Ideenlehre bzw. der Metaphysik. Doch eben durch die Geschichte der Metaphysik ist das Thema in hohem Maße nicht nur erörtert und durchgearbeitet, sondern auch durch viele nicht sachentsprechende und verwirrende Vorstellungen, Axiome und Zielvorgaben *belastet* worden. Wenn wir das *Ganze* und das *Allgemeine* — und dies sind die Grundthemen der Philosophie — zu denken suchen, ist uns der Blick auf *das, was ist* immer schon durch philosophiehistorische Reminiszenzen sowohl aufgehellt als auch getrübt. Um daher die Phänomenologie am Phänomen Mystik nicht von vornher-

ein auf eine schiefe Optik festzulegen und um nicht eine *falsche* Ganzheit und *falsche* Allgemeinheit des Begriffs zu konstruieren, wäre es angezeigt, zuerst beim jeweiligen Selbstverständnis der Lebensweltbereiche (und auch, was freilich nicht ganz dasselbe ist, ihrer reflexiven Disziplinen) anzusetzen und also die diversen einzelnen Mystikkonzeptionen getrennt zu rekonstruieren.

Meine Untersuchung ist freilich nicht in solch enzyklopädischer Breite angelegt. Der Blick auf *außerphilosophische* Mystikformen soll diese Gestalten und Bereiche nicht erschöpfend analysieren, sondern sie bloß als thematischen Rahmen im Auge behalten. Das Schwergewicht liegt auf dem Gebiet *philosophischer* Mystik, und zwar deshalb, weil der Philosophie in der Palette unseres vielfältigen Nachdenkens über die Wirklichkeit — wie es von den Wissenschaften, der Kunst, der Religion und auch von Verhaltens- und Tätigkeitsformen des Alltags geübt wird — zweifellos eine *Schlüsselstellung* zukommt. Das meint nicht, wir hätten es in der Philosophie mit einer unanfechtbaren Grundlage alles übrigen Wissens zu tun, sondern zielt lediglich auf die alte, unprätentiöse Bedeutung von *logos* und *legein:* das Vermitteln- und Vereinbaren-Können von Unterschiedlichem, voneinander Getrenntem.[26] Diese Vermittlung darf kein oberflächlich enzyklopädisches Ordnen sein, sondern meint einen Rekurs auf gemeinsame Ausgangspunkte und gemeinsame Zielvorgaben, gemeinsame Strukturen und gemeinsame Prozesse. Es ist ein Rekurs auf *Analogien,* die — wie das Wort Analogie sagt — keine Homologien, keine einfachen Gleichsetzungen bedeuten, sondern die *Doppeltheit von Identität und Differenz* der einzelnen Lebensweltbereiche herausarbeiten. Der Rekurs geht nicht auf ein Absolutes, von dem her das Einzelne zu deduzieren wäre, sondern auf eine Einheit, die stets eine Einheit des Vielen, des Unterschiedlichen bleibt. Die hierbei gewonnenen Einsichten sind historisch, veränderlich, vorläufig. Angesichts der Fülle und Unübersichtlichkeit des heutigen Wissens muß sich Philosophie — ganz anders als Platon und Aristoteles, Leibniz und Kant, Hegel und selbst noch Husserl es intendierten — als *inter-,* nicht als *metadisziplinäres* Unternehmen verstehen.[27] Das *inter* meint die lebendige, synthesenbildende Interaktion, die nicht nur Standpunkte einander gegenüberstellt, sondern sie auch in einem — natürlich gleichfalls kontingenten — Dritten vermittelt und zusammenfaßt.

Eine sich so verstehende Philosophie ist zwar historisch die Fortsetzung der alten Metaphysik, aber eine Fortsetzung mit anderen Mitteln und anderen Ansprüchen. Wenn sie sich mit Mystik befaßt, dann hat sie wenig zu tun mit jener 'philosophierenden Mystik' oder auch 'mystischen Philosophie', die den Paradigmen von Gnosis oder Platonismus und Neuplatonismus verhaftet ist.[28] Die *philosophische* Mystik im hier intendierten Sinn benützt die Schlüsselfunktion der Philosophie, die diese im Hinblick auf das übrige, nichtphilosophische Weltwissen innehat. Im philosophischen Diskurs kann nämlich die strukturelle *Analogie* der unterschiedlichen Typen mystischer Erfahrung viel deutlicher herausgearbeitet werden, als wenn wir z.B. versuchten, von einem immanent *religiösen* Mystikverständnis her diese anderen Erfahrungstypen bzw. auch den 'essentiellen' Typus selbst aufzuweisen.

Bevor ich auf die Bedingungen und Voraussetzungen eingehe, unter denen solch ein 'essentieller Typus' herausgearbeitet werden kann, soll ein kurzer Blick auf die Gebiete und Disziplinen geworfen werden, in denen mystische Erfahrungen gemacht und — in verschiedenen Graden — auch reflektiert werden. Für die Bereiche *Philosophie* und *Religion* kann festgestellt werden, daß sie die mystische Erfahrung als tatsächliche und somit *ontologisch* ernstzunehmende Erfahrung veranschlagen — nicht, wie beispielsweise in der freudschen Psychoanalyse, als Projektion, als unrealistischen Ausdruck unbewältigter Empfindungen und Gefühle. Freilich wird Mystik sowohl innerhalb der Religion wie auch innerhalb der Philosophie — die jeweils keine monolithisch einheitlichen Realitätsauffassungen darstellen, sondern recht unterschiedliche Ansätze ausbilden — auch unterschiedlich beurteilt. Der Bogen reicht — in der Religion — von der *Identifizierung* von Mystik und 'religiösem Gefühl' schlechthin bis zur totalen Ablehnung und Verketzerung, weil Mystik den theologisch wichtigen Unterschied von Mensch und Gott, von Gott und Welt verwische[29], und — in der Philosophie — von der Identifizierung des mystischen und des philosophischen Anliegens bis hin zur rigiden Ablehnung als Scheinproblem und Phantasma. Daneben sind es aber auch Kunst, Poesie, Psychologie und Wissenschaftsreflexion, in denen mystische Erfahrung thematisiert wird.

Kunst ermöglicht — zumindest inselhaft innerhalb der Lebenswelt und temporär im Verlauf der menschlichen Existenz — eine dem Alltag und der Wissenschaft (die in der gegenwärtigen Epoche besonders stark verschränkt sind, weil die kulturelle Dominanz der Wissenschaften den Alltag prägt) signifikant entgegengesetzte Weltsicht und Welthaltung und damit auch ein anderes Daseinsgefühl. Die für Alltag und Wissenschaft so bedeutsame *Gegenständlichkeit* und *Kategorialität* der Erfahrung wird in der Kunst relativiert und z.T. aufgehoben. Kunst kann eine Welterfahrung ausdrücken und symbolisch festhalten, die sich jenseits von Zeit und Raum, jenseits gegenständlicher Kausalität, jenseits bestimmter Zwänge, Fixierungen und Instrumentalisierungen abspielt. Künstlerische Welterfahrung vermittelt unter anderem auch oft ein besonderes Gefühl der Harmonie, der Entzückung, der Authentizität, der Verbundenheit mit den Dingen, aber auch der krassen Fremdheit zur Welt, des Abgrunds gegenüber dem Gewohnten und Vertrauten. Sie vermittelt unter anderem die Erfahrung, daß Farben, Formen oder Töne symbolischen Charakter nicht nur für Gegenständliches und Kategoriales haben, sondern auch ganz andere Bedeutungen und Bedeutungsgefüge darstellen können, die die genannten Empfindungen von Harmonie und Abgrund auslösen, fortführen und wiedererkennen lassen. Ohne diese sogenannte *ästhetische Erfahrung* in simpler Weise mit der religiös oder philosophisch kontextuierten *mystischen Erfahrung* gleichsetzen zu wollen, ist doch der Analogiecharakter all dieser Erfahrungen festzuhalten. Es gibt Künstler und Kunstbegeisterte, die 'für die Kunst' leben und in ihr *die* wesentliche Dimension des menschlichen Daseins erblicken — man denke an die Wagner-Schwärmerei des jungen Nietzsche, der von der Kunst "als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens"[30] spricht —, doch ist der lebenspraktische Status der Kunst und auch der Realitätsstatus ihrer Produkte eine kontroversielle Angelegenheit. Wer künstlerische Erfahrung absolut versteht, wird sie absolut ernstnehmen — und freilich spätestens dann ernüchtert werden, wenn die künstlerische Lebens-

form, die ja eingebettet bleibt in die Sozietätsbedingungen des Alltags und der *gesamten* Lebenswelt, mit der Widerständigkeit der tatsächlichen Erfahrung in Konflikt gerät.[31] Kontrovers zu ihrer Verabsolutierung kann die ästhetische Erfahrung aber auch als punktuelle Erholung und innere Sammlung 'nach Feierabend', als praktisch-zweckmäßige Betätigung oder Konsum mit erhebender bzw. kathartischer Wirkung gesehen werden. Dann ist sie freilich auch schon hoffnungslos relativiert und verwässert leicht zum banausischen 'schönen Gefühl' des Bildungsbürgers. Schließlich kann sie aber auch — sofern man sie nicht zur Magd einer anderen Disziplin, sei es Religion oder Politik, erklärt — grundsätzlich abgelehnt werden als angebliche Ideologie und Projektion.

Im letztgenannten Fall wird der ästhetischen Erfahrung ein ontologischer, d.h. ein realer Gehalt abgesprochen, eine Ablehnung, die dann meist auch die mystische Erfahrung insgesamt erfährt. Dies ist einmal bei der üblichen aufklärerischen Ideologiekritik — etwa des *Marxismus* — der Fall, wo Mystik und Obskurantismus meist gleichgesetzt werden.[32] Die — kaum bestreitbare — Anfälligkeit der mystischen Erfahrung für obskurantistische Besetzungen wird hervorgehoben und sogar zum 'Wesen' der Mystik erklärt. Eine größere Herausforderung für eine phänomenologische Betrachtung stellt jedoch die psychoanalytische Theoretisierung und Bewertung der Mystik dar. Während *C.G. Jung* und neuerdings die sogenannte *transpersonale Psychologie* ein eher affirmatives Verhältnis zum Thema Mystik an den Tag legen, sind es *Freud* und seine Schule (im engeren Sinn) — die Vertreter der psychoanalytischen Konflikt- und Narzißmustheorie (z.B. Kohut[33]) —, die Mystik als irrationalen Ausdruck des *primären Narzißmus* kritisieren.

Aber auch *Alltag* und *Wissenschaft* kennen bis zu einem gewissen Grad die mystische Erfahrung, nämlich die Erfahrung, daß eingefahrene, bislang als gültig erachtete Weltorientierungen mit ihrer Ordnung plötzlich unwirklich und irrelevant erscheinen und die Ahnung einer *ganz anderen Wirklichkeit*, einer untergründigen, aber höchst wirkmächtigen *Einheit der Welt*, eines seltsamen Zusammenhangs und Zusammenklangs der Dinge, aufsteigt. Die entsprechenden Vorstellungen und Gefühle, die im Alltag auftauchen, werden dann freilich, sofern die Erinnerung an sie nicht wieder erlischt, *religiös* interpretiert oder auch parallel in der ästhetischen Erfahrung wiedererkannt, oder sie werden psychologisch relativiert. Diese Transformierungen und Relativierungen kommen dadurch zustande, daß der Alltag über keine eigenen Symbolisierungsmöglichkeiten verfügt, die es ihm erlauben würden, derartige Grenzerfahrungen festzuhalten. (Allerdings ist dieses *Festhalten* auch in Religion, Philosophie und Kunst höchst problematisch, und es ist auch dort eine Ambivalenz von Erinnern und Vergessen, von Realisierung und Verhinderung wirksam. Aber das Festhalten, die Symbolisierung, ist dort zumindest *möglich.*) Zuletzt ist noch auf gelegentliche mystische oder — um es vorsichtiger zu formulieren — quasi-mystische Erfahrungen in Grenzbereichen wissenschaftlicher Reflexion zu verweisen, insbesondere dort, wo die (metaphysischen) Grundlagen einer Wissenschaft in Frage gestellt, wo also sogenannte Paradigmenwechsel vorbereitet und vollzogen werden.[34] Der Begriff des Paradigmenwechsels kann auch auf den Umschlag zwischen alltäglicher und künstlerischer Orientierungen und auf

den Umschlag zwischen verschiedenen künstlerischen Orientierungen angewandt werden.

*

Mit der postulierten Rationalitäts-, Lebenswelt- und Kulturtheorie — die eine methodisch geläuterte Fortsetzung der alten Metaphysik wäre — ergäbe sich ein allgemeiner Boden der Betrachtung, von dem aus die unterschiedlichen Erfahrungsbereiche von Philosophie, Religion, Alltag, Wissenschaft und Kunst strukturanalog gedeutet werden könnten. Dabei ist freilich zu beachten, daß diese Erfahrungsbereiche — die wir mit Husserl als Bereiche der *Lebenswelt* und mit Cassirer als *symbolische Formen* bezeichnen können — nicht in ungeschichtlicher und 'ewiger' Weise existieren, sondern das Ergebnis einer vielschichtigen kulturhistorischen Evolution darstellen. Sie haben sich erst im Lauf der Geschichte als eigene Bereiche — die selbst keineswegs homogen sind, sondern ein Konglomerat von Teil- und Subsystemen darstellen — ausdifferenziert und stehen zueinander in Zusammenhängen sowohl der Genese wie der Wechselwirkung, der fortschreitenden Modifizierung, neuer Synthesenbildungen, der Steigerung und Minderung von Autonomie. So ist z.B. daran zu erinnern, daß Philosophie und Wissenschaft anfänglich identisch sind und sich erst später — mit divergierenden Erkenntniszielen, Terminologien und Methoden — ausdifferenzieren, daß sie aber beidseitig diese Differenzierung immer wieder auch rückgängig zu machen suchen, etwa wenn Philosophie sich um die Aneignung von und den Anschluß an einzelwissenschaftliche Methoden und Forschungsergebnisse bemüht oder wenn die Wissenschaften, wieder einmal grundlagenkritisch geworden, zu philosophieren beginnen. Solche Interaktionsbemühungen heben zwar die Differenzierung nicht auf, können aber das Wechselverhältnis und die Autonomie der einzelnen Glieder neu definieren. Ähnliche Prozesse laufen geschichtlich ab zwischen Kunst und Religion, Alltag und Wissenschaft, Wissenschaft und Kunst, Alltag und Religion usw.

Es gibt eindrucksvolle philosophiehistorische Beispiele für den Versuch, den gemeinsamen Boden der Betrachtung für diese unterschiedlichen Erfahrungsweisen und Kulturbereiche in einer speziellen *Metaphysik* anzunehmen und dabei diese Metaphysik in unbescheidener und unangemessener Weise als *Grund- und Hauptwissenschaft* zu interpretieren. So muß über die entsprechenden Versuche im deutschen Idealismus gesagt werden, daß dort die Synopsis der Erfahrungspluralität nur spekulativ behauptet, nicht aber phänomenologisch zureichend dargestellt noch gar empirisch nachgewiesen wird. Außerdem werden Struktur und Prozeß des Denkens in der zentralen deutsch-idealistischen These vom (absoluten) Selbstbewußtsein des Geistes offenkundig nicht adäquat erfaßt. Es gibt vermutlich keine obersten Sätze über die Wirklichkeit, von denen sich alle anderen Sätze über spezielle Wirklichkeiten ableiten ließen. Nicht nur der Bezug zu Leib und materieller Wirklichkeit scheint dann abgeschnitten, auch schon die Realität des Geistes selbst wird in Apriorismus und erfahrungs-inadäquatem Systemanspruch nicht adäquat erfaßt.

Eine Alternative zu Hegels Versuch, die Totalität des Geistes und d.h. auch der menschlichen Kultur insgesamt zu bestimmen, finden wir bei *Ernst Cassirer*. Obwohl auch sein Programm das einer umfassenden *Phänomenologie des Geistes* ist, versucht er es eher auf einem induktiven, methodisch breitgefächerten, vorläufig-hypothetischen und einzelwissenschaftliche Forschungen miteinbeziehenden Weg zu verfolgen. Ähnliches gilt für das philosophische Lebenswerk von *Alfred N. Whitehead*. Es ist nicht zu bestreiten, daß auch Cassirer und Whitehead in einem gewissen Sinn spekulativ und metaphysisch verfahren, doch ist dieser Sinn ein ganz anderer als bei Hegel, dessen Denken typisch ist für ein als vorgebliche Autonomie mißverstandenes Getto philosophischer Argumentation, die gegenüber anderen Disziplinen — wiewohl sie in der Theorie mit vereinnahmend — eine abgeschlossene, nicht mehr lern- und veränderungsfähige Sonderwelt bildet. Nur im Kontext einer solchen Sonderwelt kann die sie bestimmende Spekulation und Metaphysik *erfahrungsblind* auftreten und die anderen Diskurse, vor allem die der einzelnen Wissenschaften, ignorieren. Bei Cassirer und Whitehead dagegen geraten Philosophie und Spekulation nicht mehr in einen vermeidbaren Gegensatz zur Empirie, sondern sind deren komplementäre Dimension und deren vorläufig-vorsichtige Fundierung. Es handelt sich daher um eine überlegte, um eine anhand der offenkundigen Irrtümer der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte *reflektierte Form von Spekulation* und Metaphysik, die weder apriorisch den Charakter verschiedener lebensweltlicher Erfahrungen dekretiert noch — was genauso unmöglich wäre — sich theoriefrei aus der sinnlichen Wahrnehmung aufbauen will. Es geht vielmehr um ein vorsichtiges und nicht vorschnell abzuschließendes *Wechselspiel* empirischer Wahrnehmungen und spekulativer Interpretationsversuche, das weder naiv-unmittelbar noch 'kritisch'-transzendental — die Annahme, man habe sich das ab nun stets unverändert anwendbare methodische Rüstzeug bereits beschafft und angeeignet — Aussagen über die Wirklichkeit trifft. Es setzt vielmehr 'hier und jetzt' an, mitten im zu reflektierenden Realitätsgeschehen, also an einem geschichtlich-kontingenten Punkt der Erfahrung, die in ihrer 'hier und jetzt' vorfindbaren Beschaffenheit selbst schon ein Ineinander von Wahrnehmungs- und Spekulationsmustern darstellt, das aufzunehmen und kritisch-differenziert weiterzuführen ist.

Mit einer *solchen* Bestimmung von Metaphysik wird nicht nur der methodische Anspruch von Transzendentalphilosophie und Dialektik zurückgewiesen, eine Synopsis verschiedener kultureller und historischer Diskurse und der Einzelwissenschaften anzubieten, sondern auch die diesbezüglichen Ansprüche materialistischer und positivistischer Konzeptionen, die von einem verengten Rationalitätsbegriff ausgehen und alles Unbewiesene und Unbeweisbare aus ihrem Denken ausklammern wollen, ohne den Konstitutionsprozeß des Geistes zu untersuchen, in dem es zur Thematisierung dieses Unbewiesenen bzw. Unbeweisbaren kommt. All diese Konzeptionen, idealistische wie materialistische, verdanken sich den entscheidenden *Irrtümern* in der Geschichte des Denkens, die *als* Irrtümer zu rekonstruieren sind und in solcher Rekonstruktion dann allerdings zu fruchtbaren Elementen einer erfahrungsadäquaten *allgemeinen Theorie des Geistes* werden können.

Worum es in dieser Theorie des Geistes geht, kann auch mit anderen Titeln ausgedrückt werden: *Bewußtsein, Denken, Kultur, Wirklichkeit, Dasein, In-der-Welt-Sein, menschliche Existenz, Prozeß* oder auch einfach: *Sein.* Es ist *das* Thema der Philosophie: die Frage nach *dem, was ist*, die Frage nach jener allgemeinen und doch auch konkreten Dimension der Realität, die *vor* deren Ausdifferenzierung in die verschiedenen Erfahrungsbereiche und Kulturgestalten 'waltet' und zugleich diese Ausdifferenzierung sinnhaft-prozessual veranlaßt und durchwirkt. Dieses 'vor' gilt einmal in einem strukturellen (synchronen), dann aber auch in einem historischen (diachronen) Sinn. Letzterer besagt, daß es realgeschichtlich einen Zustand der Befindlichkeit und Weltorientierung gibt, in dem die Differenzierung noch nicht gegeben ist, und daß die Differenzen zwischen den verschiedenen Ausdifferenzierungen somit *reale* Unterschiede und ihre Analogien *keine* Identitäten sind, sondern gleichfalls *Unterschiede* zum Anfangszustand. Der strukturelle Sinn des 'vor' hingegen besagt, daß diese historische Entwicklungsgeschichte — vergleichbar dem Verhältnis von Phylo- und Ontogenese in biologischen Evolutionsprozessen — zugleich das Muster der synchronen Verfassung des einzelnen, individuellen Bewußtseins *hier und jetzt* darstellt, daß die Realgeschichte auch als vergegenwärtigte Gleichzeitigkeit 'gelesen' werden kann und demnach als *gegenwärtiges* Zusammenspiel, als konstitutive Komplexität begreifbar ist. Zurückgewiesen wird bei dieser doppelten Lesart des Phänomens also sowohl ein ahistorisches als auch ein 'historistisches' Verständnis der Wirklichkeit, da dieses den Blick für die (relative) Autonomie des Konkret-Gegenwärtigen verliert und jenes wiederum die Geschichte gänzlich vergißt, damit aber auch die Zeit- und Entwicklungsdimension überhaupt, einschließlich der Perspektive des Zukünftigen und zukünftig Möglichen.

Der Prozeß der Ausdifferenzierung ist, synchron wie diachron, ein Prozeß der *Reflexion.* Indem sie über die Erfahrung der Realität und über die Realität der Erfahrung nachdenkt, thematisiert die Philosophie eben diesen Prozeß. Diese Thematisierung erfolgt — zumindest seit Hegel, der neben der (zumeist statisch oder zyklisch gedachten) Natur auch die (eher linear und unabgeschlossen zu denkende) Geschichte zum Gegenstand der Philosophie erklärt hat — auf den beiden Ebenen des Strukturellen und des Historischen, des Synchronen und des Diachronen, die man auch als *Lebenswelt* und als *Kulturentwicklung* einander gegenüberstellen kann. Kulturentwicklung meint die Ausbildung und Abfolge der einzelnen Gestalten des Geistes wie Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft und Philosophie, die im Verlauf der Zeit entweder wieder verschwinden oder in der (nunmehr synchron gedachten) Lebenswelt gewissermaßen als sedimentierte Einzelbereiche ihren Platz finden.[35]

Von *Husserl* wird der Begriff Lebenswelt in *zwei Bedeutungen* verwendet.[36] Fürs erste bezeichnet Lebenswelt die *alltägliche Erfahrung,* von der abgehoben sich die Wissenschaften als eine neue und eigene Welt herausgebildet haben. Husserl konstatiert dabei einerseits das Faktum der Abtrennung, mit dem er den Verlust der Lebensbedeutsamkeit von Wissenschaft verbindet, und fordert in diesem Sinn eine Rückkehr zur Lebenswelt. Andererseits konstatiert er auch das Einwirken der Wissenschaft auf die Lebenswelt, das diese wiederum deformiert, und beharrt auf einer jeweiligen Autonomie beider Bereiche. — Zum anderen — und nur in dieser zweiten Weise verwende ich

hier den Begriff (für die erste Bedeutung verwende ich den Ausdruck *Alltag*) — ist Lebenswelt für Husserl der *Inbegriff der Realität schlechthin*, also die *Einheit* der diversen Lebensbereiche und Erfahrungswelten, die neben- und miteinander da sind. Lebenswelt ist dann jener 'Realitätsgrund', jene 'Tiefenstruktur' von Realität, die eine apriorische Metaphysik schon eingeholt und begriffen zu haben glaubt, die sich aber in der tatsächlichen Praxis des um Authentizität bemühten philosophischen Denkens stets dem Prokrustesbett vorschneller Verbegrifflichung, Kategorialisierung und Systematisierung entzieht.

Genauso inadäquat wie der metaphysische *Rationalismus,* der die Lebenswelt erobern und kolonisieren zu können glaubt, ist freilich auch der *Irrationalismus,* der sie für gänzlich unberührbar und unerklärbar hält, der vor ihr einfach verstummt (im Sinn eines 'leeren Verstummens', denn es gibt auch ein 'erfülltes Schweigen' als Resultat reflexiver Bemühung) oder der sich in der haltlosen Spekulation subjektiver Willkür ergeht. Genauso inadäquat scheint aber auch jener 'halbierte' Rationalismus zu sein, der 'das Irrationale' zwar gelten läßt, aber aus der Kompetenz des philosophischen Denkens ausgrenzt und ihn zur 'Sache' etablierter Religionen oder privater Innerlichkeit erklärt: so als ob etablierte Religion bzw. subjektives Seelenleben völlig autonome, von 'außen' nicht mehr kritisierbare Bereiche darstellten. Die Lebenswelt ist das Grundproblem, mit dem es die philosophische Frage nach dem Allgemeinen und dem Ganzen (die, in ihrer komplementären Dimension, immer auch schon zugleich die Frage nach dem Konkreten und den Teilen miteinschließt) zu tun hat. Sie ist *die* Dimension *der* Erfahrung und fordert insofern eine allgemeine Erfahrung*stheorie*. Sie ist Ansporn, Thema und Ziel der Philosophie. Sie ist das Integral der uns begegnenden einzelnen Phänomene, Erfahrungen und Erfahrungsgestalten, die unser Nachdenken herausfordern und nach Beschreibung, Objektivierung und Erklärung verlangen. Die Lebenswelt ist das Reich der uns konkret begegnenden Phänomene — und Lebenswelttheorie ist *dann* mit Phänomenologie gleichzusetzen, wenn diese sich nicht auf das Moment bloßer formaler Beschreibung beschränkt.

Damit komme ich noch einmal auf den Begriff *Phänomenologie* zurück, den ich in einem sehr allgemeinen, aber umso grundsätzlicheren Sinn verstehe: nicht als ausgetüftelte, skrupulöse Methode 'transzendentaler', 'hermeneutischer' oder gar 'mantischer' Provenienz, freilich aber auch nicht als beruhigendes Etikett für einen platten Positivismus, der unreflektierten Theorieverzicht mit Einsicht in den Sachverhalt verwechselt.[37] Phänomenologie soll vielmehr eine Erkenntnis*haltung* bezeichnen, die im Prozeß der Erfahrung das Phänomen *als solches, aber auch in seinem Verweisungszusammenhang* ernstnehmen möchte, und dies stets vor dem geschichtlichen Hintergrund der Einsicht in erkannte Denkirrtümer. Diese bestanden und bestehen vor allem darin, entweder ein theoriefreies Gegebensein der Phänomene zu behaupten oder — umgekehrt — die Phänomene vorschnell in Theoriekorsette zu pressen. Phänomenologie dagegen muß versuchen, sowohl das *spekulative* als auch das *empirische* Moment am Phänomen — d.h. an der Erfahrung selbst in ihrem jeweiligen Vollzug und Gegenstand — ins rechte Lot zu bringen. Sie muß berücksichtigen, daß stets neue und schöpferische Einsichten möglich sind, da sich Erkennen nicht außerhalb der Lebenswelt abspielt, sondern in ihr, wobei

diese Lebenswelt als *Prozeß* zu fassen ist, der selbst nicht determiniert und nicht abgeschlossen ist und zumindest fallweise neue, kreative Synthesen der Erfahrung zustande bringt.

*

Der Horizont der vorliegenden Untersuchung besteht also in der Absicht, die *mystische Erfahrung* im Kontext der *lebensweltlichen Einheit aller Erfahrung* zu rekonstruieren, ohne diese bereits in das Raster einer vorgängigen Metaphysik, sei sie traditioneller oder szientistischer Art[38], gezwängt zu haben. Dabei wird nicht bestritten, daß jede heuristische und phänomenologische Beschreibung bereits nichtempirische und in diesem Sinn metaphysische Komponenten hat. Es geht nicht darum, diese Komponenten zu leugnen, sondern darum, sie sachgemäß zu reflektieren und die theoretische Konstruktion, die letztlich das empirisch vorfindliche Material möglichst einsichtig und kohärent *erklären* soll, erst *dann* zu unternehmen, wenn dieses Material ausreichend gesammelt und gesichtet ist. Dieses heuristische oder, wenn man will, *proto-phänomenologische* Sammeln und Sichten wird sich unter den Bedingungen des Phänomens Mystik primär auf entsprechende *Erfahrungsmitteilungen* stützen, sekundär aber auch auf die Arbeit der bisherigen Mystikforschung, auf Texte also, die theoretisch über die mystische Erfahrung sprechen. Die Berichte sollen fürs erste möglichst vorurteilslos zur Kenntnis genommen und auf ihre zentralen Behauptungen hin rekonstruiert werden. In diesen Berichten sind auch bestimmte Mitteilungs*muster* anzutreffen. Da die Inhalte nicht vorschnell aus dem Rahmen einer bestimmten Metaphysik heraus interpretiert werden sollen, ist auch vor allem methodische Distanz gegenüber dem Paradigma des *Neuplatonismus* angezeigt. Die Ansicht, mystisches Denken — zumindest im Abendland — ergebe sich *nur* aus der neuplatonischen Begrifflichkeit und setze diese voraus, ist mehr als fragwürdig. Es geht vorderhand darum, die von Klassikern der europäischen Mystik aufgezeichneten Erfahrungen, Erlebnisse und Gedanken zu rekonstruieren und dabei die Frage nach Wahrheit und Verbindlichkeit solcher Berichte bis auf weiteres offenzulassen.

Nach einem einleitenden Abriß zur Wort- und Begriffsgeschichte von *Mystik* wird im ERSTEN BUCH der Versuch einer derartigen Heuristik oder Proto-Phänomenologie unternommen, indem klassische mystische Texte — vor allem von *Meister Eckhart* — herangezogen werden. Ich befrage sie auf jene Inhalte hin, die in einem heutigen Verständnis bzw. Vorverständnis als 'mystisch' gelten können. Da Mystik bis auf weiteres als *Zielbegriff* veranschlagt wird, ist auch der unklare Wortgebrauch vorläufig zu akzeptieren. (Die Reflexion, die sich am Phänomen abarbeitet, wäre schließlich weitgehend überflüssig, wenn dieses schon von vornherein geklärt wäre. Insofern ist die semantische Offenheit einer Vokabel für eine gewisse Wegstrecke des Denkens durchaus Teil einer sachentsprechenden Methodik. Es ist nicht dasselbe, eine 'black box' so lange als solche zu akzeptieren, bis ihr Kontext und sie selbst genügend geklärt sind, oder sie — in einem schlechten Sinn — zu 'mystifizieren'.)

Die vorläufige Analyse der besagten Texte wird ergeben, daß sie — bei allen Abweichungen und Besonderheiten der einzelnen Richtungen und Autoren — einen meist wiederkehrenden *Grundbestand von Charakteristika* nennen. Es geht in diesen Texten immer wieder um Ich-Entgrenzung und Welt-Identifikation, Transkategorialität (Aufhebung von Raum, Zeit und Kausalität) und Zeichen-Skepsis, Ekstase und Authentizität, Gelassenheit und Willenlosigkeit, Schweigen und paradoxes Sprechen, Einsamkeit und Todesnähe, absolute Harmonie und doch nur Augenblicklichkeit des Erlebens. Und es geht immer wieder um einen in sich gestuften Erfahrungsprozeß, der nicht erzwungen, wohl aber vorbereitet werden kann. Es handelt sich insgesamt um Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Stimmungen, Bilder und Spekulationen, die sehr unterschiedlichen Erkenntnis- und Realkategorien zugeordnet werden können und die doch einen *Zusammenhang* bilden, ein *Geflecht* oder *Muster* von Erlebnis, Erfahrung und Denken. Dieser Zusammenhang ist die vorläufige 'black box' der mystischen Erfahrung, die es im ZWEITEN BUCH zu analysieren und theoretisch aufzuarbeiten gilt.

Die Lektüre dieser Referenztexte macht außerdem ersichtlich, daß der Erlebnisbegriff nicht verkürzt angewendet werden darf und daß gängige Dichotomien wie Gefühl/Vernunft, Empfinden/Wissen, Erlebnis/Spekulation, Mystik/Rationalität sehr *abstrakte* Unterscheidungen darstellen, die am konkreten Phänomen — hier: am konkreten Text — nur als *Akzentuierungen* sinnvoll wahrzunehmen sind. Spekulation, Abstraktion, Rationalisierung, Symbolisierung, Verbegrifflichung ergeben sich nicht erst auf dem Boden eines bestimmten Denkentwurfs, sondern gehören mit hinein in den Grundprozeß der Lebenswelt, so wie andererseits Empfindungen, Gefühle, Stimmungen — also *Emotionalität* überhaupt — dem *intellektuellen* Bereich nicht einfach gegenüberstehen, ihm weder zugrundeliegen noch einfach 'hinzukommen', sondern als *Verschränkung* im Sinn einer wechselseitigen Konstituierung *mitgegeben* sind. Somit ist der Begriff der mystischen *Erfahrung*, bei all seiner Erlebnis- und Gefühlshaftigkeit, nicht ohne weiteres vom Begriff der *Spekulation* abtrennbar, und daher gibt es auch keine ganz klare Grenze zwischen 'Gefühls-' und 'Gedanken'mystik.

Vor allem im Blick auf außereuropäische Mystikformen — die in meiner Untersuchung, übrigens rein aus arbeitsökonomischen Gründen, keine eigene Darstellung erfahren, sondern auf die nur am Rande verwiesen wird — ist die These, Mystik sei ein genuines Phänomen einzig der Religion oder gar nur des Theismus, sicherlich nicht haltbar. Eine solche Behauptung widerspricht nicht nur der Tatsache, daß sich schwerlich ein essentieller Begriff von Religion aufweisen läßt (weder Gott und Götter, noch Ritus und Kult, noch Metaphysik und Moral, noch Jenseitsglaube usw. finden sich in *allen* Religionen), sondern erweist sich auch schon im Blick auf die neuzeitliche Philosophie, die Mystik thematisiert, als unangemessen. Denn diese ist keineswegs in ihrer Gesamtheit mit dem Theismus verknüpft, noch wäre es richtig, bei allen ihren nichttheistischen Varianten von einem bloßen 'Steckenbleiben in der Negation des Atheismus' zu sprechen. Gott ist seit der Aufklärung *kein* zentrales oder auch nur peripher notwendiges Thema der Philosophie mehr. Der Entgrenzung und damit Dysfunktionalisierung des Gottesbegriffs in pantheistischen Systemen korrespondiert seine Vergleichgültigung im Deismus, und die Thematisierung Gottes findet in den explizit atheistischen Denkent-

würfen etwa bei Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud ein geistesgeschichtliches Ende. Die gerade für die historische Betrachtung der Mystik wichtige *Entkoppelung von Philosophie und Religion,* die im 'Nachidealismus' des 19. Jahrhunderts stattfindet, ist eine signifikante Zäsur, da ab nun der Gegenstand der Mystik — von den am Rande fortbestehenden theistischen Philosophien abgesehen — nicht mehr 'Gott' genannt wird, aber seinerseits wichtige Attribute des alten Gottesbegriffs zugesprochen bekommt.

Diese Zäsur — die übrigens, wie einschränkend zu bemerken ist, im angelsächsischen Denken nicht in vergleichbarer Weise stattgefunden hat[39] — ist in der französischen Tradition mit den Materialisten und in der deutschen Tradition mit dem Ende des deutschen Idealismus bezeichnet. Sie trennt nicht nur die langwährende Verschwisterung von Religion und Philosophie, sondern beschließt auch die Ära des großangelegten Systemdenkens sowie des Vertrauens in die Selbstgewißheit und Allkompetenz der Vernunft. Da Vernunft und Mystik Korrelationsphänomene sind, muß eine umfassende *Revision des Vernunftbegriffs* auch entsprechende Auswirkungen für den *Mystikbegriff* zeitigen. Deshalb ist auf diese nachidealistische Zäsur besonders hinzuweisen.

ERSTES BUCH

Prolegomena zu einer Theorie der mystischen Erfahrung

1 Fragen des methodischen Zugangs

1.1 Sprechen über Mystik?

Wer über Mystik spricht, sieht sich mit der weitverbreiteten Meinung konfrontiert, daß über sie zu sprechen unmöglich sei.[40] Doch können wir vorläufig davon ausgehen, daß 'Mystik' in den europäischen Sprachen als *Formel* — welchen Inhalts auch immer — geprägt wurde und als solche bis heute verwendet wird. Bevor ich mich dem möglichen *Inhalt* dieser Formel zuwende, ist zu fragen, unter welche Kategorie sprachlicher Ausdrücke das Wort 'Mystik' fällt. Es gibt Vokabeln — und 'Mystik' zählt offensichtlich zu ihnen — mit einem so breiten und unbestimmten Konnotationsfeld, daß der Versuch einer genauen Bedeutungsanalyse an den Knaben bei Augustin erinnert, der das Meer ausschöpfen will, oder an Herakles, dem das Ausmisten der Augiasställe zugemutet wird. Dennoch können gerade solche Wörter für die Menschen, die sie in einem ernstgemeinten Sprachspiel verwenden, in hohem Maße bedeutsam und zudem emotional besetzt sein, eben weil in ihnen lebensweltliche und existentielle Geltungsansprüche konzentriert und auf eine *Formel* gebracht wurden.[41] Deren Suggestivität braucht nicht auf einem klaren Verständnis ihres Inhalts zu beruhen, sondern liegt in ihrer Handhabbarkeit *als* Formel begründet. Diese verspricht Sinnstiftung, Zusammenschau von Heterogenem, prinzipielle Orientierung. Gerade der synthetisch-verdichtete Charakter und die relative Unbestimmtheit ihrer analysierbaren Bedeutung ermöglicht die Handhabung als Formel, sei es zustimmend oder auch ablehnend. Solche Wörter — neben 'Mystik' ließen sich anführen: 'Vernunft', 'Sinn', 'Leben', 'Existenz', 'Kultur', 'Fortschritt', das 'Heilige', 'Gott' oder 'Natur' — werden verständlicherweise sehr leicht zum Inbegriff von Weltanschauungen, d.h. von nicht mehr hinterfragten Gesamtorientierungen in der Wirklichkeit unseres Lebens, deren Verknüpfung mit Herrschaftsinteressen dann auf den Begriff der *Ideologie* führt.[42]

Als mehr oder minder präzisierte, argumentativ aufbereitete und abgesicherte *Begriffe* spielen solche Ausdrücke auch in der Philosophie eine zentrale Rolle. Freilich läßt es der Pluralismus der philosophischen Entwürfe nicht zu, daß einer dieser Begriffe endgültig auf den 'Punkt' gebracht würde, daß konkurrierende Interpretationen für immer aus dem Feld geschlagen und letztverbindliche Normen für den faktischen Sprachgebrauch aufgestellt wären. Gleichwohl scheinen diese Ausdrücke — gerade in ihrer relativen Unklarheit, Offenheit und vielfachen Applizierbarkeit — sprachökonomisch nicht einfach sinnlos zu sein. *Streicht* man sie schlichtweg aus dem Sprachgebrauch, so hinterlassen sie Orientierungslücken, die nicht ohne weiteres von einem beliebigen Substitu-

tionsvokabular bzw. von verordneter Sinnlosigkeitserklärung zu schließen sind. Es sind also offenbar Ausdrücke, die dazu herausfordern, sie *entweder* ideologisch-weltanschaulich als platte Formeln zu übernehmen und dann weitgehend unreflektiert zu verneinen bzw. zu bejahen, *oder* sie selbständig philosophierend — d.h. in eigener intellektueller Anstrengung, in der philosophische und andere geistesgeschichtlichen Traditionen als 'Argumentationsarsenale' benützt werden — zu reflektieren.

Versucht man, in Auseinandersetzung mit den Texten, in denen sich das Wort *Mystik* findet, auf einen grünen Zweig zu kommen, stößt man auf ein kaum überblickbares Feld kontextuell verschiedener Bedeutungen, aber auch prinzipieller Unklarheiten und Obskurantismen. Nun ist aber — bei all seiner möglichen heterogenen Bedeutung und relativen Unklarheit — doch immer davon auszugehen, daß ein Wort stets in Korrespondenz zu *irgendeiner* Wahrnehmung, Vorstellung, Erfahrung und damit zu einem wie immer gearteten *realen Phänomen* steht. Dieses Phänomen kann, noch *bevor* es sprachlich wird, klar vor Augen stehen, und irgendein Ausdruck wird ihm dann eben zugeteilt. Oder es kann der Ausdruck schon gegeben sein, doch seine Bedeutung ist erst zu eruieren. Glaubt man — und das ist freilich eine verbreitete philosophische Fehleinschätzung — in aprioristischer Selbstherrlichkeit auf den Namen, der eine 'black box' benennt, und damit auch gleichzeitig auf die *Sache*, die noch unzureichend gedacht wurde, verzichten zu können, so stellt dies einen Verdrängungsakt dar hinsichtlich dessen, was uns sprachlich-lebensweltlich begegnet. Die mit dem verdrängten Wort mitverdrängte Bedeutung sucht sich dann vielleicht einen anderen Namen, der aber keine neue Erkenntnis darstellt, sondern seinerseits wieder dazu auffordert, das in ihm berührte Thema aufzunehmen und zu klären.

Aufgrund besagter Fehleinschätzung von Sprache und Denken, die deren tatsächliche und erfahrbare Funktionen nicht hinreichend reflektiert bzw. sie unzulässig verkürzt, gibt man sich üblicherweise entweder dem faktischen — und damit oftmals ungenauen — Sprachgebrauch hin, *oder* man versucht das Ärgernis der Ungenauigkeit dadurch auszuschalten, daß man nur über (angeblich) hinreichend Klares zu reden erlauben möchte und alles Andere, Unklare für diskursunfähig erklärt. So vorzugehen wäre sinnvoll, wenn die Geltung sowohl einer strikt konventionalistischen als auch einer vom Exaktheitsideal bestimmten Bedeutungstheorie unbestritten unterstellt werden könnte. Gingen wir im folgenden jedoch von solchen Prämissen aus, wäre es müßig, über die allgemeine Bedeutung eines Abstraktums wie *Mystik* nachzudenken, denn dieses Wort begegnet in höchst unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen, Interpretationen und Bewertungen. Es wäre — wie einschlägige Versuche gezeigt haben — auch kein allzu sinnvolles Unterfangen, mit Hilfe einer enzyklopädisch angelegten Analyse des faktischen Sprachgebrauchs einen in sich wennschon heterogenen, aber doch vollständigen und übersichtlichen Bedeutungskatalog von 'Mystik' zu erstellen[43], da hier jegliche Bedeutungseinheit verloren ginge und der Ausdruck nur selten genauer charakterisiert, geschweige denn definiert wird. 'Mystik' ist oft nur ein Füllwort, ein Verlegenheitswort, das vage auf ein nicht näher Bestimmtes bzw. Bestimmbares, ein Ausgeblendetes, eine 'Restgröße' in der Wahrnehmung und im Durchdenken von Realität und Erfahrung *hinweist*. Zahlreiche Kontexte und Diskurse wären einzeln zu untersuchen, um der *je-*

weiligen Sprachverwendung und Sprachökonomie auf die Schliche zu kommen. Einigermaßen klare Definitionen finden sich nur in sehr speziellen Kontexten, z.B. im aufklärerisch-polemischen Diskurs, der Mystik mit Verworrenheit und Aberglauben gleichsetzt, oder in einer (vorwiegend katholischen) Version des christlich-theologischen Diskurses, der in affirmativer Haltung unter Mystik intensive Frömmigkeit und das Phänomen 'übervernünftiger' und 'überrealer' Gottesbegegnung versteht.[44]

Anerkennt man die (jeweilige) Bedeutung eines Ausdrucks als seinen (jeweiligen) faktischen Gebrauch in der Sprache, dann sind derartig verengte Verwendungen von 'Mystik' durchaus legitim. Es ist aber zu berücksichtigen, daß es stets noch weitere faktische Verwendungsweisen gibt. Außerdem: Die in solch verengter Verwendung bezeichneten Phänomene können sprachlich ohne weiteres auch anders etikettiert werden. Wir können von vornherein festlegen, was wir unter Mystik verstehen wollen, bzw. wir können eine der bereits 'präzisierten' Bedeutungen übernehmen. Damit verbauen wir uns jedoch die Möglichkeit, auf die Vielfalt und — immerhin mögliche — *Einheit* des faktischen Sprachgebrauchs näher hinzuhören und die in den verengenden Normierungen ausgeblendeten, jedoch noch mitschwingenden Bedeutungen und Bedeutungselemente zu berücksichtigen. Die Vermutung, daß den verschiedenen — sich z.T. überschneidenden und zuweilen wohl auch einander ausschließenden — Bedeutungen ein 'untergründiger Sachzusammenhang' zugrunde liegen könnte[45], ist immerhin — bis zum Erweis des Gegenteils — als heuristische Perspektive zu empfehlen, zumal 'Mystik' im faktischen Sprachgebrauch ja auch nicht *völlig* beliebig verwendet wird. Mit all diesen Überlegungen verbindet sich freilich noch keine 'essentialistische' Erwartung, irgendeinem einheitlichen 'Wesen' von Mystik auf die Spur zu kommen, denn sachliche *Zusammenhänge* müssen bekanntlich nicht unbedingt essentialistischer, sie können auch 'familienähnlicher' Natur sein.

Wie aber ist ein derartiger Sachzusammenhang — sofern es ihn gibt — auch sachgerecht in den Blick zu bringen? Welche Alternative bietet sich gegenüber der — von der populären Mystikliteratur eindrucksvoll bezeugten[46] — Möglichkeit, von Mystik in verschwommener und obskurer Weise zu *schwätzen*, und gegenüber der anderen Möglichkeit, das Thema zu ignorieren oder von ihm nur in 'klaren', d.h. dann aber *vorweg* geklärten und normativ *verengten* Bedeutungen zu reden? Allen weiteren Überlegungen ist die These voranzustellen, daß unsere *geläufigen* Vorstellungen über Wahrnehmen, Denken, Sprechen, Handeln und — insgesamt — *Erfahren* von Realität für eine philosophische Betrachtung nicht ohne weiteres übernommen werden dürfen, sondern daß sie zu problematisieren und ggf. kritisch zu revidieren sind. Dies setzt freilich ein Verständnis von Philosophie voraus, das diese nicht *über*, sondern *im* Fluß der Erfahrung 'schwimmend' (nicht etwa — die Metaphorik ist hier keineswegs beliebig — 'stehend'), sie demnach als vorläufig und unabgeschlossen lernend sowie kontingent handelnd betrachtet, nicht aber als eine besserwisserische Perspektive, die der Erfahrung apriorische Normen vorschreibt oder — als deren oberflächliche Rationalisierung — faktisch geltende Überzeugungen systematisch legitimieren möchte. Sowohl am naturwüchsigen Sprachvertrauen als auch am szientistischen Klarheitspostulat sind Zweifel anzumelden. Nicht jedes Wort, *weil* es gebraucht wird, ist sinnvoll, und nicht jedes

Wort, *obwohl* es dem Rezipienten auf Anhieb unverständlich scheint, ist deshalb auch schon sinn*los*. Auch dann nicht, wenn sich der Sprecher über die Bedeutung noch nicht *völlig* im klaren ist. Bedeutungen sind nämlich — bedenken wir die Zeit- und Prozeßstruktur unseres Denkens und Handelns — nur in geringem Maß 'statischer' Natur insofern, als sie sich auf fertige, abgeschlossene, durchgeklärte Vorstellungen beziehen würden. Die Wörter müssen den Phänomenen und Sachverhalten, sofern diese sich *entwickeln*, nicht wie starre Etiketten anhaften, sondern können selbst an der Entwicklung der Phänomene und Sachverhalte teilhaben, sie vorantreiben und 'dynamisch' repräsentieren.[47] Wenn aber Entwicklung — u.zw. *offene* Entwicklung, deren Resultat nicht vorgegeben ist — sich verbalisieren und verbegrifflichen läßt und wenn die Verbalisierung und Verbegrifflichung selbst ein integratives Moment der Entwicklung des Phänomens darstellt, dann ist auch jedes durchgängige und ausschließliche Klarheitspostulat obsolet. Denn dieses läßt für das Sprechen und Denken nur zu, was bereits 'ist', nicht aber, was 'wird'. So wie das tatsächliche menschliche Handeln nicht in konstruierbaren 'Handlungsblöcken' abläuft, sondern in offen und kontingent sich entwickelnden 'Handlungsgeschichten'[48], gilt Entsprechendes auch für Denken, Sprechen und Weltverhalten — für jede *intentionale* Struktur — insgesamt. Daher ist kritisch zu hinterfragen, was 'Bedeutung' und 'tatsächlicher Sprachgebrauch' denn überhaupt heißen und ob diese Begriffe durch ein statisch-gegenständliches Referenzdenken nicht von vornherein verzerrt werden. Und es ist zu fragen, ob der vielfältige, schillernde und schwer zu rekonstruierende *faktische* Sprachgebrauch von 'Mystik' nicht eben mit den *prinzipiellen* Schwierigkeiten einer erfahrungsgerechten Orientierung unseres Denkens und Sprechens — und möglicherweise auch des Handelns und Weltverhaltens insgesamt — zusammenhängt. Wenn ja, dann muß es aber auch möglich sein, den Problemzusammenhang phänomenologisch zu erhellen[49] und das Phänomen, auf das sich der Ausdruck 'Mystik' bezieht, einer Klärung zuzuführen.

Dieses Phänomen ist, den Quellen klassischer Mystiktexte zufolge, eine *Erfahrung*, wobei Erfahrung hierbei nicht in der normativ eingeschränkten Bedeutung, wie Kant sie etwa festlegt, zu verstehen ist, sondern in einer sehr allgemeinen Bedeutung von Wahrnehmen und Konfrontiertwerden.[50] Dem Phänomen Mystik nahezukommen, setzt also voraus, sich darüber klarzuwerden, was Erfahrung ist und welche Möglichkeiten von Erfahrung überhaupt gegeben sind. Dazu bieten sich zweierlei methodische Vorgehensweisen an: (a) Wir erstellen zuerst eine allgemeine Phänomenologie und Theorie der Erfahrung, deren Allgemeinheit uns verbürgen soll, daß sie auch die — erst später näher zu bestimmende — 'mystische Erfahrung' (als Teil-Erfahrung) unter sich subsumiert. Was uns, rätselhaft genug, in den Mystiktexten entgegentritt, muß dann als Deskription oder ggf. auch als verzerrte Projektion von Erfahrung zu identifizieren sein. Gegenüber diesem vornehmlich deduktiven Vorgehen ist aber (b) eine zweite — vermutlich mühsamere, aber wohl auch ergiebigere — vornehmlich induktive Methode denkbar, dergemäß wir die mystische Erfahrung von einzelnen Textzeugnissen her zu bestimmen, mit anderen Beispielen zu vergleichen und schließlich in einen zunehmend allgemeiner werdenden Interpretationsrahmen zu stellen suchen. Im praktischen Vorgehen schließen sich beide Methoden nun aber keineswegs aus. Sie ergänzen sich viel-

mehr in doppelter Weise. Einmal insofern, als jede (vorläufige) Verallgemeinerung durch ihre Konfrontation mit konkreten einzelnen Texten korrigiert werden kann, für diese Texte aber auch (vorläufige) Verständnishorizonte — also Leitfäden der Interpretation — ermöglicht, die im Verlauf weiterer Denkschritte erneut zu modifizieren sind. Und zum anderen insofern, als die sich verschiebenden Verständnishorizonte auf die Wahrnehmung und Interpretation der Einzeltexte gleichfalls modifizierend zurückwirken. Wenn wir uns bemühen, erfahrbare Phänomene so zu bedenken, daß sie durch vorgängige Normierungen und Theoriekorsette möglichst unverstellt bleiben (was nicht heißt, Norm- und Theorieimplikationen in Wahrnehmung, Beobachtung und Deutung der Phänomene prinzipiell zu leugnen), dann erhält die zweite, 'induktive' Methode freilich mehr Gewicht als die erste, 'deduktive'. Worum wir uns aber fürs erste zu bemühen haben, ist, in den Mystiktexten typische, immer wiederkehrende Charakteristika zu suchen. Zuvor will ich jedoch einen Blick auf die Etymologie und die Begriffsgeschichte von 'Mystik' werfen.

1.2 Etymologie und Erkenntnis: Hinweise zur Wort- und Begriffsgeschichte

Im Hinblick sowohl auf seriösen Erkenntnisgewinn wie auf Einschätzung des rezenten Sprachgebrauchs stellt der Rückgang auf die *Etymologie* eines sprachlichen Ausdrucks ein zweischneidiges Schwert dar. Denn Ausdrücke ändern sich ja im Lauf der Geschichte in ihrer Bedeutung und ihrem Kontext, sie geraten in neue Kontexte, werden metaphorisch übertragen, verlieren und gewinnen Nuancen, ja gewinnen und verlieren zuweilen auch zentrale Charakteristika und geraten — durch die Verschiebung der Wortfelder — in vielfältige Beziehungen (der Neben-, Unter-, Gleich- und Gegenordnung) zu Ausdrücken anderer Wortstämme. Die Vielfalt und Unübersichtlichkeit solcher Entwicklungen erlaubt es z.B. der christlichen Theologie, die biblische Tradition immer wieder neu aufzubereiten und neu zu akzentuieren, unbrauchbar Gewordenes über Bord zu werfen, Vergessenes und Unterdrücktes ins Rampenlicht zu holen und so ein fast uferloses 'aggiornamento' zu betreiben. Das prominente Beispiel eines Philosophen, der im Bedenken von Etymologien zuweilen der Verselbständigung solcher Gedankengänge — so erhellend sie im einzelnen sein mögen — erliegt und damit das sachlich-systematische Interesse seines Nachdenkens aus dem Auge verliert, ist Heidegger. Zwar ist von einem rein historischen Interesse her die Untersuchung von Etymologien ein unanfechtbares Geschäft. Es kann sich allerdings verselbständigen und baut dann seinerseits Hindernisse für das *rezente* Verständnis auf, das die geschichtlichen Bedeutungen eines Ausdrucks vielfach abgestreift, z.T. auch in ihr Gegenteil verkehrt haben mag. Doch wäre es zweifellos wiederum das Mißverständnis einer platten funktionalistischen Sprachauffassung, rezente und historische Bedeutungen in jedem Fall unanfechtbar klar auseinanderhalten zu können. Gerade Ausdrücke wie Vernunft, Gott, Natur, Mystik usf. sind *ohne* ihre Herkunft und ihre Geschichte nicht denkbar, und ihre vielfältigen

Konnotationen sind vorwiegend sprachgeschichtliche Reminiszenzen, sind Sedimente und Schatten alter, verschobener und überlagerter Bedeutungen. Wird daher das Etymologisieren *kritisch* — in ausgewogener Haltung zu seinen Möglichkeiten und Grenzen — betrieben, so erleichtert es sehr wohl den Zugang zum Feld rezenter Konnotationen. Es ist dann eben im einzelnen zu prüfen, welche Bedeutungen in der Geschichte verblassen, umkippen und sich neu bilden und welche Wortfelder sich dadurch auflösen oder auch neu konstituieren.

Wenn ich mich also noch *vor* der 'Sache' der Mystik mit dem *Wort* und seiner Herkunft auseinandersetze, so deshalb, weil die Wort- und Begriffsgeschichte (in wenngleich beschränkter Weise) die *Sache* — die nicht von vornherein in klarer Abgrenzung feststeht und deren (willkürliche) apriorisch-systematische Setzung zweifellos zu einer sehr verkürzten Optik führen würde — doch ansatzweise in den Blick zu bringen vermag. Zwischen der Geschichte von 'Wort' und 'Begriff' — der Geschichte von 'bloßem' sprachlichem Ausdruck und seiner 'geklärten' Bedeutung(en) — soll hier nur tendenziell, nicht prinzipiell unterschieden werden, da es sich bei 'Mystik' um einen Typ von sprachlichem Ausdruck handelt, der eine solche Unterscheidung nur sehr bedingt zuläßt.

Die Etymologie und Geschichte des Wortes *Mystik* ist heute relativ gut erforscht. Der diesbezügliche Aufsatz des katholischen Theologen *Louis Bouyer*[51] gilt nach wie vor als seriöse und aktuelle Zusammenfassung, auf die man sich auch in der jüngsten Literatur noch immer zu Recht bezieht[52]. Doch ist bei Bouyer — der sich seinerseits auf die Quellenarbeit des Oxforder *Lexicon of Patristic Greek* stützt — das apologetische Interesse des Autors an seinem Gegenstand nicht zu verkennen, weshalb er die antik-heidnische Vorgeschichte des Wortes nicht ausreichend würdigt. Freilich wendet er sich zu Recht gegen unseriöse Spekulationen, die behaupten, Mystik im heutigen Wortsinn lasse sich bereits aus den antiken Mysterien herauslesen und christliche Mystik sei letztlich nur übertünchter Paganismus. Neuere Untersuchungen[53] zur griechischen Sprach- und Kulturgeschichte rechtfertigen nämlich in keiner Weise die in der populären Literatur zuweilen vertretene Annahme von rein paganem Ursprung und paganer Kontinuität von Mystik. Wohl aber legen sie nahe, ein differenziertes Bild der Bedeutungsgeschichte zu entwerfen und Mystik der Sache nach nicht erst — wie bei Bouyer — in der christlichen Patristik beginnen zu lassen.

Es scheint sinnvoll zu sein, in einem ersten Zugang zur Etymologie von 'Mystik' nicht beim sprachgeschichtlichen *Ursprung* — bei der in allen gängigen Definitionen bemühten Wortwurzel 'my-', die in die griechisch-mykenische Frühzeit zurückreicht, und dem Verb 'myein' (= Mund, Ohren, Augen schließen) — zu beginnen, sondern *retrospektiv*, also ausgehend von der heutigen Verwendung, die Bedeutungsgeschichte aufzurollen. Die heutige (deutsche) Sprachverwendung kennt, als zusammenhängendes Wort- *und* Begriffsfeld, die Substantive 'Mysterium', 'Mystik' und 'Mystizismus', die Adjektive 'mysteriös', 'mystisch' und 'mystizistisch', das Verb 'mystifizieren' und die entsprechende Substantivbildung 'Mystifikation'. All diese Ausdrücke überschneiden sich konnotativ. 'Mysterium' wird — vor allem im religiösen Sprachgebrauch — als 'Geheimnis' verstanden, 'mysteriös' hingegen in einem weiteren, durchaus banalen und

weitgehend pejorativen Sinn als 'seltsam', 'ungeklärt', 'unheimlich'. Während 'Mystik' und 'mystisch' einer Vielzahl von Bedeutungen und dabei auch durchaus unterschiedlichen Bewertungen unterliegen, werden 'Mystizismus' und 'mystizistisch' im Deutschen — anders als im Englischen oder in den romanischen Sprachen — *nur* abwertend im Sinn von 'Geheimnistuerei', 'Verschleierung' und 'Phantastik' verstanden. Das gilt in gleicher Weise für das Verb 'mystifizieren'. Im Englischen umfaßt das Wort 'mysticism' (adjektivisch: 'mystical') hingegen die Gesamtheit der Bedeutungen, die sich in den deutschen Ausdrücken 'Mystizismus' und 'Mystik' je verschieden bündeln. Anzumerken ist, daß die im Deutschen ausgebildete Differenzierung im 19. Jahrhundert noch nicht vorhanden ist.

Von Belang ist, daß das *Substantiv* 'Mystik' erst im 17. Jahrhundert — in der beginnenden Auseinandersetzung von Aufklärung und (dazu reaktivem) Fideismus — aufkommt und erst im 19. Jahrhundert auch in außerchristlichen Kontexten Verwendung findet (vor allem im Zusammenhang mit der beginnenden europäischen Indienrezeption), sofern man die als 'mystisch' apostrophierte christliche Glaubenserfahrung zu brahmanistischen und buddhistischen Erfahrungen und Glaubenssätzen analogisiert. Das Substantiv 'Mystik' ist vom 17. Jahrhundert bis heute zwar in seinem 'Bedeutungshof' verändert (vor allem: erweitert) worden, sein 'Kerngehalt' ist jedoch nach wie vor derselbe. Er kommt, wenngleich angereichert durch weitere Motive, auch noch in den heute gängigen Wörterbuch-Definitionen von 'Mystik' zum Ausdruck.

So spricht der *Brockhaus* von 'unmittelbarem Gotteserleben', das nur 'begnadeten' Menschen zuteil werde, und erklärt Ekstase und Vision zu 'Nebenerscheinungen'. Er unterscheidet theistische, pantheistische und Naturmystik und betont die Rolle mystischer 'Techniken'. Der *Meyer* spricht von einer Sonderform religiösen Verhaltens, einem bestimmten Frömmigkeitstypus, dessen Ziel die (bis zur behaupteten Identität steigerbare) Verbindung mit Gott sei und dessen hauptsächliche Praktiken in Kontemplation, Meditation und Askese bestünden. Er betont die anti-institutionalistische Tendenz der Mystik, ihre Gegensätzlichkeit zum 'prophetischen Rigorismus' und die Möglichkeit auch impersonaler Formen. In A. Bertholets *Wörterbuch der Religionen* wird Mystik definiert als "Aufhebung des religiösen Ich-Du-Verhältnisses [...], d.h. Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen (unio mystica), ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt, einem 'Leeren' oder 'Nichtseienden', Nirvana"[54]. In solche Allgemeindefinitionen sind offenkundig bereits spezielle Deutungen aus der Mystikforschung — z.B. von G. Mensching und M. Buber — eingeflossen. Betont wird aber stets der Erlebnis- und Erfahrungscharakter. Im *Dictionary of Philosophy* von A. Flew ist Mystik "claimed to be direct or unmediated experience of the divine, in which the human soul momentarily approaches union with God", und sie ist "not primarily or essentially a matter of visions or ecstatics [...], but of total submission of the human will and intellect to God".[55]

Bemerkenswert ist, daß gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Übertragung auch auf nichtreligiöse, also säkularisierte Kontexte stattfindet. So demonstrieren einige (vornehmlich der Wiener Moderne zugehörige) Dichter und Denker — F. Mauthner, G. Landauer, R. Musil — die Möglichkeit, Mystik 'gottlos' und areligiös

zu verstehen.[56] Dies wird geistesgeschichtlich möglich einerseits durch die Ausweitung (z.T. auch Entgrenzung) des Religionsbegriffs durch die vergleichende Religionswissenschaft, die namentlich mit der indischen Religiosität auch 'gottlose' Religionen und eine in deren Kontext 'gottlose' Mystik kennenlernt, und andererseits durch den kämpferischen Atheismus der 'zweiten Aufklärung' des 19. Jahrhunderts, der prinzipiell areligiöse Sinndeutungen des gesamten Lebens zu etablieren versucht. Dies hat nicht nur Umdeutungen, sondern geradezu eine Bedeutungsinflation ursprünglich religiöser Begriffe — wie z.B. 'Gott', aber eben auch 'Mystik' — zur Folge, wobei diese Begriffe teilweise wieder — in synkretistischen und intellektualisierten neuen Auffassungen von Religiosität (so etwa in der Anthroposophie R. Steiners) — in erweiterte religiöse Sinndeutungen reintegriert werden. Doch wird Mystik nun auch von nichtreligiösen *und* antiaufklärerischen Denkhaltungen wie der 'völkischen Weltanschauung' eines A. Rosenberg reklamiert.[57] Für die nächsten, auf die 'völkische' Aneignung reagierenden Aufklärungswellen ergibt sich so die Möglichkeit, unter Hinweis auf solch desavouierende Beispiele die Mystik allgemein mit schlichtem Obskurantismus gleichzusetzen. Generell bleibt festzuhalten, daß Bewegungen, die *gegen* eine verengte Vernunftauffassung Stellung beziehen, eine besondere Neigung zeigen, mystische Traditionen zu aktualisieren und *eigene* Mystikkonzeptionen zu entwerfen. Dies gilt etwa für die Romantik, für die Lebensphilosophie und die 'neue Innerlichkeit' unserer Tage. Mystik dient hier immer wieder als Formel für das dem gewöhnlichen und rationalen Denken Verborgene, von ihm Ausgeblendete, von dem her, wie von den Anhängern solcher Strömungen angenommen wird, das 'Ganze' und 'Eigentliche' der Erfahrung erschließbar sein soll.

Der historisch zunehmenden Ausweitung des Begriffs *Mystik* vom 17. bis ins 20. Jahrhundert ist jedoch in weiter zurückreichender Retrospektive die um vieles engere *frühere* Bedeutung des Adjektivs *mystisch* entgegenzustellen. Das Mittelalter kennt nur ebendieses Adjektiv mit dem zugehörigen Nomen 'mysterium' ('Geheimnis'). Dem entspricht auch noch die rezente Bedeutung von 'mystisch' als 'geheimnisvoll' in den romanischen (und, weniger durchgängig, in den germanischen) Sprachen. Das Wort hat ursprünglich allerdings eine primär — hier freilich zur Gänze verflachte — christlich-religiöse, insbesondere eine kultische und theologische Bedeutung. Das 'Geheimnis' ist nicht *irgendein* Geheimnis, sondern das Geheimnis des Glaubens, der Frömmigkeit, der Gottverbundenheit, ein Geheimnis dogmatischer (z.B. der Dreifaltigkeit oder der Jungfrauengeburt) und sakramentaler Provenienz (z.B. der Anwesenheit Christi im Meßopfer, der Transsubstantiation usw.), ein Geheimnis 'übernatürlicher' Erscheinungen wie Vision, Elevation oder Stigmatisation. Da in der gelehrten opinio communis des Mittelalters feststeht, daß Vernunft und Glaube, 'natürliche' und 'übernatürliche' Erkenntnis prinzipiell zu unterscheiden seien und daß letztere immer nur auf dem Wege des 'Geheimnisses' (der Heiligen Schrift) geoffenbart werde, gelten als 'mystisch' all jene Annahmen und Praktiken des Glaubens, die sich 'vernünftiger' Begründung und Rechtfertigung entziehen (was nicht ausschließt, daß in einem *sekundären* Akt der Rechtfertigung doch auch die insgeheim 'natürliche' Vernunft mancher Glaubensvorschriften und -annahmen herausgestellt werden kann). *Philosophie*, die dem 'Buch der Natur' folgt, und das 'Mysterium' des Glaubens sind im Verständnis der meisten mittelalterlichen Denker

zwar miteinander pragmatisch vereinbare, aber logisch und sui generis getrennte Bereiche. Es gibt im Mittelalter demnach terminologisch auch keine 'mystische Philosophie', sondern nur die — von Dionysius Areopagita unter diesem Namen eingeführte und später auch weithin anerkannte — 'mystische Theologie', die mit den Mitteln der Apophasis — also 'negativer' Aussagen — vom 'undenkbaren' und 'unsagbaren' Gott redet.[58]

So unrichtig es wäre, *heutige* Bedeutungen von 'mystisch' unbesehen auf das Mittelalter zurück zu projizieren, so sind doch Spuren und Ansätze für das rezente Konnotationsfeld auch im mittelalterlichen Sprachgebrauch von 'mysticus' und 'mysterium' wahrzunehmen. Als 'mystisch' versteht sich insbesondere der mittelalterliche Umgang mit der Bibel, die das Geheimnis der göttlichen Offenbarung verkörpert und die Glaubensgeheimnisse als solche überliefert. Über die Vermittlung dieser Glaubensgeheimnisse findet die persönliche Begegnung des Christen mit seinem Gott statt. Indem *diese* Begegnung den Christen dahingehend verwandelt, daß sie ihn zum 'neuen Adam' macht, ist die Begegnung mit der 'Schrift' zugleich die Begegnung mit *Gott* und ist das 'Erkennen' der Schrift zugleich das Erkennen Gottes selbst. Die rechte Auslegung, also die Hermeneutik der Schrift geschieht ineins mit dem 'religiösen Erlebnis'[59], so daß 'mystisch' ein Epitheton sowohl zum 'objektiven' als auch zum 'subjektiven' Teil der Religion darstellt, also sowohl den Glauben und seine Inhalte selbst *als auch* deren Rezeption, das Erleben und den 'existentiellen Vollzug' bezeichnet. Das Lesen und Auslegen der Schrift koinzidiert mit der Offenbarungstätigkeit Gottes, ist somit die lebendige und konkrete Gott-Mensch-Begegnung selbst.

Von diesem historischen Ausgangspunkt des Schriftverständnisses her ist es einsichtig, daß die spätere Ausdifferenzierung und Verselbständigung der Momente dieses 'Mystischen' in Kategorien wie 'objektive Glaubenswahrheit' und 'subjektive Religiosität' (Stimmung, Gefühl, Spekulation usf.) zu einer entsprechenden Aufsplitterung der Semantik geführt hat. Und es ist einsichtig, daß auf der Basis der später ausdifferenzierten Kategorien die 'alte' Subjekt-Objekt-Einheit des 'Glaubensaktes' schwer zu rekonstruieren, dafür allerdings umso leichter zu idealisieren — und damit: rekonstruktiv zu verfehlen — ist.

Mit dem Blick auf die Herausbildung des *Phänomens* Mystik im Mittelalter — noch bevor also das *Wort* Mystik existiert — verbindet sich auch meist eine verkürzte Sicht auf die weitere Vorgeschichte, die ins antike Heidentum zurückreicht. Diese Verkürzung hängt — ich folge hier der Darstellung von *Walter Burkert*[60] — nicht zuletzt mit den gängigen Hypothesen über antike Religiosität zusammen, die gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der damals — gemeinsam mit der Ethnologie — aufblühenden Religionswissenschaft aufgestellt wurden, weitgehend zu unbefragter Geltung gelangten und heute — aufgrund erweiterter empirischer Erkenntnisse und einer Abwendung von eurozentrischen, insbesondere hegelianischen Maßstäben der Kulturbewertung — allerdings wieder in Frage gestellt werden. Es handelt sich vor allem um die Abweisung der idealtypischen Dichotomie von 'griechischer' Vernunft (= Klarheit) und 'orientalischer' Emotionalität (= geheimnisvoller Dunkelheit des Denkens), einer Dichotomie, die unschwer als rückwärtsgewandte Projektion des von der *Lebensphilosophie* formulierten Zwiespalts von Aufklärung und Wissenschaftlichkeit

einerseits, von Natur, Gefühl, Poesie und Sehnsucht andererseits zu erkennen ist. Einen solchen Projektions-Topos stellt in diesem Zusammenhang der Begriff der angeblich spezifisch orientalischen 'Erlösungsreligionen' dar, die in den *Mysterienkulten* lokalisiert wurden und unter die auch das Christentum — als 'erfolgreiche' Konkurrenz zu den historisch untergegangenen eleusinischen, bacchischen, kybelischen, Isis- und Mithraskulten — gezählt wurde. Eine genauere Analyse der antiken Quellen zeigt, daß der Typus der als Begriffs- und Wertesystem 'geschlossenen' Religion *außerhalb* des Juden- und Christentums kaum irgendwo aufzuweisen ist, daß also Heiden- und Christentum nicht unbedingt derselben *Kategorie* von Religion und (subjektiver) Religiosität zugehören und daß überdies keineswegs eine klar artikulierte 'Erlösungssehnsucht' als eigentlicher Motor der Mysterienkulte anzusehen ist. Diese Kulte stellen auch keineswegs bloß orientalische Importe nach Griechenland und Rom dar, sondern sind ein verbreitetes, auch für den Okzident autochthones Phänomen, das weder Religion im späteren (christlichen oder jüdischen) 'Vollsinn' des Wortes ist noch das typische Produkt einer kulturellen Spätzeit, sondern ein Typus kultischer Organisation, der seit frühklassischer Zeit bezeugt ist und der vor allem durch seinen *Experimental*charakter im Umgang mit religiösen Vorstellungen zu kennzeichnen ist.

Bouyer weist in seinem genannten Aufsatz nachdrücklich auf den häufigen — sowohl gänzlich profanen wie auch philosophisch-allegorischen — Gebrauch von 'mystikos' vor allem in der Spätantike hin, der es nicht erlaube, das Gefühl intensiven religiösen Glaubens bereits im paganen Sprachgebrauch zu orten. Diese gefühlsmäßige und existentielle Dimension erlange das Wort erst in der Patristik. Bei Bouyer wird also aus der weitgehend *undogmatischen* heidnischen Religiosität — die mit den mythischen Erzählungen und den (die Mythen wiederholenden und sie repräsentierenden) Riten wesentlich freier umgeht als die christliche — auch schon ein Mangel an Erlebnisintensität gefolgert. Bedenkt man jedoch beispielsweise den emotionalen Ernst der Philosophie Platons — die mit guten Gründen als Transformation der griechischen Religion gedeutet werden kann[61] — und deren Selbst-Analogisierung zu den Mysterien (z.B. im *Phaidros*), ist die These der angeblichen Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit paganer Religiosität stark in Zweifel zu ziehen. Platons der religiösen Sprache entnommenes Vokabular drückt ganz sicher keine Verflachung, sondern eher eine Intensivierung religiösen Erlebens aus, das — auf dem Weg 'vom Mythos zum Logos', von der Oralität zur Literalität — freilich nicht unerhebliche Transformationen erfährt.

Was in den Mysterienkulten als 'Geheimnis' behandelt wird, stellt — folgt man der Darstellung von Burkert — eine Haltung zu den 'letzten Dingen' dar, die völlig anders ist als die Haltung im Kontext der 'geschlossenen' christlichen Religion (für die ein Experimentalcharakter religiöser Vorstellungen nicht in Frage kommt, da sie mit dem Postulat der 'Gewißheit' des Glaubens unverträglich wäre). In den Mysterien treffen wir jedoch auf eine Haltung, die einige Züge spät- und nachchristlicher Mystik antizipiert, wo die Gewißheit des Dogmas schwindet und erneut mit religiösen Vorstellungen *experimentiert* wird. Freilich verändert sich der Typus des Experimentierens dadurch, daß — spät- und nachchristlich — die historische Erfahrung mit einer 'geschlossenen' Religion im Hintergrund steht, die nunmehr abgelehnt oder uminterpretiert wird.

Doch welcher Bezug läßt sich zwischen den antiken Mysterien und der späteren Mystik aufweisen? Es geht um die Übernahme einiger *Motive*. Das Mysterien-Geheimnis, das nach außen, gegenüber den Nicht-Mysten, zum Stillschweigen verpflichtet, besteht inhaltlich bloß in einer kleinen Äußerlichkeit des Kults, z.B. im Berühren eines Kultgefäßes durch einen 'heiligen' Zweig. Wird ein solches Geheimnis unter Bruch des Schweigegebots dennoch preisgegeben, und dafür gibt es verbürgte historische Beispiele[62], geschieht jedoch — nichts. Der Verrat bleibt folgenlos, da es sich fürs 'normale' Denken um eine Banalität handelt. In dessen Rezeption findet keine *Verwandlung* der mit dem 'Geheimnis' befaßten Persönlichkeit statt. Diese aber — eine qualitativ veränderte Selbsteinschätzung des Menschen, ein Finden bzw. eine Vergewisserung der eigenen Authentizität — ist der wesentliche Punkt im Mysterienkult, der insgesamt als eine Sonderform von *Initiation* gelten kann. Somit ist einzig die psychische 'Verwandlungsqualität', die sich mit der Äußerlichkeit eines rituellen Handgriffs oder einer rituellen Deutung verbindet, ausschlaggebend. Es geht dabei vermutlich um die Hinwendung zu und um die Auseinandersetzung mit einem 'Abgrund' aller gegenständlichen und systematischen Vorstellungen, wobei ebendiese Vorstellungen gleichermaßen *relativiert* wie auch mit einem affirmativen Ernst gutgeheißen werden. Daß dem fortgeschrittenen Mysten die Riten 'nichts' mehr bedeuten, steht nicht im Widerspruch zu deren Anerkennung als 'Weg' hin zum Geheimnis, das sich in einem existentiellen Akt zugleich realisiert und aufhebt. Entscheidend im Realitätsbezug der Mysterien ist, daß sie die gewohnten, überlieferten, zur Selbstverständlichkeit gewordenen Auffassungen über die Wirklichkeit unterlaufen, ohne deshalb zu einer definitiv anderen Wahrheit zu gelangen oder auch nur gelangen zu wollen, daß sie *im* Unterlaufen aber punktuell zu Erfahrungen einer möglichen *Authentizität* des Lebensgefühls hinführen, die im gegenständlichen Sinn nicht mitteilbar sind.

Auch die eleatische und platonische Philosophie geht — wie die Mysterien — aus von der Erfahrung des Scheins, der nur vordergründigen Wahrheit von Meinung, Konvention und sinnlicher Wahrnehmung. Sie insistiert freilich auf der Möglichkeit einer 'wirklichen' und 'letzten' Wahrheit — und zeichnet damit in gewisser Weise die Richtung der sich im Kontext einer 'geschlossenen' Religion ausbildenden christlichen Mystik vor, die den 'Abgrund', den sie bloßlegt, stets wieder mit dem absoluten Wahrheitsanspruch ihrer Glaubensinhalte zudeckt. Den Mysterienkulten hingegen eignet — im Hinblick auf diese Ausformungsmöglichkeiten in der Grunderfahrung von 'Schein und Sein' — ein durchaus ambivalenter, schwerpunktmäßig jedoch ein offener, relativistischer, beinah spielerischer Charakter. Sie inszenieren im Rahmen der antiken Kultur eine Repräsentationsmöglichkeit des 'Anderen der Vernunft' — wenn man hier unter 'Vernunft' die konventionell geklärten und anerkannten Maßstäbe des gesamten Lebens einer historischen Menschengruppe verstehen will. Zugleich sind die Mysterien aber mit dieser von ihnen relativierten kulturellen 'Vernunft', weil zu ihr komplementär, durchaus kompatibel.

All diese Überlegungen zur Wort- und Begriffsgeschichte von Mystik sind, dies ist vorbehaltlos einzuräumen, bereits stark mit theoretischen und interpretatorischen Einfärbungen belastet. Dies jedoch vermeiden zu wollen, wäre ein wenig erfolgversprechendes Unterfangen, da Sprache — und um den Verfolg eines sprachlichen Ausdrucks geht es hier — stets in einem lebensweltlich-kulturellen Kontext fungiert und dieser Kontext seinerseits nur interpretatorisch wahrgenommen und bewertet werden kann. Die (globalen) Interpretationen von Antike, Mittelalter und Neuzeit, von Heidentum, Christentum und säkularisierter Moderne stehen daher auch im Hintergrund begriffsgeschichtlicher Überlegungen. Umgekehrt beleuchtet die Begriffsgeschichte ihrerseits die in Frage stehenden Epochen und vermag dabei unbesehene Topoi zu problematisieren. Daß all diese Beleuchtungen und Interpretationen vorläufiger und selbstkritischer Natur sein müssen, ist natürlich zu betonen. Sie erst gar nicht zu versuchen hieße jedoch, dem illusionären Postulat letztgültiger, unanfechtbarer Erkenntnis zu folgen und damit — in der Abwertung relativer, revidierbarer Erkenntnisse — *überhaupt* auf Erkenntnis zu verzichten.

Mystik — wie immer sie in ihrem Inhalt näher zu bestimmen sein wird — indiziert jedenfalls eine spezielle Art zu denken, eine spezielle Art, Realität wahrzunehmen, zu verarbeiten und zu deuten. Unterstellt man eine Invarianz und Ungeschichtlichkeit des menschlichen Geistes, wäre *ein* überzeitlicher Begriff von Mystik bzw. auch von Vernunft eine sinnvolle Annahme. Räumt man jedoch — und dafür sprechen vermutlich die besseren Gründe — eine vielschichtige Abhängigkeit des Geistes von der jeweiligen Kulturstufe, Technologie (einschließlich Kommunikationstechnologie) sowie sozialen und politischen Ordnung ein, so ist es naheliegend, auch Vernunft und Mystik in mehreren möglichen Gestalten, die je eigens zu untersuchen sind, anzunehmen. Gerade der Ausdruck 'Religion' — als Sammelbezeichnung für höchst unterschiedliche und vielgestaltige kulturelle Vorstellungen, Praktiken, Haltungen und Normen — zeigt, wenn man ihn auf die Epochen Antike, Mittelalter und Neuzeit/Moderne anwendet, daß ein gemeinsames sprachliches Etikett auch irreführen kann. Der bloßen 'Familienähnlichkeit' in der Verwendung der Vokabel 'Religion' entspricht die bloße Familienähnlichkeit bei der entsprechenden Verwendung der Ausdrücke 'Vernunft', 'Mystik', 'Gott' u.dgl.

Anhand der Etymologie von 'Mystik' läßt sich — in verschiedenen historischen Ausgestaltungen — ein bis heute unvermindert aktuell gebliebenes Phänomen verfolgen, beginnend bei den antiken Mysterien über die spezifische Christlichkeit des Mittelalters bis zu den säkularisierten Denkweisen der Moderne. Es geht um eine (vornehmlich religiöse) Auseinandersetzung mit dem Problem der Dichotomie von Schein und Sein, von vordergründigem Wirklichkeitsverständnis und einer 'tieferen' Erkenntnis, die sich als Kultangebot oder als Aufforderung zu eigenem Nachdenken, als Offenbarung oder als Wille zur Wissenschaft darbieten kann. Die Schere zwischen Schein und Sein eröffnet für den, der sich ihr ausliefert, eine Chance, aber auch eine Gefahr: Der *Abgrund*, der sich dem, der den Schein hinterfragt, auftut, verspricht den Sturz ins Bodenlose oder den Gewinn eines qualitativ neuen 'Grund und Bodens' der Weltorientierung. Das 'myein' — das Schließen von Mund, Ohren und Augen, im weiteren Sinn:

das Ausschalten der Sinne, der Gewohnheit (später auch: das Ausschalten der Vernunft) — ist auf alle Fälle ein Unternehmen mit ungewissem Ausgang.

Das 'myein' ist sprachgeschichtlich seit seinem frühen Auftauchen in griechischen Texten durch die Mysterien — also kultisch-religiös — konnotiert. Die Bedeutung meditativer Versenkung und 'mystischer' Abkehr von der Welt im Sinne gewohnter Vorstellungen und Werte kommt freilich — wenn auch schon (undifferenziert) in der Grundbedeutung mit angelegt — erst später hinzu. Das kulturelle und existentielle Sinnangebot der Mysterien — Katharsis, punktuelle Abkehr von Schein, Äußerlichkeit und Konvention — erfährt im Sinnangebot der *Philosophie* eine Transformation *und* Fortsetzung. Ein vergleichbares Sinnangebot wiederholt sich in der frühchristlichen Askese und Weltflucht, insbesondere der Wüstenheiligen und des Mönchtums. Es wiederholt sich — und zwar in der Synthese zweier Traditionen: Christentum und (Neu-) Platonismus — in der Mystik des Hoch- und Spätmittelalters sowie der Reformation und Gegenreformation. Und es wiederholt sich in den antirationalistischen[63] Bewegungen der Moderne, die in einem erweiterten Sinn des Wortes als 'mystisch' anzusprechen sind. Das Substantiv 'Mystik' kann also in einer ersten Annäherung erläutert werden als — je nach erkenntnistheoretischen und ontologischen Prämissen der jeweiligen Verfechter — Sehnsucht, Gewißheit, Lehre, Erkenntnis oder auch nur Lebenshaltung, in deren Mittelpunkt ein spezifischer 'Geheimnischarakter' der Wirklichkeit steht. Diese 'ist nicht so, wie sie ist' (bzw. scheint), sondern ein *Abgrund*, der, wenn man sich auf ihn einläßt, eine Herausforderung darstellt, daß der Mensch 'er selbst' wird: in der Ambivalenz der Gefahr völliger Selbstvernichtung und der Chance höchstgesteigerter Authentizität. Im monotheistischen Wirklichkeitsverständnis bedeutet diese Ambivalenz Ferne und Nähe zu dem einen *Gott*, dem Inbegriff von Wirklichkeit, Wahrheit und Eigentlichkeit. In einem nichtreligiösen Wirklichkeitsverständnis finden sich entsprechende Substitute: die Natur, der Kosmos oder ein überpersönliches 'spirituelles Selbst'.[64]

1.3 Klassische Mystiktexte: Kanonisierungen, Textformen

Sowohl Theologie wie Philosophie haben lange Zeit den Anspruch erhoben, ein übergeordnet-umfassender oder doch zumindest ein autonomer Diskurs in der vielfältigen Diskursivität der Kultur und Lebenswelt zu sein. Diese Annahme beruhte auf Hierarchievorstellungen, die zwar die Suggestivität starker Traditionen für sich buchen können, sachlich aber kaum zu rechtfertigen sind. Nach dem mittlerweile erfolgten weitgehenden Abbau solcher Hierarchie- und Autonomievorstellungen einer Disziplin oder Denkweise kann diese aber dennoch in transformierter Weise fortgeführt werden. Der frühere Totalitätsanspruch kann in den Anspruch auf tendenziell umfassende Vernetzung der möglichen Perspektiven umgewandelt werden, und der frühere Autonomieanspruch transformiert sich sinnvollerweise in den Anspruch einer Methode und Terminologie, die in ihrem — als relativ reflektierten — Kontext relativ gültige Erkenntnis er-

zielen will. Sowohl der Theologie wie der Philosophie ist als historisches Verdienst zugute zu halten, daß sie — wenn auch z.T. auf dem Irrweg von Verabsolutierungen — vorher unbekannte und unartikulierte Strukturierungen von Realitätswahrnehmung und -verarbeitung ausgebildet und ermöglicht haben, die als spezifische Leistungen des theologischen und/oder philosophischen Diskurses anzusehen sind. Diese (im wesentlichen spekulativen und gerade dadurch erschließenden und ordnenden) Leistungen gilt es heute somit einerseits zu *relativieren*, andererseits aber auch interdisziplinär zu *vernetzen*.

Da die meisten klassischen *Mystik*texte — was darunter zu verstehen sei, wird noch einer näheren Betrachtung zu unterziehen sein — der Theologie und/oder der Philosophie, die beide zumal für das christliche Mittelalter nicht wirklich zu trennen sind[65], zugehören, sind diese Texte, um sie adäquat zu verstehen, zumindest *auch* sozial- und kulturhistorisch, psychologisch, linguistisch und literaturgeschichtlich zu betrachten. Zu fragen ist nach dem *Medium*, den Absichten und Artikulationsbedingungen des in mystischen Texten Mitgeteilten. Da es sich um *geschriebene* Mitteilungen handelt, sind auch die Bedingungen der *Schriftlichkeit* — sowohl im Entstehungs- wie im späteren Wirkungskontext — zu berücksichtigen.[66]

Was soll im folgenden nun unter 'Mystiktexten' verstanden werden? Selbstverständlich ist eine Klassifikation von dem zugrunde gelegten Mystikbegriff abhängig. Wird dieser sehr *weit* gefaßt, fällt ein Großteil religiöser, aber auch ein Teil philosophischer Texte darunter. Wird er hingegen *eng* gefaßt, z.B. im Sinne einer ekstatischen religiösen Erfahrung — so daß nicht-ekstatische Formen und vor allem eher abstrakte, spekulative Konzeptionen auszuklammern wären —, so paßt auch ein großer Teil 'kanonischer' Mystiktexte nicht mehr dazu. Es kann dann z.B. die Frage gestellt werden, ob Meister Eckhart — vom 19. Jahrhundert bis heute von den meisten Mystikforschern[67] und auch in der außerwissenschaftlichen Meinung nach wie vor als Zentralgestalt der deutschen Mystik, ja oftmals der Mystik schlechthin, akzeptiert — als Mystiker anzusprechen oder ob er, wie Kurt Flasch postuliert, im Interesse authentischer Rezeption nicht vielmehr "aus dem mystischen Strom zu retten"[68] sei. Wenn wir weder einen Allerweltsbegriff noch eine apriorisch normative Verengung akzeptieren wollen, kann die Frage der Klassifizierung nur so angegangen werden, daß man 'kanonischen' Texten erst einmal vorläufig folgt, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede betrachtet und dann einen gemeinsamen Sinn bzw. auch mehrere gemeinsame Sinnstränge herausarbeitet, woraus sich dann ggf. die Möglichkeit ergibt, weitere, 'nichtkanonische' Texte ebenfalls in die Mystikklassifikation miteinzubeziehen.

Zu fragen ist aber auch, was *Kanonisierung* im Zusammenhang mit Mystik bedeuten soll. Ich schließe an die Überlegungen einiger Beiträge in dem von *Aleida* und *Jan Assmann* herausgegebenen Sammelband *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*[69] an, wo — paradigmatisch von den Kanones literarischer Texte ausgehend — 'Kanon' allgemein als Phänomen sogenannter 'großer Traditionen' definiert wird. Große Traditionen sind epochen- und ggf. auch kulturenübergreifende Überlieferungen — literarischer, religiöser, rechtlicher, künstlerischer usw. Provenienz — mit starken normativen Implikationen darüber, wie zu denken, zu handeln, zu entscheiden und zu bewerten sei. Ihre transepochale bzw. transkulturelle Invarianz zeigt

sich bei näherem Hinsehen freilich nur als eine besondere Form historischer Kontinuität, die bloß in einem sehr relativen Sinn eine sachliche Identität durchhält und prinzipiell genauso wie alle anderen Kulturphänomene dem Fluß des historischen Wandels ausgesetzt ist. Mindestens *drei Institutionen* garantieren jedoch — nach Assmann — die *relative Invarianz* und Validität eines Kanons: nämlich 'Textpflege' (die philologische Bewahrung der Textgestalt bzw. des Buchstabens), 'Sinnpflege' (die Bemühung, den Textsinn kohärent verständlich und auf die sich z.T. wandelnden kulturellen Bedürfnisse applizierbar zu halten) und schließlich 'Zensur' (die Abwehr von kritischer Infragestellung und allzu weitgehender Uminterpretation).[70]

Der historisch-soziokulturelle Kontext sowie die sachliche Provenienz eines Kanons lassen sehr unterschiedliche Arten und Intensitäten solcher Institutionalisierungen und 'Kanonisierungsstile' (A. Hahn')[71] zu. Für das christliche Mittelalter — für das, wie nochmals zu betonen ist, 'Mystik' noch kein terminus technicus ist — sind diese Institutionen hinsichtlich religiöser und philosophischer Texte klar zu benennen. Ein Kanon beginnt jedoch niemals mit der Erstniederschrift seiner Texte: er ist ein Phänomen der *Rezeption* und setzt somit das zu Rezipierende voraus, er ist somit ein Phänomen der Traditionsarbeit und Traditionsbildung. Rezeption, Bildung von und Umgang mit Tradition erfolgen im Mittelalter prinzipiell anders als in der Moderne, so daß Kanonisierung im 19. und 20. Jahrhundert unter stark veränderten Bedingungen steht. Th. Luckmann[72] macht darauf aufmerksam, daß Kanonisierung zwar gern eine universale Sinngebung beansprucht, aber in der Behauptung eines partialen, bestimmten Wissens — das anderes, 'falsches' und 'minderes' Wissen ausschließt und bekämpft — doch sehr klar Alternativen grundsätzlicher Entscheidung ausformuliert, so daß die Entscheidung für oder gegen einen Kanon meist einen Akt der Konversion oder der dogmatischen Beharrung darstellt. Erst die (als dialektische *Einheit* zu verstehende) aufklärerisch-fideistische sowie die romantische Ausbildung des Mystikbegriffs ermöglicht es, sich explizit 'für' oder 'gegen' Mystik entscheiden zu können.

Die von den 'Archäologen der literarischen Kommunikation' herausgestellten Charakteristika eines Kanons treffen — mit gewissen Einschränkungen — sicherlich auch für den Kanon bzw. die Kanones der mystischen Tradition(en) zu. Innerhalb der von kirchlicher Seite — der vormals einzigen Kanonisierungsinstanz — im Mittelalter kanonisierten Texte sind die Schriften des *Dionysius Areopagita,* die zwar nicht die Sache, aber zumindest den Namen der 'mystischen Theologie' begründen (die 'Sache' artikuliert sich spätestens schon im Neuplatonismus), als randständig anzusehen: Sie gelten zwar durchaus als verbindlich und werden in ihrem Lehrgehalt nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen, der Rekurs auf sie ist im allgemeinen aber eher beiläufig. Der seinerseits traditionsbegründende Hoheliedkommentar des *Bernhard von Clairvaux*[73] steht wiederum bereits in einer patristischen (und jüdisch-rabbinischen) Tradition, dergemäß die im Hohen Lied des Alten Testaments dargestellte profane Liebesbeziehung in die Liebesbeziehung zwischen Gott und menschlicher Seele transformiert wird. Der kanonische Wert auch dieser Auslegungstradition des Hohen Liedes ist ebenfalls randständig. Eine andere Situation ist bei *Meister Eckharts* Schriften gegeben. Die päpstliche Verurteilungsbulle *In Agro Dominico* von 1329 drängt — als Zensurinstanz — die von Eckhart

begründete (oder besser gesagt: intensivierte, propagierte und noch einmal spezifisch akzentuierte) Tradition der 'negativen Theologie' in den kulturellen Untergrund[74], wo sie in Synthese oder zumindest Nachbarschaft mit Häresien weiterlebt[75] und erst in der romantischen Religiosität des 19. Jahrhunderts wieder in die offizielle Kultur zurückkehrt.

Wichtiger als diese Mittelalter-Reminiszenzen, die zur *Vorgeschichte* des (substantivischen) Begriffs Mystik gehören, ist jedoch die europäische Entwicklung seit dem 17. Jahrhundert. War die 'mystische' oder 'negative' Theologie des Dionysius Areopagita in ihrem eigenen Verständnis (und auch im Verständnis eines Meister Eckhart) keinesfalls ein Gegenprogramm, sondern eine *Ergänzung* zur 'positiven' Theologie, so versteht der antiaufklärerische Fideismus Mystik als selbständiges, anti-rationales Programm. Nach dem polemisch-aufklärerischen Versuch, die konkreten Inhalte und die Gefühlswelt des *Glaubens* als Betrug und Unwissenheit zu desavouieren, erfolgt als Reaktion der Versuch einer Desavouierung der *Vernunft* mit Hilfe des 'übervernünftigen', 'übernatürlichen' Glaubens. Die positiv und eigenständig verstandene 'Mystik', deren Vorstellung nunmehr entsteht und sich etabliert, ist eine der antiaufklärerischen Kampfformeln des Fideismus. Ihr zu Vernunft und vernünftiger Erfahrung — bzw. zu dem, was die Aufklärung darunter versteht[76] — konträrer Charakter läßt jedoch als Legitimationsbasis nur die *persönliche* Offenbarung bzw. das *persönliche* Glaubenserlebnis zu. Individualität, Privatoffenbarung und Privaterlebnis sind die notwendigen Parameter einer so verstandenen und so sich verstehenden Mystik, und sie werden nun — in Besinnung auf die ältere christliche Frömmigkeitstradition — auf die mittelalterliche Mystik zurückprojiziert. Es ist wichtig zu beachten, daß die 'mittelalterliche Mystik' gewissermaßen das *Konstrukt* einer bereits aufklärerisch implementierten Rezeptionsepoche darstellt. Was schließlich in diesen antiaufklärerisch-fideistischen Mystikbegriff des weiteren einfließt, ist ein starker *charismatischer* Zug. Begründer mystischer Sub- und Nebentraditionen wie *Jakob Böhme* oder *Swedenborg* institutionalisieren Gemeinden, die sich ihrerseits sehr stark und sehr persönlich auf den jeweiligen Auctor — auch als individuelle Person — beziehen. Die Konnotation von Mystik mit *persönlicher* übervernünftiger Einsicht — die sich historisch sehr bald von der allgemeinverbindlichen und 'objektiven' Über-Vernünftigkeit der Glaubensüberlieferung emanzipiert — wird hier wesentlich mitgestiftet. Während diese fideistische Mystik des 17. und 18. Jahrhunderts in ihrer Institutionalisierung jedoch auf dem Niveau von Sekten und esoterischen Zirkeln (sowohl außerhalb wie innerhalb der Großkirchen) verbleibt, gerät Mystik im Zuge von deutschem Idealismus und Romantik auf eine neue Ebene der intellektuellen Selbstdarstellung und der Auseinandersetzung mit aufklärerischer Vernunft.

Wenn Kant die Mystik noch rein polemisch abhandelt — auch wenn er, wie die Brüder Böhme annehmen, die Vernunftkritik in einer Art sokratischem Wettstreit mit Swedenborg durchgeführt haben mag[77] —, so bezieht sich der junge Schelling (in seiner Freiheitsschrift) bereits affirmativ auf Spinoza und Jakob Böhme, auf dessen 'Ur-' und 'Ungrund' der Vernunft, und in der hegelschen Totalkonzeption von Vernunft qua Wirklichkeit ist Mystik dann ausdrücklich nicht mehr Gegensatz, sondern integratives Moment bzw. eine Vorform der absoluten Vernunft selbst. Mystik wird bei Hegel, in-

dem die Unzulänglichkeit des polemischen Vernunftbegriffs der Aufklärung vorausgesetzt wird, versuchsweise rekonstruktiv von ihren *Motiven* her — nämlich die Breite und Tiefe der 'ganzen' möglichen Erfahrung auszuloten oder zumindest anzusprechen — rehabilitiert. Allerdings erfährt sie dabei eine — gleichermaßen wohlwollende wie 'rationalisierende' — *Uminterpretation*, die aber infolge des Scheiterns bzw. der sich durchsetzenden Nichtakzeptanz der hegelschen Totalkonzeption nicht sehr folgenträchtig ist. Doch immerhin wird Mystik so aus dem Status der Subkultur befreit. Der romantische Historismus — mit dem die philologische Neuentdeckung und Aufbereitung mittelalterlicher Texte Hand in Hand geht — ermöglicht dann erstmals eine wirkliche *Kanonisierung* von Mystik.

Diese Kanonisierung ist, wie gesagt, eng an die Rezeptionsgeschichte mystischer Texte und an die Traditionsentwicklung von 'Mystik' — was man darunter versteht und welche soziokulturelle Funktion man ihr zubilligt — gekoppelt. Maßgeblich für die Kanonisierungen ist vor allem die im 19. Jahrhundert beginnende, im 20. Jahrhundert intensivierte *Erweiterung* des Mystikbegriffs über Konfessionen, Weltanschauungen, Denkformen und Kulturen hinaus, d.h. die Erweiterung vom Ausgangspunkt des katholischen und protestantischen Fideismus auf *nichtchristliche*, schließlich auch auf *nichtreligiöse* Bewegungen. Diese Vielfalt führt verständlicherweise zu einer Pluralität affirmativer Berufungen auf Mystik mit unterschiedlicher, z.T. auch völlig fehlender Kompatibilität. Wir haben es am Ende dieser Entwicklung mit einer Mehrzahl von einander neben- und untergeordneten Traditionen und Kanones zu tun, die die gesamte mystische Überlieferung jeweils in bestimmter Weise und unter bestimmten Präferenzen zu sichten unternehmen und das ihnen dabei als wesentlich Erscheinende zu einer mehr oder minder durchgeklärten Gesamtvorstellung von Mystik verdichten.

*

Berücksichtigen wir primär die Wirkungsgeschichte, so sind es für das 20. Jahrhundert vor allem *zwei Sammlungen* von Mystiktexten, die 'kanonisch' Geltung erlangen und deren Editoren einerseits eine weitgehende communis opinio dessen repräsentieren, was innerhalb einer entsprechenden Tradition unter Mystik verstanden wurde bzw. wird, und die andererseits diese Traditionen gefestigt und weiter beeinflußt haben. Es sind dies die Sammlungen *Ekstatische Konfessionen* von *Martin Buber* aus dem Jahre 1909 und *The Perennial Philosophy* von *Aldous Huxley* aus dem Jahre 1944.[78] Bubers Paradigma von Mystik — das er später als pantheistisch verworfen und durch das 'dialogische' Paradigma ersetzt hat[79] — zentriert in den Begriffen 'Erlebnis' und 'Ekstase'. Daher klammert er bewußt "alle nichtsubjektiv gehaltene Rede über die Ekstase", "alle Beschreibungen von Visionen nichtsubjektiven Charakters", "alles in scholastischer oder rhetorischer, das ist in mittelbarer Weise Gesagte" und "alle Psychologisierung des Erlebnisses" aus[80] und beschränkt sich auf die Wiedergabe sogenannter Erlebnis- und Erfahrungstexte aus einer Fülle von Epochen und Weltgegenden: mit dem klassischen und modernen Indien beginnend, über den Sufismus, Plotin, Gnosis, Symeon, die deutsche Mystik des Mittelalters (bezeichnenderweise *ohne* Berücksichtigung Eckharts),

bis hin zur neuzeitlichen spanischen, italienischen und französischen Mystik, zu Laotse und zum Chassidismus. Huxleys Mystik-Paradigma hingegen zentriert, obwohl auch hier der Erlebnischarakter betont wird, in einer populären 'objektiv-idealistischen' Philosophiekonzeption. Mystik qua 'philosophia perennis' umfaßt "die Metaphysik, die hinter der Welt der Dinge, des Lebens und des menschlichen Geistes eine göttliche Wirklichkeit erkennt, die Psychologie, die in der Seele etwas findet, das dieser göttlichen Wirklichkeit ähnlich oder mit ihr sogar identisch ist, die Ethik, die das Endziel des Menschen in der Erkenntnis des immanenten und transzendenten Urgrundes jedes Seins erblickt."[81]

Mystik ist nach Huxley eine 'höhere' Erkenntnis, zu der man auf dem Wege körperlicher und geistiger Praktiken methodischen Zugang gewinnen kann. Es gibt sie "seit urdenklicher Zeit, und sie ist universal"[82]. Huxley ordnet seine Texte aus aller Welt und aus sämtlichen Epochen jedoch nicht, wie Buber, nach nationalen Traditionen, sondern — in 27 Kapiteln — nach *Motiven* (All-Einheit, Urgrund, Inkarnation, Askese usw.) und flicht die Texte in seinen Interpretationstext ein. Sowohl Buber wie Huxley bekunden in ihrer Befassung mit Mystik ein ausdrücklich religiöses Interesse und beschränken sich — freilich in einer überkonfessionellen und außerdem sehr weiten und liberalen Handhabung des Begriffs Religion (der dann z.B. auch die neuplatonische Philosophie inkludiert) — auf religiöse Texte. Was sie in ihre Sammlungen noch *nicht* aufnehmen (und, so gesehen, noch nicht 'kanonisieren'), sind die für das 20. Jahrhundert nicht minder einflußreichen mystisch inspirierten Texte aus dem Bereich der Literatur und bildenden Kunst[83] sowie aus dem Bereich naturwissenschaftlicher Grundlagenreflexion, insbesondere der Physik.[84]

*

Einen jüngeren Versuch, ein gegenwärtig weithin anerkanntes, über den 'religiösen Kern' hinausgehendes Mystik-Paradigma zu dokumentieren, stellt der von dem Germanisten *Hans Dieter Zimmermann* herausgegebene Band *Rationalität und Mystik* (1981)[85] dar. In einem ersten Teil ("Die Aktualität der Mystik", 37 ff.) werden Texte neuerer Autoren — von Mauthner und Landauer, Buber und Kandinsky, Wittgenstein und Heidegger, Kafka und Musil sowie von Werner Heisenberg — versammelt, in einem zweiten Teil ("Die Tradition der Mystik") findet sich eine bunte Palette von älteren Mystiktexten (Plotin, Dionysos <sic!> Areopagita[86], Hildegard von Bingen, Buch Sohar, Eckhart, Kepler, J. Böhme, Angelus Silesius, J.G. Hamann und E. Bloch). In seinem Vorwort versucht der Herausgeber, durch eine Klärung des Verhältnisses von Rationalität und Mystik seine Zusammenstellung der Texte zu begründen, kommt aber dabei freilich über wenig durchdachte Allgemeinplätze nicht hinaus. 'Die' (näherhin unbestimmt bleibende) Vernunft könne, so Zimmermann, die Gesamtheit der Welterfahrung nicht abdecken, so daß eine 'irrationale' Restgröße der Erfahrung übrig bleibe, die sich — und das ist nun zweifellos ein methodisch mehr als waghalsiger Sprung — als 'unmittelbare Erfahrung des Göttlichen' manifestiere. Wenn sich Zimmermann an die verschliffenen Alltagsbedeutungen von 'Vernunft' und 'Mystik' hält und Irrationalität und

Göttlichkeit ohne viel Federlesens identifiziert, so wiederholt er damit eine auch heute noch verbreitete populäre Meinung, die vom sachlich zwar richtigen Motiv der Rationalitätskritik ausgeht, deren Möglichkeiten und Grenzen jedoch nicht zureichend durchdenkt, allzu vorschnell die Grenzpfähle der Vernunft aufgerichtet sieht (bzw. diese umgeht) und dahinter, als undifferenzierte 'Transzendenz', auch schon überall das 'Göttliche' erblickt. Es wird nirgendwo herausgearbeitet, daß das 'Göttliche' als eine *besondere*, nicht als *die* schlechthinnige Form der Transzendenz, d.h. des über Gewohnheit, Gewißheit und empirische Erfahrung Hinausgehenden, anzusprechen ist. Es wird auch nicht herausgearbeitet, daß bestimmte Momente in der Grundlagenreflexion der modernen Physik nur in einem sehr eingeschränkten Sinn als 'mystisch' zu bezeichnen sind und daß hier im Hinblick auf klassische Mystiktexte wohl besser von *Analogien* als von Identitäten zu sprechen sein wird. Was Zimmermann jedoch als Verdienst angerechnet werden muß, ist sein prinzipieller Hinweis auf eine lange und verschiedenartige Tradition der Selbst- und Metakritik von Vernunftkonzeptionen, die sich unter die Bezeichnung Mystik subsumieren läßt, und ist sein Hinweis darauf, daß sich diese Tradition zu Beginn des 20. Jahrhundert erneuert und intensiviert hat, indem sie sich auf neue Kulturbereiche wie experimentelle Dichtung, bildende Kunst und postklassische Naturwissenschaft ausweitete. Diese Ausweitung ist in seiner Textsammlung eindrucksvoll dokumentiert.[87]

*

Während Buber, Huxley und Zimmermann in je eigener Weise der begriffsgeschichtlichen Ausweitung von 'Mystik' Rechnung tragen, repräsentiert die Sammlung der beiden Theologen *G. Ruhbach* und *J. Sudbrack*: *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden* (1989)[88] einen Typus von Kanonisierung, der den Gegenstand sowohl gegenüber anderen Religionen als auch gegenüber nichtreligiösen Konzeptionen abzugrenzen sucht und Mystik zum 'Kern' der christlichen Tradition selbst erklärt. Damit steht sie in der Nachfolge klassischer katholischer Anthologien.[89] Zwar ist diese Textsammlung überkonfessionell angelegt, dennoch bezieht sie sich primär auf die katholische Tradition, die ihrerseits in dem fünfbändigen Werk von *J.J.v. Görres*[90] einen wichtigen historischen Markstein hat. Görres arbeitete mit der Dichotomie von 'christlicher' und 'dämonischer' Mystik und veranschlagte letztere schlichtweg als ein 'Werk des Satans'. Bei Ruhbach/Sudbrack findet sich diese Abgrenzung abgemildert zur Dichotomie von 'wahrer' und 'falscher' Mystik, wobei die 'wahre' mit der rechtgläubigen 'Gottesmystik' gleichgesetzt wird, während 'falsche' Mystik, die sich nur auf das individuelle Selbst oder den (pantheistisch gefaßten) Kosmos bezieht, als mögliche 'Vorform' der wahren Gottesmystik eine relative Rechtfertigung erfährt.[91] Um einen möglichst umfassenden, die Betonung spezieller Charakteristika vermeidenden und auf alle Frömmigkeitszeugnisse anwendbaren Mystikbegriff zu erhalten, greifen Ruhbach/Sudbrack auf den Begriff der 'kleinen Mystik' bei Therese von Lisieux zurück, die der 'großen Mystik' der Klassiker gegenübergestellt wird. 'Kleine Mystik' ist die das gesamte Denken, Fühlen und Handeln eines gläubigen Menschen durchpulsende 'Gottesbegegnung', die

— im Blick auf die Hoffnung des endgültigen Einsseins mit Gott nach dem Tode — eine Dialektik des Bezugs und Entzugs der Seele zu Gott mit einschließt und daher neben einer gesteigerten Glückskonzeption auch eine gesteigerte Leidenskonzeption des Mystikers betont.

*

Bubers Insistieren auf dem Erlebnis- und Erfahrungscharakter von Mystik und sein Versuch einer Ausgrenzung jener Denkweisen, die Erlebnis und Erfahrung einer Objektivierung, Verbegrifflichung, Theoretisierung und ggf. auch Relativierung zuführen wollen, erweist sich als problematisch und letztlich nicht durchführbar, weil bei ihm der — im Kontext des 'lebensphilosophischen' Aufbruchs der Jahrhundertwende für so wichtig erachtete — Erlebnis- und Erfahrungsbegriff nicht ausreichend geklärt ist, den er allzu pauschal der Dimension von Theorie und Begriff entgegensetzt. Da Erlebnis/ Erfahrung immer schon theoriebezogen und Theorien immer schon mehr oder minder von Erfahrungs- und Erlebnismotiven durchdrungen sind, stellt die *strikte* Abgrenzung der beiden Bereiche eine idealtypische Forderung dar, die konkret nicht einzulösen ist.

In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, ob die Klassifizierung von Mystiktexten zugleich eine Klassifizierung von *Textgattungen* darstellt bzw. ob es spezifisch mystische Textgattungen denn überhaupt gibt. Versucht man Mystik auf die Erlebnisdimension in engerem Sinn einzuengen, so wären natürlich *Tagebücher, Autobiografien, Briefe* und ggf. auch *Lyrik* als besonders geeignete Gattungen anzusehen, während Gattungen wie *Predigt, Traktat* und *Kommentar* nicht zu berücksichtigen wären. Hält man — und dafür sprechen sachliche Gründe — die Grenze zwischen theorie- und erfahrungsbezogenen Texten jedoch für durchlässig und konzediert man, daß Erfahrung immer *auch* schon theoriebezogen und Theorie immer *auch* durch Erfahrung motiviert ist, so wird das Bemühen obsolet, Mystiktexte auf eine oder nur wenige literarische Gattungen beschränken zu wollen. Dennoch wird man sogenannten 'Erfahrungsberichten' in der Regel den Vorzug geben, auch wenn zu berücksichtigen ist, daß vieles, was als ganz persönliche Erfahrung und persönliches Erlebnis präsentiert wird, sich bei näherer Betrachtung als literarischer oder rhetorischer Topos herausstellt.[92]

2 Charakteristika der mystischen Erfahrung nach dem Zeugnis klassischer Mystiktexte

Welche Charakteristika der mystischen Erfahrung in der Mystikliteratur überhaupt erwähnt, besonders betont oder auch vernachlässigt werden, steht selbstverständlich jeweils im Zusammenhang mit dem dabei vorausgesetzten Mystikbegriff. Komplizierend wirken sich die verschiedentlichen Versuche aus, eine Klassifikation vieler und unterschiedlicher Mystiken vorzunehmen. Die dabei konstruierten Unterbegriffe stellen nämlich oft dermaßen verengte Idealtypen dar, daß sie nur noch auf wenige Personen, Werke und Entwürfe der mystischen Tradition anzuwenden sind.[93] Dennoch haben diese systematischen Versuche, das Wesen und die Charakteristika der mystischen Erfahrung(en) zu benennen, weitgehend einen *identischen Phänomenbereich* vor Augen. Um diesen Phänomenbereich und den *phänomenologischen* — d.h. theorie-skeptischen und Theorie möglichst ausklammernden — Zugriff auf den Bereich geht es jedoch, wenn ich im folgenden die hauptsächlichen Charakteristika der mystischen Erfahrung aus klassisch-mystischen Texten aufzuweisen suche.

Ich entnehme die Textbelege vor allem den deutschen Predigten und Traktaten *Meister Eckharts,* ergänze sie jedoch durch Parallelaussagen bei anderen klassischen Mystikern wie *Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux, Margareta Porete, Tauler* und *Seuse.* Doch ist es in erster Linie Eckhart, den ich paradigmatisch als Gewährsmann für Mystik heranziehe. Dabei wird freilich kein umfassendes systematisches Bild der *Philosophie* oder der *Theologie* Eckharts gezeichnet. Es geht nicht um einen neuen und eigenen Beitrag zur Eckhartforschung. Es geht — im Interesse einer vorläufigen *Proto-Phänomenologie der Mystik* — einzig um das Herausstellen jener Themen und Motive, die man im *späteren* und auch noch im *heutigen* allgemeinen Verständnis als 'mystisch' einschätzt. Vorerst wird keine Theorie der Mystik und kein vorweg geklärter Mystikbegriff vorausgesetzt, denn dies stellt ja erst das *Ziel* der Untersuchung dar. Ich wähle Eckhart als Referenzfigur, da er erstens — obwohl es von H.S. Denifle[94] bis K. Flasch[95] eine Tradition gibt, die diese These bestreitet — weithin als Mustergestalt nicht nur der sogenannten rheinischen oder deutschen[96], nicht nur der christlich-mittelalterlichen, sondern der *Mystik im allgemeinen* gilt. Ich schließe mich dieser — auch innerhalb der Eckhart-Forschung nach wie vor dominierenden[97] — Lehrmeinung an, auch wenn ich den dabei unterstellten Allgemeinbegriff von Mystik vorerst nur heuristisch handhabe.

Der zweite Grund, sich an Eckhart zu orientieren, besteht darin, daß sich bei ihm — anders als bei anderen Mystikern — eine genügend *breite* Palette an mystischen Strukturmotiven findet, die es erlaubt, an *einem* Autor mehr oder weniger das *gesamte* Korpus der gängigen Mystik-Indizien aufzuweisen. Freilich sind diese mystischen Elemente nur zum geringsten Teil Eckharts eigene 'Erfindungen'. Er übernimmt sie meist — und belegt dies auch durch eine Fülle von Zitaten — von älteren 'Meistern', etwa von Paulus, Augustin, Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux und anderen (die übrigens nicht in allen Fällen namentlich genau zu eruieren sind, denn oft heißt es nur: 'Ein Meister sagt...'). Daß sich Eckharts Denken sehr bewußt in einer (mehrschichtigen) *Tradition* bewegt und vieles bloß repetiert, ist übrigens kein Einwand dagegen, seine Konzeption als kohärent und als authentisch zu werten. Ein ausdrücklicher und bewußter Traditionsbezug gilt mehr oder minder ja für *alle* Mystiker, für Eckharts historische Nachfolger genauso wie für seine Vorgänger. So bezieht sich Dionysius Areopagita ausdrücklich auf den Neuplatonismus, und Neuplatoniker wie Plotin und Proklos beziehen sich ebenso ausdrücklich auf Platon. Für unsere Referenztexte gilt also, daß sie *in* einer bereits gegebenen mystischen Tradition situiert sind und daß sie sich mehr oder minder explizit *auf* diese Tradition beziehen, so daß nicht nur das in ihnen zum Ausdruck kommende *Denken,* sondern auch das *Fühlen* und die *Erfahrung* von dieser Tradition mitbestimmt werden. Dennoch kann zwischen Primär- und Sekundärtexten zur Mystik eine *relative* Unterscheidung getroffen werden, wenn wir die Klassiker selbst sprechen lassen und wenn wir uns um ein Verständnis dieser Texte bemühen, das von der Geschichte ihrer Deutungen und Rekonstruktionen zwar nicht unberührt bleiben kann (denn Verstehen steht immer in einem Überlieferungszusammenhang[98]), das diesen Deutungen und Rekonstruktionen aber auch nicht blind *folgt,* sondern sie kritisch zu hinterfragen sucht.

Obwohl also die Charakteristika der mystischen Erfahrung aus *Primärtexten* gewonnen werden sollen, ist klar, daß der Versuch, einen 'Merkmalskatalog' zu erstellen, von *älteren Versuchen* dieser Art nicht unbeeinflußt erfolgen kann. Mein Katalog wird sich von anderen Katalogen — wie sie z.B. von *William James, Evelyn Underhill, Karl Albert* oder *Henri van Praag* erstellt wurden — zwar unterscheiden, sich teilweise aber auch mit ihnen decken. Die Merkmalskataloge der genannten vier Autoren seien im folgenden kurz referiert.

In den Kapiteln XVI und XVII seines Buches *The Varieties of Religious Experience* (1901/02)[99] beschreibt *William James* die Mystik als eine, genauer: als *die zentrale* Form religiöser Erfahrung, die James in einer besonderen — in ihrer Besonderheit ernstzunehmenden, aber auch kritisierbaren — Region des Bewußtseins ansiedelt. Er geht davon aus, "daß persönliche religiöse Erfahrung ihre Wurzel und ihr Zentrum in mystischen Bewußtseinszuständen hat"[100], und schreibt diesen *vier formale Merkmale* zu: Der mystische Zustand sei erstens *unaussprechbar*. "Daraus folgt, daß seine Qualität direkt erfahren werden muß; er kann anderen nicht mitgeteilt oder auf sie übertragen werden."[101] Zweitens besitze der mystische Zustand eine bestimmte *noetische Qualität*, d.h. es handle sich um einen *Erkenntnis*zustand, dem allerdings die Intersubjektivität mangle. Mystik sei autoritativ und verbindlich für das betroffene Individuum, nicht

aber für andere Individuen. Sie stelle gewissermaßen eine "Offenbarung durch Anästhesie" dar, deren wesentliche Botschaft "eine monistische Einsicht" sei, "in der das *Andere* in seinen verschiedenen Gestalten in das Eine absorbiert zu sein scheint".[102] Das dritte Merkmal, das James der mystischen Erfahrung zuschreibt, ist ihre *Flüchtigkeit*, das vierte Merkmal die wesentliche *Passivität* bzw. die einseitig rezeptive Haltung des Betroffenen. Neben diesen vier formalen Merkmalen nennt James freilich auch inhaltliche Charakteristika, z.B. Authentizität und Ruhe. James betont nicht zuletzt das *erkenntniskritische, skeptische Potential* von Mystik. Sie zeige den "Sachverhalt [auf], daß unser normales waches Bewußtsein, das rationale Bewußtsein, wie wir es nennen, nur ein besonderer Typ von Bewußtsein ist, während überall jenseits seiner, von ihm durch den dünnsten Schirm getrennt, mögliche Bewußtseinsformen liegen, die ganz andersartig sind".[103]

In ihrem für die Mystikforschung seit langem klassischen Werk *Mysticism* (1911)[104] beschreibt *Underhill* — sie spielte neben W.R. Inge[105] eine bedeutende Rolle in der anglikanischen Erweckungsbewegung — die Charakteristika der mystischen Erfahrung als sinnvoll aufeinander bezogene Momente eines in sich gestuften Entwicklungsprozesses. Auf das 'Erwachen des Selbst' folge dessen 'Reinigung' und daraufhin die 'Erleuchtung', welche durch 'Stimmen und Visionen' in Gang gebracht und begleitet werden könne und zur 'Innenkehr' des Menschen führe. Die Innenkehr äußere sich durch Sammlung, Ruhe und Kontemplation und münde in den Höhepunkt von 'Ekstase und Verzückung'. Diese könne zwar nicht festgehalten und verfügbar gemacht, wohl aber als Erinnerung gepflegt und in ihrer Wiederkehr vorbereitet werden. Der 'dunklen Nacht der Seele', die immer wieder erfahren und ausgestanden werden müsse, korrespondiere das geglückte, von einer umfassenden Liebe getragene 'Leben der Einigung', das "die Vollendung und bewußte Erfüllung dieser vollkommenen Liebe im Hier und Jetzt ist".[106]

Das Erreichen einer höchsten, vollkommenen und harmonischen Haltung zum Leben — zum Sein insgesamt — ist nicht nur für Underhill *das* zentrale Moment der Mystik, sondern auch für einen zeitgenössischen Mystiktheoretiker wie *Karl Albert,* der in seinem Buch *Mystik und Philosophie* (1986)[107] und in einer Reihe von Aufsätzen die Mystik weniger aus religiösen denn aus philosophischen Quellen und Interessen heraus deutet. Auch er betont, wie Underhill, den 'Weg' der Mystik als einen dynamischen, sinnvoll in sich strukturierten Prozeß, dessen Stufen er jedoch pointierter als Underhill auf den — bei Plotin klassisch formulierten — Dreischritt von *katharsis, photismos* und *henosis* (lat. *purgatio, illuminatio* und *unio)* bezieht. Albert setzt die mystische Erfahrung mit der 'metaphysischen' (oder 'ontologischen') und überdies mit der ästhetischen Erfahrung in Parallele und nennt in seiner *Philosophie der Kunst* (1989)[108] für diese Parallelmerkmale *fünf Punkte.* Hauptmerkmal sei die "Erfahrung der Einheit des erkennenden Bewußtseins mit dem erkannten Ganzen des Seienden oder dem Seinsgrund".[109] Das zweite Merkmal bestehe in einer "Erfahrung der Zeitenthobenheit".[110] Drittes Merkmal sei die Plötzlichkeit dieser Erfahrung, die einen radikalen Umschwung in der gesamten Haltung des betreffenden Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zu den Dingen und zur Welt insgesamt bewirke. Als viertes Merkmal nennt Albert die

'Ichlosigkeit', die sich aus der Verschmelzung von Subjekt und Objekt ergebe und aus der Distanzierung gegenüber aller Teilung des einen, identischen Seins in vielfältiges, einzelnes, heterogenes und differentes Seiendes. Fünftes Merkmal sei die 'Ruhe' am Ziel des mystischen Weges. Albert betont nachdrücklich, daß diese Ruhe zwar nur punktuell und nicht ein unveränderlich bleibender Zustand, aber doch ein immer wieder real erreichbares Ziel sei. Damit tritt er Deutungen entgegen, die die mystische Erfahrung harmonischer Seinseinheit als unerreichbaren Traum bzw. als regulative Idee interpretieren. Bezeichnend für Alberts akzentuiert intellektualistische und harmonistische Darstellung der Mystik — deren Sachgehalt er mit dem der *Philosophie* im wesentlichen gleichsetzt — ist allerdings, daß die Motive der Leidens-, Schmerz- und Todesmystik darin systematisch keinen Platz haben.

In seiner populär gehaltenen Schrift *De acht Wegen der Mystiek* (1986)[111] zählt *Henri van Praag* acht Merkmale von Mystik auf: 1. das *Schweigen*, das aus dem Bewußtsein "um die Relativität aller Worte"[112] resultiere; 2. das *Nicht-Tun*, das den "Übergang in einen neuen Zustand"[113] bewirke; 3. die *Einheit*, die den Zusammenhang und die innere Verwandtschaft der als Vielfalt begegnenden Wirklichkeit garantiere; 4. die *Liebe*, die Zusammenhang und Einheit trage und vermittle; 5. die *Einsicht* bzw. Erleuchtung; 6. die *Freude* bzw. das Vollkommenheits- und Harmoniegefühl, das sich aus der Liebe und dem Einheitsbewußtsein ergebe. Als siebtes und achtes Merkmal nennt van Praag *Tiefe* und *Raum*. Mit 'Tiefe' umschreibt er das Moment der Verborgenheit des Eigentlichen, den Geheimnischarakter der Wirklichkeit, und mit 'Raum' das Bewußtsein von 'Heimat' und Authentizität.

*

Die referierten Merkmalskataloge mystischer Erfahrung verdanken sich zwar empirischen Bemühungen — sie wurden gleichermaßen aus älteren Texten wie aus jüngeren Erfahrungsberichten extrahiert —, in ihnen ist jedoch (wie manchmal schon in den Referenztexten selbst) eine Theoriekonzeption *über* Mystik leitend, die für Auswahl, Gewichtung und Deutung der einzelnen Merkmale ausschlaggebend ist. Wenn ich bei meinem eigenen Bemühen, einen Merkmalskatalog zu erstellen, *Meister Eckhart* als hauptsächlichen Referenzautor wähle, so ist zu beachten, daß bei ihm — wie in der mittelalterlichen Mystik insgesamt — die *Wirklichkeitserfahrung* unter den Parametern und in der Terminologie *christlicher Theologie* und *scholastischer Philosophie* formuliert wird. Die Vorstellung 'Gott' bedeutet hier den Inbegriff von Realität, und Gottes Verhältnis zur 'Seele' wird nach dem Prinzip der *analogia entis* und der *similitudo et dissimilitudo* gedacht. Substituiert man den Begriff 'Gott' (deus) durch den weniger religiös konnotierten Begriff 'Sein' (esse) — was Eckhart übrigens selbst, damit ganz in der scholastischen Orthodoxie stehend, des öfteren vorführt, indem er beide Begriffe gleichsetzt[114] —, so läßt sich hier ein Typus von Erfahrung rekonstruieren, der nicht zwangsläufig *nur* theistisch, sondern *auch* in nicht-theistischer Gestalt denk- und deutbar ist. Solch *atheistische* (oder, wenn man will, *nontheistische)* Mystikkonzeptionen hat nicht nur bereits die indische Philosophie hervorgebracht, sondern auch — und zwar mit aus-

drücklicher Bezugnahme gerade auf Eckhart — die Mystik der neueren Moderne, wie sie von *Mauthner, Landauer* und *Musil* repräsentiert wird. Mein Merkmalskatalog soll also sowohl auf theistische wie auf atheistische Mystikformen anwendbar sein. Ginge man von einer Ausschließlichkeit der theistischen bzw. der christlichen Mystik aus, stünden selbstverständlich *andere* Vorstellungen und Begriffe als die nachfolgend herauszuarbeitenden im Mittelpunkt: so z.B. das Erlösungsmotiv oder die Lichtmetaphysik oder die in der menschlichen Seele stattfindende 'Gottesgeburt', die für eine *immanente* Eckhart-Interpretation ganz zentral sein muß. Davon wird im folgenden nur am Rande die Rede sein. Stattdessen versuche ich die — nach Möglichkeit transkulturell verallgemeinerbare — *Erfahrungsseite* der betreffenden Texte so pointiert wie möglich herauszustellen.[115]

Freilich gibt es große Schwierigkeiten, den Begriff der Erfahrung adäquat zu denken. Offenkundig ist Erfahrung nicht auf *Erlebnis* zu reduzieren, und offenkundig handelt es sich bei Wahrnehmung und Erfahrung — auch wenn sie eigens Gegenstand begrifflich-theoretischen Denkens werden können — von allem Anfang an um ein *komplexes Ineinander* von Fühlen und Denken sowie von Tatsachenfeststellung und Interpretation. Deshalb ist mystische Erfahrung nicht auf *ein* bestimmtes literarisches Genre wie z.B. den 'unmittelbaren Erfahrungsbericht' beschränkt, sondern kann sich in unterschiedlichen Textgattungen ausdrücken. Und daher ist auch die — von *Irene Behn* getroffene — Unterscheidung von 'mystisch', 'mystologisch' und 'mystagogisch'[116] nicht lückenlos durchzuführen. Wenn wir bei Eckhart also — im Gegensatz zu berühmten Zeugnissen anderer Mystiker, etwa seines Schülers Seuse oder auch Mechthilds von Magdeburg — nicht (stilisierte) *Erlebnisberichte* vorfinden, sondern (zumeist in belehrender Absicht verfaßte) Predigten und Traktate, so bedeutet dies keinen triftigen Einwand gegen die Erlebnis- und Erfahrungsqualität solcher Texte. Man kann nämlich davon ausgehen, daß den 'theorielastigen', den belehrenden und erklärenden mystischen Texten die *gleiche* Erfahrung zugrunde liegt, die auch in sogenannten 'reinen' Erfahrungstexten — sofern sich von solchen überhaupt sinnvoll sprechen läßt — vorliegt.

*

Die nachfolgend angeführten Eckhart-Zitate beziehen sich auf die von *Niklaus Largier* herausgegebene zweibändige doppelsprachige Ausgabe (= *Werke I/II),* die sämtliche deutschen Predigten und Traktate Eckharts sowie eine kleinere Auswahl seiner lateinischen Werke enthält.[117] Die Textgestalt dieser Ausgabe ist mit jener der großen Eckhart-Edition bei Kohlhammer (Stuttgart 1936 ff.) identisch. Largier verwendet die von *Josef Quint,* dem Herausgeber der *Deutschen Werke (DW),* vorgenommene Numerierung der Predigten.[118] Diese werden im folgenden mit 'Pr.' und der entsprechenden Nummer, die Traktate *Reden der Unterweisung* und *Das Buch der göttlichen Tröstung* werden mit 'RdU' und 'BgT' abgekürzt, die — nicht numerierte, weil dem *Liber Benedictus* angefügte — Predigt *Vom edlen Menschen* mit 'VeM'. Angegeben werden stets Band, Seiten- und Zeilenzahl der Largier-Ausgabe (also z.B. 'Pr. 1, I/10, 1-3' = Predigt 1, Band I, S. 10, Zeilen 1-3). Dionysius Areopagita wird zitiert nach: *Mystische*