

# Open Publishing LMU

**Hans Peter Balmer**

**Es zeigt sich**

Hermeneutische Perspektiven spekulativer Mystik



Universitätsbibliothek  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Hans Peter Balmer

Es zeigt sich. Hermeneutische Perspektiven spekulativer Mystik



# Es zeigt sich

Hermeneutische Perspektiven  
spekulativer Mystik

von  
Hans Peter Balmer

## **Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität**

Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Text © Hans Peter Balmer 2018

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung über:

readbox unipress

in der readbox publishing GmbH

Am Hawerkamp 31

48155 Münster

<http://unipress.readbox.net>

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:

<https://dx.doi.org/10.5282/ubm/epub.58170>

978-3-95925-104-4 (Druckausgabe)

978-3-95925-105-1 (elektronische Version)

# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung .....	1
1.1	Weil du selbst die Musik bist .....	1
1.1.1	Eröffnung menschlicher Erfahrung .....	1
1.1.2	Eines zu sein mit allem, was lebt .....	5
1.2	Phänomene, Bezeichnungen, Begriffe.....	13
2	Philosophische Basis: Platonismus .....	21
2.1	Was zu Plotin hinführt.....	21
2.1.1	Leitfigur Orpheus oder Was dem Philosophen fehlt ..	21
2.1.2	Pythagoras, erster aller Philosophen, und die Sorge um die Seele .....	27
2.1.3	Von der All-Einheit im Ur-Sphairos: Empedokles.....	30
2.1.4	Das Liebesverlangen – was es zu stillen vermag: Plato.....	31
2.2	Vernunft und mehr als Vernunft: Plotin .....	37
2.2.1	Wo die Musik spielt – Schweigen .....	39
2.2.2	Betroffen von Schönem .....	42
3	Christliche Einbindung .....	49
3.1	Spätantike.....	49
3.1.1	Verähnlichung mit dem Unendlichen: Gregor von Nyssa.....	52
3.1.2	Im Nichtfinden finden: Augustinus .....	54
3.1.3	Auch ausgesprochen – unsagbar: Dionysius Areopagita .....	57
3.2	Mittelalter .....	65
3.2.1	Gegensatz der Gegensätze: Johannes Eriugena .....	65
3.2.2	Trunken von göttlicher Liebe: Bernhard von Clairvaux .....	68
3.2.3	Visionäre Frauengestalten.....	72
3.2.4	Frage nicht das Licht, frage das Feuer: Bonaventura..	76
3.3	Lauterste Lebensvergewisserung: Meister Eckhart.....	86
3.3.1	Der Lese- und Lebemeister .....	87

3.3.2	Nichtung des Nichtigen .....	91
3.3.3	Das Eine, das in sich selber quillt .....	95
3.4	Weitere Mystik, christliche und andere .....	100
3.4.1	Eckhartisches Umfeld: Ruysbroek, Seuse, Tauler .....	100
3.4.2	Jüdische Kabbala .....	102
3.4.3	Islamischer Sufismus .....	109
3.5	Nichtanderes, unbegreiflich: Nikolaus von Kues .....	116
3.5.1	Leben und Werk .....	118
3.5.2	Brille der Koinzidenz .....	121
3.5.3	Über die Schau Gottes .....	125
4	Mystik in der Neuzeit.....	133
4.1	Spanische Mystik.....	133
4.1.1	Sterben, um nicht zu sterben: Teresa von Ávila.....	135
4.1.2	Liebesfeuermeere: <b>Juan de la Cruz</b> .....	140
4.2	Bedürfnis des Spekultativen: Jakob Böhme .....	153
4.2.1	Ein Triumphieren in dem Geist.....	154
4.2.2	Der Ungrund, das Nichts, das Alles .....	159
4.3	Siebzehntes, achtzehntes Jahrhundert.....	164
4.3.1	Ohne Warum: Angelus Silesius .....	164
4.3.2	Gründe, die die Vernunft nicht kennt: Pascal .....	173
4.3.3	Ursache ihrer selbst, Unendliche Liebe: Spinoza.....	179
4.3.4	Alles hin zum Einen: Leibniz .....	184
4.4	Deutscher Idealismus, Romantik .....	190
4.4.1	Leben, Liebe, Seligkeit: Fichte .....	191
4.4.2	Höchste Lebendigkeit aus höchster Trennung: Hegel.....	202
4.4.3	Das freie Wohltun, die Liebe, Alles in Allem: Schelling.....	212
4.5	Nachidealismus .....	227
4.5.1	„Das bist du“: Schopenhauer .....	228
4.5.2	Woher das Höchste zu seiner Höhe komme: Nietzsche .....	244
4.5.3	Einesteils sehr intelligent: Musil .....	275

---

5 Schluss.....	293
5.1 Was Leben ist, und wer wir sind .....	293
Literaturverzeichnis .....	313



# Vorwort

Ich lege hiermit vor, was mich seit Anbeginn in Anspruch genommen und nicht wieder losgelassen hat. Viel war zu tun, damit die Menge der ausgewählten Materialien einigermaßen Struktur gewönne und am Ende so etwas wie ein Plan hervortrete. Das war das Entscheidende, sozusagen auf nachgeordneter Ebene der performative Effekt eines mühevollen Tuns im Dienste dessen, was über alles hinaus sich zeigt. Das Mystische ist das, worauf alle Spuren hindeuten, Eines, ohne das im Leben und im Denken alles und jedes unbedeutend und unverständlich bliebe. Zu verfügen ist gleichwohl darüber nicht, schon gar nicht durch eine elaborierte Studie. Alles derart Ausgebreitete dient nicht so sehr selbstgenügsamer Wissenschaft als vielmehr praktischer Erprobung, hilfreich vielleicht der einen und dem anderen im Bemühen zu denken und, mehr noch, zu sehen und, am meisten, zu hören.

Es ist ein wesentliches Anliegen, was unterbreitet wird, obschon in durchaus unzulänglicher Form. Was es sei im Letzten, wie aufzunehmen und wiederzugeben, das ist epistemisch-positiv und praktisch-direktiv kaum vorzubringen. Wer irgend sich daran versucht, macht sich angreifbar und vielleicht lächerlich. Immerhin soll indirekt zur Vorsicht gemahnt werden und zum Vorbehalt gegenüber vermeintlichen Gewissheiten; dass es sie nicht gibt, hier nicht und da nicht, nirgends, und also die Suchbewegungen alle unabgeschlossen bleiben. Warum dies so sei und wozu, das ist das Verborgene, woraufhin allerdings von überall her hingedeutet ist.

Das Bedeutsame eines Buches ist nicht so sehr, was ein Autor hineinlegt, sondern weit mehr, was andere darin von sich wiederfinden können. Und das wird jede und jeden erfreuen, die und der immer es sieht: Beteiligt sind, auf allerdings ganz unterschiedliche Weise, ausnahmslos alle. Zu Wort kommen Menschen aller Arten, Zeiten und Kulturen. Alle leben und lieben, handeln und leiden, leben und sterben. Alle tragen Sehnsucht im Herzen. Befähigte können es äußern; und alle

erleichtert, beflügelt und verbindet es, davon zu hören, was zuhöchst den Denkend-Empfindenden sich zeigt.

Zu danken ist der geneigten Leserschaft, ebenso der Hörschaft, beteiligt jüngst im Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München, Sommersemester 2018, und allen, die zum Erscheinen dieses Titels beigetragen haben, insbesondere den tüchtigen Damen und Herren von der Abteilung Elektronisches Publizieren, Publikationsdienste Open Access der LMU Universitätsbibliothek.

München, 1. September 2018

*Hans Peter Balmer*

*Primärliteratur wird in den Anmerkungen häufig unter Siglen, Sekundärliteratur gelegentlich abgekürzt zitiert; zur Aufschlüsselung beziehungsweise Vervollständigung erteilt das Literaturverzeichnis Aufschluss.*

# 1 Einleitung

Ohne Anklang eines Ganzen tönt  
das Einzelne nicht.

Botho Strauß

Das Schiff hätte keine Form ohne das Meer.

Saint-Exupéry

## 1.1 Weil du selbst die Musik bist

### 1.1.1 Eröffnung menschlicher Erfahrung

Des Verstehens halber soll hiermit ein Beitrag an die integrale Eröffnung menschlicher Erfahrung versucht werden. Und dies trotz des wenig zeitgemäßen Anspruchs, auf deren Kontinuität und Integrität zu bestehen. Allenfalls Denkend-Empfindende sind sich anhaltend darüber im Klaren.<sup>1</sup> Vielen Zeitgenossen erscheint das Verlangen nach einem Gesamtzusammenhang überhaupt unsinnig. Entsprechende ‚Metaphysik‘ halten sie für entbehrlich. Fragen nach Sinn, Fragen überhaupt gilt als womöglich hinderlich für ein reibungslos funktionierendes Leben in lückenloser Aufgeschlossenheit zur ‚schönen neuen Welt‘.<sup>2</sup> Sollten diese äußerlich vielleicht Tüchtigen und Erfolgreichen recht haben, würden es sich diejenigen mit einem anderen, einem weitergehenden, einem unter Umständen philosophischen Anspruch schwerer machen als nötig. Wer allerdings mehr erwartet als Funktion und Nutzen, Spaß und Erfolg, Kaufen und Konsumieren, wer als Person bestehen, achtsam die Phänomene wahren und damit verbun-

1 Beispielsweise der Dichter Peter Handke „Die Lehre der Sainte-Victoire“, worin bei der Lektüre von Grillparzers Novelle „Der arme Spielmann“ Zuversicht erwächst, dass Zusammenhang möglich ist (Paris 1991, S. 142 f.).

2 Aldous Huxley: *Brave New World*, 1932. Dagegen sein *non-attachment*, wie überhaupt die Nonkonformität (*nolite conformari huic saeculo*, Röm 12,2), der Widerstand, die *fuga saeculi*, die Zurückhaltung der Besonnenen seit eh und je.

dene Erfahrung nach Duktus, Struktur und Sinn verstehen möchte, der kommt um Reflexion nicht umhin. Und reflektierte Erfahrung insgesamt ist über distanziert-gelassene Nachdenklichkeit hinaus Widerspiegelung aus einem Punkt der Sammlung, und sei er als *focus imaginarius* im Unendlichen paradox lokalisiert. Erfahrung, bewusste, angeeignete; Integration des Disparaten, Verbindung des Gegensätzlichen, ist letztlich spekulativ und ins Unendliche konvergierend.

Anders gibt es kaum ein aufrichtiges, verlässliches Dasein. Die Sorge um authentisches Dasein, woran jenen liegen muss, die der völligen Austauschbarkeit der Menschen und Dinge widerstehen wollen, ist an das gebunden, was sich, problematisch genug, Identität nennt. Von der Suche danach nicht abzugehen, heißt allerdings Auseinandersetzungen und Erschütterungen zu gewärtigen. Wer sich nachspürt, offen den Dingen begegnet und aufmerksam dem Hin und Her der Gedanken folgt, erfährt unweigerlich Schmerz, Irrtum und Verwirrung, und auch befremdliches Dunkel, harten Rückschlag. Im Aufschwung sowohl wie im Versuch irgend der Vertiefung wird er zurückgestoßen, auf sich selbst zurückgeworfen.<sup>3</sup> Sowie eine Person versucht, Spur zu halten, ganz und gar zu leben, zu lieben und so denn auch zu sterben, wird sie finden, dass sie sich entgleitet, dass sie sich selbst – ihr Ich? – noch auch ihre Welt nicht eigentlich hat, dass der Weg unter ihren Schritten aufhört, jäh an bodenlosem Abgrund, dass sie sich Rätsel bleibt und Geheimnis.<sup>4</sup>

„Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache.“<sup>5</sup> Schon an der Oberfläche ist das „Dunkel des gelebten Augenblicks“ zu gewärtigen; und der blinde Fleck verweist auf Tieferes, gar einen verborgenen Quell, auf Latenz jedenfalls und Leere und Nicht

---

3 Insofern ist (alle) Philosophie Existenzerschließung (Karl Jaspers: Philosophie, 1932, I 32).

4 Drastisch erwiesen an Empedokles, der sich in die Flammen des Ätna stürzte. Für einen eher nüchternen, eindrücklichen Bericht vgl. Pierre Teilhard de Chardin (Das göttliche Milieu, Zürich 2000, S. 71–74, 153f.).

5 Nietzsche (UB III/SE 1, KSA I 340).

und Nichts.<sup>6</sup> Der Dichter D. H. Lawrence sprach vom ‚dunklen Kontinent‘ im eigenen Selbst und scheute nicht davor zurück, zu erklären, in dem aller dunkelsten Kontinent des Körpers sei Gott da.<sup>7</sup> Solche Aussage freilich, alles andere als Dogma, ist anstößig und wirft abermals Fragen auf. Darf denn als ausgemacht gelten, worum es wirklich geht? Ist es tatsächlich das Dunkel des Körpers, das pochende Herz, der Komplex des nicht Bewussten? Und ist für das so zu erspürende Unfassbare die Vokabel Gott zu verwenden (oder Liebe, wie Schelling das Unvordenklich-Anfängliche nennt, das Höchste, das Alles-in-Allem)?

Wie wesentlich sind Antworten und Benennungen überhaupt? Alles, „was das Erkennen zu begreifen, und alles, was das Begehren zu begehren vermag“, fand der kundige Eckhart, „das ist nicht Gott“, um in intellektueller Trennschärfe hinzuzusetzen: „Wo das Erkennen und Begehren enden, da ist es finster, da leuchtet Gott“.<sup>8</sup> Unverkennbar ist hier wie da die Einsicht, dass der Weg (zum Licht) unversehens

- 
- 6 Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, S. 334–364; zum „legitimen Mysterium *Homo absconditus*“ (ebd., S. 1406, 1518, 1522, 1550; Geist der Utopie, 1923, Frankfurt a. M. 1985, S. 253). – „Etwas steckt im Menschen, worum auch der eigene Geist des Menschen nicht weiß“ (Augustinus, Confessiones X 5,7; vgl. De trin. XIV, c. 7 f.: *abditum*). Zur philosophischen Begründung vgl. Heraklit (Frg. B 45). Zur Anbahnung der negativen Anthropologie bei Gregor von Nyssa (De imagine) vgl. McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, Bd. 2, Freiburg Br. 1996, S. 169. Zur Fortführung bei Wilhelm von St. Thierry vgl. ebd. S. 352, bei Juan de la Cruz vgl. Cántico, A 1, 1.
- 7 *In the very darkest continent of the body there is God* (Lawrence, David Herbert: The Novel and the Feelings; ders.: Studies in Classic American Literature, New York 1923). Zur Auseinandersetzung mit Lawrence's problematischem ‚Wissen des Blutes‘ vgl. Nussbaum, Martha C.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Stuttgart 2002, S. 90–162, hier 94, 125–132.
- 8 „Allez daz, daz diu verstantnisse begrifen mac und daz diu begerunge begern mac, daz enist got niht. Dâ diu verstantnisse und diu begerunge endet, dâ ist ez vincer, dâ liuhtet got“ (Meister Eckhart: Predigt 42, *Adolescens, tibi dico*, WW, hg. Largier, I 450 f.). Augustinus hatte festgehalten: „Was du begreifst, ist nicht Gott“ (*si comprehendis non est deus*; Predigt 117, 3, 5). Maßgeblich war freilich Dionysius Areopagita: „Wenn jemand, der Gott schaut, begreift, was er schaut, dann hat er ihn nicht gesehen, sondern vielmehr etwas von seinen Wirklichkeiten und Erkenntnissen“ (Brief I 7–10, MPG [Migne: Patrologia Graeca] III 1065 A). Vgl. Ex 20,21, wo es heißt, im Gegensatz zu der abseits stehenden Menge habe sich Mose, der Berufene unbeirrt dem Dunkel genähert, darin Gott war.

im Finstern endet, so dass das anstelle des Gesuchten aufgefundene Dunkel paradoxerweise von Bedeutung ist. Es muss sogar gesagt werden: Je mehr Licht, umso merklicher die Verdunkelung inmitten des Daseins. Dieses Abgeschattete, Unkenntliche, Rätselhafte, Verborgene, diese abgründige Tiefe (*abditum, abyssus*) geht die Person unausweichlich an, sofern sie sich nur einlässt in den Verlauf des Erlebens. Da ist eine Ahnung, ein Gespür für eine Bezogenheit, eine Korrespondenz, eine unermessliche, die mitspielt in allem Geschehen, der nicht auszuweichen und zu entkommen ist – es sei denn um den Preis belangloser Oberflächlichkeit und personalen Selbstverlusts. Freilich ist das Merkwürdige daran, dass dieses Unausweichliche kaum je anders denn als Negativität erfahren werden kann: als unergründlicher Grund, als reine Empfänglichkeit, als das Andere tätig begründender Vernunft, als ‚Ungrund‘ wie es nachmals heißt. Beim Versuch, näher darauf einzutreten, gibt es sich gar als Nichts zu erleben. Das heißt wohl: Für den empfindenden, erlebenden, denkenden Menschen ist ein Unverfügbares, Uneinholbares, Unvordenkliches, Präreflexives, Selbsttranszendentes von Belang, das nicht erkannt, abgeschätzt und berechnet, noch auch definitiv benannt werden kann.<sup>9</sup> Und ein weiteres Paradox kommt hinzu: Wollten wir diesem (relativen) Nichts und seiner erlittenen Macht ausweichen, statt es anzuerkennen, würde unweigerlich in totalem Umschlag alles, was wir genau zu kennen, zu erkennen und festhalten zu können glauben, seinerseits zu nichts verfallen.<sup>10</sup> Der achtsame Mensch ist insofern der Mensch überhaupt, obgleich der konsequente, der integrale und also der sonderbare: der Mensch in *voller Leere*, gekennzeichnet als der ‚Mensch der Sehnsucht‘<sup>11</sup>, der Mensch in der Wüste, der Arme, der für sich wie für alle vorzubringen hat: *nos mendicamus*, „wir sind Bettler“. Es ist der (metaphysisch) Obdachlose,

9 Vgl. Henrich, Dieter: *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1982, S. 99–124; *Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999; *Denken und Selbstsein*, Frankfurt a. M. 2007. – Für ein Mystikverständnis im Sinne eines auch psychoanalytisch-semiotischen Umgehens mit einem Unvermeidlichen, Anderen vgl. Michel de Certeau (*Mystische Fabel*, Frankfurt a. M. 2010); Witte, Karl Heinz: *Zwischen Psychoanalyse und Mystik*, Freiburg Br./München 2010.

10 Eindrücklich gelangte diese menschliche Urerfahrung zu Beginn des vierten Jahrhunderts v. Chr. in Euripides' spätem Theaterstück „Die Bakchen“ zur Darstellung.

11 *Vir desideriorum* (nach Dan 9,23, Vulgata).

dem alle Sicherheit genommen ist, der im Bewusstsein zu leben hat, sich nicht selbst herleiten, erhalten und begründen zu können.

Daran führt jedenfalls kein Weg vorbei: Menschen bleiben sich unergründlich, nicht wirklich verfügbar. Das den Daseinsbedingungen nachgehende Denken hat unweigerlich als eine *negative* Anthropologie den *homo absconditus* zu verhandeln. Die Problematik negativer Identität ist beileibe kein abstraktes Konstrukt, sondern Reflex menschlichen Erlebens. Als existenzielles (Grenz-)Phänomen zeigt sich das vertiefte Erleben mit seiner charakteristischen dialektischen Negativität jederzeit und überall, auch gesellschaftlich, auch politisch.<sup>12</sup>

### 1.1.2 Eines zu sein mit allem, was lebt

Zur Fokussierung der Überlegungen ist aus Hölderlins „Empedokles“ die Maxime anzuführen: „O ewiges Geheimnis, was wir sind / Und suchen, können wir nicht finden; was / Wir finden, sind wir nicht.“<sup>13</sup> Menschen sind offenbar in der Situation, die Frage zu verhandeln, die sie sich selbst sind. Über unsereins besteht weder Evidenz noch irgendein Urteil, daher die *Frage*. Was immer an Auskunft sich findet, genügt nicht, an den aufgezeigten Stellen ist überall kein Bleiben.

12 Zur negativen Struktur intensivster Selbsterfahrung vgl. Louis Dupré (Seyppe), Joachim: *Mystik als Grenzphänomen und Existenzial*, in: Sudbrack, Josef, Hg.: *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, S. 111–153). Zur Verschärfung der Fragestellung in gesellschaftlich-politischem Kontext ‚nach Auschwitz‘ vgl. insbesondere die Autoren der Frankfurter Schule (Benjamin, Horkheimer, Adorno), den Anthropologen Plessner (*Homo absconditus*, 1969), den Dichter Paul Celan sowie christliche Theolog(inn)en wie Paul Tillich, Dorothee Sölle (Stellvertretung, Stuttgart 1965), Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz.

13 Der Tod des Empedokles, 1. Fass., I 1 in fine, Werke und Briefe, Beißner/Schmidt, Frankfurt a. M. 1969, II 467. „Der finale Gedanke allen Fragens ist, dass der Gefragte doch selbst die Wahrheit haben und durch sich selbst bekommen muss“ (Kierkegaard: *Brosamen*, I. Kap.; *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, hgg. Hermann Diem/Walter Rest, München 1976, S. 21). Zur Kritik des dänischen Existenzialisten an der Mystik vgl. Entweder - Oder, hgg. Hermann Diem/Walter Rest, München 1975, S. 806–812, 902; umso denkwürdiger Kierkegaards das Misslingen sicherer Daseinsdeutung einschließende negative Anthropologie. – Dem späteren Heidegger zufolge ist die Aufgabe gestellt, dass Menschsein sich in das ‚Er-eignis‘ des Seins übereigne. Die „gefährliche Frage“, wer wir sind, müsse „rein und völlig eingefügt bleiben (...) in das Fragen der Grundfrage: wie west das Seyn?“ (Beiträge zur Philosophie/Vom Ereignis, 1936–38, GA III/65, S. 54).

Forderungen nach unfehlbarer moralischer Zertifizierung in restloser Identifikation mit einer Norm wären deswegen von vornherein verfehlt, unangebrachte Statik. Schwerlich ergäbe sich je restlose Zufriedenheit weder mit dem Ungefähr funktionierenden Alltags noch mit irgendeiner noch so hochgetriebenen Professionalität und Virtuosität. Ungehinderte Lebendigkeit übertrifft jedwedes Angetroffene, Ausgebildete und Gesicherte.<sup>14</sup> Welche Bedeutung hätte je ein Gefundenes angesichts der Tatsache, dass Menschen *suchen über alles Gefundene hinaus*? In radikalem Erleben weitet sich der paradoxe Bescheid enorm aus, auf sämtliche Belange. „Alles ist weniger, als / es ist, / alles ist mehr.“<sup>15</sup> Unser eins, fand Hölderlin, bleibe immerzu Mitteldingen ausgesetzt, „armseligen Mitteldingen von Etwas und Nichts“. Der „durstenden Seele“ werde dies erfahrbar.<sup>16</sup> Für „das menschlichste Bedürfnis“ überhaupt habe „Empfänglichkeit“ zu gelten.<sup>17</sup> Entsprechend der seelischen Bedürftigkeit bleibe stets ein Rest, zeige sich unnenbar der Sehnsucht des inneren Menschen.<sup>18</sup> Hölderlins helllichtiger Hyperion hatte vorzubringen: Die Seele in ihrer Nacht verlange nach dem Einen, das Ruhe gibt. Inmitten alles Bedingten bleibe sie unbefriedigt und sehne sich nach Erfüllung. Was ihm „nicht Alles, und ewig Alles“ sei,

14 Vgl. Bergson, Henri: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Jena 1933. Auch Gabriel Marcel hatte ausdrücklich auf ein Metaproblematisches, ein ich-sprengendes, umgreifendes Mysterium höchsten Wirklichseins hin zu denken versucht (Sein und Haben, Paderborn 1954, S. 125–133).

15 Celan, Paul: Atemwende, IV 2, in: Die Gedichte, hg. Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2005, S. 200. „Was ist, ist mehr, als es ist“ (Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, GS VI S. 164).

16 *Sicut cervus desiderat* (Ps 42,2; vgl. 63,2, 84,3, 143,6). – Als mystik-kritisch-parodistisch empfand Goethe (West-östlicher Divan [WöD], Besserem Verständnis, Zweifel) den romantisch-überschwänglichen Vers aus Eichendorffs Assonanzenlied: „Mir will ew'ger Durst nur frommen / Nach dem Durste“ (Ahnung und Gegenwart, Nürnberg 1815, II 12). In der Sehnsucht, so stellte gleichwohl Goethes Lebensdarstellung heraus, ruhe „das größte Glück“, und „die wahre Sehnsucht“ dürfe „nur auf ein Unerreichbares gerichtet sein“ (Dichtung und Wahrheit [DuW] III 12).

17 Hyperion, Vorstufe, Metrische Fassung, vv. 76 f. – „Ideal der Ideale: Empfänglichkeit“, so unverwandt Peter Handke (Vor der Baumschattenwand nachts, Salzburg/Wien 2016, S. 55).

18 *Homo interior, ho entòs ánthrōpos, ó èντὸς ἀνθρώπος*, orphisch-pythagoreisch (Plat. Resp. IX, 589 a ff., Paulus Röm 7,22, 2 Kor 4,16, Eph 3,16, Plot. V 1 [10] 10, Aug., vera. rel. 39,72, 202, conf. 10, 8, trin. IX–XV, Meister Eckhart, Vom edlen Menschen). Ein Innerstes „in unbeweglicher Abgeschiedenheit“ (121). – Assmann, Jan (Hg.): Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993.

so der ungestüme Protagonist in Bausch und Bogen, sei ihm „Nichts.“<sup>19</sup> Der sehnsüchtigen Bereitschaft erweise sich jedes vorfindliche Etwas als Nichts, so werde sich gar die Person selbst zum Nichts. „Wir sind nichts; was wir suchen, ist alles“, mag es alsdann tönen.

Dieses Pendeln zwischen Allem und Nichts, so auffallend wie unabweislich, bleibt gleichwohl problematisch. In *einem alles* finden wollen, ist ein sonderbar vermessenes (hyperbolisch-titanisches) Anliegen. Doch es ist durchaus die Frage, ob Menschen überhaupt je beherzt auf irgendetwas zugehen können, ohne paradox zu wollen. „Das ungeheure Streben, Alles zu sein“ brenne unauslöschlich.<sup>20</sup> Was immer Geist und Kultur erbringen, scheint kaum ausreichend zur Beantwortung der Frage nach uns selbst.

Was ist der Mensch? (...) O ihr Armen (...), die ihr auch *nicht* sprechen mögt von menschlicher Bestimmung, die ihr auch so durch und durch ergriffen seid vom Nichts, das über uns waltet, so gründlich einseht, dass wir geboren werden für Nichts, dass wir lieben ein Nichts, um mählich überzugehen ins Nichts – was kann ich dafür, dass euch die Knie brechen, wenn ihr's ernstlich bedenkt?

Und über diese nicht zu bewältigende „schreiende Wahrheit“ hieß es schließlich:

Habe ich mich nicht zwiefach überzeugt? Wenn ich hineinsehe ins Leben, was ist das Letzte von allem? Nichts. Wenn ich aufsteige im Geiste, was ist das höchste von allem? Nichts.<sup>21</sup>

19 Hyperion-Fragment (1794; Beißner, I 440). Es sei „ein deutliches Zeichen, dass der Mensch den ‚Geist der Weisheit‘ habe, wenn er alle Dinge als ein reines Nichts ansieht“ („Daz ist ein offenbare zeichen, daz der menseche habe ‚den geist der wisheit‘, der alliu dinc ahtet als ein lüter niht“, so Eckhart (Pr. 59; DW II, Largier I, S. 624–635, hier 624 f.).

20 Es ging auch in die ausgearbeitet Fassung des „Hyperion“ ein (I. Band, I. Buch, 5. Brief, ebd. I 306).

21 Ebd. I 1, Schluss, I 333. Mit einem dreifachen ‚Nichts‘ schlossen grell und gespenstisch die nihilistischen Assoziationen der „Nachtwachen“ des Bonaventura (d. i. Ernst August F.Klingemann), Penig 1805.

Pessimismus bildet sichtlich die Entsprechung menschlich-innerlichen Wertempfindens, Nihilismus die Folie seelisch erlebten Daseins. Pessimistisch-nihilistische Aussagen sind freilich keine Dogmen, sondern mögliche Konsequenzen einer ursprünglichen Intuition. Das Bewegende daran ist der Umschlag der Gegensätze infolge Durchgangs durch Dunkel und Sturz in bodenlose Abgründe. Paradoxerweise werde so erst das Positive fühlbar. Hyperion konnte denn auch vermelden, „dass eine neue Seligkeit dem Herzen aufgeht, wenn es aushält und die Mitternacht des Grams durchduldet, und dass, wie Nachtigallgesang im Dunkeln, göttlich erst in tiefem Leid das Lebenslied der Welt uns tönt“.<sup>22</sup> (Die Welt, nicht eigenmächtig, vorschnell platt gemacht, ist offensichtlich „tiefer als der Tag gedacht“; wie der Hölderlin-Kenner Nietzsche nachtrug.) Dasein, mag es von Druck, Entbehrung und Leiden gezeichnet sein, kann Loslösung finden in der widerstandslosen Gleichsetzung mit – dem Nichts. Im einwilligenden, nachgebenden Gutheißen der negativen Identität rundet sich wider Erwarten die Erfahrung: Unversehens wird am Negativen Positives kenntlich, so wie gleichzeitig das vordringlich Positive in seiner Negativität fühlbar wird.<sup>23</sup>

Dies hat etwas Schwärmerisches an sich, allein schon als bloße Option, ohne Zweifel. Süffisanter Überheblichkeit entginge allerdings, dass ihr Preis die völlige Auslieferung an die zweckrationale Ausrichtung sein müsste. Ausschließlich Zwecke verfolgen und Nutzen suchen ist verlustreich: Die Dinge werden zu Gegenständen, zum Arsenal totalitärer Herrschaft. Leben verödet, planetarisch wie seelisch, die Person kommt sich abhanden. Wundersam behauptet sich dennoch ein inneres Feuer, das Verlangen zur Wahrung des ‚besseren Teils‘. In Hölderlins empfindsamem Briefroman konnte überschwänglich ertönen, gnostisch unverkennbar:

22 II 2, Beißner, I 437. Vgl. Hölderlins Epigramm: „Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen / Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus“ („Sophokles“, Sämtliche Gedichte, hg. Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 2005, S. 221).

23 Walser, Martin: Selbstbewußtsein und Ironie, Frankfurt a. M. 1981. – Solcheart war insbesondere der Zaddik, der Gerechte der kabbalistischen Tradition (vgl. Scholem, Gershom: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt a. M. 1977, S. 83–134, hier 128 f.).

Weil ich frei im höchsten Sinne, weil ich anfangslos mich fühle, darum glaub ich, daß ich endlos, daß ich unzerstörbar bin. (...) was da lebt, muß unzerzeugt, muß göttlicher Natur in seinem Keime sein, erhaben über alle Macht, und alle Kunst, und darum unverletzlich, ewig. (...) Was lebt, ist unvertilgbar, bleibt in seiner tiefsten Knechtsform frei, bleibt Eins und wenn du es scheidest bis auf den Grund, bleibt unverwundet und wenn du bis ins Mark es zerschlägst und sein Wesen entfliegt dir siegend unter den Händen.<sup>24</sup>

Unbeugsam, ohne jede Einschränkung erging die Ermahnung, geradezu heilig zu halten alles, „was zu gut ist, um beherrscht zu werden“.<sup>25</sup> Die Anforderung der Bewunderung, Ehrfurcht, Heiligung entsprang einer Intuition in den unvorgreiflichen Zusammenhang aller Dinge, das Ur- beziehungsweise All-Eine. Die Haltungen und Einstellungen des Alltags, ja sogar die gesamte Welt der Ratio erschienen demgegenüber als lediglich Vorletztes, Vorläufiges, Uneigentliches.

Eines zu sein mit allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden (...). Eines zu sein mit allem, was lebt! Mit diesem Wort legt (...) der Geist des Menschen den Zepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig-einen Welt.<sup>26</sup>

Am Ende stünden Schweigen und Verlöschen, Loslösung von den Bildern der Gedanken wie auch von praktisch-moralischer Zurüstung. Das Mystische konnte als finaler Kulminationspunkt von Leidenschaft mitunter in unerhörter Tag-Nacht-Dialektik auftreten.<sup>27</sup> Das Nichts, das unter Umständen zuletzt allein noch gesucht (oder einfach unaus-

<sup>24</sup> Ebd. Beißner, I 421 f. Bezeichnend demgemäß Hölderlins Gnome: „An das Göttliche glauben / Die allein, die es selber sind“ (Menschenbeifall, Vers 7 f., ebd. 31). Vgl. Schopenhauer „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“ (WWV II 40, SW II 590–651).

<sup>25</sup> Hyperion II 2, Beißner, I 417.

<sup>26</sup> Ebd. I 1, 2. Br., ebd. I 297.

<sup>27</sup> Hierzu Bloch: Geist der Utopie, a. a. O. S. 108–114.

weichlich erlebt) werde, erweise sich paradoxerweise als höchste Realität, als blühendes Nichts.

Ein Nichts  
 waren wir, sind wir, werden  
 wir bleiben, blühend: die Nichts-, die  
 Niemandrose.<sup>28</sup>

Hier, in diesen Versen, und weithin wurde die Rose, ganz ähnlich wie auch das Herz, zum umfassenden Daseinssymbol. Sie versinnbildlichte Transzendenz und Wandlung („Stirb und Werde“), die Einheit der Gegensätze überhaupt. Symbol der Symbole, war sie Gleichnis des Eins und Alles.<sup>29</sup>

Denkwürdig enthielt alle Paradoxien ein Sonett (das sechste aus dem zweiten Teil von Rilkes orphischem Zyklus), eine Anrede an die Blume der Blumen: „Rose, du thronende“. Den Nachgeborenen, hieß es da, sei sie nicht mehr „ein Kelch mit einfachem Rand“, sondern weit darüber hinaus „die volle zahllose Blume, / der unerschöpfliche Gegenstand“. Füglich wäre sie als Inbild grenzenloser Deutbarkeit anzusehen. Doch damit nicht genug. Von ihr wusste der Lyriker obendrein zu sagen:

In deinem Reichtum scheinst du wie Kleidung um Kleidung  
 um einen Leib aus nichts als Glanz;  
 aber dein einzelnes Blatt ist zugleich die Vermeidung  
 und die Verleugnung jedes Gewands.

28 Celan: Psalm, 1961, Die Niemandrose, 1963, Die Gedichte, a. a. O., S. 132. – Poppenhusen, Astrid: Durchkreuzung der Tropen, Paul Celans ‚Die Niemandrose‘, Heidelberg 2001.

29 *Hèn kai pân, ên kai pân, unum et omne* in spinozaisch transpersonaler immanentistischer unversieglicher Gott-Natur (*Deus sive natura*). Schopenhauer zufolge besagte die Formel, „daß das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe sei“ (WWV II 50, SW, Löhneysen, Darmstadt 1973, II 824). In der Kabbala war von entsprechender Bedeutung die Schechina (vgl. Scholem, a. a. O. S. 135–191; Dan, Joseph, Die Kabbala, Stuttgart 2007, S. 63–71). Vgl. Hölderlin, An eine Rose, 1793; Goethe, Eins und Alles, 1821; Nietzsche, Was lebet muss vergehen (um 1860); Meine Rosen (1882); Die dionysische Weltanschauung, 4 (KSA I 573). – Hölscher, Uvo: Empedokles und Hölderlin, Frankfurt. a. M. 1965, S. 48–54.

Endlose Deutungen hat das Rosensymbol erfahren. Für Schönheit und Vergänglichkeit stand es, für alles und für nichts. Über Deutung und Reflexion hinaus galt es, die Rose beim Namen zu rufen. Doch den, fand Rilke, wüssten wir „nicht zu nennen, wir raten“. Ein jeder Versuch der Mitteilung, und sei es in vollendeter poetischer Sprache, aus der Mitte der Lyrik heraus, bleibe schließlich „Kleidung um einen Leib aus nichts als Glanz“. <sup>30</sup> Den reinen Bezug zu unterhalten, mehr noch: selbst in den reinen Bezug einzutreten und sich darin zu halten, dieses eine wahrhaft Erforderliche, dieses einzige Notwendige (*unum necessarium*), das, wie sich immerfort zeige, vermögen Menschen offenbar nicht. Das verfehlen sie, dem entgleiten sie.

Indessen artikulierte die Rose den Widerspruch zum vordringlich-nichtigen Gegenstand. Rilke destillierte so die Quintessenz des Dichtens und Denkens, das Fazit am Ende, machte es, mitten im Leben auf den Tod erkrankt, zum Grabspruch und ließ also seinem Epitaph in Großbuchstaben die hermetisch-unvergesslichen Verse einprägen:

ROSE, OH REINER WIDERSPRUCH, LUST,  
NIEMANDES SCHLAF ZU SEIN UNTER SOVIEL  
LIDERN.<sup>31</sup>

30 Rilke: SaO II 6; vgl. überdies den späten Zyklus „Les Roses/Die Rosen“ (1927; KA, Supplementband, S. 110–129). Maßgeblich beeinflusst war Rilke von Mörike („An eine Äolsharfe“ und andere seiner sogenannten Dinggedichte).

31 KA II 394, 774 f., 853 f. „Rilkes letzte Botschaft an die Menschen“ (Von Matt, Peter: Was ist ein Gedicht? Stuttgart 2017, S. 110–113, hier 113). Die Rose sollte, anstelle eines Denksteins, zu Gunsten des Orpheus blühen (SaO 15). – Ins Unendliche weisende, allumfassende, all-eine *rosa mystica* spätestens seit dem spätmittelalterlichen „Rosenroman“ (und der Luther-Rose). Einer der bedeutendsten Lyrik-Zyklen der Weltliteratur, Shakespeares „The Sonnets“ (1609), stand in seiner das Menschliche durchlaufenden und sprengenden Dialektik im Zeichen der Rose (1, 2; 54; 67, 8; 109, 13 f.). – Bezeichnenderweise erschien das Rosenmotiv zur Intonation in den finalen Chorus mysticus der goetheschen Faust-Dichtung (II, 5. Akt, Grablegung/Bergschluchten, 11699 ff., 11942 ff.). – Zum Motiv noch bei Benn (Rosen, 1946; Mittelmeerisch, 1943: „in der Asche der Rosen / schlummert der Kiesel, Titan“, vv. 11 f.); vgl. Schuster, Jörg: Art. ‚Rose‘, in: Butzer, Günter/Jacob, Joachim (Hgg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole, Stuttgart 2012, S. 350–353.

Es stand dies alles in ältester kultureller Tradition, nicht zuletzt in derjenigen der antiken, orphisch-pythagoreischen und insbesondere delphischen Ethik.<sup>32</sup> Sie rief zur Achtsamkeit gegenüber der eigenen Verfassung und zu einem daher erst recht bejahten Sein auf. Nicht an irgendwelchen Mengen bemesse sich schließlich das Dasein, nicht nach Zählen und Rechnen, sondern an einem erlebten und enthusiastisch geltend gemachten Eins und Alles. Entsprechend die zweite Hälfte, die beiden Terzette, der Schluss eines der ‚gültigsten‘ Sonette aus Rilkes Orpheus-Zyklus:

Sei – und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,  
den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,  
daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.

Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen  
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,  
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.<sup>33</sup>

Mithin bleibt die integrale Erfahrung, über alle Widersprüche hinaus, offen, gewissermaßen konvergent. Jedenfalls besteht Gelassenheit, ohne Suche nach Grund und Ziel, Empfänglichkeit für das Ereignis, Dasein im Hier und Jetzt, nüchterne Trunkenheit, Enthusiasmus. So allen voran das berühmte Epigramm des Angelus Silesius:

Die Ros' ist ohn' Warum, sie blühet, weil sie blühet  
Sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.<sup>34</sup>

32 Vgl. Plotin, Enneade V 5 [32] 49–52.

33 Rilke, Sei allem Abschied voran, SaO II 13, vv. 9–14. Hingegen hatte Baudelaire, in seinem an Pascals kosmische Verlorenheit anknüpfendem Sonett „Der Abgrund“ (Le Gouffre), den Schluss gezogen: „Ach! Niemals zu entgehn den Zahlen und dem Sein!“ (Die Blumen des Bösen).

34 Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, I 289 [CW]. – „Die Rose ist einfach da (*there is simply the rose*); sie ist vollkommen in jedem Augenblick ihrer Existenz. (...) Aber der Mensch (...) lebt nicht in der Gegenwart“ (Emerson, Ralph Waldo: Selbstvertrauen, in: Die Natur, Stuttgart 1982, S. 161).

Es ist eine einzigartige Achtsamkeit, einschließlich der Sorge um Integrität in Erfahrung und Existenz, die dazu treibt, Anerkennung zu erwirken für das, was man das Phänomen des Mystischen zu nennen hat.

## 1.2 Phänomene, Bezeichnungen, Begriffe

Eine Verdeutlichung des mystischen Faktors im menschlichen Dasein ist indessen auf recht unterschiedlichen Wegen möglich. Die verehrende Hinwendung zu profilierten Einzelgestalten (Teresa von Ávila zum Beispiel oder Johannes vom Kreuz) kann in tiefenphänomenologischen, tiefenhermeneutischer Perspektive kaum beabsichtigt sein, noch auch die Hinführung zu einer frommen, gar geistlichen Lebensform.<sup>35</sup> Es soll allerdings auch nicht in rein literarhistorischer Weise eine bloße Lektüre und Erörterung mystischer Texte befördert werden, so außerordentlich diese Schriften immer sein mögen, so bestürzend, bedeutend, innovativ, so umfassend intertextuell verwoben. Die Besinnung auf das, was sich zeigt und zuletzt als das Mystische erweist, bedarf schließlich der philosophischen Reflexion.

Nun verweist das Nennwort Mystik in ein weites Feld, attraktiv für die einen, ärgerlich für die anderen. Unter einschlägiger Literatur wird häufig das diffuse Gebiet der Hermetik und Esoterik geführt. Alchemie kann dafür stehen, Magie, Okkultismus, Spiritismus, alles, was in der Rationalität strenger Wissenschaften nicht zählt sowie letztlich jedwedes in irgendeinem Sinne Religiöse, Auratische, Feierliche oder Geheimnisvolle. Doch das ist das Gemeinte bestenfalls in einem zweitrangigen Sinn, zu bezeichnen als Sekundär-, Para- oder Pseudomystik. Zu Alternativ- und Teilformen aller Art ist tunlichst Abstand zu halten, desgleichen gegenüber den Ansprüchen von Gnosis und Theosophie (und gar Hell- und Geisterseherei). Hintanzustellen ist überdies was bisweilen als authentische Erlebnismystik angeführt wird, nämlich als unmittelbar schmeckende, verkostende Erfahrung

---

35 Dergleichen hat wohl seinen Platz im Rahmen eigentlicher Aszetik und expliziter mystischer Theologie.

Gottes, *cognitio dei eperimentalis*, wie namentlich im Mittelalter gelehrte Ordensmänner definierten. Aufs Ganze gesehen ist mit Erfahrungserkenntnis *von Gott* zweifellos *nicht* das Mystische schlechthin erfasst, noch gar alle Mystik begriffen.

Von daher wie gesagt ist es unumgänglich, den Bereich hinsichtlich seiner Phänomene, Bezeichnungen und begrifflichen Bestimmungen aus philosophischer Warte aufzufassen. Schon beim akademischen Studium der Philosophie stößt jede/r Beflissene auf eine Reihe von Autoren, Schriften und Themen, die als mystisch bezeichnet werden. Namhafte Vertreter philosophisch-spekulativer Mystik sind Eckhart, ein thüringischer Dominikanermagister des vierzehnten Jahrhunderts, und Nikolaus von Kues, seines Zeichens ‚Kardinal der Heiligen Römischen Kirche‘ im fünfzehnten Jahrhundert. Beide gehen in den Ansätzen ihrer Spekulation auf Plotin zurück, den spätantiken Namensgeber der sogenannten neuplatonischen Philosophenschule. Dieser noch griechisch überlieferte Plotin aus dem dritten Jahrhundert nach Christi Geburt war es, der auf lange Zeit den Nährboden spekulativer Mystik bereitete. Weswegen denn auch eine philosophische Auseinandersetzung damit am Studium Plotins und der neuplatonischen Wirkungsgeschichte ihr Instrumentarium gewinnt. Um Plotin, Eckhart und Cusanus herum lassen sich die übrigen Primärautoren gruppieren, Dionysius Areopagita, Jakob Böhme und andere. So ist eine erste Orientierung zu gewinnen.

Darüber hinaus soll die Thematik philosophisch erschlossen und in ihrer anhaltenden Aktualität erfasst werden. Es geht keineswegs um eine bloß auf Antike und Mittelalter beschränkte und allenfalls im Barockzeitalter wiederauflebende, mehr oder weniger randständige Angelegenheit noch gar vordringlich um die Behauptung exzeptioneller Erfahrungen in außergewöhnlichen Situationen. Vielmehr wird damit ein Grundelement menschlichen Daseins überhaupt aufgespürt, ein Ferment der Humanität, ein Faktor von umfassender Bedeutung, ein Existenzial geradezu. Menschsein, das sich durchaus nicht in Veräußerlichung, Funktionen und Zerstreung erschöpft, erfährt sich auf Sammlung und Kontinuität angewiesen, auf so Rätselhaft-Metaprob-

lematisches wie Geist und Einheit bezogen. Um diese Einsicht geht es vornehmlich.

Dies fordert ein angemessenes Vorgehen, eine eigene Methode, die, wie die Angelegenheit selbst, mit positivistischer Wissenschaftlichkeit nicht vollends abgedeckt sein kann. Das mittlerweile geläufige Hauptwort Mystik entstammt, ungeachtet seines griechischen Radikals, gleichwohl *nicht* der Antike. Das Substantiv wurde erst in der Barockzeit gebildet, in Frankreich, im siebzehnten Jahrhundert.<sup>36</sup> Der Begriff sollte in der Folge wissenschaftlichen Zwecken dienen, verschiedentlich hatte er heuristische Funktion.<sup>37</sup> Gleichwohl: Einschlägige Zeugnisse und die Reflexion darüber auf Forschung zurückzubringen, sie in Anthologien zusammenzustellen oder zu Mystographie und Mystologie gerinnen lassen zu wollen, verbliebe behelfsmäßig genug. In erster Linie gilt es Aufmerksamkeit und Anerkennung zu unterhalten gegenüber einem Desiderat im Dasein, einer unauslöschlichen Verbindung von Ahnung und Verlangen, genährt aus einer geistigen Lebendigkeit, die alles und also auch die Wissenschaften zutiefst bestimmt und vereint: unbändig, uneinholbar, unversieglich. Größte Naturwissenschaftler von Isaac Newton bis Albert Einstein und unmittelbaren Zeitgenossen haben dies stets eingeräumt, teils geradezu einbekannt und nachdrücklich bezeugt.

Die anhaltende Aktualität des Themas belegt jeder noch so flüchtige Hinblick auf neuere Autoren, Musiker, Maler: Rilke<sup>38</sup> und Musil vor

36 *La mystique*. Certeau: ‚Mystique‘ au XVII<sup>e</sup> siècle, Le problème du langage mystique, in: *L’Homme devant Dieu*, Paris 1964, II 267–291; Bouyer, Louis: ‚Mystisch‘, Zur Geschichte eines Wortes, in: Sudbrack, Josef (Hg.): *Das Mysterium und die Mystik*, 1974, S. 57–75. Bouyer: *Mysterion, Du mystère à la mystique*, Paris 1986.

37 Er verhalf beispielsweise der Religionssoziologie zur distinkten Erhebung einer der drei idealtypischen Grundformen der Religion: Kirche, Sekte, Mystik (Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912).

38 Vgl. insbes. „Erlebnis“ (1913; KA IV 666–670). – „Das Besondere an dieser Mystik ist, daß sich dem Durchleiden und Durchhalten der Diesseitigkeit selbst die Tiefe öffnet“ (Müller-Schwefe, H.-R.: *Art. Neue Mystik*, <sup>3</sup>RGG IV 1257 ff., hier 1257). – „Wichtig ist, dass die Ekstase die Erfahrung des Abgrundes, zu dem die Vernunft in all ihren Funktionen hingetrieben wird, mit der Erfahrung des Grundes verbindet, zu dem die Vernunft durch das Geheimnis ihrer eigenen Tiefe und der Tiefe des Seins hingetrie-

allem, sodann Ingeborg Bachmann<sup>39</sup>, Morgenstern und Handke<sup>40</sup>, T. S. Eliot und Aldous Huxley<sup>41</sup>, Romain Rolland<sup>42</sup>, Claudel und Saint-Exupéry, Celan, Wittgenstein, Edith Stein und Simone Weil<sup>43</sup>, die Musiker Elgar, Holst, Skrjabin, die Maler Chagall, Klee, Mondrian bis zu Rothko, Newman, Chillida und vielen anderen.

Was immer unter Mystik gesucht wird, ist stets von Vorannahmen geleitet und deshalb kritikbedürftig und rechenschaftspflichtig. Hilfreich bleibt in diesem Zusammenhang die schlichte Erinnerung der Philologie, dass im altgriechischen Sprachgebrauch obgleich kein Hauptwort Mystik, so doch ein Beiwort *mystisch* (*mystikós*, *-ḗ*, *-ón*, *μυστικός* beziehungsweise *mystērikós*, *-ḗ*, *-ón*) geläufig war. Es verwies auf die Institution der Mysterien, bezeichnet mit dem Nomen *to mysterion* (τὸ μυστήριον, im Plural *ta mysteria* beziehungsweise gleichbedeutend damit die Adjektivsubstantivierungen *ta mystiká*, *ta epoptiká*): Bezeichnungen insgesamt einer bestimmten Art von Kultfeiern. Soweit wir wissen, handelte es sich um Einweihungen, sakrale Initiationsriten, berührende Erfahrungen, die sich nicht öffentlich, sondern in einem geschützten Kreis, teilweise im Dunkel und im Geheimen vollzogen. Und zwar über mehrere Stufen: zunächst in niederer Form als Abwendung von mehr oder minder geläufigen Täuschungen und sodann in höherer Form als symbolisch-ritueller Durchgang durch

---

ben wird“ (Tillich, Paul: Systematische Theologie, Bd. 1/2, Berlin 1987, I 137; ders.: In der Tiefe ist Wahrheit, Stuttgart 1952).

39 Das dreißigste Jahr, 1961, Simultan, 1972; Ich frage, Gedicht.

40 Langsame Heimkehr, 1979.

41 Grey Eminence, 1941; The Perennial Philosophy, 1946; Eyeless in Gaza, 1936; The Doors of Perception, 1954; Heaven and Hell, 1956. – Meckier, Jerome: Aldous Huxley, From poet to mystic, Münster 2011.

42 Mémoires, 1956. Rollands Berufung auf ein „ozeanisches Gefühl“ begegnete Freud mit Skepsis (Das Unbehagen in der Kultur, 1930, GW XIV, London 1948, S. 419–506, hier 421–423).

43 Weils Erweckung zu Gelassenheit und Kompassion geschah 1938 infolge ständig auswendigen Rezitierens des Gedichtes „Love“ des englischen Dichter-Pfarrers George Herbert (The Temple, Sacred Poems and Private Ejaculations, 1633, posth.). – Vgl. Ingeborg Bachmanns Radio-Essay „Das Unglück und die Gottesliebe, Der Weg Simone Weils“ (Werke, München/Zürich 1978, IV 128–155); Kobusch, Theo/Knapp, Markus (Hgg.): Querdenker, Darmstadt 2005; Kempfner, Gaston: La philosophie mystique de Simone Weil, Paris 1960. – Zu den Weil nahestehenden Denkern gehörte Camus, der nach ihrem Tod 1943 einige ihrer Texte veröffentlichte.

Sterben und Tod, gefolgt schließlich von einer Art Schau, einsichtsvoll, bestimmend fortan. Dies Vollendende war Eoptie genannt oder auch Theorie.<sup>44</sup> Die Auserwählten, die Würdigen, die Eingeweihten hießen Mysten (*hoi mystoi*, im Singular *ho mystēs*, der Myste, auch *ho telestēs*, der Vollendete). Das Verfahren, dem sie sich unterzogen, war mit dem Verb *mýō*, *mýein* bezeichnet: in die Mysterien einweihen, vielleicht auch schließen, zumachen, nämlich die Augen, den Mund; buchstäblich die Lippen zusammenpressen (also letztlich wohl von  $\mu$ , *my*, dem Laut bzw. dem Buchstaben m), schweigen, verstummen (lat. *mutus*). So war die Bedeutung von ‚mystisch‘ nicht nur ‚die Mysterien betreffend‘, sondern auch ‚geheim‘, ‚verborgen‘, dem allzu Manifesten entzogen, und zugleich in einem ungewöhnlichen, existenziellen Sinne bedeutsam. Nachher, in der griechisch-lateinischen Christenheit, galt ein viel engerer Sprachgebrauch. Nun bezog sich das Adjektiv *mystikós* beziehungsweise *mysticus* in erster Linie auf den Kanon der Heiligen Schrift, es bezeichnete deren tiefsten, geistlich-anagogischen Sinn, dem es in sorgfältiger Lektüre, in meditativ-kontemplativer Hingabe Raum zu geben galt. Erstrebte war wiederum vertieftes Erleben, Erfahren, Verstehen, Übereinkommen, Einigung.

Bei der Beanspruchung philosophisch-spekulativer Mystik handelt es sich paradoxerweise um ein Abschließendes. Dem imaginären Rohbau praktischer Philosophie wird damit der Schluss-Stein eingefügt, der Kolophon, der, wiewohl als letzter eingesetzt, überhaupt erst das gesamte Gewölbe stabilisiert und tragfähig macht. Gleichwohl ist dies Abschließende seiner Bedeutung nach das Eröffnende schlechthin. Es wird sich bei dem Bau gewissermaßen um ein Atriumhaus handeln. Eine Wohnung, deren Innerstes den Blick freigibt auf den weiten Himmel mit den vorüberziehenden Wolken; so sind noch innerhalb des Gemäuers Vegetation, Natur, Blumen und Pflanzen und Brunnen ermöglicht: ein umschlossener Garten, ein *hortus*

44 Identifikation mit dem Göttlichen (Vergottung) war wohl der Erfahrungsgehalt der antiken Mysterienreligionen, so jedenfalls Apuleius (Metamorphosen/Der goldene Esel, XI); neben Plutarch („Über Isis und Osiris“) die bedeutendste, bezeichnenderweise ironische Informationsquelle hinsichtlich der antiken Isis-Mysterien. – Lausberg, Marion: Apuleius ‚Der goldene Esel‘, in: Große Werke der Literatur, hg. Hans Vilmar Geppert, Bd. 4, Tübingen 1995, S. 67–79; Burkert, Walter: Antike Mysterien, München 1990.

*conclusus*, als Andenken, zur Versenkung, Erinnerung der Natur, Spiegel des Paradieses; die Aufhebung jedenfalls und Überbietung alles Planens und Bauens. Nichtsdestoweniger wäre die Annahme irrig, es sei dies Abschließend-Eröffnende ein Aufgesetztes, Luxurierendes und also Entbehrliches. Ganz im Gegenteil. Mit seiner Anerkennung steht und fällt die Rationalität überhaupt. Dies ist insofern merkwürdig, als das mystische Erleben die befremdliche Kennzeichnung üblicher Rationalisierungen als nihilistisch mit sich führt. Aus radikal vertiefter Lebendigkeit heraus kann der gesamte Bezirk des Rationalen, der institutionellen Vorkehrungen, aller üblicher Daseinssicherungen als nichtig, als nahezu bedeutungslos erscheinen. Das, wonach Menschsein aus innerstem Antrieb verlangt, findet sich darunter jedenfalls nicht. Andererseits wird aber der so entwertete Gesamtbereich menschlicher Nichtigkeiten dank der einen unbändigen Lebenskraft seinerseits durchsichtig auf das eigentlich Bedeutsame hin. Darauf zu achten ist genauso unerlässlich, geht es doch nicht um Begünstigung von Irrationalismus, ganz und gar nicht um die Zerstörung der Vernunft.<sup>45</sup> Das Positive, aus dem auch alles Rationale hervorgeht, ist allerdings ein Unbegreifliches (*incomprehensibile*) und ein Unsagbares (*arrêton, ἀρρητον, ineffabile*). Die Einsichtigen wussten dies zu allen Zeiten. Das Erspüren des Letzten, was im Umschlag der Gegensätze freigesetzt wird, ist gebunden an Schweigen, Verzicht auf diskursives Denken und gänzlich Loslassen. Die tiefste Intuition wird ermöglicht durch das, was seit je schon Kontemplation heißt. Es ist die menschliche Seele nach ihrer intuitiven Seite, die sich derart am Leben hält: als der reine unbegreifliche Widerspruch zu allem Begreiflichen.

Um es nochmals und mit Versen eines Dichters des zwanzigsten Jahrhunderts zu sagen:

(...) Um dahin zu gelangen,  
 Wo du schon bist, und fortzukommen von dort, wo du nicht bist,  
 Mußt du einen Weg gehen, ohne jede Verzückung.  
 Um das zu erreichen, was du nicht weißt,

---

45 Zimmermann, Hans Dieter (Hg.): Rationalität und Mystik, Frankfurt a. M. 1981.

Mußt du den Weg der Unwissenheit gehen.  
Um das zu besitzen, was du nicht besitzt,  
Mußt du den Weg der Entäußerung gehen.  
Um das zu werden, was du nicht bist,  
Mußt du den Weg gehen, auf dem du nicht bist.  
Was du nicht weißt, ist das Einzige, das du weißt  
Was dir gehört, ist was dir nicht gehört,  
Und wo du bist, ist wo du nicht bist.<sup>46</sup>

Wem das noch zu wortreich tönt, zu dialektisch-rabulistisch, für den hält der Dichter die ganz außerordentliche Schau alles Geschehens als eines kosmischen Tanzes bereit, die Intuition einer „Musik, die so innig gehört wird, / Daß du sie nicht mehr hörst, weil du selbst die Musik bist, / Solange sie fortönt“.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Eliot, T. S.: *Four Quartets*, II, East Coker (1940), iii; *Collected Poems*, London 2002, S. 188 f.; *Vier Quartette*, hg. Nora Wydenbruck, Wien o. J. [1948], S. 30 f. Der Zyklus präsentierte Erfahrung insgesamt, mystisch vertieft, und auch Beschreibung augenblicklicher, zeitlich-überzeitlicher (Sonder-)Erfahrung (I ii). – Murray, Paul: *T. S. Eliot and Mysticism*, New York 1991.

<sup>47</sup> ... *music heard so deeply / That it is not heard at all, but you are the music / While the music lasts ...* (ders. *class.* III v; S. 199; dt. *ebd.*, S. 47).



## 2 Philosophische Basis: Platonismus

Sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.

Plato

### 2.1 Was zu Plotin hinführt

Einer vertieften Daseinsanalytik und Existenzerhellung kommen bis heute Einsichten namentlich zweier Gestalten zugute, die beide im griechisch besiedelten Unteritalien gewirkt haben: Pythagoras und, wie bereits gesehen, Empedokles. Beide werden einer Tradition zugezählt, die sich Orphik nennt. Damit gelangt das Denken, wie bei sämtlichen bedeutenden menschlichen Phänomenen, auch beim Versuch, das Erleben insgesamt zu verstehen, auf den Mythos, solange jedenfalls, als es gilt, eine integrale Auffassung des Wirklichen zu erlangen.

#### 2.1.1 Leitfigur Orpheus oder Was dem Philosophen fehlt

Die mythische Leitfigur vertiefter Daseinshermeneutik ersteht in Orpheus. Dessen Rolle in der europäischen Geschichte ist immens und bis in die jüngste Zeit ungebrochen.<sup>48</sup> Oftmals war es die jeweilige Avantgarde, die sich am Orpheus-Mythos ihrer selbst und ihrer Zeit zu versichern suchte. Dies ist umso bedeutungsvoller als Orpheus auf Gewalt verzichtet und kein Blut vergießt, von Menschen nicht, und auch nicht von Tieren.

---

<sup>48</sup> Poliziano, um 1480, Monteverdi, um 1600, Gluck, um 1765, Rilke, Cocteau, Herbert Marcuse, Stravinskji, Henze, Kokoschka/Krenek, Menotti, Harrison Birtwistle u. v. a. Über Rilkes späten Zyklus „Die Sonette an Orpheus“ hinaus bieten orphische Reminiszenzen unter vielen anderen Benns Gedichte wie „Trunkene Flut“, „Orphische Zellen“, „September“, „Orpheus' Tod“. Orphische Intelligenz berühre „das Unvordenkliche“, begnüge sich nicht wie andere Intelligenz „mit dem allzeit Bedenklichen“, so Botho Strauß (Der Fortführer, Reinbek 2018, S. 188).

Die Geschichte, deren Symbolik unerschöpflich ist, erzählt, Orpheus habe mit der Macht seines Sanges die Natur zum Tanzen bringen und sogar in die Unterwelt gelangen können. Ihm, dem Künstler schlechthin, sei es gegeben gewesen, alles friedlich und freundlich zu stimmen. Sogar den Tod, in dessen dunklem Reich der (anfänglich vielleicht schamanistischen) Sänger zu bestehen vermochte, habe seine Musik umstimmen können. Die gänzliche Überwindung der Todesmächte sei nur an seiner Unfähigkeit gescheitert, die Bedingung zu erfüllen, sich nicht umzusehen nach Eurydike, bis, die verlorene Gefährtin im Gefolge, das Totenreich ganz durchschritten sei. Es war nun einmal Orpheus Bedingtheit, *nur* singend allbewegenden zu wirken. Er musste seine Macht einbüßen, sowie er (der Kraft der Musik) nicht mehr rückhaltlos (ver-)traute und dem Zweifel Raum gab. (Dies muss man wohl in seinem Zurückblicken sehen.) Es ist zugleich das Lyrische, das sich solchermaßen als ein Aussingen der Seele in reiner Gegenwärtigkeit erweist. (Gegen solch erfüllte Daseinssymbolik ist das Epische etwas ausgesprochen Pragmatisch-Prosaisches, es ist Erzählung, Erinnerung gegenüber sich selbst und anderen, Vergegenwärtigung von Vergangenen, Zusammenbringen von Entlegenen, für Zuhörer. Und das Dramatische, insbesondere in der Form der klassischen Tragödie, geht in seiner Aufteilung unter handelnde Personen klar erkenntlich auf das Moralisch-Teleologische von Metaphysik und Dialektik hin. In seinem Rasonieren und Rechten hebt es tendenziell das Musikalisch-Poetische, Orphisch-Lyrische, auf. Schließlich stirbt selbst die Tragödie, wie Nietzsche beklagt, an der allgemeinen Aufklärung. Dies alles nebenbei.)

Die das Dasein durchziehende Sehnsucht ist mythisch also als Folge eines Verlustes erklärt. Das tiefste Verlangen des in seiner Integrität beschädigten, sterblichen Menschenwesens richtet sich nach Überwindung des Todes. Orpheus, Identifikationsfigur zuweilen mit Dionysos, der zugleich Hades ist, sucht in der Unterwelt ursprünglich nicht bloß nach der eigenen, sondern nach der archetypischen Frau, in Gestalt der Todesgöttin Persephoneia, lateinisch Proserpina (wie Dionysos im Parallelnarrativ nicht bloß nach der Prinzessin Ariadne, sondern nach der kosmischen Mutter Semele). Er, der universale Vermittler schlecht-

hin, will die Vereinzelnung, damit aber die Sterblichkeit überhaupt, heilen. Es gelingt ihm – im Gesang, in der Musik, jener Kunst mithin, die allen voran lauter „Pathos der Vermisung“ ist.<sup>49</sup> Im Bewusstsein eines unstillbaren Verlangens stellt er sich dem beschädigten Leben, der Negativität der Identität. Er leidet unter dem Verlust, sein Bestes fehlt ihm: das Licht, das Leben, die Ganzheit, das Glück. Sein Indikativ, seine Kennung gibt es an: *Orpheus bin ich, Eurydike such ich*. So ist Orpheus, der Kitharode, der Poet, der immer Suchende, der Philosoph. Ihn bestimmt buchstäblich in seiner Existenz, dass er Verlangen trägt (*philein*) nach *sophía*, nach Erfüllung, Ganzsein, Heil, nach Übereinstimmung mit dem Einen, nach Vollendung des All-Einen.<sup>50</sup> Das indes ist ein grenzenloses Unterfangen, denn „der Seele Grenzen kann man nicht ausfinden“.<sup>51</sup> Die unendliche Geschichte „Orfeo ed Euridice“ hat in höchst plausibler Weise *l'anima del filosofo* zum Thema, die Seele des Philosophen.<sup>52</sup>

Überhaupt hatte die große Kunst der Tradition immer das Gesuchte, das Anima-Prinzip vor Augen, ob in der Dichtung nun Dante von Beatrice sprach, Petrarca von Laur(e)a sang (als dem Inbild von Aura und Laura, dem Lorbeer der Dichterkrönung), Jakob Böhme von der

49 Bloch: Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. S. 1245. Vgl. Certeau: *Mystische Fabel*, Frankfurt a. M. 2010.

50 Über Orpheus (Ὀρφεύς) bestand Verbindung der griechischen Philosophie mit der (Mysterien-)Weisheit des alten Ägypten. „Orpheus brachte die Idee des *Hen kai pan* nach Griechenland, wo sie die Lehren von Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Platon, den Stoikern und anderen prägte. *Hen kai pan* – die Überzeugung, dass Eines alles ist und Alles Eines – wurde als Kern einer großen Tradition betrachtet“ (Assmann, Jan: *Moses der Ägypter*, München 1998, S. 207, vgl. 127 u. ö.). – Das Eine sei die Gottheit, habe als erster Xenophanes, der Lehrer des Parmenides vertreten (*tò hén phésin tòn theón*, so Aristoteles, *Met.* I 5, 986b 21–25). „Eins ist alles“ (*hén pánta*, Heraklit, B 50); „Eins, das einzig Weise“ (*hén tò sophón*, Ders., B 32; Parmenides, fr. 28 B 8); „Eins und alles“ (*hén kai pán*, Empedokles, fr. 26); „Eins das All“ (*hén tò pan*, Plato, *Sophist.* 244b); „wenn Eins nicht ist, ist nichts“ (Parm. 166c, in fine).

51 Heraklit B 45, vgl. B 115.

52 So der Titel von Joseph Haydn letzter Oper „Orfeo ed Euridice ossia l'anima del filosofo“ (1791, Text Carlo Francesco Badini). Hiermit zu vergleichen wäre die Geschichte von Amor und Psyche (Apuleius: *Metamorphoses/Asinus aureus* 4,28–6,24), schon in der Deutung Plotins (Enn. VI 9 [9] 9 „Über das Gute oder das Eine“) sowie sodann unter anderem in der Interpretation der Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung bzw. Erich Neumann.

göttlichen Sophia oder aber Goethe ganz allgemein vom ‚Ewig-Weiblichen‘, das ‚hinanzieht‘, dem Symbol der Rosa mystica.<sup>53</sup> Baltasar Gracián schilderte in seinem allegorischen Weltroman „El Criticón“ die unablässige Suche des Protagonisten Critilo nach der verschollenen Geliebten Felisinda. Der junge Friedrich von Hardenberg alias Novalis notierte, sein Lieblingsstudium heiße im Grunde wie seine Braut, nämlich Sofie; Philosophie, erklärte er alsdann, sei die Seele seines Lebens und der Schlüssel zu seinem eigensten Selbst.<sup>54</sup> Friedrich Schlegel hielt für ausgemacht, dass überhaupt „in jeder schönen Seele“ die zärtliche Venus um den Tod des holden Adonis klage.<sup>55</sup> Und Nietzsche hatte vor, das Finale des ursprünglichen, dreiteiligen „Also sprach Zarathustra“ unter die Überschrift „Dionysos. Über Ariadne = die Seele Zarathustras“ zu stellen, sozusagen eine Metonymie für ‚Orpheus. Über Eurydike = die Seele schlechthin‘.<sup>56</sup> Schließlich, unter den Bedingungen äußerster Modernität, zeichnete Robert Musil noch einmal den ganzen Bogen als Zwillingsspaar Ulrich-Agathe im Mysterien-Symbol von Isis-Osiris. Es handelte sich (in epochenübergreifender romantischer Weise) andauernd um die Suche nach dem sehnüchtig verlangten, herausgerissenen besseren Teil, um endlich hinzugelangen zu voller Integrität. Artikulierbar war allerdings kaum je unumwunden das Eine selbst, sondern stets nur die menschliche Seite, der schadhafte Teil, die sehnüchtige Seele, deren Singen, Sagen und Klagen.<sup>57</sup>

53 Dante: *Divina Commedia*, Paradiso XXX. „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“, buchstäblich die Schluss-Verse einer Weltichtung, die in einen ‚Chorus mysticus‘ ausläuft (Goethe, *Faust II*, vv. 12110 f.; vgl. 11938 f.: „die Liebe von oben“; vgl. Nietzsche, JGB 236, KSA V 173; Mann, Thomas: *Das Ewig-Weibliche*, Essay, 1903, GW XIII, Frankfurt a. M. 1974). – Vgl. ferner Paare wie Plato und Dion, Hadrian und Antinoos, Medschun und Laila, Sultan Mahmud von Ghasna und Ayas, Rumi und Schamsuddin, Montaigne und La Boétie, Novalis und Sophie von Kühn sowie George und Maximin (Maximilian Kronberger), ferner literarische Konfigurationen wie Gilgamesch und Enkidu, Plato und Sokrates, Corydon und Alexis, Johannes und Jesus, Old Shatterhand und Winnetou.

54 Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1975, S. 188.

55 Schlegel, Friedrich: *Lucinde*, Berlin 1799, S. 212.

56 KSA XIV 324. ‚Die sieben Siegel. (Oder: das Ja- und Amen-Lied.‘ (Za III, KSA IV 287–291).

57 „Um Gottes willen, lass das Reden von der Rose! / Sprich von der Nachtigall, getrennt von ihrer Rose!“ (Rumi: *Mathnawi*, hg. R. A. Nicholson, London 1925–40, Bd. I, Vers 1802).

Tatsächlich kann sich ein Mensch kaum zu einer geschlossenen Identität verstehen, noch sich eines wirklich gelungenen Daseins erfreuen, solange er im Bewusstsein des Verlustes lebt. Mit dem Innwerden seiner selbst ist dies Bewusstsein gegeben – und zugleich paradoxerweise bereits auch überschritten. Es ist die Dialektik des Teils und des Ganzen, die Dynamik der *restitutio in integrum*, was den Prozess bestimmt.

Das Grundbestreben ging nicht selten auf die Wiedererlangung allein schon der (androgynen) Ganzheit.<sup>58</sup> Insbesondere für Böhme (zu Beginn des Dreißigjährigen Kriegs) und sodann für die Romantik (Friedrich Schlegel, Novalis, Clemens Brentano) und auch noch im neueren utopischen Denken spielt die Idee männlich-weiblicher Vollständigkeit eine zentrale Rolle.<sup>59</sup> Was gesucht und vermeintlich oftmals sogar gefunden wurde, galt – sei es wie in Shakespeares „Sonetten“ eine *dark lady* oder ein *youthful boy* – zunächst immer als verlorener Teil des eigenen Selbst.<sup>60</sup> So hieß es bezüglich des ersehnten Gegenübers formelhaft-stereotyp bereits in Shakespeares früher Komödie:

58 In der Orphik war sie in Phanes, der welterzeugenden Liebe als dem Urprinzip, gegenwärtig, in der Hermetik in der Natur und deren göttlicher Ursache. – Vgl. Strauß „Hüte-die-Fährte“, ein dialogisches Poem von archaisch-gnomischem Zuschnitt, angelehnt an das mittelalterlich walisisch-kymrische „Mabinogion“, gewissermaßen Soliloquien, ein innerer Monolog des androgynen Menschen, Selbstunterredungen eines „mannweiblichen Herzens“ (Das Partikular, München 2000, S. 40–65; Die Fehler des Kopisten, München 1997, S. 112). – Gäng, Peter: Sich seiner selbst erinnern, Androgynie Weisheit im tantrischen Buddhismus, in: ders.: Probleme der Sprache in der Mystik des tantrischen Buddhismus, Ein Beitrag zur buddhistischen Hermeneutik, Berlin 1987. Aurnhammer, Achim: Androgynie, Köln/Wien 1986.

59 Bloch: Geist der Utopie, 1918, S. 355.

60 Sein Idol (*the master-mistress of my passion*, 20, den Geliebten, *lovely boy*, 126) apostrophiert Shakespeares lyrisches Ich *all the all of me* (31, vgl. 112), *all the better part of me* (39), *my next self* (133), *my sum of good, my rose* (109), *you pattern of all* (98), es sagt *my friend and I are one* (42), *You (alone) are You* (84) und *I am that I am* (121). – Mit Shakespeares „Sonetten“ zu vergleichen Michelangelo Buonarrotis „Rime“ (rund dreihundert lyrische Dichtungen, Sonette, entstanden im Alter, in den Jahren 1530–1550) mit ihrer Idolisierung des jungen Tommaso de Cavalieri und der verwitweten Dichterin Vittoria Colonna.

Du bist es selbst, des Herzens bester Teil,  
 Aug' meines Aug's, der Seele Seelenheil,  
 Des Lebens Inhalt, Hoffnung, Glück und Wonne,  
 Mein irdisch Heil und meines Himmels Sonne!<sup>61</sup>

Klar erkenntlich lag somit im Erotischen ein übersinnlicher Glanz. Entsprechend der nicht gesicherten Identität – sowie der Ambivalenzen von Liebe und Sexualität zwischen Geborgenheit, Abenteuer und Taumel – äußerten sich in diesem Zusammenhang, genialerweise überall in Shakespeares Werken, Zweifel, Fragen und Verlangen. So konnte es (aus dem Mund eines Zwilling) heißen:

Was strebst du, meine Seele zu entrafen,  
 Und lockst sie in ein unbekannt Gefild?  
 Bist Du ein Gott? Willst du mich neu erschaffen?  
 Verwandle mich, dir folg ich, schönes Bild!<sup>62</sup>

Dies darf als das typisch Orphische gelten: Gehen in unbekannte Weiten, Entrücktwerden aus dem Hier und Jetzt. Nicht wissen, wer man selbst ist; wer, was das Gesuchte sein mag: eine Frau, ein Mann, eine Person, ein Werk, die Weisheit, das Licht, das Leben, die Gnade, das Ewige, Gott, das A und O, das Eine. In Prozesse der (Pro-)Kreation, der Rekreation geraten. Verwandlung und die verwickelte (beileibe

61 *It is thyself, mine own self's better part, / Mine eye's clear eye, my dear hart's dearer hart, / My food, my fortune, and my sweet hope's aim, / My sole earth's heaven, and my heaven's claim* (The Comedy of Errors, 1590–94, III 2, 61–64; dt. Baudissin/Tieck).

62 *Against my soul's pure truth, why labour you / To make it wander in an unknown field? / Are you a god? would you create me new? / Transform me then, and to your power I'll yield* (ebd. III 2, 37–40). – *Love is not love* (Son. 116, 2), während Sonett 129 bis in seine Struktur hinein die Wirkungsweise geschlechtlicher Lust, zwischen Himmel und Hölle ('*the heaven that leads men to this hell*', v. 14) reflektierte. Neben Verklärung und Elegie ('Romeo und Julia') stand freilich die helle Satire (der Schwank von, Pyramus und Thisbe' in der Komödie „Ein Sommernachtstraum“); so erwies sich das ganze Leben und insbesondere dessen unentwegtes amouröses Drunter und Drüber als eines (montaigneschen) „buntscheckigen Narren' Traum, eines ‚Zettels Traum' (*Bottom's Dream*), denn beim Versuch, das Leben zu deuten und rational zu fassen werde der Mensch wie dieser unweigerlich zum ‚Esel' (Kott, Jan: Shakespeare heute, München 1980, S. 128, vgl. 213–235: ‚Titania und der Eselskopf') – kaum anders als in des Apuleis Mysteriendeutung. Als seinerseits groteske Amplifikation des Sommernachtstraums vgl. Arno Schmidts Roman „Zettels Traum“ (8 Bde., Stuttgart 1970).

nicht bloß narzisstische) Problematik des Bildes, und – das Loslassen jeglichen Bildes. Widerfahrnis der Vereinsamung, der Projektion, der Verdoppelung, der Begegnung (mit dem Partner, dem Zwillings), der Steigerung, der Mehrung, der Fruchtbarkeit, auch wohl der Rivalität und der Vergeblichkeit, der Sterilität, des Zurückfallens in Vereinzelung, des Ringens mit der Zeit, des Erlöschens, des Sturzes in Finsternis, Tod, Unterwelt, Hölle. Und die Option der Einheit trotz allem: „Stirb und Werde!“<sup>63</sup> – So viel der Andeutungen zur unerschöpflichen Universalie Orpheus.

### 2.1.2 Pythagoras, erster aller Philosophen, und die Sorge um die Seele

Pythagoras aus Samos im sechsten Jahrhundert v. C., von dem keine Schriften, um dessen Leben und Wirken umso mehr Legenden überliefert sind, war angeblich der erste, der sich selbst ausdrücklich als Philosophen bezeichnete, und er war wohl der erste ‚Meister‘ der Philosophie.<sup>64</sup>

Als solcher galt er zumindest in dem nach strenger Regel lebenden philosophisch-religiösen Bund beziehungsweise Orden, der als Pythagoreismus fast dreihundert Jahre lang Bestand hatte. Darin hatte sich entsprechend dem Grad der Initiation eine Unterscheidung der Anhänger in niedere (exoterische) und höhere (esoterische) Ränge ausgebildet. Man war erst einmal ‚Akusmatiker‘, Zuhörer, sozusagen nach Kate-

63 Goethe: Selige Sehnsucht, WöD I, 17. – Vgl. auch folgende ungestüme, höchst bezeichnende Ausweitung ins Kosmologisch-Universale, ins All-Eine: „Der Mensch kann sich nicht nach sich selbst umdrehen und darum wird er nie wissen, wer er eigentlich ist, woher, wohin, warum. Und *mit ihm* wird es Gott nie wissen. Gott ist sich selbst mysterium. Und wäre dies schließlich nicht das Letzte – was wäre dann die Welt? Eine Sphinx, die, gelöst, in den Abgrund stürzen *müsste*. Ihr tiefster Sinn wäre damit verloren – das Nieaussinnbare. Sie hätte jeden Grund verloren, weiter zu *sein*; denn der Welt Grund ist allein ihr *Ziel*. Wo aber ein Ziel erreicht ist, ist Tod und Ende. (...) Die Welt ist Gottes Suche nach Sich, nach Seinem Sinn, nach Seinem Grund. (...) Der Weg nach dem Sinn ist der *Sinn* des Wegs“ (Morgenstern, Christian: Tagebuch eines Mystikers, in: Werke, III, München 1979, S. 77).

64 Pyth-agóras, Πυθαγόρας, Cicero, Tusc. disp. V, 3, 7–9. Riedweg, Christoph: Pythagoras, München 2007; Zhmud, Leonid: Pythagoras und die Pythagoreer, in: Flashar, Hellmut (Hg.): Frühgriechische Philosophie (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Bd. I/1, Basel 2013, S. 375–401, 429–434).

chismus auswendig Lernender, auf höherer Stufe jedoch ‚Mathematiker‘, mündig werdender, darlegender, argumentierender, beweisender Wissenschaftler. Oder aber, nach einer anderen, dreigliedrigen Skala, war man zunächst (oder überhaupt) schweigender Hörer. Fortgeschritten durfte man Fragen stellen. Schließlich rückte man vor, um fortan dem innersten Kreis der Wissenden anzugehören. Klassen von Exoterikern und Esoterikern also, Laien und Berufenen (Ordinierten), von Anfängern, Fortgeschrittenen und Vollendeten, Hylikern, Psychikern/Pistikern und Pneumatikern, wie nicht nur bei Gnostikern, sondern in vielen (Geheim-)Bünden, Orden und Zirkeln, aber auch im regulär curricularen Unterrichtswesen seit eh und je.<sup>65</sup>

Pythagoras selbst galt als eine wegweisende Autorität, eine Lichtgestalt, weithin gar als übermenschliche Mittlerfigur zwischen Menschen und Göttern, mitunter auch als Inkarnation Apollons.<sup>66</sup> Seine Worte hatten apodiktische Geltung. Sie wurden feierlich formelhaft gekennzeichnet: *autòs épha, ipse dixit*, er selbst hat so gesagt. Auf ihn wurde denn auch, anhand einer berühmten Anekdote, die eigentliche philosophisch-kontemplative Lebensform als beste, obschon weniger Leute Sache zurückgeführt.<sup>67</sup>

65 Pneumatiker, Psychiker und Hyliker bei dem Gnostiker Valentin(us) von Alexandria (2. Jh.); *incipientes, proficientes, perfecti; beginners, advanced, graduates; auditores, electi* (so bei den Manichäern); *parvuli, pueri/discipuli/adolescentes, amici*; Kinder, Heranwachsende/Schüler, Freunde (Kollegen) u. ä. m. – Vgl. Schopenhauer und noch in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, zu Beginn von dessen erstem Teil, die programmatische Rede „Von den drei Verwandlungen“ mit ihren drei sukzessiv perfektionierenden Metamorphosen des Geistes: ‚Du sollst‘, ‚Ich will‘, ‚Ich bin‘.

66 Gewisse Legenden schrieben ihm wie Orpheus eine Jenseitsreise zu. Seine Kleidung soll (Iamblichos, *De vita Pythagorae*, 149, 153) ‚weiß und rein‘ gewesen sein, wie noch heute die des römischen Pontifex (seit Papst Pius V., Antonio Michele Ghislieri, dem vormaligen Dominikanermonch). – Für den ‚ersten aller Philosophen‘ (*omnium philosophorum primus*) wurde Pythagoras noch von Cusanus gehalten (*De docta ignorantia* I 7).

67 Diogenes Laertios (VIII 8–36, hier 8) und Tullius Cicero (*Tusc.* V 9). Die berühmte Anekdote, wonach Pythagoras als die besten diejenigen hervorgehoben habe, die nicht bei den olympischen Wettkämpfen als Athleten konkurrieren oder in der Rolle der Händler handfest profitieren als vielmehr ganz und gar (zu)schauen (ungeteilt kontemplieren) hat im sechzehnten Jahrhundert Montaigne (*Ess.* I 26, TR 157, St 87) empirisch ermäßigt. Zur Verbreitung der Anekdote vgl. außerdem Gracián (*Criticón* I 13) und Rousseau (*Émile* IV).

Der Pythagoreismus verlegte, vermutlich zum ersten Mal, das Eigentliche des Menschen in dessen Inneres, in die Seele.<sup>68</sup> Sie galt als unentstanden und unsterblich und begründete so Persönlichkeit und Schicksal der Individuen noch jenseits der Grenzen des Todes und der Geburten. Das Seelische vor allem anderen musste deshalb umorgt, gestärkt und von jeglichem Verdunkelnden und Beschwerenden gereinigt werden. Vorzügliches Medium solcher Psychagogik und Psychotherapie war, aufgrund ihrer kathartischen Kraft, die Musik. Ihre Intervalle, Rhythmen, Melodien und Harmonien beruhten auf klaren, mathematisch beschreibbaren Größenverhältnissen. So gewährten sie Zugang zu den Zahlen aller Art, geraden (*ártios*) und ungeraden (*perittós*) beispielsweise, und also, wie man annahm, zu den Prinzipien der Dinge insgesamt.

Besonders markant war dies in der Schlüsselfigur der ‚Vierheit‘ aufgewiesen, der sogenannten Tetraktýs (τετρακτύς, *quaternarius*), dem Wurzelstock (Rhizom, *rhizōma*) schlechthin. Es war dies die pyramidenförmig darstellbare Gruppe der ersten vier Zahlen, 1-2-3-4, die addiert die ‚vollkommene‘ Zahl 10 ergeben. Sie gibt außerdem in absteigender Folge die drei (symphonischen, zusammenklingenden, reinen) Grundkonsonanzen an, wie sie insbesondere am Monochord sinnfällig demonstrierbar sind, nämlich die Intervalle Oktave (2 : 1), Quinte (3 : 2) und Quarte (4 : 3). Das heißt: Erfolgt die Teilung der Saite in zwei Teile, so ergibt jeder Teil die Oktave im Verhältnis zum Ton der ganzen Saite. Die Schwingungszahl steht hingegen im umgekehrten Verhältnis zur Saitenlänge (beispielsweise der Tonabstand C : c entspricht der Frequenz 2 : 1, in moderner temperierter Stimmung also 65,41 Hz : 130,81 Hz). Über die Musik geschah Einstimmung in

68 Ovid schilderte Pythagoras als Vertreter der Metempsychose und entsprechend strengen Vegetarismus und Enthaltung von allem Blutvergießen: „alles verwandelt sich, nichts geht zugrunde, im Wandel der Formen ist jedoch alles beständig“ (Metamorphosen, XV, in fine). Iamblichos: Pythagoras, hg. Michael von Albrecht, Darmstadt 2002; Rhode, Erwin: Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1898, Darmstadt 1980; Kerényi, Karl: Pythagoras und Orpheus, 1940, in: ders.: Humanistische Seelenforschung, Darmstadt 1966, S. 15–51.

den Kosmos, der mithin von Proportion, Maß und Harmonie erfüllt schien.<sup>69</sup>

Buchstäblich griffen die Pythagoreer in der Sorge um das Heil der Seele hinter den Bereich des Sinnenfälligen und wurden zu Metaphysikern. An die Stelle herkömmlicher materieller Elemente wie Wasser, Luft, Erde, Feuer trat ein ideelles Formprinzip: die Zahlenwelt hinter den Erscheinungen, den unterscheidbaren, den zählbaren. Zugleich waren Theorie und Wissenschaft hervorgehoben. Und wenn sich die darin zur Geltung kommende Rationalität dem Seelisch-Affektiven gegenüber schließlich geradezu antagonistisch ausnahm, so war doch immer im Auge zu behalten, dass das eine wie das andere aus einer einzigen Intuition entsprungen war.

### 2.1.3 Von der All-Einheit im Ur-Sphairos: Empedokles

Die ‚Seelsorge‘ der Pythagoreer wurde durch den sprachmächtigen und dichterischen Empedokles aus Akragas, dem heutigen Agrigento in Sizilien, eindrucksvoll fortgesetzt.<sup>70</sup> Der ganze Kosmos war hier als beseelt empfunden. Was in der Welt Entstehen und Vergehen zu sein schien, wurde als Verbindung und Trennung (der Elemente Feuer, Luft, Erde, Wasser) verstanden, als Binden und Lösen, je nachdem ob jeweils Liebe (*philia*) Oberhand gewann oder aber Streit (*neikos*). Lagen Hass, Zwietracht, Streit obenauf, so herrschte Vereinzelung, Reduktion der Dinge auf das Elementare. Der Sieg von Liebe, Freundschaft, Anziehung, Eintracht hingegen brachte stets die Wiederherstellung der ursprünglichen All-Einheit im göttlich-glückseligen Ur-Sphairos, der Welt-Kugel als der idealen Form.<sup>71</sup>

69 So neben Wsh 11,20 u. a. Augustinus (vera relig. 40–44; De musica, VI; De libero arbitrio, II 8), Boethius (De institutione arithmetica, I 2, 1), Bonaventura (Itinerarium, II 10), Johannes Kepler (Harmonices Mundi, 1619; dt. Weltharmonik). Johannes vom Kreuz verwendete das Oxymoron „Musik der Stille“ (CA 13/14, 25–28, S. 116–118).

70 Ἐμπεδοκλής ca. 494–435 v. C. – Primavesi, Oliver: Empedokles, in: Flashar, Hellmut (Hg.): Frühgriechische Philosophie, Basel 2013, S. 667–739.

71 Empedokles, Frg. DK 31 B 27 f.; vgl. Plato, Timaios 44 d; Diogenes Laertios, VIII 51–77. – Dass es weise, sei, beizupflichten, alles sei eins, diese monistische Lehre von der Einheit der Gegensätze, der *coniunctio* beziehungsweise *coincidentia oppositorum*, hat als erster, konsequentester und folgenreichster wohl Heraklit vorgetragen: *homo-logein sophón estin hèn pánta einai* (DK 22 B 50).

Mit des Empedokles legendärem Opfertod, aus freien Stücken soll er sich in den lodernnden Krater des Ätna gestürzt haben, sollte vielleicht ein äußerstes Zeichen reinigender Liebe gesetzt sein. Seine Vereinigung mit dem Unendlichen konnte, als Beschwörung einer aus aller Beschränkung und Gewalt heraustretenden Einigkeit ausgelegt werden und als (sühnende) Beförderung einer die Gegensätze verbindenden höchsten Identität.<sup>72</sup>

#### 2.1.4 Das Liebesverlangen – was es zu stillen vermag: Plato

Die Bewegungen des Pythagoreismus und der Orphik wirkten im gesamten Platonismus weiter. Grundlegend war gleichwohl die Idee philosophischen Wissens, wie Plato sie zunächst am Paradigma des Sokrates deutlich zu machen suchte. Demnach erfährt philosophisches Wissen sich in Differenz zu den sonstigen Wissensformen, doch könne es sich in seinem Vorrang nur negativ, als Wissen des Nichtwissens, qualifizieren. Das eigentlich gesuchte, mit keinem vorfindlichen übereinstimmende Wissen sei in seiner Positivität nicht zu entfalten. Damit war indirekt auf ein ganz Anderes, Höchstes verwiesen, das offenbar überhaupt nicht in üblicher Weise in Wissen einzuholen war.

Entsprechend präsentierte sich Platos Werk, ein vielseitiges Prosa-Kunstwerk, das als erstes eines Philosophen zur Gänze erhalten blieb. Sämtliche Schriften, siebenundzwanzig an Zahl, fast durchweg als dialogisch-dramatische Dichtungen angelegt, haben propädeutische Bedeutung. Wie Planeten umkreisen sie ein Sonnenzentrum, dessen alles erleuchtendes Licht stets nur im Widerschein anzuschauen ist. Das höchste Lebensprinzip sei ein einziges. Wie anscheinend die Sonne stehe es über allem, unverrückbar, ewig. Allem teile sich dieses

---

72 So insbesondere im Rahmen der romantischen Konzeption Hölderlins (Der Tod des Empedokles, publ. 1826, 1846) wie auch Nietzsches (Empedokles-Fragment, 1870; vgl. KSA VII 236, 125 f.); Schadewaldt, Wolfgang: Hellas und Hesperien, Zürich/Stuttgart 1960, II 261 ff.; Hölscher, Uvo: Empedokles und Hölderlin, Frankfurt a. M. 1965. – Vgl. des Weiteren den Essay von Romain Rolland (Empedokles von Agrigent und das Zeitalter des Hasses, 1918) sowie Brechts Gedicht „Der Schuh des Empedokles“ (1935; hierzu Primavesi, Oliver, in: Mayer, Mathias [Hg.]: Der Philosoph Bertolt Brecht, Würzburg 2011, S. 25–37).

Eine-Gute mit; und ein jedes Seiendes sei, was es ist, kraft der Teilhabe an dem schlechthin überkategorialen transzendenten Einen.

Um dies, außerhalb der kosmologischen Metaphorik, im Eigentlichen wahrhaft zu erfassen, war Verinnerlichung vonnöten: Leben auf die Seele hin.<sup>73</sup> Die Sammlung, die Einigung, die so in Gang kam, führte auf den Weg des Denkens: das Begreifen des Mannigfaltigen von den ideellen Formen her, und schließlich der Durchblick auf die dialektische Einheit der Ideen.

Plato, Athener Aristokrat, lebte ein achtzigjähriges Leben in politisch bewegter Zeit von 427 bis 347 v. Chr. Er war Schüler und lebenslanger Anhänger des Sokrates, Zeitzeuge von dessen Verurteilung und Hinrichtung, Gründer der Akademie und Lehrer des Aristoteles. Wiederholt führten ihn Reisen nach Unteritalien, Sizilien, möglicherweise Ägypten. So sehr sein Werk andauernd gelesen und diskutiert wird, ist eine Systematisierung des vielschichtigen platonischen Philosophierens im strengen Sinn gleichwohl nicht möglich.<sup>74</sup> Deutlich zu unterscheiden sind immerhin die drei Ebenen von dialogisch-exoterischer Ideenannahme, sodann ungeschriebener esoterischer Prinzipienlehre sowie schließlich unsagbarer religiöser Erfahrung.

Programmatisch ist der Dialog „Phaidon“. Ganzer Einsatz sei gefordert, um das Leben gut zu führen. Auch wo nicht die apodiktische Behauptung sicherer Erkenntnis möglich sei, sei seelisch gesehen das Wagnis zu glauben angebracht: sich gewissermaßen ‚ein beschwörendes Lied vorzusingen‘ und damit sich (von Zweifel und Kleinmut) selbst zu heilen.<sup>75</sup>

73 Dass, ganz im Gegensatz zum kruden Materialismus der vielen, der philosophische Ausnahmemensch auf die Seele hin lebe (*pros tēn psychēn*), war laut Plato (Phaid. 66 c) bereits sokratische Lehre. Sorge für sich selbst war demgemäß Sorge für die Seele (Apol. 29 d ff., Gorg. 501 b ff., 526 d ff., Phaid. 64 e ff., 82 d ff., 107 c; Polit. III, 404 b, X 618 b ff.; Alc. I, 130 c ff. u. ö.).

74 Szlezák, Thomas Alexander: Platon lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hgg.): Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, Darmstadt 1997; Fitz, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, Heidelberg 2006.

75 Phaidon 114 c–d; sodann 97 c–99 d. – Burger, Ronna: The Phaedo, A Platonic labyrinth, New Haven/London 1984; Reale, Giovanni: Die Begründung der abendländi-

In Erwartung seiner Hinrichtung erzählt, auf sein Leben zurückblickend, der absonderliche Sokrates des Näheren: Als er bei der Lektüre des Anaxagoras auf den Nus gestoßen sei, habe er sich gefreut, dass nunmehr die Welt aus der Vernunft erklärt werde. Im Weiterlesen aber sei seine Freude der Enttäuschung gewichen. Habe er doch sehen müssen, dass Anaxagoras vom Nus den gehörigen Gebrauch gar nicht mache und zu zeigen versäume, wie die Vernunft stets die Wahl des Besten garantiere. Deswegen sei es unumgänglich, die Sache mit dem Nus in der Philosophie zu revidieren und neu anzusetzen. Das hieß: Erst der sprichwörtliche *deúteros ploús*<sup>76</sup>, die neuerliche, die zweite Fahrt (mühsam mit Rudern, da mit Segeln mangels günstigem Wind nicht voranzukommen war) erbrachte die Einsicht, wie bei jeglicher Ursache etwas anderes hinzuzudenken sei, „jenes, ohne welches die Ursache nicht sein könnte“<sup>77</sup>. Dieses allem voraus- und zugrunde liegende, das aber erst bei wiederholtem Durchlauf entdeckt werde, gewährleiste nichts weniger als dass bei allen Dingen das Beste sei, „dass sie sich so verhalten, wie sie sich verhalten“; so erst, behauptete Sokrates und mit ihm die teleologisch ausgerichtete Philosophie seither, sei die Vernunft wirklich von allem die Ursache.<sup>78</sup>

Erstaunlicherweise war allerdings auch dies wiederum nur ein Vorletztes. Was der Dialog „Phaidon“ kunstvoll nachbildete und zum praktischen Selbstvollzug vorbereitete, war am Ende etwas Mysterienartiges: der Labyrinthanz, die Seefahrt nach Delos, eine dritte oder jedenfalls eine ganz einzigartige zweite Fahrt. Das eigentliche Endziel der philosophischen ‚Fahrt auf der Suche nach Grund‘ wäre alsdann – in unsag-

---

schen Metaphysik, in: Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hgg.): Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschung, Darmstadt 1996, S. 64–80.

76 Ebd. 99 c, Philebos 19 c, Politikos 300 c (297 c; Nomoi 875 d); Stobaios (Florilegium, cap. 59, nr. 59, hg. Gaisford, II 376). „Nicht umsonst hat Platon sein eigenes Schrifttum als den Versuch angesehen, das noch einmal und besser zu sagen, was zuvor die Erzieher Griechenlands, die Dichter und vor allem die Tragiker, gesagt hatten“ (Kuhn, Helmut: Der Weg vom Bewusstsein zum Sein, Stuttgart 1981, S. 457; vgl. ders.: Die wahre Tragödie, in: Gaiser, Konrad, Hg.: Das Platonbild, Hildesheim 1969, 231–323).

77 Phaid. 98 b.

78 Ebd. 98 a. – Des Weiteren vgl. Balmer, Hans Peter: Figuren der Finalität, Zum teleologischen Denken der Philosophie. Münster 2017 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:vbv:19-e-pub-38464-2>).

barer Erfahrung – eine *personale* Wirklichkeit: Apollon samt allem, wofür der Name stand: Zusammenfall der Gegensätze, Einheit (*a-pollon*, die Tilgung der Vielheit), Beständigkeit, Unverborgenheit, Wahrheit, Licht, Leben, das Gute.<sup>79</sup> Auch die platonische Zielbestimmung wäre, so gesehen, nur die Überleitung aus der Ideen in die Prinzipienlehre, und von da aus die Andeutung einer unsagbaren Erfahrung als Einweihung ins göttlich-unverbürlich Eine. Denken wäre auf Religion hin geordnet, von Anfang an in ihr begründet. Das Telos verwies auf die *teletē* des Mysteriums (die Einweihung, die Feier, das Fest), und diese zeichenhaft-symbolisch auf den göttlichen Apollon, der weder geradeheraus sagt, noch schlechthin verbirgt, sondern Zeichen gibt. Ziel des Erkenntnisweges war für Plato ganz wie in den Feiern der Mysterien „die Hinaufführung des Besten in der Seele zum Anschauen des Trefflichsten unter dem Seienden“.<sup>80</sup> Das Eine aber, das schlechthin Gute, der Quell alles Guten liege gar „jenseits des Wesens“, übersteige es an Würde und Kraft.<sup>81</sup>

In was für Aporien des Höchsten und zugleich des Nichts der Weg des Denkens unausweichlich führte, das demonstrierte (in so ernsthaft akribischer wie zugleich ironisch-spielerischer Weise) vor allem der Dialog „Parmenides“.<sup>82</sup> Er ist benannt nach jenem berühmten Parmenides aus Elea, der als erster und in der unerbittlichsten Begrifflichkeit das Sein von allem Nichtseienden trennte, indem er es mit dem Intelligiblen gleichsetzte (als dem jeweils einen, unteilbaren) und gegenüber derartiger Bestimmtheit alles sinnlich Wahrnehmbare, Veränderliche

79 Die symbolische Redeweise *a-pollon* als Tilgung der Vielheit wurde auf die Pythagoreer zurückgeführt (*ἀποφάσει τῶν πολλῶν*, Plotin V 5 [32] 5,33, 6,27–28). Zu Apoll (*Ἀπόλλων*) als einem (an der Stelle allerdings ironisch angeführten) „wundervollen Übertreffen“ (*daimonia hyperbole*) vgl. auch Polit. 509 c. – Quarch, Christoph: Sein und Seele, Platons Metaphysik der Lebendigkeit, Münster 1998; Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung, Basel 2001.

80 Ἡ ἐπαναγωγή τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεῶν; Polit. VII 532 c.

81 *Epekeina tēs ousias*; Polit. VI 508 c–509 c.

82 „Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre Platons“ (Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW, XIX 81). Schudoma, Ingeborg: Platons ‚Parmenides‘, Würzburg 2001; Graeser, Andreas: Platons Parmenides, Stuttgart 2003; Wyller, Egil A.: Platons Parmenides, Würzburg 2007.

für Schein und Trug erklärte. Gegen diese altväterliche parmenideische Ontologie brachte Plato einerseits die Hypothese ins Spiel, dass nur Eines sei, das Eine, von dem alle weiteren Bestimmungen als damit unvereinbare Differenzierungen strikt auszuschließen seien; von ihm gebe es „weder Name noch Aussage, kein Wissen, keine Wahrnehmung, keine Meinung“. Andererseits trat er für eine gewissermaßen realistisch revidierte Ontologie ein, nach der „sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist“. <sup>83</sup> Eben indem er diese Ansätze erörterte, in der Weise einer Art Prinzipindialektik mit aporetisch offenem Ausgang, gewann der platonische „Parmenides“ seine nachhaltige Wirkung. <sup>84</sup> Bei Plato schon wurde deutlich, wie das Eigentliche, bei aller Verpflichtung auf eine philosophische Lebensführung, sich doch nicht erzwingen und keinesfalls wie andere Erkenntnisse in Worte fassen und über den Augenblick hinaus festhalten ließ. Wie im so genannten erkenntnistheoretischen Exkurs von Platos „Siebtem Brief“ angedeutet war, breche es vielmehr nach langer Vorbereitung *plötzlich* „wie ein durch einen abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht hervor“. Und, so hieß es, das ‚jäh‘ in der Seele gezündete Licht nähere sich aus sich heraus.

Wohl wurde, was derart anhebe, zur ‚Flucht von hier nach dort‘ und zum Prozess der ‚Angleichung an Gott‘ (und insofern gerade nicht zur restlos verwirklichten Einung) erklärt. <sup>85</sup> Andererseits aber wurde

83 Sophistes 241 d. Zur weiteren Ausführung vgl. Kobusch, Theo: Art. Nichts, Nichtseiendes, HWP VI 805–836, insbes. 806 f. Beierwaltes, Werner: Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, S. 9–23.

84 Er wurde, seit Plotin (Enn. VI 9 [9] 1–6 ‚Über das Gute oder das Eine‘) sowie speziell den bedeutenden Kommentaren von Proklos und Porphyrios und mindestens bis Cusanus, zum Grundbuch jener *theologia negativa*, die als methodisch-spekulativer Erweis der absoluten Transzendenz und gänzlich unpräzidierbaren (unaussagbaren) Überfülle des Einen weithin mit dem gleichzusetzen ist, was weithin als spekulative Mystik firmiert.

85 *Homoiosis theō* (Theaitetos 176 b). Hierzu namentlich Sokrates Wiedergabe der Ausführungen Diotimas aus Mantinea, der Priesterin des delphischen Apoll auf dem Höhepunkt des platonischen Gastmahls (Symp. 210e–212a). Die platonische ‚Angleichung an Gott, soweit Menschen möglich‘ galt vor allem dem beginnenden (mönchischen) Christentum als Definition der Philosophie schlechthin (Cassiodor, *De artibus et disciplinis* 3; MPL [Migne: Patrologia Latina] 70, 1167D). Roloff, Dietrich: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin 1970.

ausdrücklich auf das Naheliegende hingewiesen, die unumgängliche Bedeutung der ‚Dinge, die vor den Füßen oder vor Augen liegen‘; und allenthalben wurde die phänomenologische Verankerung aller Reflexion in der Erfahrung in sinnlichster Plastizität festgehalten. Vor allem das erotisch-ästhetische Erleben leitete, wie besonders im „Symposion“ und im „Phaidros“ verdeutlicht wurde, die Erinnerung an eines an, was alles konkrete Suchen und Finden schlechthin übersteige: jenes über alles einzig Geliebte, das, weil es allein ein Ruhendes sei, das Liebes- und Schönheitsverlangen wirklich zu stillen vermöge.<sup>86</sup> Wie schon bei den Orphikern galt diese spirituelle Erotik als universell gültig. Im Anschluss an die Kosmopsychologie des „Timaios“ hielt noch Aristoteles dafür, es rühre die gesamte Bewegung in der Welt vom Streben nach dem einen, ursprünglich Bewegenden her, und dieses bewege wie ein Geliebtes.<sup>87</sup> Doch davon abgesehen, führte Aristoteles in eine andere Richtung, nämlich in eine betont rationalistische, der das Denken, und zwar das logisch-diskursive, sozusagen *alles* war.<sup>88</sup>

Um stattdessen das höchste Prinzip als das schlechthin Eine ohne jede Zweiheit und Vielheit zu bestimmen, bedurfte es einer Kritik an Aristoteles unter Wiederanknüpfung an Plato. Das war die Leistung des Neuplatonismus, wie er den Späthellenismus vom dritten bis sechsten Jahrhundert prägte. Die literarische Grundlage dazu legte Plotin.

86 *Prōton philon*, Lysis 219 c.

87 *Kinetē dē hōs erōmenon*, Aristoteles, Metaphysik 1072 b 4. – Lehre von der Weltseele (*psychē tou kōsmou*, *anima mundi*; Tim., 30 b; vgl. Nom. 896 a, 893 b ff., Phaidros 245e–246a; Plotin, Enn. V 9 [5] 3, 26; V 1 [10] 8, 5; II 1 [40] 5; II 3 [52] 18, 15; III [7] 11, 44).

88 Praktisch-mystisches Philosophieren hingegen ist eine Weise, der Seele das Heil, den Frieden zu gewinnen. Umfassender Psychagogik ist in besonderer Weise das Lyrisch-Musikalische zugeordnet, als Medium der Bewegtheit im All, innen wie außen. Bewegung im dringendsten Sinn aber heißt Eros: Lieben, Angezogenwerden von einem Geliebten, anthropologisch, kosmologisch (Aristoteles), ontologisch, proto-ethisch (Plato). Spekulative Mystik, das bedeutet paradoxerweise zugleich *in* der lyrisch-erotischen Dynamik begriffen zu sein und zugleich *darüber* zu stehen, ein Schwebezustand, worin sich Bewegung und Ruhe die Waage halten. – Vgl. die Versuche zu einer ‚Metaphysik des Schwebens‘ von Walter Schulz (Ich und Welt, Pfullingen 1979, § 25; ders.; Metaphysik des Schwebens, Pfullingen 1985).

## 2.2 Vernunft und mehr als Vernunft: Plotin

Die ekstatische Beschaffenheit eines Philosophierens, das die (Denk-)Erfahrung radikal vertieft, wurde mit Plotin unverkennbar. Plotinos (als Gräzisierung des lateinischen Namens Plautinus) war ein römischer Denker des dritten Jahrhunderts nach Christus. Er ist um das Jahr 204 geboren und als etwa sechsundsechzig-jähriger 269/70 gestorben. Der Geburtsort, der Name der Eltern wie auch alle weiteren Umstände seiner Kindheit und Jugend sind nach seinem ausdrücklichen Willen unbekannt geblieben. Ebenso wenig sollte es ein Porträt seiner physischen Erscheinung geben. Mit achtundzwanzig wandte er sich der Philosophie zu, blieb elf Jahre lang in Alexandria Student bei dem Platoniker Ammonios (mit dem Beinamen ‚Sakkas‘). Danach gründete er in Rom seine eigene Philosophenschule. Die Lehrvorträge, die er vor großem, teils prominentem, teils senatorischem und auch weiblichem Auditorium zu halten pflegte, begann er etwa ab seinem fünfzigsten Lebensjahr nach und nach niederzuschreiben, auf Griechisch. Die Schriften sind vollständig auf uns gekommen, und zwar in der Ausgabe seines Schülers Porphyrios (‚der Purpurträger‘). Dieser Universalgelehrte (und scharfzüngige Christentums-Kritiker) verfasste auch die bis heute viel beachtete, als weitgehend zuverlässig geltende Biographie des Meisters, entstanden etwa dreißig Jahre nach Plotins Tod.<sup>89</sup> Er auch hat eigenmächtig die knapp fünfzig Einzelabhandlungen mit (zum Teil umstrittenen) Überschriften versehen und sie (teils willkürlich unter arithmetischen Gesichtspunkten auf-trennend) in thematisch gruppierte „Enneaden“ eingeteilt, Neunergruppen, also zu einem Gesamtwerk in sechs Abteilungen (Bücher) zu jeweils neun Schriften gemacht.<sup>90</sup> An die weitere Nachwelt übermittelt wurde Plotin in erster Linie durch die Übersetzung ins Latein. Ein

89 Vita Plotini, dt. in: Plotin: Ausgewählte Schriften, hg. Walter Marg, Stuttgart 1973, S. 6–20.

90 Das sind vierundfünfzig Schriften. Es ergibt sich demnach für die Enneaden die mathematische Formel  $6 \times 9 = (3 + 3) \times (3 + 3 + 3) = 54$ . Erkennbar wird eine triadische Struktur; neun ist eine die Drei erhöhende, bedeutungsvolle runde Zahl. Triadisch sind Pindars (und danach Hölderlins) Oden/Hymnen aufgebaut. Neun ( $3 \times 3$ ) Engelchöre nennt Dionysius Areopagita. In Tetralogien (wie die attischen Tragödien-Zyklen) hingegen wurden mitunter Platos Werke angeordnet (im ersten Jahrhundert n. Chr.).

erstes Mal schon bald nach seinem Tod durch den christlichen Rhetor Marius Victorinus; den sodann Augustin las. Einen zweiten Schub brachte Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die Neuübersetzung durch den Florentiner Humanisten Marsilio Ficino; die unter anderem die Sonette Michelangelos wie auch Shakespeares beeinflusste.

Die Quelle Plotins bildete zum weitaus größten Teil Plato, dessen Dialog „Parmenides“ vor allem. Aber es war ein einseitiger, harmonisierter Plato ohne Sokrates und unter beinahe gänzlicher Ausblendung der praktisch-politischen Dimension, wie übrigens auch der Geschichte, die eben erst durch das junge Christentum ins Blickfeld gerückt wurde. Der Platoniker griff aber auch auf den Aristoteles zurück. Besonders das Zwölfte Buch der „Metaphysik“ mit seiner Intellekt-Spekulation spielte eine Rolle. Am darin vertretenen Denken des Denkens als Letzbegriff wie auch an der aristotelischen Kategorienlehre übte Plotin Kritik. Für ihn – wie noch für Schelling und Schopenhauer – war überhaupt Denken etwas Sekundäres und keinesfalls das erste und höchste (absolut transzendente) Prinzip.<sup>91</sup>

Zu wirken begann Plotin schon bei den griechischen und lateinischen Kirchendankern, namentlich bei Ambrosius, Augustinus, Boethius. Weite Teile der christlichen Dogmatik (bis hin etwa zu Hans Urs von Balthasar im zwanzigsten Jahrhundert) standen unter entsprechend platonischen Vorzeichen. Die Universalität des (neo-)platonisch-existenziellen Denkens bewies sich im Mittelalter sowohl bei arabischen und jüdischen als auch bei vielen christlichen Scholastikern wie namentlich Albertus Magnus. Auch die Überwindung der Scholastik speiste sich teilweise daraus: Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola wie auch der janusköpfige Cusaner im fünfzehnten Jahrhundert wären unter anderem zu nennen. Im siebzehnten Jahrhundert waren es die englischen Platoniker wie Cudworth und Shaftesbury, zur Zeit der deutschen Klassik und Romantik sodann Goethe, Hegel, Schelling und Novalis, die Plotinisches übernahmen. Für die

---

91 V 1 [9] 7 (das ist in der fünften Enneade der erste Traktat [chronologisch die neunte der vierundfünfzig Einzelschriften], Kapitel sieben).

jüngere Vergangenheit wären Maurice Maeterlinck, Henri Bergson<sup>92</sup>, Karl Jaspers<sup>93</sup> anzuführen, aber auch der Physiker Werner Heisenberg, der hebräische Dialogiker Martin Buber und der mediterrane Humanist Albert Camus. Wo immer radikal existenziell gedacht wird, ist Plotin kaum zu übergehen.

### 2.2.1 Wo die Musik spielt – Schweigen

Über die außerordentliche, lebendige, persönliche Beglaubigung seines Denkens erstattete Plotin genauen Bericht. Wiederholt widerfähre ihm, dass er aus dem üblichen normalen Leben erwache. Er lasse alles hinter sich und gelange ins Selbst. Den Weg nach innen erlebe er als Erhöhung. Er gerate in einen Zustand des Schauens. Überwältigende Schönheit zeige sich. Alles werde eins und stehe still. So verwirkliche sich höchstes, göttliches Leben.

Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue, in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören; verwirkliche höchstes Leben, bin eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet; denn ich bin gelangt zur höheren Wirksamkeit und habe meinen Stand errichtet hoch über allem, was sonst geistig ist.<sup>94</sup>

Auf dieses statisch-ekstatische Erlebnis aber folge unweigerlich ein Zweites: der Abstieg ins Reflektieren und in verunsichernde Selbstbefragung.

92 Jain, Elenor: Lebensphilosophie und west-östliche Mystik, in: Dies./Margreiter, Reinhard (Hgg.): Probleme philosophischer Mystik, St. Augustin 1991, S. 263–284. Jankélévitch, Vladimir: Bergson lesen, Wien 2004.

93 Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Bd. I, München<sup>3</sup> 1983, S. 656–723. Olson, Alan M.: Transcendence and Hermeneutics, Den Haag 1979; Goslich, Gabriele: Das Problem der mystischen Erfahrung des Einen bei Karl Jaspers, in: Jain/Margreiter (Hgg.): a. a. O. S. 293–306.

94 IV 8 [6] 1; Harder.

Nach diesem Stillestehen im Göttlichen (*hē en tō theiō stásis*), wenn ich da aus dem Geist herniedersteige in das Überlegen – immer wieder muss ich mich dann fragen: wie ist dies mein jetziges Herabsteigen denn möglich? und wie ist einst meine Seele in den Leib geraten, die Seele, die trotz dieses Aufenthaltes im Leibe mir ihr hohes Wesen eben noch, da sie für sich war, gezeigt hat?<sup>95</sup>

An die Stelle vorübergehender ekstatischer Einigung trat somit die (denkerisch-rhetorische) Energie des Philosophierens. Es betrieb Reflexion der (mystisch-)intensivierten Erfahrung und zugleich so weit als möglich deren Propädeutik.<sup>96</sup> Es folgte nach und ging voraus, in der Zone des Eigentlichen aber war es nicht. (Dort, wo die Musik spielt, ist Schweigen).<sup>97</sup> Der Weg der Einigung, den die platonische Dialektik vorzeichnete, war nach Plotins Überzeugung nur zu erhalten, wenn auch die letzte Begründung der Einheit in einem Überrationalen, Überseienden anerkannt wurde.

Am Dreh- und Angelpunkt allerdings bewege sich die Seele (*psychē*). Von dieser Mitte her wurde nicht allein der Mensch zum Mittler, viel-

95 Ebd. – Versuche einer (indirekten, paradoxen) Bezeugung eines Stehens im allersammelnden, allübersteigenden, schlechthin gültigen Einen bietet insbesondere die Lyrik, nicht nur Bennis Zyklus „Statische Gedichte“ (Zürich 1948) oder Celans ausdrücklich als Mystik deklariertes lyrisches Schaffen („Lyrik ist Mystik“). Buber sagte entsprechend, es gelte „ganz Gedicht zu werden“ (a. a. O., S. 58). Dabei ist allerdings (siehe Bennis) die Gefahr gnostischer Abkapselung kaum je ganz gebannt.

96 Am bekanntesten ist zweifellos Enneade I 6 [1], „Über das Schöne“ geworden. Goethe griff darauf zurück, als er sich anschickte, in der Einleitung zum „Entwurf einer Farbenlehre“ (1810), nicht nur die Verwandtschaft, sondern letztlich die Identität des Lichtes und des Auges in den berühmten Versen aufzurufen: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Leb't nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ (geschrieben 1805 in enger Anlehnung an Enn. I 6 [1] 9, 43; HA XIII 324; vgl. Zahme Xenien III sowie Maximen und Reflexionen, 633–641, 642–644). Zu Goethes gleichwohl kritischem Verhältnis zu Plotin, dem „alten Mystiker“, vgl. Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken, Bonn 1959, S. 54–104; Beierwaltes: Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 2004, S. 93–100. – Zur Einführung eignen sich des Weiteren Enneade VI 9 [9], „Über das Gute oder das Eine“ sowie III 7 [45], „Über Zeit und Ewigkeit“, hg. ders., Frankfurt a. M. 1967. In der Fülle seiner Publikationen hat Werner Beierwaltes die wohl umfassendste Darstellung und gründlichste Reflexion des gesamten (neu-)platonisch begründeten Überlieferungsstranges vorgelegt.

97 Jankélévitch, Vladimir: Die Musik und das Unaussprechliche, Berlin 2016, S. 178–212.

mehr gewann das gesamte Weltgeschehen die dynamische Struktur einer universalen Vermittlung zwischen dem Sinnlich-Materiellen unter ihr und dem Geistigen vor und über ihr.<sup>98</sup> Die Seele nämlich, darin beruhte ihre kardinale Bedeutung, war als Nicht-Letztes ein Vorgeordnetes und zugleich, als Nicht-Erstes, ein Nachgeordnetes. Alles Nachgeordnete aber war dem Platonismus Abbild. In Introspektion könne die Seele erblicken, wovon sie Abbild ist: den Geist (*noûs*). Er sei geeinter und daher überlegen, insgesamt bedeutender, in höherem Grad wirklich als die Seele. Doch sei der Geist selber noch Abbild, (Ur-)bild des Ursprünglichen, Höchsten, Wahrhaften: des Einen (*hén*). Alles Andere, Differenzierte sei gemindertes Sein, geprägt durch Mangel und Nichtidentität. Daher strebe es nach Überwindung des Defizitären, nach Rückkehr aus der Zerstreung. Dabei werde ein Stufengang beschritten. Als das Erfüllende sei zunächst die jeweils höhere Stufe erstrebt: Die Seele verlange nach dem Geist, der Geist nach dem Einen.

Plotins henologisches Philosophieren wies auf einen Ermöglichungsgrund zurück, der selbst nicht gedacht und ausgesagt, sondern allenfalls in sorgsam vorbehaltlicher Weise vorläufig gewahrt werden könne. Insofern legte sich der Brückenschlag sowohl zu einer negativen Theologie wie andererseits auch zur modernen Transzendentalphilosophie nahe.<sup>99</sup> Denken, so bedingt auch immer, hätte demnach unbedingt ein Ding an sich vorauszusetzen, über das im Denken weiter *nichts* auszumachen ist, weil alles, was gedacht wird, immer schon bedingt ist durch das Ding an sich. Als Nicht-Erstes (und also bedingtes) kann der Geist in seinen Kategorien und Begriffen das Unbedingte allerdings nicht endgültig erfassen.<sup>100</sup>

98 Die Tradition entwickelte (seit Plato, resp. 533 d) die Vorstellung von den zwei (beziehungsweise drei) Augen der Seele, eines nach außen ins Sinnenfällige, eines nach innen ins Geistige (eines nach oben ins Göttliche), so beispielsweise Eckhart (Pr. 10: *In diebus suis placuit Deo*, Q 11, S. 203), Angelus Silesius (CW, III 228).

99 So erschrak Novalis (Plotin-Studien, 1798/99) beinahe über die Ähnlichkeit, die er zwischen Fichte und Kant einerseits sowie diesem, seinem für ihn ‚geborenen‘ Plotin wahrnahm (Schulz, Gerhard, Hg.: Novalis, Darmstadt 21986; Beitrag H.-J. Mähl).

100 Selbst Heidegger hätte insofern noch zu kurz gegriffen, als er bemerkte, anfänglich sei das ἐν [*hén*] „weder vom ‚ich denke‘ noch von der ἰδέα [*idéa*] her begriffen, sondern aus dem νοῦς [*noûs*] (Parmenides) und dem λόγος [*lógos*] im Sinne von Heraklit als das

Warum aber das unendliche, überseiende, übergeistige, kurzum das absolut transzendente Eine überhaupt je aus sich herausgeht, und so erst Anderes entstand statt nur unverwandt des vollkommenen Einen unterdessen der Geist, Selbstunterscheidung, Entzweiung mithin, Vielfalt und Differenz anstelle absoluter Identität, und also auch das Denken notwendig wurden, Rückwendung nach dem Hervorgang –, all das konnte nicht wirklich begriffen und erklärt werden. Es blieb ein unvordenklicher, unbegreiflicher Vorgang. Das Eine ist wohl vorzustellen als Energie, Übermaß an Mächtigkeit, Überfülle, Überfluss, das ausströmende, sich verschenkende Gute. Kraft des Guten ist eingeräumt, dass Geist entstand, das sich (im Hinblick auf das Eine) selbst konstituierende Bild des Einen.

### 2.2.2 Betroffen von Schöner

Indessen arbeite der denkerischen Aporetik und Systematik die gesamte Erfahrung zu. Und also war gegenüber aller rationalistischen Produktivität die zum Suchen nötige Rezeptivität in den Vordergrund gerückt. Jedes Ding der Welt wecke als Bild sogleich Sehnsucht nach dem Urbild. Ansatz dafür war auch für Plotin vornehmlich der Eros, das tiefe, unausweichliche Betroffenwerden von Schöner. Das aber bedeutete im Rahmen des Platonismus, auf den Weg der Verinnerlichung zu geraten, Reflexion ins Spiel zu bringen und Erinnerung an Vorausgegangenes, zeitweilig Vergessenes. So greife Entzauberung Platz und Überwindung des Sinnenfällig-Einzelnen. Im Ganzen führe es dahin, in liebendem Geist zu intensiviertem Leben einer philosophisch dem Schöner und Guten zustrebenden Existenz zu finden.<sup>101</sup>

Wie für den über alle Meere versprengten Odysseus, erörterte Plotin, sei für niemanden irgendwo unterwegs zu bleiben möglich, vielmehr gehe die Lebensfahrt voran, von Station zu Station, immer weiter. Schließlich kehre der von der Welt verlockte Abenteurer und Heimatvertriebene zurück ins Vaterland, nach Ithaka, ins angestammte Königtum.

---

entbergend-bergende Versammeln“ (Heidegger, Martin: Nietzsche, Pfullingen 1961, II 463).

101 *Tò agán zên*; I 4 [46] 3.

Also, was ist die Flucht, und wie geht sie vor sich: Wir werden aufbrechen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso – so heißt es, wenn ich mich nicht irre, in verschlüsselt andeutender Weise –, der nicht bleiben mochte, trotz der Freuden für die Augen und der vielen sinnlichen Schönheit, mit der er zusammen war. Dort haben wir also unsere Heimat, von wo wir hergekommen sind, und dort unseren Vater.<sup>102</sup>

Es ist dies das nostalgische Paradigma: der Menschen Sehnsucht als Heimweh nach dem Verlorenen, Zurückgelassenen, Guten, Einzigem. Im Zeichen der Nostalgie wird das Dasein zur Flucht, in Plotins vielzitierten Worten gesprochen: zur Flucht des Ein(zig)en zum Ein(zig)en.<sup>103</sup>

In der Fluchtlinie des Einen, das sich letztlich nur im gänzlichen Einswerden von Schauendem und Geschautem erleben lasse, lag vor allem die Philosophie. Stärker noch als Erotik und Musik, Poesie und Tanz vermöge ihre Dialektik Seele und Geist zu sammeln zu höchster geistiger Schönheit und Weisheit. Da sei alles leicht und transparent, und alles sei zugleich: Jeder trage alle Dinge in sich und sehe auch im anderen alle Dinge, überall seien alle Dinge da, und jedes sei Alles, das Einzelne sei das Ganze, und – unermesslich sei das Leuchten.<sup>104</sup> Das sei die Wirklichkeit des Geistes, eine hohe Möglichkeit.

Auf die Hinführung bis an den Rand alles Schönen und Wissbaren folge gleichwohl erst der eigentliche Aufbruch. Doch dieses Letzte, das Vollkommene, die Erfahrung des Einen, lasse sich weder vorwegnehmen noch im Nachhinein wiedergeben. Auch sei es keineswegs zu erjagen, sondern ruhig und geduldig zu erwarten, wie man die Nacht

<sup>102</sup> I 6 [1] 8; Tornau.

<sup>103</sup> *Phygē mónou pros mónon* (VI 9 [9] 11, 51). Dass der integrale Mensch versuchen müsse, aus der von Schlechtem und Bösem mitgeprägten Welt möglichst schnell zu fliehen, das war bereits Platons Überzeugung (*Theätet*, 176 a/b).

<sup>104</sup> V 8 [31] 4, S. 62. Zu Plotins Denken im Zeichen mystischer Vernunft vgl. Albert Camus philosophische Diplomarbeit „Christliche Metaphysik und Neoplatonismus“ (1936; Hamburg 1978). Die Linie des (kosmotheologischen) *Hen kai pan* (Eins und Alles), wie Orpheus es von Sais her übermittelte, erstreckte sich auf pythagoreisch-neoplatonisch-, spekulativ mystischen Wegen bis hin zu Spinoza und weiter.

über den Sonnenaufgang abwarte.<sup>105</sup> Doch der Vergleich hinkt, so betörend er klingt. Denn das Äußerste, die vollkommene Einung übersteigt restlos alles, so auch alle Vernunft. Gedanken und Sprache fassen es nicht. Über die Ekstase, das Aus-sich-Heraustreten, das unvergleichliche Ereignis absoluter Zentrierung, das vollkommene Stillstehen im reinen Schauen gibt es im strengen Sinn propositional-assertorischer Aussage keine Mitteilung, kein Subjekt, kein Prädikat, keinerlei Beifügung, keinen Satz, keine Benennung. Nur Schweigen.

Das Schauen aber und das Schauende ist nicht mehr Vernunft, sondern größer als Vernunft, vor der Vernunft und über der Vernunft, ebenso wie das Geschaute. Wenn der Schauende nun dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut, wird er (...) mit sich selbst als einem so erhabenen vereinigt sein und sich als solchen empfinden, denn er ist dann *einfach* geworden. Das Geschaute aber (wenn man denn das Schauende und das Geschaute zwei nennen darf und nicht vielmehr beides eines) sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht – die Rede ist freilich kühn –, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein *anderer* geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist *einbezogen* in die obere Welt und Jenem Wesen *zugehörig*, und so ist er Eines, indem er gleichsam *Mittelpunkt mit Mittelpunkt* berührt.<sup>106</sup>

Im Hinblick auf solch einzigartige, ekstatische Konzentration riet Plotin, von allem Sonstigen gänzlich abzulassen und alles wegzuschaffen.<sup>107</sup> Nicht nur Dinge waren damit gemeint. Alles Denken, Vorstellen, Bezeichnen, die subjektive Qualifizierung in individuellen Eigenschaften wie selbst die in sorgsamem Negationen, das alles sei beiseite zu legen. Völlige Leere sei Vorbedingung der Einungserfahrung. „Auch du“, sagte Plotin, „kannst ein Ding erfassen, über welches sich nichts anderes mehr sagen und vorstellen lässt“.<sup>108</sup>

105 „So wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet; und die erscheint dann über dem Horizont – ‚aus dem Okeanos‘, sagen die Dichter – und bietet sich den Augen zum Anschauen dar“ (V 5 [32] 8, Tornau).

106 VI 9 [9] 8–10, hier 10; Harder. (*Hervorhebungen hpb*)

107 *Áphele pánta*; V 3 [49] 17, 38; *pánta lógon apheís*, VI 8 [19].

108 VI 8 [39] 21.

Das aber hat weit reichende Konsequenzen. Liegt nämlich das Erlebnis der Identität jenseits des Denk- und Sagbaren, so bedeutet das auf der anderen Seite, dass allem Denken und Sprechen die Identität abgeht. In jedwedem Urteilen herrschen Vielheit und Andersheit, und in sich läuft es immer auf negative Dialektik hinaus. Das in aller Aussage stets intendierte Eine ist lediglich *via negationis* anzudeuten. In seiner absoluten Transzendenz wird es nur gewahrt, wenn alles, was irgend vorkommt, negiert wird.<sup>109</sup> (Das Licht ist dem Auge im Reflex der Dinge fasslich, wollte es unmittelbar in die Sonne blicken, so müsste es erblinden; statt erhellt würde es verfinstert.) Vom Bedeutsamsten, Äußers-ten, Überraschendsten, dem ununterschiedenen Einen gibt es folglich keine Aussage. Hilfsweise verwandte Plotin eine Reihe Bezeichnungen wie das Erste, das Gute, das Übergute, Überseiende, Negation des Vielen und Anderen, das Unsagbare, Urgrund, das Unbegrenzte, das Sich-selbst-genügende. Und manchmal sagte er auch Quelle oder Vater oder gebrauchte Umschreibungen wie Urbild, Freiheit als Bei-sich-selber-sein, Wurzel aller Vernunft, schöner als alle Vernunft.

Im Gegenzug zur letzten unsagbaren Intuition des Überseienden und Überguten, des reinen Über,<sup>110</sup> der absoluten Transzendenz also, wird sodann das Bekannte und Erkannte, das gesamte vorfindlich Positive zu einem bloß Negativen. Im Bezug auf das Eine handelt es sich stets um das Zerstreute, Viele, das je und je Andere. Insofern jedoch dem Alltagsverständnis das Viele geradewegs das Positive ist, kann als Ziel seelischer Sammlung und der Denkbewegung umgekehrt jenes erscheinen, welches paradoxerweise das *Nichts von allem* zu nennen ist. Denken aber, da es stets *etwas* denken muss, kann nicht das Nichts denken. Daher gipfelt der gesamte Aufstieg in einem Über-Denken.<sup>111</sup> Von der Einigung, hoch über allem Reflektieren und Erkennen und Sein, in der Über-Seiendheit (*hyperousia*) ergibt sich in Bezug auf das Wissen der radikal skeptische, gleichzeitig aber tröstliche Befund: „Gerade wenn wir im geistigen Sinn am tiefsten wissen, kommt es uns vor, als wüssten

109 „Wir sagen aus, was es nicht ist, was es ist, sagen wir nicht aus“ (*kai légomen ho mē estin, ho de estin, ou légomen*, V 3 [49] 14,6).

110 *Hypértaton hén mónon* (IV 2, 2,54).

111 *Hypermōsis* (VI 8 [39] 33).

wir nichts.“<sup>112</sup> Ist einmal die Seele, unverhofft, plötzlich, mit dem Einen zusammen und also mit ihm Eines, so ist das allerdings ein geradezu bestürzendes Geschehen, indem sie nämlich noch gar nicht zu haben glaubt, was sie sucht, weil sie auf einmal von dem Gegenstand ihres Denkens selber nicht unterschieden ist.<sup>113</sup> Wissen, von der tiefsten (kontemplativen) Erfahrung geklärt und belehrt, ist – entgegen gnostischer Überheblichkeit – erschütternderweise Nicht-Wissen: Respekt vor der unverfügbaren Transzendenz des Einen.

An Plotins strenger philosophischer Religiosität, die als ganze sonderbar fremd dasteht in der griechischen Antike, sind der Sache nach schon immer Parallelen aufgefallen zu dem asiatischen Bereich, aus dem womöglich auch Dionysos-Orpheus, die Bewegung der Orphik herkommen. Namentlich in der Lehre von der Zweitlosigkeit (*Advaita*), die bereits in den ältesten „Upanishaden“ enthalten ist, wie auch im chinesischen Daoismus ist eine innere Nähe zum plotinischen Denken des Einen nicht zu verkennen.<sup>114</sup> Jedenfalls vermag es nicht zu verwundern, wenn Plotin, ähnlich übrigens wie auch schon Pythagoras und Plato, Verbindungen nach Ägypten, in den Iran und nach Indien als dem (vermeintlichen) Ursprungsgebiet nachgesagt wurden.

Doch steht Plotins philosophisch anspruchsvoller Weg hoch über allem Synkretismus, so hoch, dass er stets nur für wenige gangbar war. Im Gegenzug trat mit der Weiterentwicklung des Neuplatonismus durch Porphyrios und Jamblichos eine merkliche Vulgarisierung ein. Es kam einerseits zu einer Verschulung, indem die von Plotin zurück-

<sup>112</sup> V 8 [31] 78. Zu Plotins vehementer Zurückweisung des Gnostizismus (Enn. III 8, V 8, V 5, II 9, das sind in chronologischer Folge die Schriften 30–33), vgl. Alt, Karin: Philosophie gegen Gnosis, Stuttgart 1990.

<sup>113</sup> VI 9 [9] 3,17.

<sup>114</sup> In Bezug zum Dao deutete Laozi an, es sei Eines, unterschiedslos, vollendet, vor allem anderen, still, einsam, in steter Stasis, ohne jede Änderung; Mutter aller Dinge könne man es heißen; den Namen kenne er nicht, er nenne es Dao (Tao te king [Daodejing]; 3. Jh. v. Chr.; hg. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, Ziff. 25, S. 65; vgl. Ziff. 1, S. 41: „Dao, kann es ausgesprochen werden, ist nicht das beständige Dao; der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name“). – Den (fernen) Osten und oftmals Indien als Ursprung von Religion und Kultur benannten vor allem Herder (Ideen, II 10.4) und Friedrich Schlegel (Über die Sprache und Weisheit der Indier).

gesetzte aristotelische Kategorienlehre (scholastisch-porphyrinisch *quinque voces*) wieder aufgewertet wurde, andererseits aber zu einer zusehends bedenkenloseren synkretistischen Erweiterung durch Integration einer Menge ausgesprochen okkulten Vorkehrungen: mantischer und theurgischer, seherischer und zauberisch beschwörender Praktiken.<sup>115</sup> Über die Rolle des Proklos, des letzten bedeutenden Neuplatonikers, sind die Auffassungen geteilt. Indem größte christliche Denker wie Dionysius Areopagita, Thomas von Aquino, Eckhart, Cusanus und wiederum der aufgeklärte Hegel sich an den ‚heidnischen‘ Autor Proklos anschlossen, verhalfen sie namentlich dessen dynamisch-dialektisch-triadischem Prinzip zu einem beispiellosen Siegeszug durch die spekulative Tradition.<sup>116</sup> Gleiches gilt auch für seine Denkfigur der ‚Negation der Negation‘ als Methode der Beseitigung aller Hindernisse auf dem Weg zur Einung, beschrieben als *hénōsis*, als *unio (mystica)*. Im Gegensatz dazu fanden andere, Proklos sei in der Moralisierung und Verflachung hemmungslos vorangeschritten, bis der Neuplatonismus endgültig zur (Volks-)Frömmigkeit verflacht war.<sup>117</sup>

115 Vgl. die Traktate des „Corpus Hermeticum“ des Hermes Trismegistos (Ägypten, 1.–4. Jh. n. Chr.); Colpe, Carsten/Holzhausen, Jens (Hgg.): Das Corpus Hermeticum Deutsch, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997. Ebeling, Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, München 2009. Bei Dionysius Areopagita ergab sich eine Vermittlung zur – sublim theurgischen – kirchlichen Sakramentspraxis.

116 Die Triade bildeten *monē, próodos, epistrophē*, lateinisch sodann *status, processus, conversio* (Verharren, Hervorgang, Rückkehr); oder auch *on, zōē, noús*, lateinisch *esse, vivere, intelligere* (Sein, Leben, Geist).

117 Näheres hierzu bei Zintzen, Clemens (Hg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977. Für eine Gegenüberstellung mit der christlich-dogmatischen Tradition vgl. Ivánka, Endre von: Plato christianus, Einsiedeln 1964.



## 3 Christliche Einbindung

Nû wizzet: alliu unser volkomenheit und alliu unser sælicheit liget dare ane, daz der mensche durchgange und übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der gruntlôs ist.

Wisset nun, alle unsere Vollkommenheit und alle unsere Seligkeit hängt daran, dass der Mensch durchschreite und hinausschreite über alle Geschaffenheit und alle Zeitlichkeit und alles Sein und eingehe in den Grund, der grundlos ist.  
Eckhart

### 3.1 Spätantike

Über Jahrhunderte hin war die Stellung des Neuplatonismus als Vermittler des antiken Erbes nahezu konkurrenzlos. Als die christliche Religion sich durchzusetzen begann, bildete sich unter neuplatonischem Einfluss ein mehr oder minder starkes mystisch-spekulatives Potential. Das gilt bereits im Hinblick auf das ‚Neue Testament‘, namentlich Johannes, den vorgeblichen Verfasser des Vierten Evangeliums und weiterer Schriften des nachmaligen neutestamentlichen Kanons.

Als herausragender Bezugspunkt der Spekulation diente zu allen Zeiten insbesondere der hymnische Prolog des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort (...) in ihm war das Leben / und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,1.4). Im Licht (des Logos) konnte sich alles Sein und Leben sehen als was es ist: in erster Linie bedingungslose Empfänglichkeit stets und überall.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Kühn, Rolf, in: Enders, Markus/Ders.: ‚Im Anfang war der Logos ...‘, Freiburg i. Br. 2011. Woschitz, Karl Matthäus: ‚Verborgenheit in der Erscheinung, Freiburg i. Br. 2012. – Außer dem berühmten Prolog fallen weitere Texte in Betracht, beispielsweise die Ich-Re-

Und da war zum anderen, und als Person wirklich greifbar, Paulus aus Tarsus. Im hellenistischen Judentum als Pharisäer erzogen, hatte er Jesus von Nazareth persönlich nicht gekannt und dessen (judenchristliche) Anhänger nach eigenem Eingeständnis mit Hass verfolgt und zu vernichten gesucht, bis er sich infolge einer visionären Christusbegegnung (Mitte der dreißiger Jahre) bekehrt und zum Apostel eines neuen, nun erst die Welt erfassenden hellenistischen Heidenchristentums bestellt fand. Im Zentrum stand somit das ‚Mysterium Christi‘.<sup>119</sup> Den Lichtpunkt dieses Universalmysteriums bildete rundweg ‚das Sein in Christus‘ (Röm 8,1), aller als eines Einigen, Einzigen (Gal 3,28). Der geeinte Leib Christi würde so in einer Zusammenfassung mit allen Dingen<sup>120</sup> schließlich Gott – in dem alle überhaupt ‚leben, weben und sind‘ (Apg 17,28) – ganz und gar übereignet, so dass zu guter Letzt Gott unumwunden (ohne Gericht und gar Verdammnis) ‚alles in allem‘ sei.<sup>121</sup>

Von nachhaltiger Wirksamkeit war ferner der (angeblich autobiographische) Bericht des Paulus, der besagt, während einer Entrückungserfahrung („Himmelsreise“) – ‚vor vierzehn Jahren‘, ob im oder außer dem Leibe wisse er nicht – habe er „unaussprechliche Worte“ vernommen, seien ihm „Offenbarungen“ zuteil geworden.<sup>122</sup> Dazu ist zu vermerken:

---

de Jesu an die Hörer des Worts, die besagt: ‚Ich in meinem Vater, ihr in mir und ich in euch‘ (Joh 14,20; 15,1–17; 17,20–28; 1 Joh 1,1–4; 4,16b).

119 *To mysterion tou Christou*, τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, *mysterium Christi*, so Paulus in den beiden (Gefangenschafts-)Briefen an die Epheser (3,4,9; vgl. 3,3–7) und die Kolosser (1,26 f., 2,2). Als quasi philosophisch-christologische Parallele vgl. beispielsweise Plotin, *Enneade* IV 8 [6], 4, 22 f.).

120 „Er (Gott) hat beschlossen, die Fülle der Zeit (*τὸ πλῆρῶμα τῶν καιρῶν*) heraufzuführen, in Christus alles zusammenzufassen (*anakephalaiōsasthai τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*), alles, was im Himmel und auf Erden ist“, schrieb Paulus (beziehungsweise jemand aus der Paulusschule) in einem Gemeinde-Rundbrief (Eph 1,10, vgl. 1,22, 4,13); danach *anakephalaiōsis, recapitulatio (omnium)* namentlich bei Irenaeus von Lyon (Gegen die Irrlehren, III 18 bzw. 23, 1), Justin dem Märtyrer sowie Origenes.

121 1 Kor 15,28, vgl. 3,23. Vgl. Eckhart: Predigt 76, *Videte qualem caritate*.

122 „Unaussprechliche Worte“ (*ἀρρήτα ῥήματα, ἄρρητα ῥήματα, arcana verba*), „Offenbarungen“ (*apokalypseis, ἀποκαλύψεις*, 2 Kor 12,1–6); Augustinus, *De Gen. ad litt.* XII 1,1–5,14; Cusanus interpretiert den paulinischen Bericht mittels seiner Idee der belehrten Unwissenheit (*docta ignorantia*; d.i. III c. 11, n. 245; c. 4, n. 203). – Im 4./5. Jahrhundert entstand eine das ehemals Angedeutete schließlich breit ausmalende, gnostisch-apokryphe „Paulusapokalypse“, die beispielsweise Dante benutzte. – Weitere neu-

dieses paulinische Selbstzeugnis, wiedergegeben in eher knapper und zurückhaltender Weise als Erzählung über eine dritte Person („er“), war Bestandteil der sogenannten Narrenrede (2 Kor 11,1–12,10), womit gegnerischer Polemik in ironischer Weise Selbstruhm entgegen zu halten war. Was konnte damit ernstlich ausgerichtet sein? Es sollte offensichtlich weniger belegt und bewiesen als vielmehr grundsätzlich in Frage gestellt werden, inwiefern für Glauben, Hoffen, Lieben verbindlich sein könne, falls einer, und sei er Mose selbst, unmittelbaren Zugang zum Übermenschlich-Göttlichen habe und aus eigener Erfahrung davon Kunde geben könnte. Für Paulus hatte die Sache offensichtlich zwei Seiten. Der Torheit des Kreuzes und der Niedrigkeit seiner Verkünder stand, und zwar schroff erhaben, vollkommen inkommensurabel geradezu Theosophie gegenüber. Geradewegs „das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“, so Paulus, sei den Erwählten „enthüllt durch den Geist“, denn der Geist ergründe „alles, auch die Tiefen Gottes“. <sup>123</sup> Dennoch aber konnte Erkenntnis nicht das Letzte und Höchste sein, sie würde in jedem Fall ergänzt und überboten durch Liebe (1 Kor 8,1b–3, 13,2).

Der wohl bedeutendste christliche Intellektuelle zwischen Paulus und Augustinus, Origenes aus Alexandrien, im dritten Jahrhundert, zwanzig Jahre jünger als Plotin, war es, der den Menschen unverlierbare Teilhabe am göttlichen Logos zubilligte und (in seinen Predigten zum Hohelied) folgenreich die Lehre von der Gottesgeburt in der Seele darlegte. <sup>124</sup> Dabei war ihm, diesem stählernen Mann, der sich selbst kastriert haben soll, die Seele wesentlich weiblich; als Jungfrau zu bezeichnen und Mutter zugleich. <sup>125</sup> Und deren ebenso intellektuelle

---

testamentliche Berichte über Offenbarungen (Gal 1,12; 2,2; Eph 3,3); die ekstatisch-visionäre Entrückung des Philippus (Apg 8,39), des Johannes (Apg 17,3, 21,10).

<sup>123</sup> *Dei sapientia in mysterio, quae abscondita est*; 1 Kor 2,7; *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*; *τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, τὰ βόθη τοῦ θεοῦ*; v. 10.

<sup>124</sup> Homilien über das Hohelied (II 6; In Jeremiam IX n. 4; In Lucam XXII n. 3). Vorgängig allerdings in der Wirklichkeitsdeutung auch des Origenes der Johannesprolog, so Bruhns, Christoph: Christologischer Universalismus, in: Enders, Markus/Kühn, Rolf: „Im Anfang war der Logos ...“, a. a. O., S. 7–46, insbes. 45 f.

<sup>125</sup> Paulus hatte einer seiner Gemeinden erklärt, dass er für sie von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in ihnen Gestalt annehme (Gal 4,19). Angelus Silesius hielt fest: „Ich muß Maria sein / und Gott aus mir gebären (...)“ (CW, I 23). Rilke konn-

wie erotische Dynamik erfüllte sich in einem Gott umfassender feuriger Liebe.<sup>126</sup> Aus Gott sei alles hervorgegangen, zu ihm kehre alles zurück, damit alles wiederhergestellt und vollendet und überhaupt Gott ‚alles in allem‘ sei.

### 3.1.1 Verähnlichung mit dem Unendlichen: Gregor von Nyssa

Als eigentlicher Ahnherr einer spezifisch christlichen Mystik wird gewöhnlich Gregor von Nyssa angeführt.<sup>127</sup> Universal gebildet, wirkte er als Bischof im vierten Jahrhundert in Kleinasien, der heutigen (West-)Türkei. Seine mystische Theologie, die eine Synthese zwischen Bibel und antiker Philosophie darstellt, ging im Einzelnen aus Homilien, Predigten, hauptsächlich über das Buch Exodus und das Hohelied, hervor.

Zum Kennzeichen menschlicher Daseinsdeutung wurde demgemäß das Exodus-Motiv.<sup>128</sup> Menschsein erklärte sich als ein niemals zum Stillstand kommendes unendliches Fortschreiten, als Verähnlichung mit dem Unendlichen, allerdings ohne je die volle Vergottung, Einigung, Vollkommenheit tatsächlich zu erreichen. Das sehlich Gesuchte übersteige alle Erkenntnis. Unbegreiflichkeit umgebe es von allen Seiten wie eine dunkle Wolke. Mit der Metapher von der Umwölkung des Göttlichen war auf die Unzugänglichkeit und also Unerkennbarkeit des Unendlichen hingedeutet.<sup>129</sup> Jedoch war es eben dieses Nicht-Wis-

---

te vorbringen: „Und meine Seele ist ein Weib vor dir“ (Das Stunden-Buch, II, 1901, in: Werke, hgg. Manfred Engel/Ulrich Fülleborn, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1996, [KA], I 208); „Siehe, innerer Mann, dein inneres Mädchen“ (Wendung, 1914; ebd. II 102); „das tiefste Erleben des Schaffenden ist weiblich –: denn es ist empfangendes und gebärendes Erleben“ (Brief 1904, zit. ebd.). – Gebälerin zu sein (und nicht bloß sokratische Hebamme) blieb leitend namentlich in Nietzsches Denken.

126 Im Sinne von *agapē* wie auch *erōs*; und in Anverwandlung des stoisch-heraklitischen Urfeuers, des ewiglebendigen, des *πῦρ αἰτζῶον*, πῦρ ἀείζων, des *πῦρ τεχνικόν*, πῦρ τεχνικόν (Heraklit DK 22 B 30 f., 64–66, 90).

127 So insbesondere durch Jean Daniélou (Platonisme et théologie mystique, Paris 1944; L'êtré et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970), Hans Urs von Balthasar (Présence et pensée, Paris 1988), Karl Rahner.

128 Virulent noch in Blochs utopischem Denken. Universal-kulturgeschichtlich Assmann, Jan: Exodus, München 2015.

129 Die Metapher entsprach der Uroffenbarungsszene, da Moses aus dem verhüllenden Rauch des brennenden Dornbuschs am Sinai die Stimme Gottes vernahm (Ex 3,2–14; 33,20–23; 34,5–7; eschatologisch in Psalm 97,2 „Gewölk und Wolkendunkel ist

sen, dessen Annahme im letztlich entscheidenden Sinn allein wissend mache. Das Absolute werde im Umwölkten, das Licht in der Nacht ‚geschaut‘.

Der Weg ging, auch Gregor zufolge, nach innen. Dort, in größter Tiefe lebe in jedem einzelnen ein dem Göttlichen Kongeniales (*syn-genés*). Als maßgeblich galt die ursprüngliche geistige Gesamtnatur der Menschheit, die keimhaft als Ebenbild Gottes selbst noch der faktischen Zweigeschlechtlichkeit vorausliege.<sup>130</sup> Der Mensch, insofern er Zugang habe zur höchsten Gottesebenbildlichkeit, könne in Introspektion das Ersehnte schauen, wenngleich, in genauer Entsprechung zu dessen Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit, wiederum nur als das Grenzenlos-Unendliche. Alles vollziehe sich in Epektase, wie Gregor sagte, in immer neuen, auch gesellschaftlich-geschichtlichen, nie zu Ende kommenden Anfängen.<sup>131</sup>

Das Pathische in diesem Denken verdeutlichte sich in Anknüpfung ans Hohelied. Die bekannteste erotische Dichtung der Bibel, de facto eine lose Sammlung von etwa dreißig Hochzeits- und Liebesliedern (die den Autoren des Neuen Testaments wohl so gut wie unbekannt war) wurde in liturgischem Gebrauch als Allegorie gelesen. Namentlich Gregor (wie schon Origenes) nahm den Text zum Anlass für ein Anderes, Höheres, die Beziehung von Seele und Gott, ausgelegt als Liebesgeschehen in erotisch-spirituelle Sprache. „Hört das Geheimnis des Liedes der Lieder“, rief er aus, „es ist die mystische Kontemplati-

---

rings um ihn her“). Die Szene war (wie zuvor schon für Philon von Alexandrien) für Gregor leitbildlich (Über das Leben des Moses, insbes. II 152–170) und sodann auch für Dionysius Areopagita (*De mystica theologia*, I 3).

130 Gregor von Nyssa: Über die Erschaffung des Menschen, *De hominis opificio*, *Peri kartaskéús anthrópou*, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, entst. 379/80.

131 Leitend für diesen Begriff unentwegten Fortschreitens war Paulus, der in leidenschaftlichen Worten erklärt hatte, des Unterwegsseins und also der (Noch-)nicht-Vollendung eingedenk zu sein: „Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus (*epekteinómenos*), was vor mir ist“ (Phil 3,13). – Unermüdliches, unentwegtes Neueinsetzen ist wohl Grundzug namentlich der ästhetisch-künstlerischen Erfahrung. Friedrich Schlegel, in vorwiegend literarischem Zusammenhang, verwendete den Ausdruck „Parekbase“. – Vgl. Schillers sehr spätes elegisches Gedicht „Der Pilgrim“ (1803; v. 32–36)

on“.<sup>132</sup> Zentrales Thema bildete die Liebesverwundung, ein prekäres, mitunter dramatisches Geschehen des Gott-Erleidens, nicht aber des bloßen Schauens und Verkostens.

### 3.1.2 Im Nichtfinden finden: Augustinus

Und damit zu Augustinus von Hippo (354–430), dem namhaftesten der Kirchenväter und, mit Thomas von Aquino, dem prominentesten und einflussreichsten der christlichen Doktoren. Was ihn interessiere, sei Gott und die Seele und sonst nichts, so der Tenor seines Daseins. Damit war ein tiefes Verlangen artikuliert, alles, selbst alles Kategoriale zu lassen und nach dem Wesentlichen zu streben, dem Einen, Einfachsten, was es gibt.<sup>133</sup> Der Suche, die aus des Herzens Unruhe folge, war dezidiert der Weg nach innen gewiesen.<sup>134</sup> Nicht allein eine folgenreiche Vertiefung der introspektiven Fähigkeiten und ein mächtiger psychologischer Stimulus verdanken sich der (plotinisch-)augustinischen Verinnerlichung, sondern ohne Zweifel auch eine wesentliche Anreicherung dessen, was als intendiertes Übereinkommen mit dem

132 *Θεωρία μυστική* (SC I). Mit der Vision von der Hochzeit der bräutlichen Seele mit ihrem göttlichen Bräutigam stand Gregor von Nyssa am Beginn einer sogenannten nuptialen Mystik. Sie wurde von Bernhard von Clairvaux zu höchster Blüte gebracht, weitergeführt von den Viktorinern (Hugo, Richard und anderen), Mechthild von Magdeburg, Ruysbroek, sie hallte nach in der „Heiligen Seelenlust“ des Angelus Silesius, den Kirchenliedern Paul Gerhardts, den Passionen und Kantaten Bachs und in Novalis' „Hymnen an die Nacht“. – Albert Schweitzer (Johann Sebastian Bach, Leipzig 1908) sah in dem Musiker Bach einen der größten Mystiker überhaupt.

133 „Das Eine suchen wir, das Einfachste, was es gibt“ (Über die wahre Religion, Stuttgart 1983, 35.65, 182; S. 110). – *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (Sol I,2,7).

134 *Reditus in seipsum* (vgl. Conf. X, 8–26). „Geh nicht nach draußen, kehr in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als wechselhaft vorfindest, dann schreite auch über dich selbst hinaus“ (*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et te ipsum*. De vera religione; 39.72; 202). Ähnlich zuvor Plotin (Enn. I 6 [1] 8 f.; VI 9 [9] 7,17 f.). Der Gott im Inneren (Plat. Phaidr. 245a, Plot. Enn. V 8 [31] 10, VI 5 [23] 1) ist der Gott in der Höhe, *intus Deus altus est*; Enn. in Ps 130,12; *aeternum internum*; Conf. IX 4, 10; *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*; Conf. III 6, 11). – *Inquietum cor* (Conf. I,1; vera relig. 35.65, 183). – Vgl. selbst noch den Tagebucheintrag des Malers Paul Klee (1920, seit 1946 Epitaph seines Grabes auf dem Berner Schosshaldenfriedhof): „Diesseitig bin ich gar nicht fassbar. Denn ich wohne grad so gut bei den Toten, wie bei den Ungeborenen. Etwas näher dem Herzen der Schöpfung als üblich. Und noch lange nicht nahe genug.“

Übergegensätzlichen, Überkategorialen, Transzendentalen immerhin Mystik zu heißen ist.

In seither berühmten „Bekennnissen“ gab der ehemalige Mailänder Rhetoriklehrer eine brillante Selbststilisierung in Form eines exemplarisch-appellativen Dialogs der Seele mit Gott. Darin findet sich ein besonders bekanntgewordenes Stück: die Schilderung der Vision zu Ostia.<sup>135</sup> Seine Mutter und er allein, an ein Fenster gelehnt, hätten sich in ein fragendes Gespräch vertieft, „wie das künftige ewige Leben der Heiligen sei“. Als sie zu dem Ergebnis kamen, es müsse schlechthin unvergleichlich sein, da sei ihr Verlangen so sehr angewachsen, dass sie über alles Irdische und Himmlische und rein Geistige hinausstiegen, um schließlich „die Region nie versiegenden Überflusses zu berühren“: die Wiese der Wahrheit, wo das Leben unverrückbare ewige Weisheit sei. „Und“, fuhr Augustin fort, „während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streifen wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens“.<sup>136</sup> Nach diesem Ereignis hätten sie seufzend davon ablassen und sich wieder der sinnfälligen Sprache und ihrem Mutmaßen zuwenden müssen.

Der demonstrative Zug in dem (porphyrianischen) Seelenaufstiegs-Schema sind kaum zu übersehen.<sup>137</sup> Wie denn in Augustins Schrifttum überhaupt ein gewisser Überhang des Didaktischen und

135 Confessiones IX 10 (mit den Vorstufen in VII 10 und 17 und der Rekapitulation in VII 20). Die Vision in der römischen Hafenstadt Ostia wird auf das Jahr 387 datiert, kurz vor den Tod Monikas, der Mutter. Augustin war dreiunddreißig damals. – Bildliche Darstellungen u. a. von Anthonis van Dyck (1628) und Ary Scheffer (19. Jh.). Augustinus-Oratorien von Johann Adolf Hasse, Willfried Hiller, Klaus Huber.

136 *Attigimus eam modice toto ictu cordis* (Conf. IX,10,24; *attigo, ad-ta[n]go*, anrühren, berühren; so schon Plotin: *επαφάω, ἐπαφάω*, Enn. V 1 [10], 11, V [49] 3, 17. – Als Meditation des vorübergegangenen kurzen Aufenthalts an dem transzendenten Ort, wo auf einen Augenblick vollkommene Freude sei und Genuss vgl. in Augustins bedeutendem Psalmenkommentar insbes. Homilie zu Ps 41.

137 Augustin (*vera relig.*, c. 26, n. 49, 134 f.; *quant. animae*) beschrieb eine siebenstufige Aufstiegsskala des inneren Menschen, die u. a. Bonaventura (*Itinerarium*, II 10) und Eckhart (*Predigt „Vom edlen Menschen“*) sowie noch Fichte (*Die Anweisung zum seligen Leben*, 5. Vorlesung) in teils abgewandelter Abstufung wieder aufnahmen. In Augustins Frühschrift über die Musik (*De musica*) führte der Stufengang übrigens (pythagoreisch) in kosmische Proportionen und Sphärenharmonie.

Apologetischen hinzunehmen ist. In seiner Tendenz auf Vernunft, System und Heilssicherung trieb sichtlich ein intellektualistischer Zug. Entsprechend wirkte er vor allem als der Urheber eines folgenschweren Rationalismus, sprich Dogmatismus, Institutionalismus, Autoritarismus. Die rationalistische Formel der Neuzeit, das kartesische *cogito ergo sum* war allemal mit seiner – vollends die Skepsis abwehrenden – denkerischen Selbstvergewisserung zu belegen.<sup>138</sup> Das Höchste, platonisch als absolute Einheit *über* dem Geist anzunehmen, war folglich weitgehend von rationalen Bestimmungen durchdrungen. Entsprechend war dem Augustin (im Rahmen seiner Genesis-Auslegung) der ‚Himmel des Himmels‘ ein rein geistiger Himmel, worin (nicht diskursives) Erkennen als ein (kontuitives) Zusammenwissen verstanden sein sollte.<sup>139</sup>

Der frühe Augustinus war indessen von der Wechselseitigkeit von Selbsterkenntnis und Gottkennen ausgegangen. Er argumentierte vorsichtig, in anthropo-theologischem Konjunktiv: „würde ich mich kennen, würde ich dich kennen“. Nichtsdestoweniger galt ein kategorischer Vorbehalt: „Was du begreifst, ist nicht Gott“.<sup>140</sup> Gott, streng platonisch als der Immergleiche (*idem ipse*<sup>141</sup>) gedacht, sei nicht zu fassen in sukzessivem Finden, daher lieber in demütig akzeptiertem Nichtfinden zu finden.<sup>142</sup> Dennoch war Augustinus die zurückhaltende negative Theologie bloß Vorstufe zu einem durchaus positiv bestimmten Gottesbegriff. Dogmatisch hieß es: Gott ist Geist. Und seltsam unbekümmert konnten anthropomorphe Aussagen folgen: Gott plant, verwirft, liebt, zürnt, wählt aus. Vor allem aber sei er das

138 *Si enim fallor sum (...)* *sum, si fallor* (De civitate Dei, XI 26; zu den plotinischen Grundlagen vgl. Enn. V 5 [32] 1 f.

139 ‚*Caelum caeli, caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul* (Conf. XII 13).

140 *Si comprehendis non est deus* (Predigt 117, 3, 5; Sermo 52, 16).

141 Ex 3,14; Ps 101,28; Conf. VII 20, 26; IX 4, 11; XII 15, 21. – *Deus semper idem, nouerim me, nouerim te*, lautete denn auch die Gebetsbitte des fragenden Subjekts zu Beginn des zweiten Teils der augustinischen Soliloquien (II, 1, 1).

142 Er wolle lieber, formulierte Augustinus, „im Nichtfinden finden als im Finden doch nicht finden“: *Non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire* (Conf. I 6,10); Gott werde „besser im Nichtwissen gewusst“ (*Deus melius scitur nesciendo Beziehungsweise non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo*; de ordine II 44, 47).

höchste Gut. Nach ihm strebe alles. Einer weniger linearen Deutung dieses *amor intellectualis* war ein kaum zu durchbrechendes finalisiertes Schema entgegengesetzt. Vom Endziel des Heils her wurde alles andere restlos mediatisiert, alles hatte Mittel zum Zweck zu sein. In der Zuwendung zum Mentalen und folglich in der Abkehr vom Sinnfällig-Leiblichen finde sich Wahrheit, Beständigkeit, Heil. Seele, das war mithin nicht so sehr volle spontane Lebendigkeit als vielmehr Vernunft: Prinzip der Gewissheit eines zielverhafteten Daseins. Auf diese Weise folgte das Wirken Augustins dem ehrgeizigen Plan, nachzuweisen, dass die von ihm hoch geschätzte antike Philosophie (als geistige Methode der Glücksfindung) im (hierarchisch-sakramentalen, römisch-katholischen) Christentum ihre Erfüllung finde. Aber doch nicht die Vollendung überhaupt. Die setzte der Geschichtsdenker Augustinus (eschatologisch) ans Ende der Zeiten als siebentes und letztes Weltalter, das er beschwor in einer Art und Weise, die vom Tag ohne Abend, dem Ende ohne Ende, vom frei sein und von Ruhe zu reden wusste – in nun allerdings nicht inklusiver, vielmehr gegenüber endgültig verderbten Nicht-Erwählten unerbittlich exklusiver Weise:

Das siebte Weltalter wird unser Sabbat sein, dessen Ende kein Abend sein wird, sondern ein ewiger achter Tag, der Tag des Herrn, der durch Christi Auferstehung geheiligt, die ewige Ruhe des Geistes und selbst des Leibes vorausbildet. Da werden wir frei sein und werden sehen, werden sehen und werden lieben, werden lieben und werden loben. Siehe, so wird es sein am Ende ohne Ende. Denn was anders ist unser Ende als zu dem Reich zu gelangen, das ohne Ende ist?<sup>143</sup>

### 3.1.3 Auch ausgesprochen – unsagbar: Dionysius Areopagita

Wo immer im so genannten christlichen Mittelalter Ungenügen an der kanonischen Rationalität empfunden und entsprechend Kritik geübt

<sup>143</sup> *Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?* (De civitate Dei, XXII 30). – Der Weltsabbat wurde in der christlichen Antike oftmals chiliastisch-immanent gedeutet, als tausendjähriges Friedensreich vor der pleromatischen Vollendung (vgl. Laktanz, *Divinae institutiones*, dt. Göttliche Unterweisungen, entst. 305–310, Buch VII in fine).

und nach Erweiterung und Verlebendigung Ausschau gehalten wurde, geschah dies vornehmlich unter dem Einfluss eines Autors, dessen Autorität über Jahrhunderte außerordentlich war, wenngleich seine Identität stets unentschlüsselt geblieben ist: Dionysius Areopagita. Er, der sich schlicht Presbyter nannte, der Ältere, der Vorsteher, hatte den Beinamen nach dem Ratsherr beziehungsweise Richter, der, laut Apostelgeschichte (17,34), auf die Rede des Paulus auf dem Athener Areopag hin christgläubig geworden war. Der Bekehrte vom Areopag war folglich ausgestattet mit dem Prestige eines vorgeblichen Schülers des Apostels Paulus, der von Christus eigens berufen und obendrein einer Himmelsreise gewürdigt worden war, während der er tiefste Arkana gehört, göttliche Geheimnisse erfahren hatte und – der Engelsheerscharen ansichtig geworden war (2 Kor 12,2–4). Seit dem neunten Jahrhundert, nachdem seine Schriften in lateinischer Übertragung bekannt geworden waren, galt Dionysius in Gallien zugleich als Protomissionar und erster Bischof von Paris, der ebenda, auf dem ‚Montmartre‘, das Martyrium erlitten hatte. Vage im Hintergrund stand außerdem die antik-pagane Gestalt der eleusinischen Mysterien, des Zeus-Sohnes Dionysos, mithin die (zugleich biblisch-johanneische) Aura des Weinstocks, der Reben, des Weins, des höheren Lebens mithin, der enthusiastischen Begeisterung, der ekstatischen Wandlung und Wiedergeburt.

Das sogenannte *Corpus Dionysiacum* (beziehungsweise *Areopagiticum*) umfasst vier Abhandlungen und zehn Briefe, (mindestens sieben Abhandlungen sind nicht erhalten; vollständig wären es vierzehn Schriften, gleich viele also wie dem neutestamentlichen *Corpus Paulinum* zugerechnet werden). Insgesamt sollte die Sammlung eine systematische, neuplatonisch-christliche Gesamtdarstellung bieten, eine philosophisch-theologische Summe, die allerdings nicht bloß Buchstabe sein sollte und Theorie, sondern vielmehr lebendiger Geist, voll von praktisch-spiritueller, göttlicher Kraft.<sup>144</sup> Die Wirkung ist in der Tat unübersehbar und bezüglich ihres Gewichts kaum zu überschät-

---

144 Die Himmlische Hierarchie, 3, MPG III 432 B.

zen.<sup>145</sup> Die beinahe sakrosankte Geltung der dionysianischen Leitfigur wurde allerdings abgebaut, als in der Epoche der Renaissance Lorenzo Valla, Nikolaus von Kues, später Erasmus und Luther Zweifel anbrachten (bis dann zwischenzeitlich das warnende, ja deklassierende *Pseudo-Dionysius* als wissenschaftliche Bezeichnung gebräuchlich wurde). Vollends die Reformation ging auf größte Distanz gegenüber diesem scheinbar mehr hellenistischen als biblischen Modell.<sup>146</sup> Wie wissenschaftlich mittlerweile feststeht, ist das areopagitische Schriftkorpus um 500 nach Christus entstanden, noch zu Lebzeiten des Boethius und in kritischer Abhängigkeit namentlich von Proklos, vielleicht in Syrien oder Armenien.

In der Tat dachte der Autor in parmenideisch-platonischer Tradition. Er dachte metaphysisch: Dinge und Sachverhalte seien von übersinnlich intelligiblen Prinzipien und Formen bestimmt. Er dachte henologisch: an der Grenze des Denkbaren sei eine alles ermöglichende und erklärende Letztinstanz anzunehmen: das Eine. Das Erste, Größte und Unbedingte liege dem Vielen voraus. Es sei einzig, ungeteilt-rein, unendlich, so dass ihm nichts beizulegen oder gar entgegenzustellen sei.

Eine (theologische) Rede vom Höchsten-Einen wäre daher stets ein gewagtes Unterfangen, als eine diskursiv-vereinzelnde Darlegung eigentlich eine unmögliche Angelegenheit. Sie wäre gehalten, ihre Aussagen positiv bestimmt ‚herunterzureichen‘ (kataphatisch in der

---

<sup>145</sup> Systematisch stark insbesondere seit dem byzantinischen Theologen Maximus Confessor (Maximos Homologetes) im siebten Jahrhundert. Im Westen seit der Übertragung und kongenialen systematischen Aufarbeitung durch Johannes Eriugena. Albertus Magnus, der mittelalterliche Gelehrte aus Lauingen an der Donau, verfasste Kommentare zu allen, Thomas von Aquino zu einigen dionysianischen Traktaten. Im thomasischen Gesamtwerk haben Forscher fast zweitausend Dionysius-Zitate nachgewiesen, bei Bonaventura kamen sie auf etwa zweihundertfünfzig.

<sup>146</sup> Luther hielt die platonisierende dionysianische Theologie für „überaus verderblich“ und machte sie mitverantwortlich für die vermeintliche babylonische Gefangenschaft der Kirche in ihrer hierarchisch-sakramentalen Ausrichtung (*De captivitate Babylonica ecclesiae*, Wittenberg 1520). Auf der anderen Seite feierte einer der römischen Päpste im einundzwanzigsten Jahrhundert Pseudo-Dionysius Areopagita als „wirklich kirchlich“, er habe „das griechische Denken bereinigt und es in Beziehung zum Evangelium gestellt“ (Benedikt XVI. Joseph Ratzinger, 2008).

Form einer *θεολογία καταφατική*). Sie käme allenfalls auf eine Reihe unterschiedlicher (biblischer) Eigennamen, (religiöser) Symbole und (philosophischer) Bezeichnungen wie beispielsweise die abstrahierende Benennung das Gute.<sup>147</sup> Damit war des Näheren gemeint, dass alles, wo und wann auch immer, teilhabe an Gaben, die überreichlich aus dem Überwesenhaften und Übernaturnhaften hervorquellen, freigebig überfließen „aus dem unmitteilbaren Gott in neidloser Ausschüttung“, wie Dionysius wörtlich sagte.<sup>148</sup> Oder Gott hieß das Schöne oder die Liebe im Sinne von wohlwollend-fürsorglicher *agape*. Mehr noch, Dionysius zufolge, hieß er Liebe im Sinne des unermesslichen, überschwänglich ekstatischen Eros, als einfacher kosmisch-universal Verbindungs- und Vereinigungskraft.<sup>149</sup> Die philosophisch-theologische Rede kam des Weiteren auf die Bezeichnungen Sein, Leben, Weisheit und auch Macht und Friede.<sup>150</sup> Schließlich (in dem zentralen, dreizehnten und letzten Kapitel) kam sie zuhächst auf Vollkommenheit und Einzigkeit. Dessen unbeschadet fasste sie, gewissermaßen heraklitisch, das Eine als „das in sich unterschiedene“<sup>151</sup> und machte allenthalben triadisch-trinitarische Strukturen aus. Bereits der Neuplatoniker Proklos im fünften nachchristlichen Jahrhundert hatte Kraft und Wirken des Einen in drei Schritten dynamisiert gedeutet. Als Erstes und vor allem galt demnach Bleiben, Verharren (*monē, status*). Als Zweites Hervortreten (*próodos, processus*). Schließlich, die Bewegung zum Kreis schließend, als drittes und letztes Moment Wiederaufstieg, Rückwendung (*epistrophē, conversio*).

Diese energetisch-dynamische Sicht weitete sich beim Areopagiten aus zu einer Himmel und Erde umfassenden universalen Seinshierarchie. Auf das absolut transzendente Eine hatte Proklos als vermittelnden Zwischenbereich vor der Vielheit des Seienden eine Reihe von neun

147 So Dionysius in seinem wirkmächtigen Traktat „Über die göttlichen Namen“ (*Peri theiōn onomatōn, Περὶ θείων ὀνομάτων, De divinis nominibus; III*). [DN]

148 *Ek theōi tou amethéktou proiōusas apthónō chýsei kai hyperblyzousas*, DN XI 6, in fine; MPG III 956 B 11 f.

149 DN IV 10–17.

150 DN V–VII.

151 *Hèn diápheron beautō* (fr. B 51, B 8; zit. Plato, *Symposion*, 187 a; Hölderlin, *Hyperion I* in fine).

noch immer überseienden Hypostasen folgen lassen.<sup>152</sup> Entsprechend weiß nun der christliche Areopagite von einer neunstufigen Hierarchie von Engelchören. Seines Erachtens wird die himmlische Rangordnung von Seraphim angeführt, denen – ebenfalls in der ersten der drei Triaden – eine Stufe tiefer Cherubim folgen, auf sie Throne; sodann in der zweiten Triade die Ränge von Herrschaften (*κυριότητες, dominationes*), Kräften (*ἔξουσια, virtutes*), Mächten (*δυνάμεις, potestates*); schließlich in der dritten Triade die Chöre der Prinzipien (*ἀρχαί, principatus*), Erzengel, Engel.<sup>153</sup> Als Widerspiegelung der ‚heiligen Ordnung‘ im irdischen Bereich verstand er vornehmlich die kirchliche Hierarchie und insbesondere den Abglanz der Liturgie. Anschließend war freilich die gesamte metaphysisch-sakrale Ordo-Konzeption des Mittelalters davon geprägt.

Indes, das Eine-Vollkommene, gedacht als ewig, unveränderlich, einzig, war als absolut *über* allem anzunehmen. Es sei „selbst noch über den Urgrund aller Vergöttlichung und Ins-Gute-Bringens erhaben.“<sup>154</sup> Es werde von niemandem erkannt.<sup>155</sup> Wohnt die Gottheit, laut Bibel, in undurchdringlichem überlichtem Dunkel, so gibt es gar keine adäquaten Benennungen. Angemessen wäre denn auch nicht so sehr eine zu den positiven Anzeichen und Aussagen herabsteigende Gottesrede,

152 Proklos: Theologische Elementarlehre/Grundlegung der Theologie, 115. – Beierwaltes: Dionysios Areopagites, ein christlicher Proklos? in: Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hgg.): Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, Darmstadt 1997.

153 Peri tēs ouranias hierarchias, De caelesti hierarchia, Die Himmlische Hierarchie (MPG III 120–369; vgl. Jes 6,3, Ez 3,12, Ps 146,10). Fortwirkend u. a. in Bernhard von Clairvaux (De Consideratione, V 4, 10; 5, 12), Bonaventura (Itinerarium, IV 4), Giovanni Pico della Mirandola (De hominis dignitate, Bologna 1496), Angelus Silesius. – Dante folgte ausdrücklich Dionysius in der Schilderung des Aufstieges über die himmlischen Engelshierarchien zum hellsten Licht (Paradiso, VIII 13–30, X 115–117, XXVIII 130–139). – Vgl. die Schilderung in Rilkes Zweiter Duineser Elegie „Frühe Geglückte“ (vv. 10–17).

154 *Ho pántōn epékēina kai hypēr thearchian esti kai hypēr agatharchian*; Brief II; MPG III 1068 A 1. Gemäß Plato, der damit das sog. Sonnengleichnis beschloss, wäre die Voraussetzung aller Dinge, die allem vorausliegende Idee des Guten, das schlechthin Eine (*to theíon*) „nicht Wesen, sondern es steht noch jenseits des Wesens und übertrifft es an Würde und Macht“ (Politeia VI; 509 b).

155 „Wenn jemand, der Gott schaut, begreift, was er schaut, dann hat er ihn nicht gesehen, sondern vielmehr etwas von seinen Wirklichkeiten und Erkenntnissen“ (Brief I, 7–10, MPG III 1065 A).

sondern eher eine mittels Negationen gewissermaßen die vorläufigen Positivierungen behebende und aus dem Vielheitlichen wieder aufsteigende, zum Ausgang zurückkehrende und zur Einung hinführende. In dieser Weise, apophatisch also (als *θεολογία ἀποφατική*, *theologia negativa*), handelte Dionysius in seiner kürzesten und vielleicht wichtigsten und einflussreichsten Schrift: „Über die mystische Theologie“.<sup>156</sup> Im Hintergrund stand eine Dialektik des Nichts. Sie besagte, es nähere sich dem Einigen, wer die Gegensätze übersteigt und alle Benennungen, Urteile und Schlüsse von dem Gesuchten fernhält. Das Äußerste menschlichen Gott-Erkennens war dieser Tradition (geteilt vom Aquinaten wie vom Cusaner), zu wissen, dass „die allvollendende, einzige Ursache aller Dinge (...), die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt“<sup>157</sup> prinzipiell nicht gewusst wird, und zwar weder positiv noch symbolisch noch negativ. Dionysius formulierte schroff paradox, „die bestmögliche allumfassende Unkenntnis“ sei „die Kenntnis dessen, der sich über alle Erkenntnis hinaus“ befinde.<sup>158</sup> Und durch die Inkarnation, die – vor dem Hintergrund göttlicher Zeitenthobenheit „plötzliche“ – Menschwerdung Gottes, wie sie das Christentum glaubt und philosophisch-theologisch begrifflich zu machen sucht, sei der unaufdeckbare Zug der Verborgenheit in der Erscheinung nur noch deutlicher geworden. Der Wortlaut von Dionysius kurzem drittem Brief dazu ist der folgende:

156 Peri mystikēs theologías, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, De mystice theologia [MT]. Über die mystische Theologie und Briefe, dt. Ritter, Adolf Martin, Stuttgart 1994, S. 74–89. Text in poetisch-hymnischer Form bei: Ruhbach, Gerhard/Sudbrack, Josef (Hgg.): Christliche Mystik, München 1989. Als Kommentar zum Proöm vgl. Dionysius’ fünften Brief; sodann Forte, Bruno: L’universo dionisiano nel prologo della ‚Mistica teologia‘, in: Medioevo 4 (1978), S. 1–57. – Den berühmten Anfang (I 1) zitierte beispielsweise Bonaventura (Itinerarium VII 5).

157 *Hē pantelēs kai heniaia tōn pântōn aitia* (MT V, Finalpartie; MPG III 1048,1 B 19–22).

158 *Hē katà tò kreítton pantelēs agnōsia gnōsis esti tou hypèr panta tà gignōskόμενα* (Brief I, Schluss-Satz; MPG III 1065 B 1 f.). – Thomas von Aquino: „Weil wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, darum können wir auch nicht betrachten, wie er ist, sondern eher wie er nicht ist“ (S.th. I, 3, prooem., vgl. ebd. q. 7 a. 1 [*Quid est Deus nescimus*], q. 12 a. 11 f.; ScG I, 14).

aus dem Verborgenen ist der Überwesenhafte hervorgegangen in eine Erscheinung nach unserer Art und hat eine Natur auf menschliche Weise angenommen. Verborgener aber ist er auch nach dem Hervorscheinen oder – damit ich etwas Göttlicheres sage – auch im Hervorscheinen. Denn gerade dies ist an Jesus geheimnisvoll verborgen, und weder im Reden noch im Denken ist das Geheimnis um ihn offenbar geworden, sondern auch ausgesprochen bleibt es unsagbar, auch bedacht bleibt es unerkannt.<sup>159</sup>

Nicht zuletzt waren es Innovationen sprachlicher Art, die durch die paradoxe Situation mystisch-negativer Theologie hervorgerufen wurden.<sup>160</sup> In letzter Konsequenz kann demnach Sprache nicht so sehr auf Beschreiben und Feststellen aus sein, als vielmehr darauf, zu wirken, auf Menschen einzuwirken, loszulösen, indirekt zu bedeuten.<sup>161</sup> Auf jeden Fall verbliebe das Eigentliche, Höchste, die Einung als das nicht zu Begreifende, nicht zur Sprache zu bringende oder gar in irgend einem Sinne zu beschwörende oder zu manipulierende, schlechthin über allem.

Das Äußerste, was daher zu sagen ist, ist vielleicht in der Tat eine Anrede, eine paradoxe, an ein ‚Du jenseits von Allem‘, ein Hymnus, ein Gebets-Gesang, ein behutsam tastender, zurückhaltender, ehrfürchtig zögernder, wie ihn wohl ein anonymer Neuplatoniker, der pagane Proklos vielleicht oder gar der christliche Dionysius selbst, vorzubringen imstande war:

---

159 MPG III 1069 B 15-20. Übersetzung nach Teuber, Bernhard: *Sacrificium litterae*, München 2003, S. 289. Eine eigene Übersetzung und Deutung bietet Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2001, S. 80–84.

160 Das trifft insbesondere auf den Areopagiten selbst zu. Zur nachmaligen Wirkung auf Psychoanalyse und Dadaismus des zwanzigsten Jahrhunderts vgl. Morel, Ferdinand: *Essai sur l'introversion mystique*, Genf 1918 sowie Ball, Hugo: *Byzantinisches Christentum*, München 1923. Wacker, Bernd (Hg.): *Dionysius DADA Areopagita*, München 1996.

161 Daher die allenthalben über das Endoxal-Gemeinsinnige der Praxis hinausgehenden Paradoxa im Dienste vertiefter Verständigung: Cicero, M. T.: *Paradoxa Stoicorum* [„Wunderlichkeiten gegen die Meinung aller“]; Luther, Martin: *Theologica paradoxa*, 1518; Sebastian Franck: *Paradoxa*, Ulm 1534.

Du jenseits von Allem! Wie anders ist es recht, Dich zu besingen?  
 Wie soll ich Dich, den in Allem Übertragenden, preisen?  
 Wie soll Rede Dich rühmen? Du nämlich bist durch keine Rede sagbar;  
 Einzig Unsagbarer, da Du zeugtest, was gesagt werden kann;  
 Wie soll Denken Dich begreifen?  
     Du nämlich bist keinem Denken fassbar, 5  
 Einzig Unerkennbarer, da du zeugtest, was gedacht werden kann.  
 Alles Redende und Nicht-Redende ruft Dich;  
 Alles Denkende und Nicht- Denkende feiert Dich.  
 Versammelt ist Sehnsucht (*póthoi*), versammelt Schmerz (*ōdīnes*) alles  
 Seienden  
     Um Dich. 10  
 Zu Dir betet Alles; auf Dich singt Alles, Deine Zeichen erkennend,  
     schweigenden Hymnus.  
 Aus Dir ist Alles erschienen; Du aber bist als Einziger um nichts willen.  
 In Dir bleibt Alles, zu Dir eilt Alles hin;  
 Und Aller Ende (*pántōn télos*) bist Du, Einer und Alles bist Du,  
     Nicht Eins seiend, nicht Alles. 15  
 Allnamiger (*panōnyme*), wie soll Denken Dich nennen,  
     den einzig Unnennbaren?  
 Welch himmlischer Geist wird in Deine überhellen Schleier eindringen?  
     Sei gnädig!  
 Du jenseits von Allem! Wie anders ist es recht, Dich zu besingen?<sup>162</sup> 18

So theoretisch schwierig darzulegen auch immer, *bezeuge sich* doch Erfahrung des Absoluten im Sinne eines gelassen bereitwilligen, gewissermaßen unwiderstehlich hindurchbringenden und wegführenden Erleidens.<sup>163</sup>

162 *Ō pántōn epékeina* (v. 1, ..., v. 18, ...) *pántōn télos* (v. 14; MPG XXXVII 507 A; zugeschrieben Gregor von Nazianz, Hymnus 20); Übersetzung und Originaltext in: Beierwaltes: Denken des Einen, Frankfurt a. M. 1985, S. 315–318; andere Übersetzung in: Heiler, Friedrich: Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen, in: Kuhn, Helmut/Kahlefeld, Heinrich (u. a., Hgg.): Interpretation der Welt, Würzburg 1965, S. 227–246, hier 245 f.

163 „Das Göttliche nicht nur lernen, sondern auch erleiden“ (*οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα*, DN II 9, MPG III 648 B 18 et pass.; Plato, Phaidr. 265 a/b; Plotin, Enn. VI 9,4); nicht allein *fruitio dei* als eher *deum pati*, *theō pathéin*. Aufschlussreich hierzu Haas, Alois M.: Gott leiden, Gott lieben, Frankfurt a. M. 1989.

Wo immer das Ergriffen-, das Überwältigtwerden und die so einsetzende Bewegung als Aufstieg zur Vollendung aufzufassen waren, wurden insbesondere drei Stufen unterschieden: Zunächst ging es um Reinigung, daraufhin um Erleuchtung, schließlich um das unableitbare, unausdenkbare, unvergleichliche Ereignis der Einung. Diese Drei-Stadien-Lehre wurde überall da besonders wichtig, wo Mystagogie zur Erfahrung des Göttlichen anzuleiten suchte. Entsprechend konnten alsdann auch die spirituell Beflissenen unterwegs nach drei Rängen unterschieden werden: Die Anfänger begannen auf der Reinigungsstufe. Die Fortgeschrittenen waren vorgerückt auf die Erleuchtungsstufe. Die Vollendeten waren angelangt auf der höchsten, der Einigungsstufe. Dies, wie gesagt, war asketische Einübung, nicht unproblematisches Streben nach Vollkommenheit, tendenziell der Übertritt aus dem menschlichen in einen anderen, gewöhnlich nicht erreichbaren göttlichen Status.<sup>164</sup>

## 3.2 Mittelalter

### 3.2.1 Gegensatz der Gegensätze: Johannes Eriugena

Grundlegende Bedeutung errangen die areopagitischen Schriften vor allem mit der Übersetzung ins Latein, wie sie zur Zeit der karolingischen Renaissance im neunten Jahrhundert auf Anordnung Kaiser Karls des Kahlen durch seinen Hofgelehrten, den in Irland geborenen Denker Johannes (Scotus) Eriúgena aufgrund bester Griechisch-Kenntnisse

---

<sup>164</sup> Zur Überleitung die folgende Zusammenfassung: „(...) jene Sachverhalte und Erlebnisse (...), die in einem herausgehobenen Sinn ‚Mystik‘ heißen (...) lassen sich mit drei Kernbegriffen beschreiben: *ékstasis* – das Heraustreten des Bewußtseins aus den Grenzen des Ich, ein zeitweiliger Zustand des Entrücktseins; *bénōsis mystikē*, *unio mystica* – Einung des Ich mit Gott, Identität mit Gott; *mē on*, Nichtsein – ein Transzendenzerlebnis, das über das Sein hinaus ins Nichts führt; Gott ist für den Mystiker der Nichtseiende, der jenseits des Seins steht und nur in einer *theologia negativa* zu beschreiben ist. Mystik in diesem vollen Sinn ist von Plotin begründet und von Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionysius Areopagita ins Christliche überführt worden. An sie schließen sich die großen Mystiker des Mittelalters an“ (Görgemanns, Herwig: Origenes, in: Koslowski, Peter (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988, S. 60–79, hier 74).

besorgt wurde. Eriugenas eigenes, stark davon beeinflusstes Hauptwerk handelte „Über die Einteilung der Wirklichkeit“.<sup>165</sup> Vor dem Hintergrund einer eigenständigen Auslegung des neuplatonischen Emanations-/Retroversionsschemas sowie anhand einer ausgearbeiteten Dialektik des Begriffs Natur ergab sich, vorlaufend beinahe schon zu Bruno und Spinoza, eine beeindruckende monistische *deus sive natura*-Spekulation. Die Welt erschien als Theophanie, als *deus explicitus*, sozusagen als der rufende, sprechende, der ausgefaltete, geoffenbarte Gott. „Periphyseon“ zog, im Rahmen einer neuplatonisch-dionysianischen Onto-Theo-Logik, eine genial eigenständige Summe, die allzu leicht – allerdings nur unter Ausklammerung ihrer starken Elemente negativer Anthropologie und Theologie – der Verurteilung als Pantheismus verfallen konnte.

Das umfassende göttliche Mysterium war für Eriugena keineswegs zu definieren, weil in der Definition seine Grenzenlosigkeit nicht gewahrt bliebe. Es sei vielmehr im Schweigen zu verehren. Alles Denken und Sprechen, da es sich im Gefüge von bejahendem und verneinendem Urteilen bewege, verfehle stets das umfassende übergegensätzliche Eine. Die „unaussprechliche und unbegreifliche Schöpferin und ursächliche Natur aller Dinge“ war nicht wie irgendein von ihr Abgeleitetes zu benennen. Der gelehrte Ire führte aus:

Wesenheit wird Gott genannt; aber eigentlich ist er nicht Wesenheit, da dieser das Nichts entgegensteht, sondern er ist überwesentlich. Ebenso wird er Güte genannt; aber er ist dies nicht eigentlich, da der Güte das Bösessein entgegensteht, sondern er ist mehr als gut oder Übergüte.

Ähnlich verhalte es sich mit der Wahrheit, der Ewigkeit, der Weisheit; stets sei er mehr als ein Entgegengesetztes, Gegensatz der Gegensätze (*oppositorum oppositio*): Überwahrheit, Überewigkeit, Überweisheit.

<sup>165</sup> „Peri physeōs merismoū“, „De divisione naturae“, „Periphyseon“, [DDN] fünf Bücher, unvollendet. Obschon verurteilt, 1225 durch Papst Honorius III., gilt es als „der bedeutendste theoretische Gesamtentwurf des lateinischen Westens nach Augustin“ (Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1986, 159).

Der absoluten Transzendenz aufgrund der völligen Abwesenheit von aller Bestimmtheit, geschweige denn allem Dinglich-Geschaffenen entsprach am ehesten noch dessen Bedeutung als das Nichts. Die Unendlichkeit des erhabenen Nichts wollte Eriugena dadurch gewahrt wissen, dass das überseiende Absolute sich nicht durch Denken und Erkennen nun etwa seinerseits doch noch definiere und also einschränke. Wie könnte „das Unendliche in einem Etwas von sich selbst bestimmt oder gedacht werden, da es sich über allem Endlichen (Begrenzten) und Unendlichen (Unbegrenzten), über Endlichkeit und Unendlichkeit seiend erkennt?“ Und kühn fügte er an, Gott wisse daher nicht, „was er ist, weil er kein Etwas ist“, unbegreiflich sei er daher „in einem Etwas sowohl für sich selbst, als auch für jedes Denken“. Eben das göttliche Nichtwissen, wodurch Gott nicht einsehe, was er selbst ist, das sei, als Negation des logisch-kategorialen Urteilens, seiner Bedeutung nach als die höchste und wahre Weisheit hochzuschätzen.<sup>166</sup>

Von analoger Struktur war zugleich das Sein des Menschen bestimmt. Als Gottes Ebenbild sei dem menschlichen Geist nur *dass* er ist, nicht aber *was* er ist, zu wissen gegeben. Daraus folge, dass auch der menschliche Geist mehr in seinem Nichtwissen gerühmt werde als in seinem Wissen. Die Menschheit erfahre sich selbst in der paradoxen Situation, sich ihres Nichtwissens bezüglich des Eigentlichen bewusst zu sein. Gott und der Mensch als dessen Bild, das allem Konkreten voraus liegende, quasi transzendente Menschenwesen, kämen darin überein, in ihrem Selbst letztlich als das Unbegreifliche und Unsagbare schlechthin herausgehoben zu sein.

---

166 *Divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit, summa ac vera sapientia* (DDN II 154, 6 f.; II 27–29; 586A–598C, u. ö.; hierzu Beierwaltes: Eriugena, Frankfurt a. M. 1994, S. 193 ff.). Zu den vier Formen der *divina ignorantia* vgl. Kreuzer, Johann: *Divina Ignorantia*, in: Jain, Elenor/Margreiter (Hgg.): *Probleme philosophischer Mystik*, a. a. O. S. 197–210, insbes. 200 f. – Plotin (VI 7, 39) sah das Eine schlechterdings abgehoben, dass es seinerseits in keiner Weise denke. Demgegenüber identifizierte Eckhart (in xenophanisch-anaxagorisch-aristotelischer Nous-Tradition) das Eine mit reinem Denken in seiner allem Seienden vorausliegenden Offenheit und Freiheit: *Deus est intelligere*.

### 3.2.2 Trunken von göttlicher Liebe: Bernhard von Clairvaux

Am Beginn der weit verzweigten hochmittelalterlichen Mystik steht, gewissermaßen ein wiedererstandener Augustin, ein *Augustinus redivivus* des zwölften Jahrhunderts, der burgundische Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux. Unbeschadet enormer Aktivitäten in Kirche, Orden und Wissenschaft hinterließ er, der *doctor mellifluus*, der honigfließende Lehrer, obschon theologischer Autodidakt, ein beträchtliches schriftstellerisches Werk: hunderte (stilisierter) Briefe, mehr als dreihundert Predigten und etwa ein Dutzend Abhandlungen. Überall kam er von der Erfahrung her zu einer tief dringenden Reflexion auf die Subjektivität.<sup>167</sup> Sein Einfluss war im ganzen Mittelalter beträchtlich, nicht zuletzt auf den deutschen Reformator Martin Luther. In Dantes „Divina Commedia“ ist es niemand anderes als der heilige Bernhard, der, *quel contemplante*, ganz im Schauen gesammelt, Vergil und sodann auch Beatrice ablösend, als dritte und letzte Gestalt Dante zur Seite tritt, um ihn im Empyreum, dem höchsten Himmel, zur vollendeten Schau des ewig quellenden Lichtes und der Einung in der enthusiastischen Erkenntnis der alles bewegenden Liebe zu geleiten.<sup>168</sup>

Bernhards Blick war auf die Transzendenz gerichtet, alles darauf hin bezogen und eingeordnet.<sup>169</sup> In augustinischer Tradition beharrte er auf der Wechselwirkung von Selbst- und Gotteserkenntnis. Alles hielt

167 Aus Bernhards Schriften vgl. in erster Linie den Traktat „De diligendo Deo“ („Über die Liebe zu Gott“, entst. um 1140); sodann die in der zweiten Lebenshälfte bis kurz vor dem Tod gehaltenen dreiundachtzig fortlaufend kommentierenden Predigten zum Hohelied: „Sermones super Cantica canticorum“, [SC]). Für eine knappe Zusammenfassung, die die Individualisierung und Erotisierung besonders akzentuiert vgl. Leppin, Volker: Die christliche Mystik, München 2007, S. 56–70, insbes. 60 f.

168 Par. 31–33; *quel contemplante*, 32,1.

169 Rein weltliche Gesinnung konnte den Mönchen kein Maßstab sein. „Hier treten nur Seelen ein, das Fleisch ist zu nichts nütze“, soll die Devise der mittelalterlichen Zisterzienserklöster, namentlich Maulbronn, gelaute haben: *caro non prodest quidquam*, so laut Joh 6,63 Jesus selbst; „in meinem Fleisch wohnt nichts Gutes“, so Paulus (Röm 7,18). Doch gerade in dieser Hinsicht brachte Bernhard deutliche Abstufungen an (De diligendo Deo, XV 39; SC, XX 6). – Erasmus im sechzehnten Jahrhundert wollte zugestanden wissen, dass das Fleisch sehr wohl etwas nütze, mehr freilich der Geist (Enchiridion militis christiani, Antwerpen 1504; Handbüchlein des christlichen Streiters, Basel 1520).

er in einer strikt spirituellen Rangfolge, die stets in einnehmender Eloquenz brillanten Lateins vertreten und befestigt wurde.

Wie überhaupt jede eitle Selbstherrlichkeit so lehnte er insbesondere Wissen als Selbstzweck ab, und schon gar Wissen aus Neugier, aus Geltungsbedürfnis oder aus schnöder Gewinnsucht.

Da sind viele, die suchen Wissen um des Wissens willen: das ist Neugier. Da sind andere, die wünschen Kenntnis, um selber gekannt zu werden: das ist Eitelkeit. (...) Andere suchen Wissen, um es zu verkaufen: des Worts halber, für Geld, wegen der Reputation: das ist unehrenhaft. Doch gibt es auch welche, die Wissen suchen, um aufzuerbauen: das ist Liebe. Und wiederum andere gibt es, die Wissen suchen, um aufbaut zu werden: das ist Klugheit.<sup>170</sup>

Wissen hielt er für legitimiert entweder als kluge Weise intellektueller Selbstbehauptung oder aber im Dienst der Förderung anderer: so war es Zeichen von Liebe. Liebe sprengte einen bloß theoretisch-intellektuellen Rahmen. Liebe war die Basis der Existenz.<sup>171</sup> Liebe ging über alles, war Maß der Maßlosigkeit in sich selbst.<sup>172</sup> Sie bewies sich nicht so sehr im Reden als vielmehr im Tun, dem Dienst am Nächs-

170 SC 36, n. 3 f. Liebe und Auferebauung (der Gemeinde) waren paulinische Kriterien zur Unterscheidung der Gaben (1 Kor 13 f.). – Noch Nietzsche untersuchte sorgfältig Motive des Wissens (FW 123). Hermann Hesse, ehemaliger Seminarist Maulbronn, hielt „Lesen ohne Liebe, Wissen ohne Ehrfurcht, Bildung ohne Herz“ für verwerflich („eine der schlimmsten Sünden gegen den Geist“; Eine Bibliothek der Weltliteratur, 1953, Stuttgart 2011, S. 7).

171 „Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben“ (*amo quia amo, amo ut amem*, SC 83, n. 4). „Wo die Seele liebt“, so eine weitere nicht minder zugespitzte Aussage Bernhards, „da ist sie eigentlicher als da, wo sie Leben gibt“ (*ubi amat quam ubi animat*, Liber de praecepto et dispensatione, Buch über die Vorschrift und die Befreiung davon, cap. 20, n. 60). Zu Bernhards Formulierung vgl. Orcibal, Jean: Études d’histoire et de littérature religieuses, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles, o. O. 1997, S. 509–526.

172 „Der Grund, Gott zu lieben, ist Gott; das Maß ist, ohne Maß zu lieben“ (*causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere*; De diligendo Deo, I 1). Eckhart, sehr bezeichnend, übersetzte: „Gott zu lieben, das ist eine Weise ohne Weise“ (Q 10, *Quasi stella matutina*, S. 196, 6; DW 9, I 107, 9 f.). Der Gedanke von dem Übermaß allererst in Gott selbst ist dionysianisch (DN IV; ep. IX 5).

ten. Sie zeigte sich ebenfalls in schweigender Betrachtung.<sup>173</sup> Dahin, zu Sammlung und Kontemplation gelangte man auf dem Wege der Besinnung, und zwar grundlegend in vierfacher Hinsicht: Besinnung auf sich selbst, auf das darunter Liegende, das darum herum Befindliche und das darüber Stehende.<sup>174</sup> In diesem Rahmen gelangte Bernhard zu einer Menge (psychologisch) bedeutsamer Differenzierungen.<sup>175</sup>

Als *der Weg* der Liebe Gottes und folglich als höchste Philosophie (Liebe zur Weisheit) galt dem Zisterziensermönch (wie wiederum Franz von Assisi und Bonaventura) die Erkenntnis Jesu, des Gekreuzigten. Was in ihm anzuschauen, zu berühren, zu umarmen war, das war das zuvorkommend fleischgewordene Wort. Gottes Gegenwart konnte der ruhelos suchenden Seele unter glücklicheren Umständen nicht zuteilwerden, es sei denn als Anklang in seltenen und jedenfalls kurzen ekstatischen Augenblicken.<sup>176</sup> So erfahren aber war es kaum mitteilbar. Behelfsmäßig fragend war anzudeuten:

173 Zur Frage des „besseren Teils“ vgl. Lk 10,42. Maria wurde meist als Symbolisierung der *vita contemplativa* gegenüber ihrer Schwester Marta als der Verkörperung der *vita activa* abgehoben. Mitunter fungierten in ähnlicher allegorischer Weise (gemäß Gen 29 f.) die Schwestern Lea (betriebsam) und Rahel (beschaulich). Dante (Par. XXI) bediente sich außerdem der Allegorie der Himmelsleiter (in Jakobs Traum; Gen 28,12 ff.), um die allbeseligende Schau (*visio beatifica*) als Endziel vor das innere Auge zu stellen. Vgl. hierzu auch Bloch (Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. S. 1119–1124). – Grundlegend zur Begriffsgeschichte der beiden Lebensformen Haas, Alois M.: Gott leiden, Gott lieben, Frankfurt a. M. 1989, S. 97 ff.

174 De consideratione, Über die Besinnung, entst. 1148–52, Buch 2; Buch 5 (über die Kontemplation). Bereits Augustin unterschied vier Relationen der Liebe, nämlich zu Gott (*supra nos*), zum Selbst (*nos*), zu den Mitmenschen (*iuxta nos*), zum Leib (*infra nos*; De doctrina christiana). – Vgl. Goethes Lehre von der vierfachen Ehrfurcht: vor dem, „was über uns“, „was uns gleich“, „was unter uns“ ist und schließlich „Ehrfurcht vor sich selbst“ (Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1821, II 1). – Zu einer systematisierten Lehre von vier grundlegenden Weltbahnen (Selbst, Natur, Gesellschaft, Gott) vgl. Ulmer, Karl: Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, S. 108–111, 120–174.

175 „Die Welt verachten, niemanden verachten, sich selbst verachten, verachten, dass man verachtet wird“ (*spernere mundum, spernere neminem, spernere se ipsum, spernere se sperni*) soll von Bernhard schließlich auf Filippo Neri gekommen sein. (Goethe: Italienische Reise, hg. Herbert von Einem, München 1981, S. 329).

176 *Rara hora, parva mora* (SC 23, n. 15; vgl. De diligendo Deo, X 27, MPL 182, 990 B-C). Bernhard deutete eigenes Erleben ekstatischer Vereinigung mit Christus an (SC 12; 74, 5–7 u. ö.). In der Kunst konnte dieser Vorgang durchaus als leidensenthobene, verklärte, sublim erotische Vision dargestellt werden (sog. *Amplexus*), so insbesondere

Das Fleisch und Blut, das tönerner Gefäß, die irdische Wohnstatt: Wann können sie das fassen? Wann erfahren sie dieses Angerührtwerden: dass der Geist, trunken von göttlicher Liebe, sich selbst vergisst, wie ein Gefäß in sich selbst zerbricht, ganz in Gott eingeht, Gott anhängt und *ein* Geist mit ihm wird?

Und weiter hieß es:

Selig nenne ich den und heilig, dem geschenkt wird, etwas Derartiges in diesem sterblichen Leib zu erfahren, selten zwar, aber doch zuweilen; oder auch nur einmal, und dies ganz plötzlich, im Zeitraum eines einzigen winzigen Augenblicks. Denn das ist ein Anteil am Zustand der Himmlichen, nicht Sache menschlichen Empfindens: dich sozusagen zu verlieren, gleichsam als wärest du nicht mehr; dich selbst überhaupt nicht mehr zu spüren, deiner selbst entledigt und nahezu zu Nichts geworden zu sein. (De diligendo Deo, X 27)

Bernhard, der neben vielem anderem an die siebenzig Klöster gegründet, den Papst beraten und, fanatisch genug, Massen in die tödliche Katastrophe des zweiten Kreuzzugs getrieben hatte, hat sich selbst nichtsdestoweniger als Chimäre bezeichnet, „getrieben durch die Abgründe der Welt“. <sup>177</sup> Militant antischolastisch, hatte er sich in flammende Gegnerschaft namentlich zu dem gelehrten Dialektiker Pierre Abélard manövriert. Bezüglich seiner selbst konnte er schließlich nicht verhehlen, dass ihn alle seine Werke schreckten und ihm unbegreiflich bleibe, was er treibe. <sup>178</sup>

---

re von Francisco Ribalta. Alonso Cano zeigte Bernhard kniend, dem nun die Jungfrau mit dem Kind aus ihrer freien rechten Brust einen Strahl in den geöffneten Mund richtet (sog. *Lactatio*, nach SC 41, 6). Vgl. ferner Murillo (Bartolomé Esteban Perez): Maria erscheint dem Hl. Bernhard (um 1668); Filippino Lippi: Vision des Hl. Bernhard (1486) u. v. a. m. Die Tradition der Jesusminne lebte fort des Weiteren in Paul Gerhards „Passionssalve“ (Geistliche Lieder, Stuttgart 1991, S. 8–19) sowie in Dietrich Buxtehudes Kantatenzyklus „Membra Jesu nostri patientis sanctissima“ (1680).

<sup>177</sup> Ep. 250, geschrieben gegen 1150.

<sup>178</sup> Ep. 306. Auch Thomas von Aquino empfand ähnlich am Ende seines Lebens und Schaffens. Die unmittelbare existenzielle Linie führte indessen von Bernhard zu Luther, Juan de la Cruz und Pascal.

### 3.2.3 Visionäre Frauengestalten

Der mystische Faktor wirkte auf beinahe sämtliche religiösen Bewegungen im Mittelalter, handelte es sich nun um approbierte Orden wie namentlich die Franziskaner (Minoriten) und Dominikaner (Prediger) oder für Häresie erklärte Schwärmerbewegungen wie Katharer, Waldenser, Albigenser, Templer oder die Brüder und Schwestern vom freien Geist. Des Näheren kommen nicht allein die Leiter des Pariser Augustiner-Chorherrenstifts, Hugo und vor allem Richard von St. Viktor, ausdrücklich in Betracht, auch strikteste Systematiker wie Albertus Magnus (von Lauingen) und Thomas von Aquino wurden von mystischen Strömungen berührt.<sup>179</sup> Besondere Beachtung verdient außerdem ein Typ ausgesprochen visionärer Mystik, wie er hauptsächlich durch eine bedeutende Zahl überragender Frauengestalten zu voller Blüte kam.

#### *Hildegard von Bingen*

Es handelte sich im Besonderen um die Schau lebendigen Lichts.<sup>180</sup> Davon berichtete bereits Hildegard von Bingen in ihrem (noch lateinisch geschriebenen) „Buch Scivias des einfältigen Menschen“.<sup>181</sup> Die über siebzigjährige hochadelige Benediktineräbtissin gab ausdrück-

179 Dem Pariser Magister und Prior Richard von St. Viktor (geboren in Schottland, gest. 1173) wird u. a. die Schrift „De quatuor gradibus violentiae caritatis“ zugeschrieben (dt. Über die Gewalt der Liebe, Ihre vier Stufen, hg. M. Schmidt, München/Paderborn 1969). Dieses scharfsinnig erhobene ‚Diktat der Liebe‘ wurde u. a. von Tauler abgewandelt und bildete die Grundlage für den Süßen Neuen Stil (*Dolce Stil nuovo*), dem beispielsweise auch die *Canzone* von Dantes „Vita Nuova“ folgen (vgl. Purg. 24, 49–62). – Albertus Magnus begründet die Lehre vom *intellectus affectivus*, einer im Gefühl wurzelnden Erkenntniskraft.

180 Zur Erleuchtung durch das unwandelbare Licht (*lux incommutabilis*) vgl. insbes. Augustinus (Confessiones VII, 10, 16; X, 6, 10; De trinitate XIV, 15, 21) sowie auch Boethius Rede von der Schau des lichten Quells des Guten (*felix, qui potuit boni / fontem visere lucidum*; cons. III 12 c., 1 f.; vgl. Areopagita, DN IV; 701 B). Durch Visionen geleitet waren gleichfalls die Viten des Franz von Assisi, Ramon Lull, Nikolaus von Flüe.

181 „Liber Scivias simplicis hominis“. *Scivias* meinte *Scito vias Domini*, „Wisse die Wege Gottes“. (Hildegard von Bingen: Scivias, Wisse die Wege, hg. Walburga Storch, Freiburg 1998; Dass., hgg. A. Führkötter/A. Carlevaris, Turnhout 1978). 2012 wurde Hildegard (durch den deutschen Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger) universalkirchlich kanonisiert und (als vierte Frau unter gut dreißig männlichen Gelehrten) in den Rang einer Kirchenlehrerin erhoben.

lich Rechenschaft, was es damit auf sich hatte: Was sie, seit zartesten Kindertagen, wach, bewusst und nicht in Ekstase, innerlich in ihrer Seele sehe, lasse sich nicht vollständig in Wissen umsetzen. Das überlichte Licht sei in keiner Weise räumlich gebunden oder zu ermessen. Es werde ihr als der ‚Schatten des lebendigen Lichts‘ bezeichnet. In ihm gingen ihr schlagartig Einsichten auf, die sie für lange Zeit im Gedächtnis behalte. Darüber hinaus, allerdings nur selten, sehe sie in dem einen Licht noch ein anderes Licht. Es werde ihr das ‚Lebendige Licht‘ genannt. Und solange sie es schaue, werde alle Traurigkeit und Angst von ihr genommen. Sie fühle sich dann nicht mehr wie eine alte Frau, sondern wie ein einfaches junges Mädchen. Im Übrigen, so versicherte sie einmal mehr, kenne sie sich selbst nicht und erachte sich gleich dem Nichts.

Hildegard war eine ausgesprochen seherisch-prophetische Gestalt. Das Visionäre war ihr eine Befähigung, die sie zunächst irritierte und isolierte, später, nach päpstlicher Approbation, aber stark und kühn machte. Sie verfasste ein beträchtliches Werk, auch als Medizinerin, Musikerin, Sprachexpertin. Sie predigte. Sie verhandelte und korrespondierte mit den Mächtigen ihrer Zeit, dem Kaiser, dem kurfürstlichen Erzbischof sowie beispielsweise mit Abt Bernhard von Clairvaux.

### *Mechthild von Magdeburg*

Als das früheste Zeugnis von Mystik in deutscher Volkssprache gilt die Sammlung der sieben Schriften von Prosa und Poesie mit dem überaus lyrischen Titel „Das fließende Licht der Gottheit“, verfasst von Mechthild von Magdeburg, die um 1210 bis 1285 lebte.<sup>182</sup> Sie war Begine und in ihren späteren Lebensjahren Zisterzienserin im Kloster Helfta. Das Denken der adeligen Sächsin war kühn spekulativ, trinitarisch, konfessorisch, dialogisch, mystagogisch unterweisend, in zuweilen deutlich erotischer Sprache. Sie schritt den Kreis ganz aus. Der Abstieg musste an den Tiefpunkt, einschließlich der Ergebung in äußerste Verlassenheit und Verworfenheit, hinuntergelangen, um

<sup>182</sup> Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. Hans Neumann, 2 Bde., München 1990/1993; Dies., *dass.*, hg. Vollmann-Profe, Gisela, Frankfurt a. M. 2003.

den Wiederaufstieg antreten, die Rückkehr ins selige Einssein erleben zu können.

### *Marguerite Porete*

Tragisch war und ist der Fall der Marguerite Porete, die von der Inquisition verurteilt und nach eineinhalbjähriger Einkerkering 1310 in Paris als Ketzerin verbrannt wurde.<sup>183</sup> Sie hatte als Begine wahrscheinlich in Nordfrankreich nahe der Grenze zu Belgien gelebt, wo einige Jahre zuvor bereits ihr Buch öffentlich ins Feuer geworfen worden war: „Der Spiegel der einfachen Seelen“.<sup>184</sup> Es war, im Rahmen der so genannten Spiegelliteratur, ein aus vielen Quellen schöpfendes, merklich von höfischer Minneliteratur beeinflusstes, recht umfangreiches Werk von hundertneundreißig Kapiteln. Gewissermaßen ein Lesedrama, war es ein Spiegel des Zunichtewerdens als der einzig ‚möglichen‘ negativen Identität: die gelassene Seele, anders als die üblicherweise geschäftigen und besorgten Seelen, versinkt und erblindet im Abgrund des Nichts, um ganz und gar Gott, dem ‚Fernnahen‘ (*loingprès*) in gebührender Distanz als uneigennütziger Spiegel zu dienen.<sup>185</sup>

183 Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. II, München 1993, S. 338–371. Gnädinger, Louise: Die Lehre der Maguerite Porète von der Selbst- und Gotterkenntnis, in: Acklin Zimmermann, B. (Hg.): Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, Fribourg 1994, S. 125–148. – Ein Jahrhundert zuvor, den 17. Februar 1236, war die Begine Alaydis in der Diözese Cambrai von dem Inquisitor Robert le Bougre auf den Scheiterhaufen gebracht worden.

184 „Le miroir des simples ames“, entstanden zwischen 1280 und 1296; Der Spiegel der einfachen Seelen, hg. Gnädinger, Louise, Zürich 1987; Spiegel der einfachen Seelen, hg. Bruno Kern, Wiesbaden 2011.

185 Die ominöse ‚Liebe aus der Ferne‘ (*lamour lointain*, ein Sonderfall von Fernwirkung, *actio in distans*), die Anbetung einer überlegenen, nicht zu besitzenden Person bestimmte von den provenzalisch-katalanischen Troubadouren her die Passion nicht bloß künstlerischer, artistisch-rhetorischer, sondern auch hoch spiritueller Gestalten wie beispielsweise Franz von Assisi, Bernhard von Clairvaux und einer Reihe weiterer namhafter Zisterzienser. Darin lag ein Zug, der anders, versagender und womöglich ‚edler‘ (Nietzsche, J 260 in fine) war als das traditionelle Modell des biblischen Hoheliedes. – Zur konstitutiven Bedeutung des trovatorischen Ideals der leidenschaftsbegründenden Distanz vgl. Babich, Babette, E.: Hören und Lesen, Musik und Wissenschaft, Nietzsches ‚gaya scienza‘, in: Vogel, Beatrix (Hg.): Der Mensch, sein eigenes Experiment? München 2008, S. 487–526. – Die Linie verlängerte sich im Übrigen bis mindestens Rilke.

Die unbeirrbar unerschrockene Frau teilte keine Visionen mit. Selbstbewusst als Autorin und doch als Bettlerin sich verstehend, vertrat sie eine Liebeskonzeption, die, hoch über direkter Vernunft und verdienstlicher Tugend, überall und jederzeit zu vollkommener Freiheit ‚ohne irgendein Warum‘, mithin ins ‚Land des vollständigen Friedens‘ führen konnte. Ihr Buch ist intellektuell anspruchsvoll, dialogisch-dialektisch, sich selbst zerbrechend (annihilierend), adressiert an „alle und keinen“, kurzum, ein Versuch der Mitteilung, so subtil und diffizil beinahe wie sich Jahrhunderte später bedeutende Gestalten des Geistes wie Hamann, Kierkegaard und vor allem Nietzsche zu artikulieren haben.

### *Birgitta von Schweden*

Schonungslos kritisch gegenüber den zeitgenössischen kirchlichen und weltlichen Institutionen (Papst, Priester, König) war mitunter Birgitta von Schweden. Von früh auf hatte sie Visionen und Auditionen. Königliche Hofmeisterin, Mutter von acht Kindern, begab sie sich nach dem Tod ihres Gemahls Ulf Gudmarssohn ins Kloster und mehrfach auch auf große Pilgerfahrten. Schließlich übersiedelte sie nach Rom und wurde zur Ordensgründerin. Von ihr stammen sieben Bücher „Offenbarungen“.<sup>186</sup>

<sup>186</sup> Birgitta von Schweden: *Revelationes caelestes*, Lübeck 1492; *Die Visionen der heiligen Birgitta von Schweden*, hgg. Elmar zur Bensen/Cornelia Glees, Augsburg 1989. – Glanzvolle Wiedergaben ihrer Schauungen finden sich vielfach in der Kunst des späten Mittelalters, beispielsweise in der Realistik der Pietà-Skulpturen, in der „Anbetung des Kindes“ des Hamburger Meisters Francke sowie im Isenheimer Altar des Matthias Grünewald. – An weiteren Schriften vgl. Gertrud von Helfta: *Gesandter der göttlichen Liebe* (Botschaft von Gottes Güte, hg. Maria Hildegard Brem, Heiligenkreuz 2014; *Legatus divinae pietatis, Exercitia spiritualia*, hg. Siegfried Ringler, Elberfeld 2006). Herrad von Landsberg (*Lustgarten*, 12. Jh.), Elisabeth von Schönau (*Buch der Wege Gottes*, 12. Jh.), Katharina von Siena. – Als Anthologie vgl. Lanczkowski, Johanna (Hg.): *Mystische Texte des Mittelalters*, Stuttgart 1988. – Vgl. ferner die Visionen der Anna Katharina Emmerick, die in Gestalt der von Clemens Brentano 1818 begonnenen literarischen Ausarbeitungen große Verbreitung fanden (bis hin zu Mel Gibsons drastischem, umstrittenem Kino-Film „The Passion“, 2004). Über die stigmatisierte Seherin aus Dülmen selbst erschien 1998 ein Roman von Kai Meyer sowie 2007 ein Fernseh-Spielfilm von Dominik Graf (jeweils unter dem Titel „Das Gelübde“). – Mit der stigmatisierten Christine von Stransky führte Friedrich Schlegel ab 1821 einen regen Briefwechsel. Im zwanzigsten Jahrhundert folgte Hans Urs von Balthasar den Visionen der Adrienne von Speyer.

### *Juliana von Norwich*

Von erstaunlicher gedanklicher Tiefe war gleichfalls die größte englische Mystikerin, Juliana von Norwich. Das Göttliche hatte ihren Visionen zufolge auch weiblich-mütterliche Züge aufzuweisen. In optimistischer Weise vertrat sie die origenistische Überzeugung von der Apokatastasis, des universalen Heils zu guter Letzt, der Rettung aller und restlosen Überwindung des Bösen: *all shall be well*.<sup>187</sup>

#### 3.2.4 Frage nicht das Licht, frage das Feuer: Bonaventura

In deutlicher Distanz gegenüber der aristotelisch-averroistischen autonomen Metaphysik als der Grundlage für den Rationalismus des dreizehnten Jahrhunderts beschriftet und beschrieben der Franziskaner Bonaventura einen luziden Weg (in den Bahnen Platons, Augustins, des Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux, Richard von St. Viktor). Der Geistliche mit dem Ordensnamen Bonaventura wurde vermutlich 1221 als Giovanni (Pietro) Fidanza in Bagnoregio (in Latium, nahe der Papststadt Viterbo) geboren, er starb 1274. Sein Wirken bedeutete, wie zuvor bei Franziskus, auch Spannung zur Welt und, erheblicher noch, innerhalb der franziskanischen Bewegung selbst. In kürzester Zeit auf zehntausende Angehörige angewachsen, lief sie Gefahr, in teils radikale Flügel zu zerfallen und womöglich die kirchlich verfasste Christenheit überhaupt in Frage zu stellen. Bonaventuras Franziskanertum bot sich unabdingbar als Friedenssuche dar. Friede reichte wie Weisheit und Liebe über alles hinaus. Schon in seinen Vorformen war Friede Anzeichen höchster Konvergenz: der Zusammenfassung aller Dinge und Erfahrungen, einer letzten, unumstößlichen Vertiefung und Rückführung in die Fülle des einen Ursprungs. Vollendeter Friede, meinte Bonaventura in paulinischen Bahnen, stehe

<sup>187</sup> „*All shall be well (...), all manner of things shall be well*“ (Julian of Norwich: *The Revelation of Divine Love*, c. 63). T. S. Eliot schloss damit „Little Gidding“, das vierte und letzte seiner „Four Quartets“ (1944): „Und alles wird gut sein, / Und jederlei Ding wird gut sein, / Wenn die feurigen Zungen sich falten / In die Krone des Flammenkranzes / Und Eins werden Feuer und Rose“ (*And all shall be well and / All manner of thing shall be well / When ... the fire and the rose are one*, in: *Collected Poems*, London 2002, S. 209; dt. *Vier Quartette*, hg. Nora Wydenbruck, Wien o. J. [1948], S. 58–61, hier 61). – „... dass am Ende alles gut ist“ (Hölderlin, *Brief an die Schwester*, 19.03.1800; *Patmos*, v. 88). – Alles ist gut (Gen 1,31), nichts ist gemein (Röm 14,14).

„höher als alle Vernunft“ (Phil 4,7), aus der Warte der Philosophie allein müsste er unbekannt und unerreichbar bleiben.

Beeindruckend, denkwürdig auf immer die Vorgänge im Mittelalter, als in Umbrien der fünfundzwanzigjährige Sohn eines reichen Tuchhändlers sich von Vater, Erbe und bürgerlicher Sekurität lossagte, nach der Legende – Dante hat es besungen, Giotto gemalt – im Angesicht des Ortsbischofs und der Bürger der Stadt vor der Kathedrale von Assisi seinem Vater die prachtvollen Kleider und alles restliche Geld zurückgab und sich von Familie und Eigentum abwandte. Nackt und bloß wollte er dem nackten Christus nachfolgen. Gewissermaßen vermählt mit ‚Frau Armut‘, stieg er aus, kehrte den damaligen frühkapitalistischen Verhältnissen den Rücken, um, gemeinsam mit einer Schar von Minderbrüdern, Armen, Ungeschulten, Nichtordinierten, Barfüßern, ein anderes Leben zu beginnen: Giovanni Bernardone, in die spirituelle Geschichte eingegangen als Franz von Assisi.<sup>188</sup> Francesco, der Laie, der Minorit, der Mendikant, der sich als Geringster in der menschlichen Gesellschaft ganz hinten anstellte und als Bettler allein von dem leben wollte, was andere ihm abzugeben bereit waren, der sich freute, wenn sie ihn deswegen für verrückt hielten, den Armseiligen einen Narren<sup>189</sup> schimpften, der hatte eine biblische Losung für sich als Auskunft für ein dem Evangelium konformes Leben angenommen, nämlich jenes Aussendungswort des Meisters Jesus an die Jünger, welches – deutlich kynisch – anordnete: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt! Verschafft euch nicht Gold noch Silber noch Kupfer in eure Gürtel, keine Tasche auf den Weg, auch nicht zwei

---

188 Er lebte von 1181/82 bis zum 3. Oktober 1226. Nahezu alle Einzelheiten um diesen einzigartigen religiösen Mann sind bis heute umstritten. – I fioretti di San Francesco, um 1330, Vicenza 1476 (danach Giottos Freskenzyklus in der Basilika über dem Grab in Assisi). – Vgl. ferner eine Reihe literarischer Bearbeitungen (Paul Sabatier, *Vie de Saint François d'Assise*, 1894, in der Folge Rilke „Stunden-Buch“, III, *Von der Armut und vom Tode*, 1905) sowie schließlich Musikwerke (wie Paul Hindemith, *Nobilissima Visione*, 1938, und Olivier Messiaen, *Saint François d'Assise*, 1975–83).

189 Von Gottesnarrentum sprach Paulus (1 Kor 3,19; 4,10–13). In der Ostkirche, namentlich der russischen des sechzehnten Jahrhunderts, war es (slaw. *Juródivyj*) gewissermaßen institutionalisiert. Im Puschkins „Boris Gudunow“ (1831; Oper von Mussorgskij, 1874) spielt der Gottesnarr (der Blöde) eine bedeutende Rolle.

Röcke, auch nicht Schuhe noch Stab“.<sup>190</sup> Radikale Armut, der strikte Verzicht auf Geld, Besitz, Ruhm, Macht und jede Anwendung von Gewalt, das war dem visionären *poverello*, dem demütigen Armen und Toren Christi, Bedingung eines ganz von Liebe getragenen, gegenüber aller Kreatur friedfertigen Lebens. Einprägsamer Ausdruck dieser Haltung war der in Wort und Ton von Franz geschaffene unvergessliche „Sonnengesang“.<sup>191</sup>

Nach seinem Beispiel agierten in der Folge viele. Schon Klara, die junge Adelstochter Chiara di Offreduccio aus Assisi. Und auch Elisabeth, die Tochter des Königs Andreas II. von Ungarn und Ehefrau des Landgrafen Ludwig IV. von Thüringen, die alles aufgab und opferte, Stellung, Besitz, Vermögen, Kinder, Gesinde, Vertraute, bis sie, vom Dienst an den Armen und Kranken völlig entkräftet, mit nur Vierundzwanzig in Marburg starb. Nicht zu vergessen der mallorquinisch-katalanische Dichter-Denker Ramon Lull, der 1263 vom weltlichen Leben eines Troubadours, königlichen Hofbeamten, Ehemanns und Familienvaters zu einer (tertiären) franziskanisch-minoritischen Lebensform übergang, um, jenseits konventioneller Schranken, mit den beiden anderen monotheistischen Religionen, frei von Herrschaft und Gewalt, rational argumentierende Verständigung, Konkordanz und Frieden zu suchen.

Die theologisch vollends konsolidierende Umsetzung des spirituellen Erbes des heiligen Franz indes erbrachte Bonaventura. Als hoch quali-

190 Mt 10,8–10; Mk 6,8 f. Für den Mönchsvater Antonius aus Ägypten soll als biblische Schlüsselstelle gewirkt haben: „Geh hin und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen“ (Mt 19,21); für Augustinus: „Zieht an den Herrn Jesus Christus und folgt nicht dem Fleisch in seinen Lüsten“ (Röm 13,13 f, VL; Conf. VIII 12,30 in fine); bei Benedikt und seinen zönotischen Mönchen die biblisch-weisheitliche Lebenslehre: „Meide das Böse und tu das Gute; / suche den Frieden und jage ihm nach!“ (Ps 34,13–15; RB, prol. 15–17).

191 *Laudatu si mi signore cum tucte le tue creature*, „Lob sei Dir, mein Herr, mit allen Deinen Geschöpfen“ (Cantico del Sole, Laude delle Creature, entstanden 1224, in Anlehnung an Ps 148). Mit seiner kosmisch-kreatürlichen *Confessio*, einem einzigen Lobpreis universaler Geschwisterlichkeit in Gottes weiter Welt, steht Francesco d'Assisi am Beginn der (volkssprachlichen) Dichtung in Italien. Dante wie auch Giotto di Bondone bauten darauf auf. U. a. Carl Orff hat den Sonnengesang vertont.

fizierter Magister der freien Künste, der Philosophie und der Theologie war er den Minderbrüdern beigetreten. Einige Jahre wirkte er als Franziskaner-Professor an der Universität Paris – neben dem Dominikaner-Professor Thomas von Aquino, mit dem er befreundet war. Doch verblieb er nicht in theoretischer Entfernung auf dem akademischen Lehrstuhl. Rhetorisch geschult und des literarischen Wortes mächtig, wurde er der apologetische Wortführer der neuen, freilich bereinigten Armutstheologie sowie der (revisionistisch-)normative Franziskushagiograph. Zum siebten Generalminister der Franziskanerbrüder gewählt, gewann er recht eigentlich die Statur eines erneuten (vollends kirchenkonformen) Stifters des Franziskaner-Ordens. Zweite Fahrt, wahrlich hier gab sie den Ausschlag! Es erscheint ganz folgerichtig, dass ihn Papst Gregor X. Theobald Visconti, nachdem der, nach mehrjähriger Sedisvakanz, auf Bonaventuras Empfehlung hin Summus Pontifex geworden war (und damit wohl Bonaventura selbst, Minorit seines Zeichens, wenigstens die Einsetzung in das allerhöchste kirchliche Amt erspart hatte), schließlich zum Kardinalbischof von Albano machte. Ein Jahr später, Kardinal Bonaventura hatte sich noch für die Wiedervereinigung der Ost- und Westkirche auf dem Zweiten Konzil von Lyon engagiert, raffte den Mittfünfziger der Tod dahin.<sup>192</sup>

Bonaventuras franziskanische Mystik war ganz auf das vorgebliche Ereignis der – seraphisch symbolisierten – Stigmatisierung des heiligen Franz abgestellt.<sup>193</sup> Demnach hätte Franz in seinem vorletzten Lebensjahr auf dem Berg La Verna (lateinisch Mons Alverna) die Vision eines am Kreuz schwebenden sechsflügeligen Seraphs gehabt, einer Englerscheinung von „unvorstellbarer Schönheit“, die zu ihm gesprochen habe und von der ihm die fünf Wundmale seines Herrn Jesus ins eigene Fleisch übertragen worden seien. Das legendäre Geschehen auf dem

---

192 Am 15. Juli 1274. Zwei Jahrhunderte später – sein Einfluss war groß und nachhaltig – wurde er heiliggesprochen und nach weiteren hundert Jahren zum Kirchenlehrer erhoben.

193 Vgl. Dante, *Paradiso* XI 43–117. Es war Paulus, der wohl als erster im Rahmen einer radikalen Teilhabe am gekreuzigten Kyrios von sich sagte (und damit Respekt und Schonung einforderte), er trage die Zeichen Jesu an seinem Leib (*egō gār tā stigmata toū Iēsoū en tō sōmati mou bastázō, ego enim stigmata Domini Iesu in corpore meo porto*; Gal 6,17; Briefschluss!).

Gottesberg nahm Bonaventura als Unterpfand der denkbar innigsten Angleichung an die am Kreuz auf Golgota sich zeigende brennende Liebe. Diese wiederum veranschaulichte die Tiefe des Wirklichen: Feuer der Liebe als Fülle des Lebens, sich verströmendes und mitteilendes Leben, entäußerndes und vereinzeldes, einsammelndes und vollendendes.

Bonaventuras mystagogisches Hauptwerk und am weitesten verbreitetes Buch ist der „Wegweiser des Geistes zu Gott“ oder, plastischer übersetzt, „Der Pilgerweg des Menschen zu Gott“.<sup>194</sup> Es wurde in kurzer Zeit verfasst, im Oktober 1259, als Bonaventura sich auf eine Zeit aus seinen Verpflichtungen als Ordensgeneral befreit und – wie ein Vierteljahrhundert zuvor Francesco selbst – allein auf den Berg Alverna zurückgezogen hatte. Was so, an entrücktem Ort, fern des kirchlichen und akademischen Betriebs, entstand, war eine Art spiritueller Reiseführer, eine Anleitung für die menschliche Lebensreise, zu verstehen und zu vollziehen als eine Rückkehr in ihren Ursprung, als Aufstieg zu Gott. Daran konnte für Bonaventura kein Zweifel sein, dass im menschlichen Herzen dieses Verlangen liegt, sich über sich selbst zu erheben und, mit Hilfe einer göttlichen Kraft, die es bestärkt, über sich selbst hinauszugelangen und Ruhe und Glückseligkeit zu finden.

Dem Prolog vorausgeschickt ist eine Invokation, die feierliche Anrufung des Ersten Anfangs, des ewigen Vaters, gefolgt von einer Fürbitte um Erleuchtung und den Zutritt auf den Weg des Friedens. Vorangestellt ist sodann ein Selbstbericht, der Bonaventura seinerseits als kontemplativen Denker auf der Suche nach Frieden des Geistes ausweist. Um aber wie Franziskus in die Beschauung erhoben und zur Entrückung des Geistes geführt zu werden, sei es in jedem Fall unabdingbar, ein Mensch der Sehnsucht zu sein, das heißt, ein Mensch, der das Seufzen seines Herzens nicht unterdrückt und zurückhält, es vielmehr

<sup>194</sup> „Itinerarium mentis in Deum“, entst. 1259; Der Pilgerweg des Menschen zu Gott, hg. Schlosser, Marianne, St. Ottilien 2010. Verbreiteter war seinerzeit wohl der mystagogisch-asketische Traktat „De triplici via [alias incendium amoris]“, Über den dreifachen Weg [oder Entflammung der Liebe], hg. dies., Freiburg 1993. – Zum Ansatz Bonaventuras vgl. dessen Vorlesung „Quaestiones disputatae de scientia Christi“, Vom Wissen Christi, hg. Andreas Speer, Hamburg 1996.

ausbrechen lässt und sich sodann zur Betrachtung sammeln kann. Aus dieser Sicht versteht sich das kleine Buch – laut seinem zweiten Titel – geradezu als ein „Ausschauhalten des Armen in der Wüste“. Gleichzeitig ist es ein vollkommen durchdachter, glasklar komponierter Traktat von insgesamt etwa hundert Abschnitten (Paragrafen) in sieben Kapiteln, durchgehend in prägnantem Latein. Theologisch, philosophisch, auf das Feinste proportioniert, geradezu mathematisch-architektonisch, unabsehbar überlagert und verflochten, reinstes gotisches Maßwerk sozusagen. Das kompakte miniatürliche Werk ist dementsprechend unerschöpflich. Es erschließt sich nicht auf Anhieb, nicht flüchtigem Durchlesen. Bonaventuras „Betrachtungen im Spiegel“ konnten stets nur langsam aufgenommen, sorgfältig erspürt und in anhaltendem persönlichem Erwägen angeeignet werden. Kurzum, wie eh und je in der mystisch-asketischen Tradition konnte das Lesen lediglich die Eingangsstufe einer Bewegung der Verinnerlichung bilden. Sie bedurfte der Fortführung, Ergänzung und Vertiefung über zwei weitere Stufen: Meditation und Kontemplation.

Mit sachlich distanzierter Belehrung war insofern noch nie allzu viel ausgerichtet. Ein orientierender Vorblick mochte wohl einige Voraussetzungen anführen und allerlei Informationen bereitstellen, mehr nicht. Beispielsweise kann man erkennen, dass sich die in dem Buch angegebenen Wegstrecken nicht zuletzt aus dem traditionellen Rückgriff auf die legendäre Gestalt des Königs Salomo bemessen. Der Davidsson galt nicht nur als der archetypische ‚Friedensfürst‘. Er figurierte auch als der Weise katexochen. Unter seinem Namen war ein Korpus weisheitlicher Schriften überliefert, das seit Origenes kanonische Bedeutung hatte, indem es ein dreigestuftes Curriculum vorgab, ausgehend vom (moralisch-ethischen) Buch der Sprüche über den (asketisch-desillusionierenden) Kohelet bis hin zum (kontemplativ-mystischen) Hohelied.<sup>195</sup> Dementsprechend war dem franziskanischen *doctor seraphicus* Weisheit, wenngleich noch nicht auf höchster

---

195 Zum origenistischen Ursprung der exegetisch gegründeten Psychagogik vgl. McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, Bd. 1, Freiburg Br. 1994, S. 176–178. – Weit darüber hinaus verwendete Bonaventura das Schema des *triplex actus hierarchicus* und der *triplex via* (De triplici via, a. a. O. S. 94).

Stufe, Inbegriff richtiger Einschätzung der unteren und oberen Dinge. Auf Weisheit beruhende Bildung war nicht bloß aus angelerntem (Bücher-)Wissen zu gewinnen, sondern entsprang schmeckendem, kostendem Erproben, kurzum selbst erfahrener Einsicht. Am Ziel, in der ekstatischen Entrückung, konnte der Intellekt zur Ruhe kommen und das Gemüt ganz aufgehen in Gott. Dahin deutet das siebte und letzte Kapitel des mystagogischen „Itinerars“.

Den Weg davor beschrieb das gleichermaßen konzise wie komplexe Buch in sechs Kapiteln als sechs Stufen des Aufstiegs. Der Anfang lag bei der Wahrnehmung durch ‚die Tore‘ der fünf Sinne. Allenthalben, so der gelehrte Geistliche, träfen die Sinne auf Indizien, die jeden nicht hoffnungslos Stumpfsinnigen einen Ersten Ursprung bemerken lassen müssten.<sup>196</sup> Es ging weiter zur Einbildungskraft. Kraft ihrer gebe es den Übergang vom Sinnenhaften zum Geistigen, von den Zeichen zu den Bezeichneten.<sup>197</sup> Es fänden Vertiefung statt, Verbildlichung, Entdeckung von Entsprechungsverhältnissen, Zahlen und Zahlenreihen. Und die Empfindung von Freude darüber stelle sich ein. Dies wiederum führe zu einer erhöhten Zuwendung zum eigenen Geist und, so Bonaventura, zur Bereitschaft, diesen als Spiegel aufzufassen, in dem die göttlichen Eigenschaften seines Urhebers widerleuchteten.<sup>198</sup> So trete der Geist in sich selber ein. Erfüllt von glühender Liebe zu sich, wie Bonaventura sagt,<sup>199</sup> werde er selbst reflexiv und auf höhere Weise seiner Möglichkeiten eingedenk. Er werde recht eigentlich zum Verstand (*ratio*), entfalte sich in Disziplinen des Wissens. Noch überlegener erweise sich die Vernunft (*intellectus*). Auf dieser Stufe werde das gesamte geistige Potential spirituell überkleidet. Es gewinne Kräfte hinzu, Glaube, Hoffnung, Liebe, die ins Göttliche vorausweisen. Dennoch, wie erhellt und begeistert auch immer, bleibe der Geist doch nicht in sich. Er trete aus sich heraus. Was somit folge und – wie das Allerheiligste im Tempel – alles überrage, heiße Einsicht, heiße Intel-

196 It. I 15.

197 *Per sensibilia ad intelligibilia, per signa ad signata* (It. II 12).

198 *Ad speculum mentis nostrae in quo relucet divina, disponimus ad reintrandum* (It. II 13 in fine).

199 *Mens tua amat ferventissime semetipsam* (It. III 1).

ligenz im eigentlichen Sinn (*intelligentia*). Mit dieser Umwendung zur Sonne, der Quelle aller Einsicht, sei (ganz wie vormals bei Plato) zunächst der Eindruck der Blendung und Verdunkelung unvermeidlich. Nach der Entwöhnung aus der Vielheit der seienden Verhältnisse und Konstellationen setze ein vollkommen neues Sehen ein, die unverwandte Betrachtung nunmehr ganz des Seins selbst, dass und wie es zu denken sei, nämlich als wirklich, notwendig, ewig, einfach, vollkommen. Doch damit nicht genug. Buchstäblich das Beste erweise sich in jenem Innerlichsten, was auch Bonaventura höchste Spitze des Geistes nannte.<sup>200</sup> Hier werde intuitiv und mit voller Zustimmung erfasst, dass das Sein gut ist, dass Sein besser sei als Nichtsein, dass es Gabe sei, Wort, Liebe, und dass der Mensch sich daran in einzigartiger Weise beteiligt sehe. So, sagte Bonaventura, vollende sich die Erleuchtung des Geistes.<sup>201</sup> Alle Bereiche seien durchmessen, die gesamte Skala sei zurückgelegt. Alles sei bereitet, damit endlich als höchste Gaben Glückseligkeit und Frieden verliehen würden, und also, auf das Sechstageswerk folgend, als siebenter und letzter Tag der Sabbat der Ruhe anbrechen könne.<sup>202</sup> Was so schlechthin alles Sein und Wissen übertrage, das deutete das kurze siebte und letzte Kapitel des bonaventuriani-schen Pilgerbuchs an.<sup>203</sup>

Im Blick auf den vorgeführten Gesamtverlauf lässt sich wie folgt zusammenfassen: Mittels seiner unterschiedlichen Befähigungen erkenne der Geist auf seinem Weg dialektisch, in zweifachem Richtungswechsel: erst außer sich, dann in sich, schließlich aber über sich. Die Seele suche und finde ihren Gott also nacheinander in den blo-

200 *Apex mentis seu synderesis scintilla* (It. I 6; beziehungsweise *apex affectus*; ebd. VII 4–6; beziehungsweise *sapientia seu notitia excessiva*; Breviloquium V 6). Typischerweise gleichbedeutend mit dem, was in der augustinischen Tradition die verborgene Tiefe des Geistes/Gemütes hieß: *abditum mentis* (De trinitate XIV 7).

201 *In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis* (It. VI 7).

202 *Sabbatum quietis*. Mit dem biblisch-augustinischen Sechs-Tage-Schema beschäftigte sich Bonaventura in seinen Ansprachen „Collationes in Hexaëmeron“ (1273; Das Sechstageswerk, hg. W. Nyssen, München 1964). Daneben war für ihn insbesondere Richard von St. Viktor bestimmend (vor allem dessen Traktat „De arca mystica alias De gratia contemplationis alias Benjamin maior“ sowie „De quatuor gradibus violentiae caritatis“).

203 *Super omnem essentiam et scientiam* (It. VII 5).

ßen Schatten der stofflichen Außenwelt und dann in bereits deutlicheren Spuren zahlenmäßiger Ordnung, des Näheren aber erst in der eigenen Innenwelt, im spiegelnden Ebenbilde, und zwar (wie bereits bei Augustinus) in einem triadisch-trinitarischen der eigenen geistigen Vermögen. Zum Schluss bleibe dem inneren Menschen, auch noch über sich selber hinauszuschreiten und – über die alles übersteigende, zuletzt schlechthin ‚formlose Weisheit‘<sup>204</sup> hinaus – den Tod anzunehmen und liebend in das Feuer der Liebe hinein zu sterben. „Frage“, so Bonaventura im Nachsatz, „nicht das Licht, sondern das Feuer, das ganz und gar in Brand setzt, und das durch unaussprechliche Salbung und glühende Herzensbewegung in Gott hinüberträgt“.<sup>205</sup> Werde also alles zu Sein und Gutsein, zur ‚quellenden Fülle‘ und zum schlechthin Einen zurückgeführt, so würden nichtsdestoweniger jene Paradoxien wiederum erfahren, die auch Bonaventura mit dem Wortlaut des Einleitungskapitels aus der „Mystischen Theologie“ des Dionysius Areopagita dem Leser empfahl:

So weit es möglich ist, strebe ohne Wissen zurück zu der Einheit dessen, der über allem Sein und Wissen ist. Wenn dein Geist, rein geworden, über sich selbst und alles hinausschreitet in einem unmessbaren Überschritt, dann wirst du, alles verlassend und von allem gelöst aufsteigen zum über-wesenhaften Strahl der göttlichen Dunkelheit.<sup>206</sup>

Ermessbar war wohl zunächst ein Weg der Bejahung (*via affirmationis*), so dass durchaus Bedeutsames erkannt und – vorläufig – ausgesagt werden konnte: so namentlich Gott als unzugängliches Licht, als erstes Sein, als vollkommenes Wesen, als unwandelbarer Geist und ebenso als seliges Leben und unbegreiflicher Friede. Als unausweichlich schien im Weiteren dann allerdings der Weg der Verneinung (*via negationis*), denn so erst gehe der Geist vollends über sich und alles Geschaffene

204 *Sapientia nulliformis* (Hexaem. 2,28–30); ähnlich Johannes vom Kreuz (Die Dunkle Nacht, II 17).

205 *Interroga ... non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctio-nibus et ardentissimis affectionibus transferentem* (It. VII 6; dt. M. Schlosser).

206 It. VII 5; vgl. Brevil. V, c. 6, n. 7. *Ad superessentialem divinarum tenebrarum radium ascendere*, im griechischen Originaltext: *Pròs tòn hyperoúision tou̐ thetou skótos aktīna anachthēsē* (d. i. der Blitzstrahl; Dionysius Areopagita, MT I 1).

hinaus. Unermesslicher Freiraum blieb der letzten Wirklichkeit eingeräumt: der reinen Liebe.<sup>207</sup>

Wahrlich, ein beeindruckender, bewundernswerter Gedankenzusammenhang, den der franziskanische Denker vorweisen konnte.<sup>208</sup> Der Zyklus war nicht nur augustinisch (Weg der Bejahung) und dionysianisch (Weg der Verneinung) konzipiert, sondern außerdem sozial und geschichtstheologisch entworfen. Bonaventura ergänzte und erweiterte die augustinische semi-agnostische Weltablehnung in ihrem dramatischen, apokalyptisch konfrontativen Dualismus von dämonisch beeinflusstem Diesseits (*civitas terrena, civitas diaboli*; platonisch *mundus sensibilis*) und himmlischem Gottesreich (*civitas coelestis, civitas Dei*; platonisch *mundus intelligibilis*). Er bezog sich, vorsichtig begrenzt, auf einen Geschichtsdenker neueren Typs, Joachim von Fiore, einen gelehrten kalabresischen Abt aus dem zwölften Jahrhundert.<sup>209</sup> Er hatte ein kühnes typologisch-allegorisches Modell entwickelt, eine Art Drei-Stadien-Gesetz, das erlaubte, den Verlauf der menschlichen Dinge weniger pessimistisch als Augustin ins Auge zu fassen. Danach konnte die Geschichte als Abfolge dreier Epochen erscheinen. Die älteste stand im Zeichen des Vaters unter dem Gesetz des Alten Testaments. Darauf folgte im Zeichen des Sohnes das neutestamentliche, kirchlich-hierarchische Zeitalter. Dieses wie jenes sollte schließlich aufgehen in einen erst recht von Einsicht erfüllten Status. Dieses pneumatische ‚dritte Reich‘, so der visionäre Joachim, stünde

207 De triplici via, in fine (III 11–14).

208 „Ich kenne keinen anderen Gedankenzusammenhang im Mittelalter, der in vergleichbarer gedanklich konsequenter Ausformung und in ähnlich bewegter und bewegender sprachlicher Gestalt das ursprünglich philosophische Konzept des Rückgangs des Denkens in sich selbst, des inneren Aufstiegs und Selbst-Überstiegs in die Einung mit dem göttlichen Grund geradezu paradigmatisch mit christlichem Denken und christlich intendierter Lebensform ineins gefügt hätte, wie dies Bonaventura in seinem ‚Itinerarium‘ gelungen ist“ (Beierwaltes: Platonismus im Christentum, <sup>2</sup>2001, S. 99).

209 Vom ‚Tausendjährigen Reich‘ handelte, auf biblischen Grundlagen, Joachim von Fiore (1135–1202). Vgl. hierzu Gabriel, Gottfried: Art. Reich, Drittes, in: HWP VIII 496–502; Kamlah, Wilhelm: Apokalypse und Geschichtstheologie, Berlin 1935; Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie, München <sup>2</sup>1992; McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, Bd. 2, Freiburg Br. 1996, S. 516–521; Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums, München/Wien 2004; Riedl, Matthias: Joachim von Fiore, Denker der vollendeten Menschheit, Würzburg 2004.

im Zeichen Heiligen Geistes. In ähnlicher, wenngleich nicht gar so himmelstürmischer Weise, erwartete Bonaventura auch diesseitig ein (baldiges) vollendendes Zeitalter, das ganz von spiritueller Intelligenz beflügelt sein würde.<sup>210</sup>

Solche visionäre Geschichtshoffnung inspirierte auf Jahrhunderte. Neuzeitlichen Denkern wie Böhme, Leibniz (Monadologie), Lessing (Die Erziehung des Menschengeschlechtes), Oetinger, Schelling (Philosophie der Offenbarung), Hölderlin (Ältestes Systemprogramm, Patmos) sowie wiederum dem italienischen Hermeneutiker Vattimo war das Christentum in erster Linie denkwürdig in seinem äußersten (dritten, mitunter chiliastisch-millennaristischem) Stadium, als vollends pneumatische Religion.<sup>211</sup>

### 3.3 Lauterste Lebensvergewisserung: Meister Eckhart

Meister Eckhart hinterließ ein Werk, das, auf der Basis umfassender Bildung, in strenger Intellektualität, frei von Schwärmerei und Sentimentalität den Weg der Einung mit dem ununterschiedenen Einen aufzuzeigen suchte. Es war die originellste Weise philosophischer Lebensvergewisserung.<sup>212</sup> Ihren Fokus bildet die unerschöpflich quellende und ins Äußerste ansteigende Lebendigkeit selbst. Inbegriff davon war die Gottesgeburt. Zu zeigen, dass die Erkenntnis von Phi-

210 Vgl. insbes. Bonaventuras späte „Erläuterungen zum Sechstageswerk“ (Collationes in Hexaëmeron, 1273).

211 Biblisch belegt mitunter mit Joel 3,1. Vattimo: l. c. S. 48–58, 76–79. – Nicht zuletzt der Bonaventura-Forscher und junge Konzils-Peritus Joseph Ratzinger verhielt sich zu der bonaventurianischen „neuen innerweltlichen, innergeschichtlichen messianischen Hoffnung“ anfänglich weithin zustimmend. Mit einem Thema zu Bonaventura war (1955/57, in München, nicht unumstritten) Ratzingers Habilitation erfolgt (Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, St. Ottilien 1992). – Zu Bonaventura hatte auch bereits Guardini seine akademischen Qualifikationsschriften erstellt (Universität Freiburg i. Br. 1915; Universität Bonn 1922).

212 Zu deren Verwurzelung im orientalisch-arabischen Philosophieren, namentlich dem des Averroes, vgl. Flasch, Kurt: Meister Eckhart, Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.

losophie und Theologie in diesem Mittelpunkt übereinkomme, war Eckharts gelehrtes Anliegen.

### 3.3.1 Der Lese- und Lebemeister

Von ihm ist weder ein Bildnis überliefert noch überhaupt ein Lebenszeugnis, das vor sein dreißigstes Lebensjahr zurückreichte.<sup>213</sup> Sein Grab ist nicht bekannt, und es ist auch kaum zu entscheiden, ob eines von den beiden Hochheim oder ein anderer in Thüringen gelegener Ort (Tambach bei Gotha vielleicht) für den Herkunftsort anzusehen ist. Immerhin hat es die Forschung inzwischen möglich gemacht, die unterschiedlichen Werkgruppen des Gelehrten in historisch-biographischer Weise als Etappen eines Lebensweges und wechselnder Wirkungsbereiche aufzufassen. Gesondert zu nehmen sind demnach: die in Latein verfassten wissenschaftlichen Traktate des Pariser Universitätslehrers, dann die geistlichen Unterweisungen des Ordensspirituals, ferner ein Trostbuch, zusammengestellt vielleicht für die Königin-Witwe Agnes von Ungarn, schließlich mehr als einhundert volkssprachliche Predigten von unvergleichlicher Kühnheit des Gedankens und unerhörter Macht des Ausdrucks.

Die Breitenwirkung Eckharts, des Lese- und Lebemeisters aus dem Predigerorden des heiligen Dominikus, war es wohl auch, die gegen Ende seines fast siebzigjährigen Lebens dazu geführt hat, dass ihm beziehungsweise einer Anzahl seiner Aussagen und Lehrsätze zunächst von Seiten des Kölner Erzbischofs Heinrich von Virneburg und sodann von der päpstlichen Inquisition in Avignon der Prozess wegen Häresie gemacht wurde. Dagegen suchte sich Eckhart mit allen Mitteln zur Wehr zu setzen. Er starb während des Verfahrens, wohl am 28. Januar 1328. Die päpstliche Verurteilungsbulle „In agro dominico“ vom 27. März 1329 führt an, der Angeklagte habe die ihm zur Last gelegten Sätze vor seinem Tod widerrufen. Eng limitiert jedenfalls war die direkte Nachwirkung des verurteilten gelehrten Ordensgeistlichen. Sie erfasste vor allem die dominikanischen Mitbrüder Johannes Tau-

---

<sup>213</sup> Das ist freilich nicht außergewöhnlich. Auch im Falle von Eckhart (1260?–1328?) illustren Zeitgenossen Dante wie auch Giotto di Bondone verhält es sich nicht anders.

ler und Heinrich Seuse, sodann in den folgenden drei Jahrhunderten jeweils Nikolaus von Kues, Jakob Böhme und Angelus Silesius. Im Großen und Ganzen war Stille, bis an der Wende zum neunzehnten Jahrhundert die Bewegung der Romantik (Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Karl Rosenkranz) nun auch den thüringischen Prediger in ihr Interesse an der Kultur des deutschen Mittelalters einbezog. Ein inhaltlich-philosophisch nahezu kongruentes Wiedererstehen, sozusagen ein selbständig rekonstruiertes „Buch der göttlichen Tröstung“ zeigte sich in Johann Gottlieb Fichtes populärphilosophischen Vorlesungen „Die Anweisung zum seligen Leben“ (Berlin 1806). Im Umfeld der NS-Diktatur und insbesondere im Zusammenhang mit dem germanisch-rassistischen ‚Mythus des 20. Jahrhunderts‘ wurde Eckhart ideologisch instrumentalisiert.<sup>214</sup>

In Wahrheit war Eckharts Anliegen von unerhört tiefer Spiritualität. Worauf aufmerksam gemacht, wozu hingeführt werden sollte, das war Lebenskraft in höchster Potenzialität: Zeugung, Empfängnis, Gottesgeburt in der Seele. Zugrunde lag beträchtlichste Spekulation beziehungsweise, was damit einherging: das Gewahrsein der überzeitlichen vollkommenen Einheit und Einzigkeit des Wirklichen. „Im innersten Quell“, so Eckhart, da quillt das Selbst, „da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk“.<sup>215</sup> Dass dies aufgehe, sei möglich, weil die unendliche Wirklichkeit das Leben des Geistes sei. Gottesgeburt, das sei das ewige Wort, das gesprochen werde, und so werde sie auch erkannt und gegenwärtigt im Logos, in (Sprach-)Vernunft.

Von der Einzigkeit des Lebens des Geistes her deutete Eckhart auf philosophische Weise das Evangelium, die Verkündigung der Mensch-

214 Rosenberg, Alfred: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1930. Hierzu vgl. Degenhardt, Ingeborg: Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967, S. 261–276. Auch der ‚bedeutendste germanistische Eckhartforscher‘ Josef Quint war seit 1937 NS-DAP-Mitglied (vgl. Flasch: Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, S. 195–198). – Vgl. aber den verhältnismäßig dissidenten Roman von Paul Gurk „Meister Eckhart“ (Trier 1925, Bern/Leipzig 1932).

215 Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate, hg. Josef Quint, Zürich 1979 [= Quint = Q], Pr. 7, S. 185, Z. 24 f.; „dā ist éin leben und éin wesen und éin werk“, DW I 6, Largier I 82–84; vgl. In Exod. n. 16.

werdung Gottes, das Mysterium der Inkarnation, das Christentum.<sup>216</sup> Dabei leitete ihn in erster Linie der Prolog nach Johannes, der von der Uranfänglichkeit des Logos und des in ihm beschlossenen Lebens kündigt:

Im Anfang war das Wort,  
 und das Wort war bei Gott,  
 und das Wort war Gott.  
 (...)  
 In ihm war das Leben  
 und das Leben war das Licht der Menschen.  
 (...)  
 Er kam in sein Eigentum,  
 aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.  
 Allen aber, die ihn aufnahmen,  
 gab er Macht, Kinder Gottes zu werden  
 (...)  
 Und das Wort ist Fleisch geworden<sup>217</sup>

Warum ist Gott Mensch geworden? Mit dieser elementaren christlichen Frage hatte bereits Ende des elften Jahrhunderts Anselm von Canterbury einen seiner zentralen Texte überschrieben, den Dialog: *Cur Deus homo?* („Warum Gott Mensch geworden“). Anselms Antwort ist nachhaltig, wengleich hoch problematisch. Er gab sie, im Rahmen eines rein rational argumentierenden Religionsgesprächs, in der Weise einer trinitarisch-spekulativen, sonderbar juridischen Satisfaktionslehre: Es habe, um der Entehrung Gottvaters angesichts des

216 „Die Menschwerdung Christi ist das historische Paradigma der fortwährenden Menschwerdung Gottes, die das Wesen jedes Menschen begründet und ohne die sich jeder Mensch in Nichts auflösen würde“ (Sturlese, Loris: Meister Eckhart, in: Niewöhner, Friedrich, Hg.: *Klassiker der Religionsphilosophie*, München 1995; S. 226–241, hier 240).

217 Joh 1,1.4.11.12.14a. *Questiones Parisienses*, entst. 1302/03 und 1311/13, LW V, 37–48. Schon Augustinus (*Conf. VII 9,13 f.*) las den Johannesprolog in Konkordanz mit dem Platonismus; und so auch wieder Cusanus (*Ibant Magi*, *Sermones 2,5*; zit. Flasch: Nikolaus von Kues in seiner Zeit, Stuttgart 2003, S. 18–22). – Vgl. die erklärtermaßen mystische Prolog-Auslegung in: Schleiermacher, Friedrich: *Die Weihnachtsfeier*, in: *Über die Religion*, hg. Christian Albrecht, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 312–315.

Ungehorsams der Menschen Genugtuung zu leisten, des größten Sühneopfers überhaupt bedurft, also des freiwilligen qualvollen, schmachvollen Kreuzestodes des eingeborenen Sohnes, des Gott-Menschen.<sup>218</sup> Zuvor hatten Theologen gelehrt, die Menschwerdung habe in aller Ewigkeit festgestanden. Wie im Anfang die Schöpfung sollte sie als Offenbarung, als zweite göttliche Selbstmitteilung an die Menschen erfolgen. Die Menschen sollten auf diese Weise Gott anschauen und zu ihm zurückfinden können.

Gott, so wurde die Grundfrage des christlichen Heilswissens schließlich von Eckhart beschieden, „ist aus *dem* Grunde Mensch geworden, dass er *dich* als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringer“.<sup>219</sup> Der hier gemeint war, das war der Mensch, ‚des ewigen Wortes Beiwort‘.<sup>220</sup> In des Geistes Innigstem geschehe Gottesgeburt, hier

218 Ähnlich bereits Tertullian und Cyprian. Auch nach Augustin und Thomas von Aquino (S.th. III q. I a. 3) wäre ohne Sündenfall die Inkarnation nicht erfolgt. Thomas konnte andererseits sagen, Gott sei Mensch geworden, damit der Mensch Gott schauen könne (ScGent IV 54). Laut Bonaventura wurde der unsichtbare Gott sichtbarer Mensch, das Wort Fleisch, damit es vom Menschen aus Fleisch und Blut gesehen, erkannt, geliebt und nachgeahmt werden konnte (Brevil. IV 1; Vitis Mystica; in fine). In der frühen Christenheit gab es die Überzeugung: „Gott ist Mensch geworden, damit wir durch ihn Gott werden“, so um 200 Clemens von Alexandrien (Über die Menschwerdung des Logos, 8; 45; Protrepikos I 8), Irenäus von Lyon (adv. Haereses, 3, 91, 1), Athanasius von Alexandrien und Maximus Confessor (Liber asceticus, 43), nach dessen Überzeugung überhaupt die Fleischwerdung des Wortes von Ewigkeit her in Gott vorgesehen war. Als Theophanie sei sie mindestens so sehr an den Kosmos, das gesamte Universum als ausschließlich an den Menschen, gar den gefallenen, gerichtet; so später übrigens auch Lullus und Cusanus (Haubst, Rudolf: Vom Sinn der Menschwerdung, München 1969).

219 Q 43, S. 357, 21–23; DW I 30. „Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich als derselbe Gott geboren würde“ (Q 29, *Convalescens praecepit eis*, S. 292, 33 f.). Das aber heiße Mensch werden und also leiden: „Weil Gottes Sohn in der Gottheit und in der Ewigkeit nicht leiden konnte, darum sandte ihn der himmlische Vater in die Zeit, auf dass er Mensch würde und leiden könnte. Willst du denn Gottes Sohn sein und willst doch nicht leiden, so hast du gar unrecht“ (Das Buch der göttlichen Tröstung, 2; Zürich 1997, S. 129). „Wo wir uns leidend verhalten, sind wir vollkommener, als wenn wir wirkten“ (Q 58, *Ubi est, qui natus est*, S. 430, 25 f.). – Diese Verhältnisbestimmung bildete auch noch den Schwerpunkt bei Teilhard de Chardin (Das göttliche Milieu, Zürich 2000, 69–97).

220 „Worte haben große Kraft; man könnte Wunder wirken mit Worten. Alle Worte haben Kraft vom ersten Wort“ (Predigt 18, *Adolescens, tibi dico: surge*, DW I 233 ff., Q 18, Zürich 1979, S. 235). „Wer vom Wort gezeugt ist, der hat das Wort“ (*Verbo geniti*

im unsterblichen Seelenfunken, so der Prediger wörtlich, „ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt“. Insofern war Gewissheit: Du bist es; du bist „das Leben selbst“.<sup>221</sup>

Eine wahrlich unerhörte Lebenslehre war getragen von einer Zuversicht, die umso unfasslicher schien, als sie sich in grundstürzender Dialektik vollzog. Alles hing an einer Spiritualität platonischer Observanz, für die das Innerlich-Geistige wesentlich, das Äußerlich-Physische aber unwesentlich war. Das traf vor allem auf den Menschen selbst zu: nicht als ganzer, so wie er in der Welt ist, konnte er für ein Bild und Gleichnis gelten; sondern allein der innere Mensch (*homo interior*), der sei von göttlicher Natur und Bürger einer anderen Welt (*homo divinus, homo caelestis, iustus*). Da allein könne es dahin kommen, dass die Seele sich abkehre von der leiblich-sinnlichen Welt und in gänzlicher Abgeschiedenheit und völliger Armut des Geistes frei und ledig sei von allem Wissen und Wollen, allen Werken und allem Haben, ganz in sich gekehrt, von allem Kreatürlichen gereinigt, ohne Bindung ans Ich, an Zeit, Raum, Zahl und restlos entleert von allen Bildern, derer sie sich je bewusst wurde. Und so könne ihr endlich die Gnade widerfahren, dass sie über sich hinausgelange und durchbreche zum göttlichen Licht. Dieser Durchbruch sei ganz unvergleichlich und unerhört. Er nehme sich für sie aus wie ein Wegschlagen von geschaffenem Etwas – ins Nichts.

### 3.3.2 Nichtung des Nichtigen

Die radikale und entscheidende Erfahrung des Nichts verdeutlichte der Thüringer Meister an jenem in der Apostelgeschichte (dreimal) erzählten Ereignis, wie plötzlich unterwegs der Verfolger Saulus zum

---

*Verbum habent*), so schon Bernhard von Clairvaux (Sermo XXXVII). Weiterführend Cusanus (d. i. III c. 11, n. 247).

<sup>221</sup> Q 6, S. 180, 5–7; DW I 5b. Die Göttlichkeit des menschlichen Innerlichsten (*semen, logos spermatikós, scintilla/unum animae, synderesis, apex/acies mentis, flos intellectus, ánthos tou nóú*) war insbes. auch platonisch-stoische Lehre (Plato, leg. X, 897 b, 899 a; Cicero, rep. 6,26, off. 3,10,44; Seneca dial. VIII, ot. 5,5; epist. 94,29).

Apostel Paulus bekehrt wurde.<sup>222</sup> Ein Licht sei auf einmal vom Himmel gekommen, „mitten am Tage heller als die Sonne“, und habe den Eiferer bis aufs Blut, der Folter und Hinrichtungen befürwortete, zu Boden geschlagen.<sup>223</sup> Schließlich sei er wieder aufgestanden, und, so berichtete Lukas, „obgleich seine Augen geöffnet waren, sah er nichts“.<sup>224</sup> Daran fügte Eckhart – in seiner von Origenes und Maimonides herkommenden homiletischen Exegetik – eine höchst komplexe Dialektik des Nichts an:

Mich dünkt, dass dies Wörtlein vierfachen Sinn habe. Der eine Sinn ist dieser: Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott: denn als er Gott sah, das nennt er ein Nichts. Der zweite Sinn: Als er aufstand, da sah er *nichts als* Gott. Der dritte: In allen Dingen sah er nichts als Gott. Der vierte: Als er Gott sah, da sah er alle Dinge als ein Nichts.<sup>225</sup>

Damit war ein Gedankengang umrissen, der etwa Folgendes besagte: Gott sei nicht im gewöhnlichen Sinn als ein Etwas anzuschauen oder zu erkennen, weil er „weder dies noch das ist“. Um des Einen in, vor und über allem inne zu werden, müsse über die „Vernunft, die sucht“ hinausgegangen werden, im Sprung, in eine „Vernunft, die nicht mehr sucht, die vielmehr in sich selbst ein lauterer Licht ist“.<sup>226</sup> Dass aber solche ungekannte Erhellung aufgehe, bedeute vorderhand geradezu Erblindung: Vorstellen und Denken blieben zurück, Gott sei „von allem Etwas fernzuhalten“. Es könne nicht anders sein: „Wenn die

222 Apg 9,3–9; 22,6–11; 26,13–18; *Surrexit autem Saulus de terra*; Pr. 71, Q 37, S. 328–334; DW II 71; Largier Bd. II, S. 64–79.

223 Apg 26,13. – Vgl. unter den zahlreichen Gemälden „Bekehrung Pauli“ insbes. jene von Michelangelo Buonarroti (1542) sowie Michelangelo Caravaggio (1601). Die Szene musikalisch komponiert auch in Mendelssohns Oratorium „Paulus“ (op. 36, 1836).

224 Apg 9,8; 22,11; vgl. insbes. Predigt 76, Q 35, *Videte qualem caritatem*. – Vgl. Jesu Selbstoffenbarung: „Zur Scheidung bin ich in diese Welt gekommen: ‚die Nichtsehenden sollen sehen‘ und ‚die Sehenden blind werden“ (Joh 9,39).

225 Q 37, S. 328, 6–12; vgl. 53, S. 400, 27 ff.; 71 [Largier] II 65; vgl. 70, II 56 ff.

226 329, 24–26. Laut Eckharts älterem Mitbruder Meister Dietrich von Freiberg (*De visione beatifica*, um 1290; *Über die beseligende Schau*, Hamburg 1977) bedurfte der *intellectus patiens* als gewissermaßen blankes Material der Formung durch den höheren bewirkend-tätigen Intellekt, den *intellectus agens*, damit der Mensch in vollkommener Letzterkenntnis überformt und beseligt werde.

Seele in das Eine“ komme und darin eintrete „in eine lautere Verwerfung ihrer selbst“, so finde sie „dort Gott als in einem Nichts“. Insofern Erkennen von äußeren Objekten Beeindruckt werden bedeute, so die Überlegung, innere Abbildung eines Dinges durch Impression und Abstraktion, so trete bei solcher Einwirkung von außen her, stets etwas in die Seele ein, etwas Neues, Äußeres, Fremdes. So wie die Dinge aber in Gott erkannt würden, würden sie, abweichend vom Gewöhnlichen, nunmehr als nichts erkannt. In solches ‚Erkennen‘, weil es intuitiv-unmittelbar geschehe, falle nichts Fremdes mit ein. Was also der höchsten Vernunft zuletzt aufgehe, „ganz eigenständig und in sich beschlossen“, sei das ewige Leben des göttlichen Geistes ohne jede Beimischung von Kreatürlich-Nichtigem. Das aber sei nur aus dem Sonstigen herauszuhalten, indem es *via negationis* bezeichnet werde als „das göttliche Nichts“. Damit war gesagt, dass das Eine paradoxerweise „als Weise ohne Weise und als Sein ohne Sein“ zu nehmen sei, in einer äußersten Erkenntnis, einem „Messen ohne Maß“.<sup>227</sup>

Es waren im Übrigen nicht bloß überragende Intelligenz und Bildung, die Eckharts Denken leiteten, sondern es beruhte möglicherweise auf eigenem Erleben, wenn der Prediger scheinbar beiläufig die Anekdote einstreuen konnte: „Es deuchte einem Menschen wie in einem Traume – es war ein Wachtraum –, er würde schwanger vom Nichts wie ein Frau mit einem Kinde, und in diesem Nichts ward Gott geboren; der war die Frucht des Nichts. Gott ward geboren aus dem Nichts“.<sup>228</sup> Dieses wie gesagt mochte sich auf Eckharts eigene Entrückungserfahrung beziehen.<sup>229</sup> Vielleicht gab es aber auch das Ergebnis seiner Reflexion über das paulinische Damaskuserlebnis wieder, dessen Seele in eine reine Verwerfung geraten und in ihrem Gewohnten buchstäblich zu

227 Q 37, S. 328–334, hier 334. „wise âne wise und wesen âne wesen (...) mâze sunder mâze“ (Pr. 71, Largier II 78).

228 Ebd. 332.

229 Manstetten, Reiner: Negative Theologie und negative Anthropologie, in: Theologische Quartalschrift 181 (2001), S. 112–133, hier 130. – Laut griechischer Mythologie träumte die trojanische Königin Hekabe, sie werde eine brennende Fackel gebären, die alles in Brand setzen werde, als sie mit Paris schwanger war, der später zum Auslöser des Trojanischen Kriegs wurde.

nichts geworden war, so dass schließlich er ausrufen konnte: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).

Zusammenfassend ist vielleicht zu formulieren: Umfängt einen vermeintlich Sehenden unversehens überhelle Umleuchtung, ist er geblendet und sieht nichts mehr. Solch ein plötzliches Ereignis, muss dem Betroffenen von überwältigender Bedeutung sein, als Widerfahrnis, Wende, Erfahrung machtvollster Konversion. Im selben Augenblick, da das Viele verschwindet, erstrahlt das Eine, Einzige *über* allem: Über-Sein, Über-Leben, Über-Licht. So, *via eminentiae*, durch Überbietung also aller Denk- und Nennbarkeit würde schließlich das überragendste Ereignis angedeutet. Es bleibe, Gott und die Seele vereinigend, nur mehr „ein einziges Hier und ein einziges Nun“.<sup>230</sup> Im Hinblick darauf sei jede Benennung aufzugeben. „Nicht-Gott, Nicht-Geist, Nicht-Person, Nicht-Bild“ treffe noch am ehesten zu, wo es um „ein lauterer, reines, klares Eines, abgesondert von aller Zweiheit“ gehe. „Und in diesem Einen“, so Eckharts ständige Schluss-Anwendung, „sollen wir ewig versinken von Etwas zum Nichts“.<sup>231</sup>

Nun ist freilich das Nichts nicht absolut zu denken, es verstand sich, auch hier, nicht als *nihil absolutum*. Sondern es hatte seine Ausrichtung, ja sein Leben darin, Nichtung des Nichtigten (*negatio negationis*) zu sein. Es bedeutete also Wiederherstellung, mehr noch, „reinste und erfüllteste Bejahung“.<sup>232</sup> Sowie nämlich zu Anbeginn die Vielheit des Kreatürlichen aus dem Nichts geschaffen wurde, war das Eine negiert. Wird nun die Verneinung ihrerseits verneint, wird also insonderheit das ausgesetzte, allem sich entgegenstellende, intentionale Ich überwunden, so stellt das Eine sich wieder her. Zugleich jedoch sind so erst den Dingen wie auch den Personen als dem Nicht-Einen im Verneinen

<sup>230</sup> Q 42, S. 354, 35 f.; DW II 83.

<sup>231</sup> Ebd. S. 355, 17–21. Eckhart sagte ausdrücklich, dass Gott die Seele in das lautere, weite Meer seiner Unergründlichkeit versetze, um so erst das Höchste, das sie überhaupt zu empfangen vermag, in ihr zu wirken: Barmherzigkeit (Predigt 7, Q 8, S. 189, 27–31 *Populi eius*).

<sup>232</sup> *Purissima et plenissima affirmatio* (Expositio libri Exodi, nn. 16, 74 [LW II 77, 11 f.], In Sap. n. 147 [LW II 485 f.], u. a. m.; Pr. 21 u. 44).

des Verneinens ihr Geheimnis und ihr Bestand gesichert. So ist es das Eine, das, als *negatio negationis*, höchste Fülle garantiert.<sup>233</sup>

Das Eine in seiner negierend-affirmierenden Kraft ist als so mächtig anzunehmen, dass es restlos alles Bestimmte erfasst. Was immer ist, hier und da, würde überstiegen auf ein Sein von erster und lauterster Einfachheit hin. Es hätte als absolutes In-sich-selbst-stehen zu gelten, als reine Substanz ohne jegliche Akzidenzien, als Wesenheit ohne alles Anhaftende.

### 3.3.3 Das Eine, das in sich selber quillt

Der Anstoß zu solchem Aufschwung sah Eckhart aus der Seele kommen. Demgemäß seien der Aufbruch aus aller Beschränktheit, das Über-sich-hinaus-Gehen und unermüdliche Voranlaufen „in vernunftgemäßer, lebensvoller Wahrheit“ bis hin zur absoluten Einung unausweichlich. In der Spekulation darüber geriet Eckhart in schwindelerregende Höhen des Denkens. Feststand für ihn, dass ein ewiger Funke in der Seele sei, „ein Etwas“, das „weder Vor noch Nach“ kenne, noch warte auf Hinzukommendes, weil es „weder gewinnen noch verlieren“ könne. In den kühnsten Zügen führte Eckhart aus:

Mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Beginn der Kreaturen fassen. In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber (willens), diesen Menschen (= mich) zu schaffen. Und darum bin ich Ursache meiner selbst meinem *Sein nach*, das *ewig* ist, nicht aber meinem *Werden nach*, das zeitlich ist. Und darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner Ungeborenheit kann ich niemals sterben. Nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewig gewesen und bin ich jetzt und werde ich ewiglich bleiben. Was ich meiner Geborenheit nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist sterblich; darum muss es mit der Zeit verderben.

---

233 Q 22, S. 252, 34–253,16; DW I 21.

Doch damit nicht genug! Der Prediger zog auch noch die letzte Konsequenz:

In meiner (ewigen) Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch ‚Gott‘ nicht; dass Gott ‚Gott‘ ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht ‚Gott‘ (Q 32, S. 308, 7–23).

Das hatte wohl zu besagen: So wie die Seele einst aus dem Einen aushloss, so könne sie schließlich wiederum durchbrechen, bis ins Absolute vor und außer aller Kreatürlichkeit. Da sei kein Wollen und Begehren, nichts als nur Selbstursächlichkeit, „ein lediges Sein“ und reine, lautere (Selbst-)Erkenntnis im Genuss der Wahrheit. So hatte es schließlich seine Bedeutung, wenn Eckhart als Fazit radikaler Gelassenheit und Inbegriff äußerster Armut das (im wahrsten Sinn des Wortes) prekäre Paradoxon formulierte: „Darum bitte ich Gott, dass er mich Gottes quitt mache“.<sup>234</sup>

Eckharts Konzeption implizierte, und das bereits im frühen vierzehnten Jahrhundert, eine erhebliche Abschwächung und Eingrenzung des herkömmlichen kausalen und teleologischen Denkens. Was immer von außen bewegt werde, durch eine Wirkursache, ein Ziel oder überhaupt durch etwas von ihm Verschiedenes, alles Akzidentelle und Zufällige, das alles *lebe* nicht im eigentlichen Sinn. Von allem Mechanisch-Funktionellen, allem Utilitaristisch-Merkantilen setzte Eckhart in größter Entschiedenheit Leben als Selbstbewegung ab. „Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ‚Warum lebst du?‘ – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ‚Ich lebe darum, *dass* ich lebe““. Und erläuternd hieß es: „Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum

<sup>234</sup> Q 32, S. 308, 6 f.; „Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledie mache gotes“ (Pr. 52, Largier I 560, DW II 502, 504). Der Satz nimmt ungenau auf Paulus Bezug: Röm 9,3 (zit. Eckhart, BgI, 2 [Quint], S. 122; Predigt 12 [Q 13] und 59, Werke, hg. Largier, I 145 u. 629. „Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse“ (Pr. 12, zit. Nietzsche, FW IV 292; KSA III 533).

eben darin, dass es (für) sich selbst lebt“.<sup>235</sup> Es bekundete sich somit ein Bewusstsein von Leben als Zweck an sich, reine Selbstbewegung: nicht durch und für ein anderes und auch nicht neben anderem, ganz grundlos, einzig.<sup>236</sup> Eckhart setzte es in eins mit einer „Lauterkeit“, die, „weder in der Zeit noch in der Ewigkeit“ sei, die „weder Äußeres noch Inneres“ habe. Sie sei gleichbedeutend mit dem Mysterium der Gottesgeburt, diese ewige Klarheit:

Aus ihr treibt Gott, der ewige Vater, die Fülle und den Abgrund seiner ganzen Gottheit hervor. Dieses (alles) gebiert er hier in seinem eingeborenen Sohn und (bewirkt), dass wir derselbe Sohn seien. Und sein Gebären ist (zugleich) sein Innebleiben, und sein Innebleiben ist sein Ausgebären. Es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt.<sup>237</sup>

Im Innewerden ungetrübten Einsseins verschwinde noch der letzte Rest von Fremdheit und Heteronomie:

Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was *in* einem ist; zudem soll man nicht dienen noch wirken um irgendein Warum, weder um Gott noch um die eigene Ehre noch um irgend etwas, was außerhalb von einem ist, sondern einzig um dessen willen, was das eigene Sein und das eigene Leben in einem ist.<sup>238</sup>

235 Q 6, S. 180, 23–28; „ich lebe dar umbe, daz ich lebe (...) dar umbe lebet ez äne war-umbe in dem, daz ez sich selber lebet“, DW I 5b, Largier I 70. Der areleologische Lebensbegriff fand sich schon im „Buch der 24 Philosophen“ (Flasch: Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011, hier S. 42).

236 Vgl. 7 [Quint], S. 184, 9–25; 46, S. 370–375; 49, S. 384, 10–19; DW I 6, 41, 26; vgl. Plotin VI 8 [39] 15,140.

237 Q 31, S. 302, 17–25; „Ez blibet allez daz eine, daz in im selben quellende ist“, DW I 28, Largier I 322.

238 Q 7, S. 186, 24–29; DW I 6. Laut einem Beispiel Eckharts sollen Menschen (als wären sie brennbares Holz) nicht an der eigenen Materialität festhalten, sondern loslassen, damit das (göttliche) Feuer sich daraus gebäre und davon nähre und gänzlich überhandnehme und alles eins werde (Das Buch der göttlichen Tröstung, 2; DW V 33 f.; Zürich 1979, S. 117 f.; üs. Flasch, München 2007, S. 45). „Des Heiligen Geistes Wesen ist es, dass ich in ihm verbrannt und in ihn völlig eingeschmolzen und gänzlich Liebe werde“ (Pr. 39, *Justus in perpetuum vivet*; Q 25, S. 270, 11–13). – Von der Entflammbarkeit des (inneren) Menschen war die Rede in der lukanischen Emmaus-Geschichte (Lk 24,32) sowie sodann bei Bernhard von Clairvaux, Juan de la Cruz („Llama de amor

An Stelle knechtischen Denkens und Verhaltens war wirklich die Sohn- beziehungsweise Kindschaft und also die Mündigkeit (Joh 1,12 f.) eingesetzt: „Der gerechte Mensch *dient* weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, umso näher ist er der Freiheit und umso mehr ist er die Freiheit selbst.“<sup>239</sup> Und ausdrücklich wurde allen zugesichert, so gering und so entfernt auch immer, dass jede und jeder, ganz abgeschieden von allem Unterschieden-Äußerlichen wie auch aller leidvollen individuellen Besonderheit, die „eine freie, ungeteilte menschliche Natur (...) die einfaltige Form der Menschheit“ als „das göttliche Bild“<sup>240</sup> auffinden und daher tief in sich höchste Freude erleben könne.<sup>241</sup> Das war der Kernpunkt. Wer das verstand, der verstand, was der Thüringer Denker sagen wollte, nämlich wie es sich im Wesentlichen verhalte: Da sei das Eine, das Absolute, die Gerechtigkeit schlechthin, die spreche und schaffe so

- 
- vida“; Lebendige Liebesflamme), Pascal (*Mémorial; échauffer, non instruire*), Nietzsche („... Flamme bin ich sicherlich“), Teilhard de Chardin („... damit über uns das göttliche Feuer hereinbreche“; Das göttliche Milieu, Zürich 2000, S. 89 u. ö.), Bloch (Geist der Utopie, a. a. O. S. 207; ‚Primat des Entbrennens‘) und Dewey (Kunst als Erfahrung, Frankfurt a. M. 1980, S. 80 f.). – Vgl. Rilkes letzte, wenige Tage vor seinem Tod mit einundfünfzig Jahren geschriebenen Verse: „Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt?“ (KA II 412; vgl. SaO II 12: „Wolle die Wandlung, O sei für die Flamme begeistert“).
- 239 Q 31, S. 300, 32–24; DW I 28. In eben der Predigt erklärte Eckhart unmissverständlich sein Vorhaben: „Wer den Unterschied begreift zwischen der Gerechtigkeit und dem Gerechten, der begreift alles, was ich sage“ (vgl. Expos. s. Ev. sec. Ioh. [WW, Largier, II 501–509; BgT I]; in Sap. n. 41–46, 59–68, 203, 206, 209 f., 265 u. ö.; Pr. 10: *In diebus suis placuit Deo et inventus est iustus*; Pr. 46: *Haec est vita aeterna*). Andernorts erläuterte Eckhart die grundsätzliche Programmatik seiner Predigten in vier Punkten: „Wenn ich predige, so pflege ich von Abgeschiedenheit zu sprechen und daß der Mensch ledig werden soll von sich selbst und von allen Dingen. Zum zweiten, daß man (hin)eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des hohen Adels gedenken soll, den Gott der Seele zuteil werden ließ, damit man zu Erstaunlichem in Gott gelange. Zum vierten von der Lauterkeit der göttlichen Natur — welche Klarheit in der göttlichen Natur sei, dies ist unsagbar. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort“ (Pr. 53; Gnädinger, S. 237; DW II 528 f.).
- 240 Pr. 46: *Haec est vita aeterna*, WW, Largier, I 490–495, hier 491. „Darum hütet euch, daß ihr euch danach nehmt, wie ihr *dieser* Mensch oder *jener* irgendwie seid, sondern nehmt euch nach der freien, ungeteilten menschlichen *Natur*“ (ebd. 493). Ebenso sah Cusanus in allen Menschen „eine einfache und eine“ Menschheit (de visione Dei, c. IX). wie auch für Montaigne feststand, ein jeder Einzelne trage die gesamte Form des Menschseins in sich (*Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition*, Essais III 2, TR 782).
- 241 *Euge serve bone et fidelis*; Q 27, S. 275, 30–36 = DW II 66 = WW, Largier, II 15, Z. 3–10. Vgl. hierzu Manstetten a. a. O. hier 131 u. 125.

den Gerechten. Und da sei der Gerechte, der sei als Gesprochener hervorgegangen, empfangener, geborener Gerechter. Mit anderen Worten: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.

Das Denken des (Sorbonne-)Magisters aus dem vierzehnten Jahrhundert entfaltete dementsprechend die originellste Weise spiritueller Lebensvergewisserung. Leben ohne Worumwillen verglich er einem auf weitem Feld in aller Kraft frei auslaufenden Pferd.<sup>242</sup> Leben war ihm das Eine in sich Unterschiedene, unablässig sich verbindende. Unverlierbar mit ihm eins zu sein, darin beruhe alle Glückseligkeit. Schon ein Kind an der Hand und auch ein Tier zur Seite schenkten Trost und Kraft.<sup>243</sup> Und mehr noch: das Leben gebe „das edelste Erkennen“.<sup>244</sup> Inbegriff des lebendigsten Lebens war demgemäß das Mysterium der überzeitlich-ewigen Gottesgeburt. Die Erkenntnis von Philosophie und Theologie kamen jenseits aller Distinktionen und Benennungen darin überein. Es war die tiefe, aus Erfahrung und Denken gewonnene, unerschütterliche Gewissheit von der unantastbar lebendigen, fortwährend im Logos sich artikulierenden, absolut überlegenen Einheit des Geistes.<sup>245</sup>

242 Pr. 12, DW I 11, WW, Largier, Bd. I, S. 199 f. – „Wie sprangen die Quellen des Rossebluts“, so Rilke (SaO I 20, v. 11), der in seinem Werk neuerlich die Konzeption eines intentionslosen Lebens und Liebens feierte. – Vgl. Hans Jürgen Kallmanns Pastell „Schimmelfohlen“ (ca. 1940).

243 „Wäre ich allein an einem wüsten Ort, an dem mir graute, und hätte ich dort ein Kind bei mir, dann verginge mir das Grauen, und ich würde gestärkt, so voll Adel und Lust und Kraft ist das Leben selbst. Und könnte ich kein Kind bei mir haben und hätte ein Tier, ich würde getrost“ (Pr. 78, *Missus est Gabriel angelus*, in: Meister Eckhart: Deutsche Predigten, Stuttgart 2001, S. 140–145, hier 143).

244 Pr. 86, DW III 482 f.

245 Sie war (inklusive Zitate aus dem Johannesprolog und weiterer Bibelstellen) noch präsent bei Kant: Nichts anderes als die Menschheit „in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“, der wesentliche, der wahrhaft menschliche Mensch, ist demnach der Gott wohlgefällige Mensch, „in ihm von Ewigkeit her“, kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort (...) ohne das nichts existiert, was gemacht ist; „in ihm hat Gott die Welt geliebt“ und besteht Hoffnung für alle, „Kinder Gottes zu werden“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2., 1 a., Personifizierte Idee des guten Prinzips, B 73 f., A 67 f.).

### 3.4 Weitere Mystik, christliche und andere

Der wird niemals sterben, dessen Herz  
die Sehnsucht gesehen hat.  
al-Halladj

Die Sehnsucht nach Liebe ist Liebe.  
Saint-Exupéry

#### 3.4.1 Eckhartisches Umfeld: Ruysbroek, Seuse, Tauler

Wo Eckharts Spekulationen allzu verwegen oder zu anspruchsvoll erschienen, konnte nicht selten Johannes Tauler aushelfen.<sup>246</sup> Der Dominikaner aus Straßburg verteidigte Eckhart ausdrücklich und mutig als einen „liebenswerten Meister“, er habe „aus der Ewigkeit gesprochen“ und werde notgedrungen missverstanden. Von ihm sind, in Mitschriften seiner geistlichen Hörerinnen freilich auch, achtzig für echt erachtete deutsche Predigten überliefert, sämtliche deutlich ethisch-moralisch und asketisch-pastoral ausgerichtet. Tauler, der außer in Straßburg in Köln und Basel wirkte, hatte Menschenkenntnis, vertrat eine letztlich negativ-apophatische Anthropologie und verfügte über ein entsprechend reichhaltiges Vokabular. Er warb um Einkehr nach innen, um im tiefsten ‚Gemüt‘, dem Seelengrund die Einheit mit Gott als dynamisch-trinitarische Gottesgeburt zu finden. Das umfasste die Erfahrung von unsäglichem ‚Abgrund‘ (*a-byssos*, dt. ‚boden-los‘), von eigenem und absolutem Nichts-Sein, von Wüste und Dunkelheit, von Qual und Drangsal aller Art. Selbst die *resignatio ad infernum*, die Einwilligung in äußerste Verlassenheit und Verworfenheit bis in die Hölle war nicht tabu.<sup>247</sup> Die Nachwirkung von Taulers

<sup>246</sup> Tauler, Johannes: Predigten, hg. Alois M. Haas, Einsiedeln 2007. Gnädinger, Louise: Johannes Tauler, München 1993; Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3, München 1996, S. 476–515. – Als leicht zugängliche Anthologie vgl. Lanczkowski, Johanna (Hg.): Mystische Texte des Mittelalters, Stuttgart 1988.

<sup>247</sup> Einen Eindruck der sprachmächtigen Spiritualität des Straßburger Predigermonchs vermittelt anhaltend das (wohl auf ihn zurückgehende) Adventslied „Es kommt ein

Introversionsmystik war beträchtlich: bis in die Reformation, namentlich Luther, und auch in fremdsprachliche europäische Länder, Spanien insbesondere.

Geradezu eine Verteidigung und Weiterführung Eckharts boten die Schriften, die deutschen und lateinischen, Heinrich Seuses, latinisiert Suso aus Konstanz, insbesondere „Das Buch der Wahrheit“, entstanden um 1330. Nachhaltig wirkten seine poetischen, teils grausam harten, teils süßlich zarten Passions-Visionen.<sup>248</sup> Darüber hinaus entwickelte der gelehrte, literarisch versierte Autor eine ‚geistliche Philosophie‘ (*philosophia spiritualis*), die nicht zuletzt die landläufige Geschlechterstereotypie vielfältig verflüssigte wie auch überhaupt die Bildlichkeit zu Gunsten einer letzten unausweichlichen Bildlosigkeit des Einen.<sup>249</sup>

In Zusammenhang mit Tauler und Seuse fiel oftmals die „Theologia Deutsch“ (14./15. Jahrhundert) in Betracht, die Schrift eines Frankfurter Anonymus, von Martin Luther, noch als Wittenberger Augustinermönch, 1518 vollständig im Druck herausgegeben.<sup>250</sup> In gut fünfzig knappen Kapiteln wurde dem beflissenen Leser der Weg aus natürlicher Verstrickung und existenzieller Verlorenheit zur Vollkommenheit gewiesen.

Deutlich von Eckhart war ebenfalls bereits der flämische Priestermonch Jan van Ruysbroek (gesprochen Reusbruk) beziehungsweise Ruusbroec beeinflusst. Weit überschwänglicher im Ausdruck, wurde er als der *Doctor ecstaticus* geschätzt und später (zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts durch Pius X. Giuseppe Sarto) kanonisiert. Sein Hauptwerk, der Traktat „Zierde der geistlichen Hochzeit“, entstanden

---

Schiff, geladen“.

248 Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit, hg. Loris Sturlese/Rüdiger Blumrich, Hamburg 1995. Ruh, Kurt: a. a. O., S. 423–434.

249 Vgl. insbes. Vita, c. 53. Seuses weitere Werke sind: Das große Briefbuch, Das kleine Briefbuch, Vita, Horologium Sapientiae (Stundenbuch der Weisheit), einige wenige Predigten.

250 „Eyn deutsch Theologia“. Haas, Alois M. (Hg.): ‚Der Franckforter‘, Theologia Deutsch, Einsiedeln 1993. Wie für Paulus war für Luther Christus das Mysterium schlechthin. Leppin, Volker, Die fremde Reformation, Luthers mystische Wurzeln, München 2015.

um 1335, suchte ausführlich die ‚wahre mystische Lehre‘ darzustellen, indem ein einziger biblischer Satz betrachtet und ausgelegt wurde.<sup>251</sup> Der Thematik ‚göttliches Urbild – menschliches Abbild‘ (gemäß Gen 1,26) war „Der Spiegel der ewigen Seligkeit“ (1359) gewidmet.

Die Ende des vierzehnten Jahrhunderts von den Niederlanden ausgehende vertiefte, verinnerlichte ‚neue Frömmigkeit‘ (*devotio moderna*) in der Nachfolge Christi vertrat wirkmächtig das populäre vierteilige Erbauungsbuch „De imitatione Christi“.<sup>252</sup>

Weithin bekannt war das im selben Jahrhundert anonym verfasste Werk „The Cloud of Unknowing“ (dt. „Die Wolke des Nichtwissens“). Frühestes volkssprachliches Zeugnis der westlichen Mystik und bedeutendster Exponent der dionysianisch-areopagitischen ‚negativen Theologie‘ in Britannien, sollte das Buch sprachmächtig zu Versenkung hinführen, in einen Zustand absichtslosen Verharrens und unanschaulichen Gewahrens allumfassender Liebe im Erlebnis der Einigung (*oneness*).<sup>253</sup>

### 3.4.2 Jüdische Kabbala

Nicht so sehr auf individuelle (Einigungs-)Erfahrung berief sich die jüdische Mystik. Deutlich hermetisch-theosophische Züge aufweisend, beanspruchte sie in erster Linie Überlieferung zu sein, nichts weniger als die Aufrechterhaltung eines anfänglich Adam, dem ersten Menschen im Paradies frei zugänglichen kontemplativen Schauens beziehungsweise die Weitergabe offenbarten Wissens von *allen*,

251 „Siehe, der Bräutigam kommt, auf, geht ihm entgegen!“ (Mt 25,6, Gleichnis von den zehn Jungfrauen). Ruysbroek griff insbes. auf Lulls „Liber magnus contemplationis“ (1274) zurück.

252 „Von der Nachfolge Christi“, 1486, vermutlich von dem Augustiner Chorherren Thomas von Kempen (1379/80–1471). Wie unzählige andere Texte stand es unter dem Motto: „Das Reich Gottes ist in euch“ (*He basileia tou Theou entos hymōn estin. Regnum Dei intra vos est*, Lk 17,21).

253 Die Wolke des Nichtwissens, hg. Wolfgang Riehle, Einsiedeln 1980. Die Metapher verwies auf die Exodus-Wolke (Ex 3,2–14; 33,20–23; 34,5–7; Ps 97,2: „Gewölk und Wolkendunkel ist rings um ihn her“).

auch den göttlichen Dingen.<sup>254</sup> Freilich spielte im Bemühen um solche höchste Weisheit paradoxerweise das Nichts eine konstitutive Rolle. Negativität schien unaustilgbar – vorderhand. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit Welt und Gott und Existenz war trotz aller überschwänglichen Spekulation nicht auf reine Positivität herauszubringen.

In die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. fiel, schon vor Plotin, das Wirken des hellenistisch-jüdischen Denkers Philon von Alexandrien. Philo Judaeus verknüpfte griechische Philosophie und Thora, das mosaische Gesetz, den – allegorisch zu deutenden – Pentateuch der griechischen Septuaginta. Er auch war es, der erstmals das Konzept negativer Theologie vorbrachte. ‚Gott‘, das war die hilfsweise Benennung des absolut Erhabenen und also nicht einer Substanz bestimmter Akzidenzien, vielmehr als Urgrund weiselos, ohne Eigenschaft, Qualität, Merkmale (*theòs ápoios*). Als sich artikulierender war Gott zu denken als *lógos* in sich, und zwar in triadisch-trinitarischer Bezogenheit, als Vater, Sohn und Geist (Paraklet). Die unterhalb Gottes sich ausbreitende geistige Welt der Ideen, insgesamt Logos auch sie, formierte quasi demiurgisch das göttliche Bild, nach dem ihrerseits die allgemeine (übergeschlechtliche) Menschennatur und sodann die (geschlechtlich differenzierten) konkreten Menschen geformt sind. Logos wohne in allen Dingen und in besonderer Weise in der (noetisch-pneumatischen) menschlichen Seele, der damit Einkehr und Einung mit dem göttlichen Urgrund prinzipiell möglich seien, nämlich auf kontemplativem Weg.<sup>255</sup> Dabei war ein Zustand spiritueller Freude zu erreichen, den erstmals Philo mit dem Oxymoron der „nüchternen Trunkenheit“ (*nephálios méthē*, νηφάλιος μέθη, *sobria ebrietas*) bezeichnete.<sup>256</sup> Deutlich über der Figur des Patriarchen Jakob als dem

254 Assmann, Aleida: Die Weisheit Adams, in: dies. (Hg.): Weisheit, München 1991, S. 305–324. Wegleitend war die Schau Adams und Evas im Paradies übrigens auch für christliche Theologen von Irenäus von Lyon über Ambrosius von Mailand und Gregor den Großen bis Thomas von Aquin u. a. – Als seltene Ausnahme individuell erfahrungsgestützter kabbalistischer Mystagogie vgl. den mittelalterlichen Sefarden Abulafia aus Saragossa (Idel, Moshe: Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung, Frankfurt a. M. 1994; Scholem: Die jüdische Mystik, a. a. O., S. 128–158).

255 Philo: De vita contemplativa.

256 Vgl. Hölderlins „Hälfte des Lebens“, eines der bekanntesten Gedichte der deutschen Literatur mit dem Oxymoron der ‚nüchternen Trunkenheit‘ als Inbegriff und Symbol

Inbild des Asketen stand die Gestalt des Mose, der, zum Sinai aufgestiegen, in das ‚Dunkel des überhellen göttlichen Lichts‘ geschaut und so die unüberbietbare Erfahrung eines ‚wohltätig verzehrenden Feuers‘ gemacht habe.<sup>257</sup>

Gewöhnlich als ausdrücklich erste Periode jüdischer ‚Mystik‘ wird die sogenannte Thronmystik angeführt, die Merkaba-Mystik, mit ihren anonymen Hechalot-Schriften (‚Hallen‘, ‚Paläste‘, 2. bis 6. Jahrhundert) und den beiden Büchern „Sefer Jezira“ (Das Buch der Schöpfung, möglicherweise antik) und „Sefer Bahir“ (Das Buch des Leuchtens, Ende 12. Jahrhundert, spanisch-provenzalisches Südeuropa, sefardisch).

Grundlage dafür bildete die biblische Vision der Berufung des Priesters Ezechiel zum Propheten. Demnach soll ihm eine überwältigende Erfahrung der Gegenwart Gottes zuteil geworden sein. Fern des Tempels, weitab Jerusalems, soll er, der Exilant „im Land der Chaldäer (Babylonier)“ zu Beginn des sechsten Jahrhunderts vor Christi Geburt, von einer erhabenen Schau ergriffen worden sein: Er sah, so hieß es, an einem Sommertag, „am Fluss Kebar“, darin gespiegelt womöglich,

---

der die Gegensätze einbindenden Ganzheit. Enthusiasmus als Trunkenheit schon bei Plato (Symp. 203 b 5) und Plotin (Enn. VI 7 [38], 35,25; V 8 [31], 10,33). Hölderlins späte Hymne „Andenken“ verwendete in ähnlicher Funktion die ‚scharf-dumpfe‘ Begriffsverbindung „dunkles Licht“ (v. 26; *gnóphos lamprós*). – Lewy, Hans: *Sobria ebrietas*, Gießen 1929; Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1954.

<sup>257</sup> Sigert, Folker: *Philon von Alexandrien, Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer‘ (De Deo)*, Tübingen 1988. Biblische Quelle ist Ex 3,2–14; 33,20–23; 34,5–7; vgl. später Gregor von Nyssa (*Eis ton bion Möysés, De vita Moysis, Über das Leben des Moses*, Ende 4. Jh.) und Dionysius Areopagita (*De mystica theologia*, 1). – Heraklit, überliefert durch den ersten christlichen Gelehrten Clemens von Alexandria (*Stromateis*, V 104), nannte die vorgegebene allgemeine Weltordnung (*kósmos*) ein immaterielles unzerstörbares ‚ewig lebendiges Feuer‘ (*pyr aetizōon*, DK 22 B 30). Davon hergeleitet sodann die Lehre der Stoa (Feuer, Pneuma, *ekpyrōsis*). Besonders prominent die Rolle des Feuers außerdem in der indo-iranischen Religion (Zarathustra). Auch die Bibel sprach vom Höchsten nicht nur in der Weise pfingstlicher Feuerzungen (Apg 2,3) oder des brennenden Dornbuschs (Ex 3,2 ff.) und der geflügelten Cherubim mit ihren den Propheten reinigenden feurigen Kohlen (Jes 6,6), sondern auch rundweg als einem Feuer, einem verzehrenden (*ignis consumens: quia Dominus Deus tuus ignis consumens est Deus aemulator*, Dtn 4,24; 9,3; Is 33,14; *Deus noster ignis consumens est*, Hebr 12,19; zit. Bonaventura, *Itinerarium VII* 6; Cusanus, ven. sap. c. 39, n. 119).

den göttlichen Thronwagen (Merkaba), die ‚bewegliche‘ Herrlichkeit (*kabod, doxa*) Gottes, den durch Cherubim getragenen lichtvollen Glanz des Herrn.<sup>258</sup>

<sup>4</sup> (...) sah ich plötzlich einen Sturmwind von Norden daherfahren und eine gewaltige Wolke und zusammengeballtes (= flackerndes) Feuer, von Lichtglanz rings umgeben, und mitten aus ihm (d.h. aus dem Feuer) blinkte etwas hervor wie der Schimmer von Glanzherz [*hašmal*; aus der Mitte des Feuers].<sup>5</sup> Mitten in ihm erschien dann etwas, das vier lebenden Wesen glich (...).<sup>259</sup>

Außer dem Einleitungskapitel des Propheten-Buches Ezechiel und der Theophanie des Mose im Thora-Buch Exodus waren zwei weitere biblische Quellentexte von weitreichender Bedeutung für die Kabbala: der Schöpfungsbericht am Anfang der Genesis (*ma'ase bereschit*) und das Hohelied. Immer ging es darum, zu erkunden, wer und wie Gott sei, was er wirke und wie er sich zu den Seinen verhalte.

Im weiteren Verlauf, während der mittelalterlichen Kabbala (hebr. *kbl*, כבל, Empfangen) erschien ihr Hauptwerk, der berühmte „Sefer ha-Sohar“ (Buch des Glanzes; Ende 13. Jahrhundert wohl von Rabbi Moses de Leon verfasst). Im Rahmen einer esoterisch-gnostisch-theosophischen Eklektik bot es die Konzipierung des unzugänglich-verborgenen, unendlichen göttlichen Lebens (En-Sof) und seines Ausfließens in (zehn) Emanationen (Sefirot), unter Einschluss weiblicher Züge (Schechina, Einwohnung, Gegenwart Gottes), ferner auch einer zuweilen recht drastischen Sexualsymbolik und einer eigenartig androgynen ‚Ehe-Mystik‘.<sup>260</sup>

<sup>258</sup> Ez 1,1–28 u. 10. Greenberg, Mosheh: Ezechiel 1–20, Freiburg i. Br. 2001. Zur Wirkungsgeschichte vgl. bereits Apk 4,6 und Gregor d. Gr. sowie sodann Dante (Purg. XXIX 88 ff.) und Johannes vom Kreuz (LB III 16, S. 125 f.).

<sup>259</sup> Übersetzung Hermann Menge, 1939.

<sup>260</sup> Langer, G.: Liebesmystik der Kabbala, 1956; Idel, Moshe: Kabbala und Eros, Frankfurt a. M./Leipzig 2009. – Vgl. das relativ ausführliche Gedicht „Am weißen Gebetsriemen“ von Celan (Atemwende, 1967, II 10) sowie „Corona“ (Mohn und Gedächtnis, 1952). Boyd, Timothy: Dunkeler gespannt, Untersuchungen zur Erotik der Dichtung Paul Celans, Heidelberg 2006.

Zwei, drei Jahrhunderte später revolutionierte der legendäre, seherische Isaak Luria die Kabbala. In der Folge kam eine Reihe bezeichnender theosophischer Begriffe auf: Unter anderem ‚Zimzum‘, womit die Selbstkontraktion des Absoluten, gewissermaßen ein Platz schaffen vor Beginn der Schöpfung gedacht ist. Sodann ‚Tehiru‘ als Bezeichnung für Leere, entsprechend sozusagen dem platonischen Begriff Chora. Ferner die Vorstellung von einem ‚Zerbrechen der Gefäße‘ (*schevirat ha-kelim*) sowie der Begriff ‚Tikkun‘ für Vollendung, Wiederbringung aller Dinge, Apokatastasis, messianische Restitution, einschließlich der Wiederherstellung der Einheit des Namens Gottes, Fülle des Heils, Pleroma. Zu Grunde lag die Vorstellung, zu gegebener Zeit, nach Verfall und Auflösung, nach dem Abstieg in äußerste Dunkelheit und Erniedrigung breche mit einem Mal Erlösung durch, Heilung und Wiederherstellung des zerbrochenen Ganzen.<sup>261</sup>

Ein Widerschein davon findet sich noch in dem berühmten und wichtigsten, so utopischen wie verhaltenen Schluss-Text „Zum Ende“ der denkwürdigen „Minima Moralia“ Theodor W. Adornos.<sup>262</sup> Es ist eine Idee, die die jüdische Karmelitin Edith Stein das Martyrium im Konzentrationslager Auschwitz bejahen ließ.<sup>263</sup> Es ist eine Idee, die selbst noch die friedliche Revolution gegen die SED-Diktatur von 1989

261 „Als tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht bis zur Mitte vorgerückt war, da sprang sein allmächtiges Wort herab“ (Wsh 18,14 f.). Die Selbstentleerung Gottes, die Entäußerung der Allmacht in Knechtsgestalt, das Eingehen des Absoluten ins Nichts schilderte Paulus entsprechend als Kenosis (Phil 2,6–11). – „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“ (Hölderlin, Patmos, vv. 3 f.).

262 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Berlin/Frankfurt a. M. 1951; Ders.: Zur Schlusszene des Faust, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1974, S. 29–138, hier 132 f.

263 „Erst wenn die Seele in tiefster Erniedrigung förmlich zu nichts geworden ist, kommt ihre geistige Vereinigung mit Gott zustande. (...) Diese besteht einzig in einem Kreuzestod bei lebendigem Leibe“ (Gesammelte Werke, Bd. 1, Freiburg 1954, S. 27). – Auch die Lyrikerin Nelly Sachs hielt sich zusehends an den kabbalistischen Leitsatz: „Und das Sinken geschieht um des Steigens willen.“ (Den Satz aus dem „Sohar“, der Darlegung des Schöpfungsberichts, setzte Sachs u. a. dem Gedicht „In den Wohnungen des Todes“ als Motto voran.) – Thomas Mann, der mit seiner Familie die NS-Diktatur in der Emigration verbracht hatte, endigte seinen epochalen „Doktor Faustus“ (1947) mit der Andeutung, das Schicksal Deutschlands sei daran gebunden, in die äußerste Tiefe zu stürzen, um allenfalls so erfahren zu dürfen, wie „aus letzter Hoffnungslosigkeit (...) das Licht der Hoffnung“ tage.

beflügelte, indem damals hörbar wurde: „Wenn die Nacht am tiefsten ist, ist der Tag am nächsten“.

Eine weitere, gewissermaßen anarchische, völlig freigeistige Entwicklung bis hin zu der These von der ‚Heiligkeit der Sünde‘ sowie der Apostasie beziehungsweise Konversion des vermeintlichen Messias zum (osmanischen) Islam und ähnlich überschwänglicher Identifikationen auch mit dem Christentum brachte im siebzehnten Jahrhundert der sogenannte Sabbatianismus von Kabbalisten wie Sabbatai Zvi (Schabbtai Zvi), Nathan von Gaza sowie im folgenden achtzehnten Jahrhundert Jakob Frank in Polen.<sup>264</sup>

Neuerer Ausläufer jüdischer Mystik war der Chassidismus, eine Art lebenskluger Pietismus, zuletzt vor allem der osteuropäischen (aschkenasischen) Judenheit. Vieles davon wurde weltweit bekannt durch die Publikationen Martin Bubers.<sup>265</sup> Die zentrale Einsicht besagte, dass in allen Dingen das Absolute aufzufinden, die Einung mit dem Grund zu erlangen sei. Es war die intuitive Überzeugung von der Schechina.<sup>266</sup> Bedeutsam andererseits wurde die Gestalt des vermittelnden Gerechten, des Zaddik, jiddisch Rebbe.<sup>267</sup> Er war alles und nichts, bloßer Mittler, verkörpert gerade so die Einheit, so dass es heißen konnte, dass um *eines* Gerechten willen die Welt besteht. Der Gerechte galt als der ganz Lebendige, der Verbindung habe „mit dem Quell alles Lebens“ und daher auf allverbindenden Frieden (*schalom*) hinwirken, die umfassende Entfaltung alles Lebens befördern könne.<sup>268</sup>

264 Lepenies, Wolf: Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, S. 219–224.

265 Buber, Martin: Schriften zum Chassidismus, München/Heidelberg 1963. – Eigenständige Auswirkungen jüdischer Mystik finden sich darüber hinaus insbesondere bei Levinas und Derrida.

266 Beruhend auf dem Prophetenwort „Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit“ (Jes 6,3).

267 Green, Arthur: Eine Tradition auf der Suche nach Autorität, Die Rolle des Weisen (Zaddiq) im chassidischen Judentum, in: Assmann, Aleida (Hg.): Weisheit, a. a. O. S. 325–343.

268 „Der Gerechte ist der Lebendige, derjenige, in dem nichts abgestorben oder veraltet ist, sondern der in immer erneuter *communio* mit dem Quell alles Lebens den Ausgleich und die Harmonie, den wahren Frieden, herstellt“ (Scholem: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, a. a. O. S. 131). – Eine eigentümliche Verkörperung der chassidischen Welthaltung im zwanzigsten Jahrhundert stellt die Bildkunst Marc Chagalls dar; der in der Reihe (ungeachtet des Bildverbots) beherrzter jüdischer Maler steht, wie

In Erscheinung trat außerdem eine sogenannte *christliche* Kabbala: dazu zählten unter anderen zur Zeit des Renaissance-Humanismus die Florentiner Marsilio Ficino und Giovanni Conte Pico della Mirandola<sup>269</sup> sowie der Schwabe Johannes Reuchlin<sup>270</sup> und der Rheinländer Agrippa von Nettesheim<sup>271</sup>, später Jakob Böhme, Christian Knorr von Rosenroth<sup>272</sup> und Franz Josef Molitor<sup>273</sup>. Das wohl wichtigste vermittelnde Werk hierbei war das den „Sohar“ verständlich zusammenfassende Buch „Pforten des Lichts“ des Rabbi Josef Gikitilla.<sup>274</sup>

Ferner zählten dazu einige Vertreter der Cambridger Platoniker wie allen voran Henry More, der belgisch-preußische Arzt und Naturphilosoph François Mercure van Helmont, der katholische Münchner Philosoph und Theologe Franz von Baader, der russische Sophiologe Wladimir Solowjow<sup>275</sup> und die Theosophin Helena Blavatsky sowie der Schweizer Tiefenpsychologe Carl Gustav Jung.

---

außerdem Jozef Israëls, Max Liebermann, Ury Lesser, Ernst Oppler, Jankel Adler, Eric Isenburger, Max Weinberg u. a. m.

- 269 Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae (Rom 1486; Philosophische, kabbalistische und theologische Schlussfolgerungen), Heptaplus, de septiformi sex dierum geneosae enarratione (1489, Bologna 1496; Heptaplus, siebenfache Erzählung des Sechstageswerks).
- 270 Geboren 1455 in Pforzheim, gestorben 1522 in Stuttgart; „De verbo mirifico“, Basel 1494, dt. „Das wundertätige Wort“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; „De arte cabalisticæ“, Hagenau 1517, dt. „Über die kabbalistische Kunst“.
- 271 D. i. Heinrich Cornelius, 1486–1535; De occulta philosophia, 1509, dt. Fritz Mauthner.
- 272 „Kabbala denudata“, dt. „Die enthüllte Kabbala“, 2 Bde., 1677–1684.
- 273 Molitor, Franz Josef: Versuch einer spekulativen Entwicklung der allgemeinen Grundbegriffe der Theosophie nach den Grundsätzen der Kabbala, Münster 1834.
- 274 Josef Gikitilla (Spanien, 1248 bis ca. 1305): „Scha'are Ora“ (lat. „Portae lucis“). – Ein Kuriosum stellt der monumentale kabbalistisch-pietistische Bilderschrein des Hofmalers Johann Friedrich Gruber dar, der auf Veranlassung der württembergischen Prinzessin Antonia 1673 im Chor der evangelischen Dreifaltigkeitskirche in Bad Teinach aufgerichtet wurde und dort bis heute zu besichtigen ist. Vgl. hierzu Oetinger Friedrich Christoph: Öffentliches Denckmahl Der Lehr-Tafel (...), 1763, sodann Betz, Otto: Licht vom unerschaffnen Lichte, Metzingen 1996; Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg, Berlin/Boston 2016.
- 275 Groys, Boris: Weisheit als weibliches Weltprinzip, in: Assmann, Aleida (Hg.): Weisheit, a. a. O. S. 345–354.

### 3.4.3 Islamischer Sufismus

Der Islam als die jüngste der drei abrahamitisch-monotheistischen (Buch-)Religionen entstand im siebten Jahrhundert. Als Terminus a quo, das entscheidende Datum der Ausgangssituation gilt 622 die Hidschra, Mohammeds Flucht von Mekka nach Medina. Auch im prophetischen Islam gab es mystische Strömungen (arab. *tasawwuf*), wenn auch zunächst gegen erbitterten Widerstand der Orthodoxie. Am bekanntesten wurden der sogenannte Sufismus (*ṣūf*) mit seinen späteren Vertretern, den Mewlewis, tanzenden Derwischen (nebst einer Vielzahl unterschiedlicher Bruderschaften, ‚Gottesfreunden‘, ‚Katharern‘ aller Art). Der Weg (*tarik*) der abgrundtiefen Liebe sollte zu ‚Entwerden‘ führen (*fana‘, fanā*; geprägt hauptsächlich durch den Perser Buyezid Bistami im neunten Jahrhundert) und Aufgehen im All-Einen ‚wie ein Tropfen Wasser im Meer‘.<sup>276</sup> Meditative Grundlage bildete mit Vorliebe der Tawwid (arab. *Tawhīd*) beziehungsweise der *Schahāda*, die ständige Wiederholung des einen einzigen Namens, die Bezeugung des ein-einigen Gottes: *la ilah illa Allah (wa Muhammad rasul Allah)*; arabische Worte, die besagen: „Keine Gottheit (gibt es) außer Gott (und Mohammed ist der Prophet Gottes)“.<sup>277</sup> Unbeschadet momentaner Ekstase im Einklang mit dem Sinn alles Lebens war der

<sup>276</sup> Zur Verbreitung dieser Metapher für die mystische Einung bei Bernhard von Clairvaux, Eckhart, Tauler u. v. a. vgl. McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, Bd. 4, Freiburg Br. 2008, S. 451, 483. – Zum Konzept der maßlosen paradoxen ‚Liebe der Liebe‘ (*hubb al-hubb*) vgl. Ibn (al-)Arabi (1165–1240, Andalusien): Traktat über die Liebe (*Traité de l’amour*, Paris 1986). Im Übrigen weist der mittelalterliche Minnesang bereits seit den provenzalischen Trobadors viele Parallelen zur muslimischen Liebesmystik auf. Als ‚Erfinder‘ und anfänglicher Theoretiker der höfischen Liebe (eines das Verlangen wach haltenden, leidvollen Verzichts) gilt mitunter der Gelehrte aus dem neunten Jahrhundert Ibn Dawud (Kitab al-Zahra, Das Blumenbuch; *The Book of the Flower*, hg. A. R. Nykl, Chicago 1932). – Alle Leidenschaft, von der sinnlichsten bis zur sublimsten, konnte daher als orientalische Versuchung des Okzident zurückgewiesen werden (Rougemont, Denis de: Die Liebe und das Abendland, Köln 1966).

<sup>277</sup> Die erste Hälfte anerkennt den Monotheismus so wie er Islam, Christentum und Judentum gemeinsam ist. Der Zusatz, die zweite Hälfte ist Bekenntnis zum Islam, das öffentlich ausgesprochen, den Muslim erweist. – Als entsprechend christlich-indikative Formel vgl. beispielsweise: „Einer ist Gott, / Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: / der Mensch Christus Jesus“ (*Unus Deus, / unus et mediator Dei et hominum / homo Christus Jesus*; 1 Tim 2,5 f.). Prototyp für das Bekenntnis zu dem einen Gott ist freilich das hebräische Schema Israel („Höre Israel“, Dtn 6,4–9; 11,13–21, Num 15,37–41; Mk 12,29).

Sufi-Weg zugleich nüchtern, pragmatisch, den Menschen zugewandt, der Menschheit verbunden – und stets begleitet von tiefer philosophischer Reflexion.

Unter den berühmten islamischen Mystikern fand sich früh eine Frau, Rabi'a al-Adawiya (Rābi'a al-'Adawīya, 721–801), eine freigelassene Sklavin in Basra. Sie vertrat eine kompromisslose Liebeskonzeption. Die folgende Anekdote kennzeichnete sie: Einst lief sie durch die Stadt, einen Eimer in der einen, eine Fackel in der anderen Hand. Von den Menschen zur Rede gestellt, ob sie denn verrückt geworden sei, antwortete sie, der Eimer diene dazu, das Feuer in der Hölle zu löschen; die Fackel, den Himmel in Brand zu stecken. Denn nicht aus Furcht vor der Hölle, noch um ins Paradies zu kommen, sei die unbedingte Liebe zu leben, sondern einzig um der Liebe selbst willen.<sup>278</sup>

Auch Märtyrer kannte die islamische Mystik. Der erste, jedoch keineswegs der einzige war Al-Halladj (Abu'l-Mughuth al-Husain Mansur). Er wurde von den Abbasiden als Ketzer verurteilt und 922 in Bagdad hingerichtet.<sup>279</sup> Aus seiner Lehre soll das Bild herkommen von dem Falter, der in die Flamme fliegt, um mit dem Urfeuer eins zu sein. Auf die tatsächliche Einung kam es an. Worte, und sei es ein einziger Eigenname waren noch nicht restlose Einung. Entsprechend wurde berichtet, Halladsch habe gesagt, der *Tawhīd*, das wahre Einheitsbekenntnis liege außerhalb der Worte und der Sagbarkeit überhaupt. Die geläufige Wiederholung des *Schabāda* „Es gibt keinen Gott außer Gott“ sei für die Masse, das Volk. Die wahren Einheitsbekenner stünden über der-

278 So ausdrücklich auch wiederum in der ‚Herzensreligion‘ des Dichters und Mathematikers Omar Khayyam, des ‚Zeltmachers‘. Und so auch in der westlich-lateinischen Tradition, bei Bernhard von Clairvaux (*amo quia amo, amo ut amem*: Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben, SC 83, n. 4), Marguerite Porete (Spiegel, cap. 7; dt. S. 24), Eckhart (Predigt 1, *Intravit Jesus*; 39 : Q 25, *Justus in perpetuum vivet*), Angelus Silesius (CW, I 289), Fénelon (nicht *amour intéressé*, sondern *pur amour, parfaite charité* als fünfte und höchste Stufe der Liebe) und allenthalben. – Zu Rabi'a al-Adawiya vgl. Sölle, Dorothee: ‚Du stilles Geschrei‘, Hamburg <sup>5</sup>1999, S. 56 f.

279 Massignon, Louis: *La passion d'al-Hosayn ibn Mansur al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1977; Schimmel, Annemarie: *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*, Köln 1969.

lei Religionsgesetz, ihnen sei klar: „Wer behauptet, er erkläre Gott als Einen“, der habe ihm bereits „etwas zugesellt“.<sup>280</sup>

Das wohl bedeutendste mystische *Lehr*gedicht im Islam stammt von dem Syro-Ägypter Omar Ibn al-Farid (1181–1235). Der Orientalist Joseph von Hammer-Purgstall, der es im neunzehnten Jahrhundert ins Deutsche übertrug, nannte es rundweg „Das arabische Hohe Lied der Liebe“ (Wien 1854).

Hervorzuheben bleibt vor allem die Rolle des Sufismus in der arabisch-persischen Lyrik, so weltbekannter Dichter wie Dschalaluddin Rumi, Saadi und Hafis.<sup>281</sup> Und zwar nicht zuletzt wegen ihrer produktiven Wirkung auf die europäische und zumal die deutsche Literatur (Goethe, Herder, Platen, Rückert, Atabay).

### *Rumi*

Maulana Dschalaluddin Rumi, dessen Grab in Konya (Anatolien, Türkei) nach wie vor zu den bedeutendsten islamischen Gedenkstätten zählt, gilt als der größte mystische Dichter des Islam.<sup>282</sup> Angestoßen durch zwei, drei ebenso intensive wie abrupt endende Liebeserfahrungen und gestützt auf die reiche Literatur zur Theorie der mystischen Liebe (al-Ghazali, Ibn al-Farid, Ibn Arabi, einschließlich christlicher Autoren u. s. f.), verfasste Rumi ein gewaltiges dichterisches Werk. Der deutsche Idealist Hegel fand darin „das Bewusstsein des Einen (...) in

280 Dies.: Gärten der Erkenntnis, Düsseldorf 1982, S. 47 f.

281 Die Worte der Ameisen, Persische Mystik in Versen und Prosa, hg. Atabay, Cyrus, Hamburg/Düsseldorf 1971; ders. (Hg.): Hafis, Liebesgedichte, Frankfurt a. M. 1980; ders. (Hg.): Omar Chajjams, Wie Wasser strömen wir, Düsseldorf 1984. – An weiteren Primärautoren vgl. Ansari (1006–1089), al-Ghazzali (1058–1111; Die Nische der Lichte, Hamburg 1987; Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften [Ihya' ulum al-din; Hauptwerk]; Sanai (gest. 1130), Attar (gest. um 1230; Vogelgespräche, Interlaken 1988; Buch des Leids; Buch der Ratschläge, Buch der Geheimnisse, Gottesbuch), Ibn Arabi (1165–1240) u. a. m.

282 Maulana Geläladdin Rûmî (1207–1273, ‚Römer‘ aus der Stadt Rum, Anatolien, Ostrom, Beiname), geboren in der persische Provinz Chorassan, heute Afghanistan, in der Stadt Balkh, vormals Baktra, der Heimatstadt Zarathustras und Avicennas, wohl verheiratet und Vater eines Sohnes, begraben in Konya (Ikonion, -um). Maulana, türk. Mevlana, ‚Unser Herr‘, Muley, wohl von marokkanisch Maulāya, vergleichbar (Mon)seigneur, (Mon)signore, Anrede, Ehrentitel.

der schönsten Reinheit und Erhabenheit“ ausgedrückt.<sup>283</sup> Davon nicht zu trennen war allerdings ein unerhörtes Selbstbewusstsein negativer Identität:

Was soll ich tun, o ihr Muslims?  
 Ich kenne mich selber nicht:  
 Ich bin weder Christ noch Jude,  
 auch Parse und Muslim nicht;  
 Vom Osten nicht, noch vom Westen,  
 vom Festland nicht, noch vom Meer,  
 Nicht stamm ich vom Schoße der Erde  
 und nicht aus des Himmels Licht.  
 ( ... )  
 Mein Ort ist da, wo kein Ort ist,  
 mein Zeichen ist ganz ohne Mal  
 ( ... )<sup>284</sup>

Rumis „Mathnawi“, Doppelverse, bot in sechs Büchern mit insgesamt rund sechszwanzigtausend Versen ein Kompendium der Mystik, darunter die bestürzende zusammenfassende Sentenz: „Nicht nur die Durst’gen suchen Wasser – / Das Wasser sucht die Durstigen!“

Zum Phänomen mit anhaltender Ausstrahlung in die Weltliteratur wurde Rumi indes vor allem aufgrund der Ghaselen seines (ebenfalls enzyklopädischen) „Diwans“.<sup>285</sup> Folgende Probe sei angeführt:

Wie sollte die Seele nicht fliegen,  
 wenn aus seiner Nähe es singt  
 Und lieblich der Spruch seiner Gnade  
 ‚Erhebe dich!‘ vor ihr erklingt?

<sup>283</sup> Hegel, *Enz.*, § 573, WW X 386–388.

<sup>284</sup> Rumi: *Aus dem Diwan*, hg. A. Schimmel, Stuttgart 1964, S. 61.

<sup>285</sup> Rumi: *Gedichte aus dem Diwan*, hg. Johann Christoph Bürgel, München 2003. Schimmel, A.: *Rumi, Ich bin Wind und du bist Feuer*, Köln 1978. Verdienste um Rumis Eindeutschung hatten sich zunächst Joseph von Hammer-Purgstall und Friedrich Rückert erworben.

Wie sollte der Fisch sich nicht stürzen  
 vom Trocknen ins leuchtende Meer,  
 Wenn lockend die Stimme der Welle  
 zu ihm aus dem Ozean dringt?  
 (...)

So reise vom salzigen Wasser  
 zum Lebenswasser geschwind,  
 Sorg, dass deine Seele vom Staube  
 zum Hochsitze wieder sich schwingt!  
 Wir folgen dir: gehe, o Seele,  
 aus der Welt der Trennung und Leid  
 In jene, wo man den Becher  
 des ewigen Einswerdens trinkt.<sup>286</sup>

### *Hafis*

Der wohl berühmteste Diwan, eine Sammlung von Lyrik, mehr als fünfhundert an der Zahl, vor allem Ghaselen, der klassisch persisch-arabischen Literatur ist indessen derjenige von Hafis, mit vollem Namen Chadsche Schams ed-Din Muhammad Hafez aus Schiraz, der ehemaligen Hauptstadt des Iran.<sup>287</sup> Hafez wie auch Chadsche sind Beifügungen. Hafez war eine Ehrenbezeichnung für einen Koran-Lehrer, für jemanden, der das gesamte heilige Buch auswendig konnte. Chadsche war Titel mit der Bedeutung ‚Meister‘ beziehungsweise Anrede wie etwa ‚Hochwürden‘. Sein Werk, das wie schon dasjenige des ‚Zeltma-

<sup>286</sup> Rumi: Aus dem Diwan, hg. Schimmel, a. a. O. S. 45. – „Es ist überall alles. Alles ist im Reigen. Wundervolles Wort des Dschellaledin Rumi, tiefer als alles: ‚Wer die Gewalt des Reigens kennt, fürchtet nicht den Tod. Denn er weiß, daß Liebe tötet‘“ (Hofmannsthal, Hugo von: Sebastian Melmoth, 1905, Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 341–344, hier 344). – Sträßner, Matthias: Tanz-Meister und Dichter, Berlin 1994. Schimmel: Rumi, Ich bin Wind und du bist Feuer, a. a. O., S. 203–210: ‚Musik und Tanz, Das Kreisen der Welten‘. – Zur Archetypik des freien (Seelen-)Vogel-Fluges vgl. u. a. Nietzsches Gedicht „Vogel Albatros“ (1882, KSA III 341), Hesses Erzählung „Die Dohle“, Richard Bachs Roman „Jonathan Livingston Seagull“ (1970; „Die Möwe Jonathan“, Film, Regie Hall Bartlett, 1973).

<sup>287</sup> Hafis: Gedichte aus dem Diwan, hg. J. Chr. Bürgel, Stuttgart 1972; Bürgel: Drei Hafis-Studien, 1975. – Aus Schiras stammt auch Saadi, die Mausoleen beider Sufi-Gelahrten befinden sich in der Rosenstadt.

chers‘ Omar Khayyam<sup>288</sup>, auch zoroastrische Überlieferung einbezog, schillert ganz bezeichnend zwischen islamischer Hingabe, mystischer Gelassenheit, Skepsis, Sinnenfreude und (religionskritischer) Liberalität. Liebe und Wein waren dem genialen Intellektuellen Hafis universale Metaphern und Medien der Erfahrung im Sinne des einen göttlichen Urgrunds aller Dinge.

Niemand Geringerer als der deutsche Dichter Goethe war es, der sich der überstarken Wirkung des persischen Dichters Hafis zu erwehren hatte und sich ihrer in höchst produktivem Verhalten zu erwehren verstand. So entstand als Goethes späte, wahrhaft universale und mit zweihundertfünfzig Gedichten umfangreichste Lyriksammlung der „West-östliche Divan“.<sup>289</sup> Aus dem ersten Buch („Buch des Sängers“) ist „Selige Sehnsucht“ das wohl bekannteste Gedicht geworden.<sup>290</sup> Die fünf vierzeiligen Strophen wurden am 31. Juli 1814 in Wiesbaden, in vermeintlicher Anlehnung an Hafis, als Bearbeitung eines seiner (unechten) Ghasele verfasst.<sup>291</sup> Es ist zugleich ganz spielerisch und,

288 Gest. 1132. Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers, dt. Friedrich Rosen, Frankfurt a. M. 142002.

289 Darin findet sich unter vielem anderem auch eine Begriffsklärung zwischen dem, was gemeinhin fälschlich mystisch genannt wird und dem, was, obgleich unkonventionell und unverstanden, mystisch ist. Vgl. im „Buch Hafis“ die Gedichte „Offenbar Geheimnis“ und „Wink“ (WöD 9 II, 8 f.). Ungeachtet der neuplatonischen Implikationen, des mystischen Faustschlusses und vielem mehr allenthalben in seinem Werk waren Goethes Vorbehalte, zumal gegen „widernatürliche und widergeistige“ Auswüchse, zuweilen massiv: „Denn was thut der Mystiker anders? als daß er sich an Problemen vorbei schleicht, oder sie weiter schiebt, wenn es sich thun läßt“ (ebd., Besserm Verstandnis, Dschami, hg. Knaupp, Michael, Stuttgart 2005, S. 313). Dass gleichwohl der charakteristischen Interferenz von Gottes- und konkreter Menschenliebe nicht zu entgehen ist, belegt beispielsweise Goethes eher flehentliches als triumphierendes Gedicht „Nähe des Geliebten“ (1795/96).

290 I, 17. Die nämliche Paradoxie von Entselbstung und Selbsterhaltung, Verlieren und Gewinnen auch in dem noch späteren Gedicht „Eins und Alles“ („Im Grenzenlosen sich zu finden“, 1821). – Die Gedankenwelt von „Selige Sehnsucht“ diente unter anderem Thomas Mann zu dichterischer Selbstapplikation (Lotte in Weimar, Kap. 9). – Als eine Entgegnung „Nicht mehr Stirb und nicht mehr Werde“ sind Benns „Statische Gedichte“ zu lesen (1948, hier „Wer allein ist –“, v. 11/12).

291 Vgl. Dantes Erinnerung, „dass wir alle Würmer sind / Für eines Himmelsschmetterlings Entfaltung“ (*che noi siam vermi / nati a formar l'angelica farfalla*, Purg. X 124–129). – Das Leitbild von der Metamorphose des (kleinen weißen wunderhübschen) Schmetterlings/Falters aus der (großen hässlichen) Raupe beziehungsweise von dem aus der Asche sich erneuernden Vogel Phönix ist bei Teresa von Ávila zentral (Castillo

wie manche meinen, zugleich Goethes vollkommenstes Liebesgedicht. Es setzt an zum Lobpreis der Lebendigkeit samt ihren Risiken und Verwandlungen.

### Selige Sehnsucht

Sagt es niemand, nur den Weisen,  
Weil die Menge gleich verhöhnet,  
Das Lebend'ge will ich preisen,  
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,  
Die dich zeugte, wo du zeugtest,  
Überfällt dich fremde Föhlung  
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfängen  
In der Finsternis Beschattung,  
Und dich reißet neu Verlangen  
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,  
Kommst geflogen und gebannt,  
Und zuletzt, des Lichts begierig,  
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

Und solange du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.

---

interior, V, 2 f., VI, 2, 4 u. ö.; vgl. Johannes vom Kreuz, CA I 9, S. 40). Desgleichen bei Angelus Silesius (CW, II 171 f.). Das Sinnbild des sich verjüngenden Seelenvogels, der Wiedergeburt durch Selbstverbrennung (Phönix, Adler) fand sich bereits in dem seinerzeit populären „Physiologus“ (entst. um 300 n. C.). Ein Ghazel des Hafis beginnt: „Der Phönix meines Herzens hat / Sein Nest im letzten Himmel, / Im Körperkäfig eingesperrt“ (Nun 24, II 308 f.; Rosenszweig-Schwannau, II 458). Vgl. Nietzsches bedeutsames nachgelassenes Gedicht „An Hafis“: „Die Schenke, die du dir gebaut“.

In der Tat: Strophen, Verse, ein Gedicht, so populär wie verblüffend und bestürzend in einem fort. Auf Anhieb kaum zu verstehen, nicht Unbedarften, nur Achtsamen zugänglich, Menschen der verfeinerten Sinne und des Geistes.<sup>292</sup> Ihnen immerhin mag vor Augen stehen, wie die Bewegungen des Lebens jäh umschlagen, hin und her, von diesem zu jenem, alles andere als geradlinig, nicht absehbar, nicht berechenbar, nicht verfügbar. Dabei gebührt allem seine Stelle und seine Berechtigung, allen Formen der Vereinigung, der Liebe, der Fruchtbarkeit. Jenseits des trüben Mittelbereichs zeichnet sich Entschiedenheit ab, Helle, Blüte, Hoffnung. So wohl ist sie beschaffen, jene spirituelle Lebendigkeit, die der nämliche Goethe ebenfalls im „West-östlichen Divan“ in die Verse fasste:

Denn das Leben ist die Liebe,  
Und des Lebens Leben Geist.<sup>293</sup>

### 3.5 Nichtanderes, unbegreiflich: Nikolaus von Kues

*Sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine.*

Aber ich vermag nicht zu begreifen, wie das End-  
Ziel als Ziel-Ende ohne Ende ist.

Cusanus

<sup>292</sup> Es handelt sich gewissermaßen (nämlich rhetorisch, spielerisch ironisch) um eine Adressierung sozusagen *sub sigillo*, in Arkandisziplin, wie dies in deutlich ernsthafterer Ausprägung beispielsweise aus Plato (Theätet, 155 e) oder Dionysius Areopagita (Über die Mystische Theologie, I 2) bekannt ist.

<sup>293</sup> WöD, Buch Suleika, Nimmer will ich dich verlieren, VIII 20, vv. 23 f. Laut dem Motto zu Hafis Nameh/Buch Hafis (II, Titelblatt) erscheint der Geist als Bräutigam, der mit dem Wort als der Braut (mystische) Hochzeit feiert: *hieros gamos*. – Der späte Goethe erstellte im Übrigen eine Übersetzung der lateinischen Pfingst-Sequenz „Veni creator spiritus“ des Hrabanus Maurus (9. Jh.) „Komm, Schöpfer Geist“ (9. April 1820 unter der Überschrift „Appell an’s Genie“). – Paulus nannte die Liebe „das Band der Vollkommenheit“ (Kol 3,14). Was so verbunden sei, das habe Bestand. Die Liebe höre niemals auf (1 Kor 13,8). – Leben, Liebe, Geist waren Schlüsselbegriffe in Hegels Theologischen Jugendschriften (WW I 9–427).

Was zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts, als Nikolaus von Kues sich anschickte, entsprechend seiner Begabung und seinem Ehrgeiz aufzusteigen bis zur zweithöchsten Position der Kirche, tonangebend-modern war, nahm prägenden Einfluss auf ihn: Impulse individuell vertiefter Frömmigkeit (*devotio moderna*) verbanden sich mit solchen des Voluntarismus, Nominalismus und des italienischen Humanismus zu einem eigenständigen, recht komplexen Universaldenken. In differenzierter Weise stützte es sich auf das gesamte Spektrum des Platonismus, Plotin, Proklos, Dionysius Areopagita, griff des Weiteren auf Pythagoras zurück, integrierte aber auch die philosophisch-erbaulichen Schriften des *Corpus Hermeticum*<sup>294</sup> und war selbst astrologischen Strömungen nicht verschlossen. Nach dem Vorschlag eines seiner vielen illustren Freunde, des weitgereisten, von Kaiser Friedrich III. in Frankfurt am Main zum Dichter gekrönten Humanisten Enea Silvio Piccolomini, des nachmaligen Papstes Pius II., nannte sich der Kaufmannssohn aus Kues in Humanisten-Manier latinisiert Cusanus. In seiner universalistischen Tendenz empfing der strebsame Kuesener weiterhin Ansporn durch die bereits einhundertfünfzig Jahre zuvor erbrachte außergewöhnliche Enzyklopädie des Raimundus Lullus, des katalanisch-mallorquinischen Denkers und Dichters Ramón Lull.<sup>295</sup> Hatte dieser bereits im Hinblick auf den Dialog zwischen den drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) den Gedanken der Konkordanz eingebracht, so suchte Cusanus seinerseits daran anzuknüpfen. Es konnte seiner Überzeugung nach wie nur *eine* Weisheit letztlich nur *eine* Religion geben, die eine menschliche Suche

294 Dazu zählt auch „Das Buch der 24 Philosophen“ (Liber viginti quatuor philosophorum), worin ein anonymes Autor eine fiktive Versammlung von Philosophen Gott versuchsweise definieren ließ, als Unendlichkeit im Sinne einer in sich selbst lebendigen Einheit verstehen lehrte. „Hermes der Dreimalgrößte (...) war eine literarische Fiktion, mit deren Hilfe man neoplatonisierende Texte der Spätantike in die gottnahe Vorzeit zurückdatierte. Für moderne Historiker gehört unser Buch nicht zu den hermetischen Schriften“ (Flasch, Kurt: Was ist Gott? München 2011, hier S. 9).

295 Katalanisch Ramón Lull (spanisch Lull, 1232/33–1315/16; *doctor illuminatus*). Als der lullische Hauptbeitrag an die mystische Tradition gilt das katalanisch geschriebene Buch „Libre d amic e amat“ (um 1281; Das Buch vom Freunde und vom Geliebten, hg. Erika Lorenz, Freiburg i. Br. 1992). Haas, Alois M.: Raimund Lulls Buch vom Freund und vom Geliebten, in: *Mystik, Herausforderung und Inspiration*, Ostfildern 2008, S. 33–48; Urvoy, Dominique: *Penser l’islam, Les présupposés islamiques de l’art de Lull*, Paris 1980; Gabrieli, Francesco: *Das Vermächtnis des Islams*, München 1983.

nach dem Unendlichen, nach Gott. Verschieden seien allerdings die rituellen Ausprägungen.<sup>296</sup> Dessen ungeachtet sollte freilich alles daran gesetzt werden, für die *eine* Religion schließlich die christologisch-trinitarische (sowie klerikal-hierarchische) zu erkennen, ja sie als solche gegenüber Nicht- oder Andersgläubigen bedenkenlos durchzusetzen.

### 3.5.1 Leben und Werk

Cusanus wurde als Nikolaus Chryfftz, also Krebs, 1401 als Sohn eines begüterten Schiffers, Winzers und Schöffen in Kues an der Mosel geboren. Ab seinem vierzehnten, fünfzehnten Lebensjahr studierte er an der seit einer Generation bestehenden Universität Heidelberg die freien Künste (*artes liberales*). Dann, sechzehnjährig, tat er den Schritt in die weite Welt; er wechselte auf die Südseite der Alpen, nach Padua, um an der dortigen fortschrittlichen Universität weitgespannte Studien und insbesondere Kirchenrecht (*ius canonicum*) zu treiben. Mit zweiundzwanzig erwarb er den Doktorgrad, promovierte zum *doctor decretorum*. Nach vertiefenden rechtshistorischen sowie sodann auch philosophisch-theologischen Forschungen an der Universität Köln und einer Studienreise nach Paris war er entschieden genug, zweimalige Rufe auf den kanonistischen Lehrstuhl in Löwen abzulehnen.

Der Sechszwanzig-jährige verbrachte einen Romaufenthalt im Dienst des damaligen Trierer Erzbischofs. Fünf Jahre später agierte er auf dem Konzil von Basel, indem er anwaltlich vor dem Papst den Anspruch des Grafen Ulrich von Manderscheid auf die erzbischöflich-kurfürstliche Kathedra von Trier vertrat. Wie schon das Konzil von Konstanz war auch die Basler Kirchenversammlung noch immer mit der Einigung der Kirche beschäftigt. Cusanus, aufs Ganze gehend,

<sup>296</sup> *Una religio in rituum varietate* (De pace fidei, 1453; Über den Frieden im Glauben; c. 1, n. 6). Lullus, *Libre del gentil e del tres savis* (Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 1276). Vgl. Peter Abaelard: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen (1141, hg. Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a. M./Darmstadt 1995). – Euler, Walter Andreas: *Unitas et Pax*, Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Würzburg 1990; Lutz-Bachmann, Matthias/Fidora, Alexander (Hgg.): *Juden, Christen und Muslime, Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004. – Der Gedanke der Toleranz unter Juden, Christen, Muslimen und Heiden bestimmte später zur Zeit des Dreißigjährigen Kriegs ganz eigentümlich Jakob Böhme.

verfasste eine für Kirche (Sacerdotium) und Reich (Imperium) gleichermaßen richtungweisende Schrift: „Von der umfassenden Eintracht“ (De concordantia catholica). Ungeachtet seiner vergleichsweise liberalen politologischen Programmatik von Konsens, Repräsentanz und Toleranz wechselte er jedoch aus politischen Gründen die Fronten: von der majoritären Konzils- zur minoritären Papstpartei, zusammen mit Piccolomini und sogar dem Konzilspräsidenten Kardinal Giuliano Cesarini, seinem Freund aus Paduaner Studienzeiten.

Er übernahm den Auftrag, mit einer päpstlichen Delegation nach der byzantinischen Reichshauptstadt Konstantinopel zu reisen, um mit der griechischen Ostkirche Unionsverhandlungen zu führen. Es gelang, den Kaiser sowie den Patriarchen und an die dreißig Erzbischöfe zu einem Einigungskonzil nach Ferrara zu bringen. Er war bereits mindestens fünfunddreißig und seit Jahren Inhaber von Pfarramt, Kanonikat und Stiftsdekanat, bis er sich schließlich als Priester ordinieren ließ. Er erfüllte als päpstlicher Prokurator den Auftrag, die deutschen Fürsten auf die Seite des Papstes (Eugens IV.) zu ziehen. Piccolomini bezeichnete den wohl auch stattlichen, kraftvollen, wortgewaltigen und impulsiven Deutschen daher (nachhaltig bis in Reformationszeiten) als ‚Herkules der Eugenianer‘. Mit einundfünfzig Jahren wurde er, geweiht vom Papst höchst selbst (nun Nikolaus V. Tommaso Parentucelli), Fürstbischof von Brixen. Längst in petto ernannt und auch bereits Papabile im Konklave, wurde er, ganz ungewöhnlich damals für einen Nichtitaliener, einen Nichtadeligen, schließlich zum Kardinal erhoben.<sup>297</sup> Stolz verfasste der Purpurträger eine bilanzierende Lebensbeschreibung und pflegte, fürstliche Person seitdem, vollends Umgang mit Fürsten.<sup>298</sup> Gleichzeitig war er als päpstlicher Legat (Legatus a latere mit sehr hohen Befugnissen) weithin in Europa kirchenreformerisch tätig, und das hieß durchaus auch ablasskrämerisch und andererseits fatal antijüdisch. Als gegen den Willen des

297 Vergleichbar zwei Generationen später der Fall des machtbewussten Kardinals Matthäus Schiner (1465–1522), des bedeutenden Bischofs von Sitten, Mitverfassers des gegen Luther gerichteten Wormser Edikts, 1521 beinahe Nachfolger Leos X. geworden.

298 Der „Dialogus de ludo globi“ (hg. Gerda von Bredow, Hamburg 2000) ging auf ein „Gespräch über das Globusspiel“ zurück, wie es der Kardinal mit zwei Wittelsbacher Prinzen, als sie ihn 1462 in Rom aufsuchten, tatsächlich geführt hatte.

Domkapitels installierter, verhältnismäßig kleiner Landesherr in Tirol gebärdete sich Nikolaus derart streitbar und war entsprechend heftig umstritten, dass er nach sechs Jahren, von Herzog Sigismund gezwungen, alle Ansprüche aufgeben und sein Bistum verlassen musste, auf Nimmerwiederssehen. In Rom, unter Papst Pius II. Enea Silvio Piccolomini, seinem Freund seit langem, wirkte er als Kurienkardinal und regierender Generalvikar des Kirchenstaates. Ungeachtet seines hohen Regierungsamtes haben ihm die Verhältnisse an der päpstlichen Kurie schwer zugesetzt. Mit seinen Reformvorschlägen fand der Kardinal sich weithin geradezu ausgelacht.

Neben der rastlosen öffentlichen Tätigkeit entstand indes ein beträchtliches wissenschaftliches und schriftstellerisches Werk. Es waren keine konventionellen Bearbeitungen, keine scholastischen Summen, kaum Kommentare zu biblischen und anderweitigen kanonischen Schriften, wohl aber Traktate, Dialoge, außerdem dreihundert, meist deutsch gehaltene, einfallsreiche Predigten. Ans Ende seines Schaffens setzte der geistreiche Denker einen Rück- und Ausblick, eine Art ‚Retractiones‘, Nachbereitungen, Evaluierungen unter dem (platonischen) Titel „Die Jagd nach Weisheit“ (*De venatione sapientiae*). Eine weitere Schrift folgte, seine letzte: „Der Gipfel der Betrachtung“ (*De apice theoriae*). Dann, auf dem Weg zur päpstlichen Kreuzzugsflotte im Kampf gegen die Osmanen – die 1453 Byzanz, die Kaiserstadt Konstantinopel erobert (und die daraufhin ausgesprochene päpstliche Einladung zur Konversion und Übernahme des Kaisertums unerwidert gelassen) hatten – in solch turbulenter Lage, starb dreiundsechzig-jährig Nikolaus von Kues 1464 in Todi in Umbrien. Sein Grab befindet sich in seiner römischen Titelkirche Sankt Peter in Ketten (*San Pietro in Vincoli*), sein Herz indessen in der Kapelle seiner Hospital-Stiftung in Bernkastel-Kues; wo zudem in der Bibliothek auch seine kostbare Sammlung von Handschriften und Wiegendrucke aufbewahrt wird.

Gewirkt hat der Cusaner bis zu seiner Wiederentdeckung im zwanzigsten Jahrhundert eher unterschwellig und bloß partiell. An erster Stelle zu nennen ist tatsächlich der radikal ungebärdige Giordano Bruno, der nach jahrelanger Gefangenschaft und unzähligen Verhören anfangs

des Jahres 1600 auf dem römischen Campo de fiori als Ketzer verbrannte ehemalige Dominikanermönch.<sup>299</sup> Ferner sind zu erwähnen Marsilio Ficino (der Schöpfer des lateinischen Plato wie auch Plotin), Giovanni Conte Pico della Mirandola<sup>300</sup> und als Herausgeber Jacobus Faber Stapulensis sowie dessen Schüler Carolus Bovillus<sup>301</sup>, schließlich vage noch Leibniz, Lessing und Hamann.

### 3.5.2 Brille der Koinzidenz

Im Folgenden ist nun nicht eine Gesamtdeutung des cusanischen Universalismus mit seinen mathematisch-physikalischen, kosmologischen, metaphysischen und theologischen Implikationen zu entfalten, sondern dessen mystischer Fermentierung ist nachzugehen. Wie entscheidend freilich dies ist, dafür sprechen allein schon die leitenden Paradoxie-Formeln wie ‚belehrte Unwissenheit‘ (*docta ignorantia*), ‚Zusammenfall der Gegensätze‘ (*coincidentia oppositorum*), ‚Nichtanderes‘ (*non aliud*, übergegensätzliches), und schließlich, allem vorangehend, ‚Können-Sein‘ (*possesit*), Können selbst (*posse ipsum*).

Cusanus nutzte im Übrigen das weitgespannte mystologische Vorlesungswerk „Über die mystische Theologie“ des gleichwohl restaurativen, kirchlich-konservativen Sorbonne-Kanzlers und Konstanzer Konzilstheologen Jean Gerson. Gerson hatte eine Erneuerung mystischen Erlebens in deutlicher Anbindung an die (am Guten orientierte) Stimme des Gewissens vertreten, welches letztere nun allerdings Cusanus (wie wohl das im engeren Sinne Doktrinär-Moralische überhaupt) nicht unumwunden weiterführte.<sup>302</sup>

299 Vgl. insbes. De la causa, principio, et uno (Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 1986). – Beierwaltes: Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos, in: Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, S. 176–203; Ders.: Actaeon, Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos, in: Denken des Einen, Frankfurt a. M. 1985, S. 424–435.

300 Vgl. Reinhardt, Heinrich: Freiheit zu Gott, Weinheim 1989, der Picos Werk als ausgeprägte „Introversionsmystik“ (S. 150) behandelt.

301 Bovillus, Carolus (Charles de Bouelles): Liber de sapiente (Paris 1510; Buch über den Weisen), Libellus de nihilo (Paris 1510; Le livre du néant, Über das Nichts).

302 *Syneidēsis*, συνειδησις beziehungsweise korrumpiert *syndērēsis*, συντήρησις, übersetzt als Gewissen. Gerson, Jean: De mystica theologia, Genua 1407, Köln 1483. Ähnlich enzyklopädisch später Maximilian Sandaeus (von der Sandt; Pro Theologia mystica

Mit dem Gedanken von der *docta ignorantia* war das fundamentale Prinzip benannt. Keine reine Kopfgeburt, wohlgemerkt, nichts bloß Erdachtes, vielmehr betrachtete Cusanus diesen Schlüssel-Gedanken als ein ‚Geschenk von oben‘, ihm zuteil geworden als eine Erleuchtung auf hoher See während der monatelangen Rückfahrt von Konstantinopel nach Venedig.<sup>303</sup> Dank dessen sei der Vernunft ermöglicht, das Unbegreifliche zu erfassen – in nicht begreifender Weise. Entsprechend der grundlegenden Bedeutung des Gedanken-Ereignisses erschien die Formel im Titel des ersten Hauptwerks: „Die belehrte Unwissenheit“ (De docta ignorantia, 1440; drei Bücher). Einwendungen blieben freilich nicht aus. Namentlich Johannes Wenck von Herrenberg, konziliaristischer Heidelberger Theologieprofessor, polemisierte gegen das anstößig unaristotelische, anscheinend den rational-analogen Theismus infrage stellende Konzept. Nikolaus parierte mit einer entschiedenen und teils ebenfalls polemischen „Verteidigung der belehrten Unwissenheit“ (Apologia de docta ignorantia, 1449).

Die methodische Ausführung war zunächst mit der Formel vom ‚Zusammenfall der Gegensätze‘ benannt.<sup>304</sup> Der Cusaner verglich die Koinzidenzformel einer Brille. Wie insbesondere Dionysius Areopa-

---

clavis, Köln 1649, dt. Schlüssel zur mystischen Theologie) sowie Pierre Poiret (Bibliotheca Mysticorum), Fénelon (Explication des maximes des saints sur la vie intérieure, Paris 1697; Erklärung der Maximen der Heiligen über das innere Leben), Görres (Die christliche Mystik, 5 Bde., Regensburg 1879/80), Otto (West-östliche Mystik, Gotha 1926, München<sup>3</sup>1971).

303 *Supernum donum* (d.i. III, ep. auct., n. 263, Z. 5 f.). Cusanus gab im selben ‚Brief des Autors an den Herrn Kardinal Julian [Giuliano Cesarini]‘ (n. 264, Z. 1–17) Rechenschaft über seinen Weg, der (wie bei Paulus, 2 Kor 3,18) als eine persönliche Wandlung, ein Vorgang existenzieller Transformation erlebt wurde. Fortan war klar, dass der menschliche Geist sich vertiefte, bis er sich zur Einfachheit erhebe, wo das Widersprüchliche in eins gesetzt sei. Jaspers erachtete den Bericht für glaubwürdig in einer Linie mit ähnlichen Zeugnissen von Denkern wie Anselm, Descartes, Kant, Nietzsche (Nicolaus Cusanus, München 1964, S. 21). – Die Begriffsverbindung *docta ignorantia* wird gleichwohl auf Augustin zurückgeführt (bzw. Dionysius Areopagita, so ausdrücklich durch Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*; 2 sent. d 23, a 2, q 3, ad 6; *Opera omnia*, Florenz-Quaracchi 1882–1902, II 546 a).

304 *Coincidentia oppositorum*. Ein Gedanke, dem von Heraklit und Anaximander über Horaz, Bruno und Montaigne, Hamann, Herder, Schelling und Hegel bis Carl Gustav Jung (*Mysterium Coniunctionis*, 1955–57) und anderen die Bedeutung einer transrational-intuitiven Integration zuerkannt blieb.

gita gezeigt habe, ermögliche sie es der Vernunft, über die Grenzen der regulären Logik hinauszublicken und somit das aristotelisch-kanonische Kontradiktionsprinzip zu durchbrechen. War demnach der Verstand streng logisch gehalten, Widersprüche zu vermeiden und also ‚A‘ und ‚nicht A‘ streng zu unterscheiden, so erklärte nachgerade der Gelehrte aus Kues, es sei „etwas Großes, beständig an der Vereinigung der Gegensätze festhalten zu können“.<sup>305</sup> Die koinzidentelle Methodik führte schließlich zu rätselhaften Formeln, einer ganzen Reihe von ängstlichen Umschreibungen. Das Eine, was da jenseits der Gegensätze ‚auf dem Gipfel der Betrachtung‘, dem *apex theoriae*,<sup>306</sup> sich zeige, erschien – im absoluten Unterschied zu allem je und je Unterschiedenen – als das alle Unterschiede in sich bergende Ununterschiedene (*non aliud*)<sup>307</sup>, als reine Identität (*idem ipsum*), als restlose Einheit von Sein und Können (*possess*), als unerschöpfliche Macht (*posse ipsum*).

Die transzendierende Dynamik des Geistes dulde kein Stillstehen, weil sie darauf angelegt sei, das Unendliche zu erfassen. Doch dieses könne nicht in rationaler Weise, also nicht durch übliches Vergleichen, erkannt werden. Das Unendliche sei unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entziehe. Dies sich einzugestehen, hielt Cusanus für das A und O alles Wissens: Es werde einer „umso gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen“ wisse.<sup>308</sup> Die Erfahrung zeige, dass sich unweigerlich alles Vorfindlich-Konkrete relativiere, indem es jeweils ein Mehr

305 De beryllo, c. 22, n. 32, 8 f.

306 De apice theoriae, in: Philosophisch-Theologische Schriften, hg. Leo Gabriel/Dietlind Dupré, 3 Bde., Wien 1964–67, II 362 ff.

307 „Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere. Es ist es selbst, dreimal wiederholt. Es ist die Definition des Ersten Wesens. Dieses ist in der Tat drei-einig, und zwar aus keinem anderen Grund, als weil es sich selbst definiert“ (*non-aliud est non aliud quam non-aliud; idem trinititer repetitum si est primi definitio*; De non aliud, 5). Das Nicht-Andere ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Identischen; insbesondere Gott, der gegenüber keinem anderen ein Anderes ist, ist „nicht identisch mit irgendeinem Gegenstand“ (*non est idem cum aliquo*; ven. sap. c. 14, n. 41). Hierzu Flasch: Nikolaus von Kues in seiner Zeit, Stuttgart 2004, S. 85–88. Thurner, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis, Berlin 2001, insbes. S. 469–473.

308 *Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem*; d.i. I, 1; 4. – „Das Nichtwissen wissen / ist das Höchste“, so auch Laozi (Tao te king [Daodejing], hg. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, II, 71, S. 114). – Das sokratische Paradigma überbot Cusanus, indem er Nichtwissen als geeignetes Vehikel zu Höherem verwandte.

oder Minder annehmen, gesteigert oder eingeschränkt werden könne. Daraus war zu folgern, dass das absolute Größte in *der* Weise niemals zu erfassen sein würde. Es sei allem möglichen Vergleich überhoben. Als das schlechthin Eine falle es gar mit seinem Gegensatz, dem absoluten Minimum, zusammen.

Im geläufigen Bereich des verstandesmäßig Erfassbaren, also durch Vergleichen Bestimmbaren, anerkannte Cusanus nur Annäherung, approximative Erkenntnis, Mutmaßung, Konjektur. Die *ars coniecturalis* bewies sich vornehmlich als symbolisches Denken, nämlich als gleichnishafte Vereinigung von Unterschiedenem.<sup>309</sup> So waren ‚belehrtes Nichtwissen‘ und ‚Zusammenfall der Gegensätze‘ ihrerseits Symbole der Vernunft. Mutmaßend versuche sie zu verbinden, was der diskursive Verstand trennen muss. Und sie versuche darüber hinaus, über die ihr vorausliegenden und daher von ihr schlechterdings nicht erreichbaren ‚Wesensformen und Washeiten der Dinge‘ Mutmaßungen zu bilden, Bilder und Begriffe, und sich auf diese Weise den Dingen anzugleichen.

Nicht mutmaßend, sondern exakt konnten dagegen mathematische Aussagen getroffen und begriffen werden. Denn die Mathematik – Zahlen und Rechnen – sei ganz menschliche Schöpfung, Cusanus sagte: Ausfaltung dessen, was in den Menschen eingefaltet sei. Die konkret vorhandenen, nicht selbst gemachten Dinge in der Welt waren anlog zu verstehen: als Ausfaltungen dessen, was zuvor im Schöpfer-Gott eingefaltet war. Das dem ausgefalteten Vielen, Verschiedenen Vorausliegende, die Einheit und absolute Einfalt selbst könne durch den diskursiv-vergleichenden Verstand *nicht* erfasst werden. Nichtsdestoweniger verlange die Vernunft über dem Verstand nach überbegrifflicher Erfüllung im Absoluten. Ihr liege daran, wie Cusanus (mit

---

309 *Coniectura*. Es war dies das Thema von „De coniecturis“ (um 1444), des zweiten cusanischen Hauptwerks. Der Autor bildete *ars coniecturalis* (von lat. *conicere*) dem griech. *symbolleîn*, συμβάλλειν, zusammenfallen nach und sprach von *symbolica investigatio* bzw. *symbolica venatio*. – Bereits für den ‚Vorsokratiker‘ Xenophanes (DK 21 B 34) stand fest, dass es für die menschliche Erkenntnis nichts Klares, Sichereres (*saphês*) geben könne, sondern immer nur Vermutung (*dôkos*).

Augustin und Anselm) betonte, Gott unendlich groß zu wissen, größer als alles Erdenkliche.<sup>310</sup>

Wie daher schon die Vernunft (*intellectus*) den Verstand (*ratio*) übersteige, so weise auch sie ihrerseits noch über sich hinaus in ein Jenseits der Koinzidenz. Der Weg des Schauens, der von den Sinnen ausgehe, über den mittleren Bereich des Verstandes zur Vernunft führe, münde am Ende ins göttliche, ins absolute Sehen. Hier, wo zwar die Sehnsucht hinreicht, wo aber nur Glauben und Vertrauen zu sehen vermögen, zeige sich dem Auge des Geistes als Rätselbild wie in einem Spiegel der Ursprung als „unnennbare Unteilbarkeit“. <sup>311</sup> Der unendliche Gegensatz zu allen Gegensätzen sei aufzufassen als das Nichtandere: *non aliud*. Das Absolute stehe in keinerlei Verhältnis zu relativen Größen. Es werde darum nicht so sehr als deren Gipfel, sondern als ihre Negation gesehen. Während alles Endliche nur eingeschränkt existiert und so Geltung und Bedeutung hat, ist das Größte als unendlich anzunehmen, es hat keine Grenze und kann nicht lediglich entgegengesetzt sein. Der Ursprung, das Eine ist einfach sich selbst.

### 3.5.3 Über die Schau Gottes

Gleichwohl ist die *coincidentia oppositorum* noch wie ein Hindernis: eine die Sicht und den Zutritt zur Gottesschau abhaltende, widersinnig-absurde Mauer. Sie ist zu überwinden und zurückzulassen. Dazu leitete Cusanus im Spätwerk „Über die Schau Gottes“ an.<sup>312</sup> Es sollte helfen, in geheiligtem Dunkel (im Verlöschen alles sinnlichen und

310 „Ihren Gott so groß zu wissen, dass seiner Größe kein Ende ist, und er also größer ist als jedes Denkbild und alles Wissbare“ (*omni conceptu et scibili maior*; De ven. sap. cap. 12, n. 32).

311 *Innominabilis indivisibilitas*; De ber. c. 31; 53, 15.

312 De visione Dei (1453, hg. A. D. Riemann, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, Heidelberg 2000); Vom Sehen Gottes (Zürich/München 1987). Hopkins, Jasper (Hg.): Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, Text, Translation and Interpretative Study of De visione Dei, Minneapolis 1985. Zu dem zentralen Kapitel XIII vgl. insbesondere Beierwaltes: Deus oppositio oppositorum, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964), S. 175–185. – Als Modell einer letzten zu überwindenden Mauer, um in den Garten der Seligkeit zu gelangen vgl. den bereits ins Unendlicheweisenden spätmittelalterlichen „Rosenroman“ (Roman de la Rose, 13. Jahrhundert). Zur Nachwirkung vgl. noch des Novalis Figuration der Blauen Blume („Heinrich von Ofterdingen“).

intellektuellen ‚Sehens‘) das unzugängliche Licht wahrzunehmen.<sup>313</sup> Nikolaus arbeitete mit einem Vergleich, und zwar paradoxerweise mit einem Bild-Vergleich: Er wies darauf hin, es sei möglich, ein Porträt zu malen, das die Betrachter, wo immer sie auch stehen und sich hinbewegen, jeden einzelnen unabhängig und alle zugleich, scheinbar anblickt. So, allerdings in absoluter Weise, müsse man sich Gott, das wahre, unbeschränkte Sehen, denken.<sup>314</sup> Den göttlichen Blick bezeichnete Cusanus wegen seiner subsistierenden, alles Übrige gleichsam in sich tragenden Fülle als das Konkrete alles Konkreten. Das menschliche Sehen sei dagegen lediglich ein Zurückblicken, das ohne das vorhergehende Angeblickt werden überhaupt nicht wäre.<sup>315</sup> Und Cusanus folgerte weiter, das Absolute sei bei jedem Einzelnen so zugegen, als ob jeweils diese eine Person allein sein Ein und Alles und seine einzige Sorge wäre: Sehen sei Lieben. Mithin gelte eine wundersame Wechselseitigkeit: Auch Gott bestimme sich für jeden Einzelnen nach dessen Maß: „Was anderes“, so heißt es in einer der zahlreichen, meist mit einem Amen bekräftigten Gebetspassagen von „De visione Dei“, „ist

313 *Illuminatio inattingibilis* (De genesi; Philosophisch-Theologische Schriften, a. a. O. II 402); vgl. 1 Tim 6,16.

314 *Vera icon* (lat.; gr. *hē eikōn*, ἡ εἰκών, das Bild; Schweißstuch der Veronika, Ecce homo, Abgar-Bild, Acheiropoieton, Mandylion, *Volto Santo* u. s. f.). Das Porträt Jesu Christi soll laut dem apokryphen „Nikodemusevangelium“ als Abdruck auf dem Tuch der Veronika zurückgeblieben sein. „Ein Gesicht streng frontal, genau symmetrisch in seinen Gesichtshälften und – in den Darstellungen vor 1400 – ohne Dornenkrone, oft auf einem Tuch, eben dem Schweißstuch der heiligen Veronika, aufgemalt, oder in einer goldenen Mandorla dargeboten“ (Kindlers Malereilexikon, Zürich 1971, VI 606). Die Legende ließ das wahre Bildnis Christi, die erste Ikone, mitunter zurückgehen auf einen Auftrag des Königs Abgar V. von Edessa. – Belting, Hans: Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 2000.

315 „Man muß wissen, daß Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden, Gott zu sehen und von Gott gesehen zu werden, der Sache nach eins ist. Darin erkennen wir Gott und sehen, daß er uns sehen und erkennen macht“, so Eckhart (Predigt 76, *Videte qualem caritatem*, Werke, hg. N. Largier, Frankfurt a. M. 2008, II 127). – „Dass Gott sieht, ist die Bedingung für alles, was ist. Denn für ihn ist nicht das Sehen etwas anderes als das Machen, sondern sein Sehen ist sein Wollen und sein Wollen ist sein Handeln“, so Eriugena (Periphyseon, 3). – Biblische Basis bot insbesondere Paulus, der in den Schluss seines sog. Hoheliedes der Liebe die erwartungsvollen Verse einfügte: „dann aber werde ich durch und durch erkennen; / so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin“ (1 Kor 13,12).

dein Sehen, als dass du von mir gesehen wirst?<sup>316</sup> Auge in Auge stünden sich demnach Subjekte von unverlierbarer Freiheit und Würde gegenüber, befähigt zu restloser Einung. Die berühmte, viel diskutierte, wegweisende Formel lautete: „Sei du dein und ich werde dein sein“, solch ermutigende Worte vermöge der schweigend Betrachtende in der Tiefe seines Herzens zu vernehmen.<sup>317</sup>

Das war und ist unvergesslich vom Menschen groß gedacht, die tiefgründige Auslegung des *vacare Deo* der Person, ihres wahrhaften Freiseins, nämlich als eines Freiseins durch und mit und für Gott, der jedem Menschen näher ist als er sich selbst. Und es ist Konsequenz des biblischen Gedankens von der Gotteskindschaft (*filiatio, forma filiationis*) des Menschen. Als grundlegender, alles Weitere eröffnender Glaube galt dies als das ‚hervorragendste Geschenk‘ an den Menschen, als Glaube, der zu Einsicht und erhöhtem Leben führt.<sup>318</sup> Zusammengefasst, einer für alle, lateinisch-grammatisch geballt zum *accusativus*

316 *Quid aliud est videre tuum (...) quam te a me videri?* – In wesentlichen Passagen als Gebet ausgestaltet waren außerdem beispielsweise die „Confessiones“ des Augustinus sowie die „Mystische Theologie“ des Dionysius Areopagita, das „Proslogion“ des Anselm von Canterbury, der „Liber gentilis“ des Raimundus Lullus, der „Tractatus de primo principio“ des Johannes Duns Scotus und, noch im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, die „Einübung im Christentum“ des Søren Kierkegaard, „Das göttliche Milieu“ des Pierre Teilhard de Chardin und die „Citadelle“ Saint-Exupérys.

317 *Sis tu tuus et ego ero tuus* (vis. c. VII). Kremer, Klaus: Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit, in: Haubst, Rudolf (Hg.): Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues, Trier 1989, S. 227–263. – Der Blick blieb noch bei Sartre ein konstitutives Thema, allerdings in einem die Freiheit auf negative Weise begründenden Sinn – in Konflikt, Entfremdung und Scheitern –, über einen Ekel, der sodann umgedeutet wird zu (aufsässiger) Freiheit. Eingeleitet (und von vornherein in Frage) gestellt wurde diese Umkehr freilich durch Nietzsche, der erwog, dass gegenüber dem all-sehenden Blick Gottes als einem zudringlichen, unerträglichen Geschehenwerden der ‚hässlichste‘ Mensch zuletzt in tragisch-unerlöster Weise (tödliche) Rache üben müsse (Z IV, Der hässlichste Mensch, KSA IV 331). Vgl. demgegenüber Morgensterns heiteres Gedicht, ausgehend von einem Hasen, der sich auf der Wiese unbemerkt glaubt, aber doch von einem Menschen mittels eines Feldstechers betrachtet, und seinerseits der Mensch von einem Gott angeblickt wird, „von fern (...) mild und stumm“ (Palma Kunkel, Berlin 1916).

318 „Wir können ja uns selbst nicht hassen. Darum lieben wir das, was an unserem Sein teilhat und es begleitet. Wir umfassen voll Liebe unsere Ähnlichkeit, weil wir uns in einem Bild darstellen, in dem wir uns lieben“ (vis. Dei, c. 15). Und weiter in direkter Anrede an Gott: „Du verleihst mir, o Herr, dass ich in mir die Liebe sehe, weil ich mich als Liebenden sehe. Und weil ich sehe, dass ich mich selbst liebe, sehe ich, dass ich liebenswert bin“ (ebd. c. 17).

*cum infinitivo*, paraliturgisch zur inständigen Kollekte, ließ sich die johanneische Rede vorbringen, der Glaube an die Inkarnation des Wortes Gottes führe Menschen zur Wahrheit, so dass sie in den Status der Kinder Gottes aufrücken.<sup>319</sup> In die menschliche Person sei das Wort gelegt (inkarniert), so dass es eine jede für sich in ihrem Eigenen vernehmen und sich innerlich ihm annähern könne. Zwischen allen wesentlichen Dimensionen bestehe die denkbar innigste Beziehung. Die Welt sei zu verstehen als „das Erscheinen des unsichtbaren Gottes“, und andererseits Gott als „die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge“.<sup>320</sup> Die Welt so wie auch den Menschen hielt Cusanus nicht für ununterschieden von Gott, jedoch immerhin für dessen Ausdruck und gar Bild. Wie für Paulus und beispielsweise Eriugena, ja bereits für den vorsokratischen Denker Anaxagoras wäre somit den sinnlich erfahrbaren Phänomenen zugleich indirekt eine Sicht auf das Unsichtbare und damit der Zugang zu Weisheit und Glückseligkeit mitgegeben.<sup>321</sup>

In einer unendlichen Welt, wie sie der Cusaner (vor Bruno und Pascal) als erster dem endlichen Stufenkosmos entgegenstellte, gibt es nicht die besondere (ptolemäisch-aristotelische) Auszeichnung der Mitte und nirgends Peripherie. Vielmehr ist überall Mitte, und jede Sphäre hat unendlichen Umfang.<sup>322</sup> Kategorisch hielt Nikolaus von Kues fest, jedes Seiende im Universum erfreue sich „einer Einzigartigkeit, die es

319 „Der Apostel Johannes sagt, der Glaube an die Inkarnation des Wortes Gottes führe uns zur Wahrheit, so daß wir Söhne Gottes werden“ (*ut dei filii efficiamur*, d.i. III c. 11, n. 244; vgl. „De filiatione Dei“, 1445). In Sermo I (Opera omnia [h] XVI) ertönte die rhetorische Frage, ob es denn wohl ein höheres (*altior*) Bibelwort gäbe als *ho logos sàrx egéneto* („das Wort ist Fleisch geworden“, Joh 1,14).

320 De possesset, 72, 6–11.

321 Es handelte sich um ein bereits vorsokratisches Axiom: *Ópsis gar tòn adélōn ta phainómena* (Anaxagoras [DK 59 B 21a; gelobt dafür von Demokrit] bei Sextus Empiricus [Adv. math. VII 140]). – Laut Cusanus war es allgemeine Lehre, geteilt namentlich von Paulus (Röm 1,20, zit. auch „De possesset“, 72,6–11), „dass die sichtbaren Dinge in Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind“ (*visibilia veraciter invisibilium imagines esse*; d.i. I 11). Er hielt dafür, dass „alles im einen Größten das Eine selbst“ sei (*omnia in uno maximo sint ipsum unum*; ebd.).

322 Ursprünglich eine (die zweite) ‚Definition‘ Gottes des „Buch der vierundzwanzig Philosophen“ (Flasch: Was ist Gott? A. a. O. S. 29–34). Noch von Leibniz ausdrücklich bestätigt (1714; Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, hg. Herbert Herring, Hamburg 1969, § 13, S. 21). Mahnke, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Stuttgart 2 1966.

mit keinem anderen teilt“, und auch der Mensch habe „kein Verlangen danach, ein anderer zu werden als er ist“, sondern er wolle „nur das zur Vollendung bringen, was er ist.“<sup>323</sup>

Den Menschen erklärte der Cusaner indessen zu einem menschlichen Gott.<sup>324</sup> Die auf menschlich-individuelle Weise realisierte Unendlichkeit entfalte ganz aus sich heraus alles in den Kreis ihres eigenen Lebensbereichs hinein. Das bedeutete Freiheit: die Finalisierung, die das cusanische wie alles metaphysische Denken zunächst leitete und band, hob sich schließlich, ähnlich wie bei Eckhart, auf. Zwar blieb Ziel des bauenden Geistes schlechthin unendliche Vernunft. Nicht nur Maß für alle Vernunftdinge, war sie vor allen Dingen das alleinige Lebenszentrum selbst. Zu ihr war aber, wie Cusanus versicherte, nur zu gelangen, insoweit Menschen in ihren eigenen Geist eindringen. Kein Anderes, Fremdes, sondern Eigenstes allenfalls war als ‚Ziel‘ anzunehmen. In der Entfaltung seines schöpferischen Daseins gehe der Mensch nicht über sich hinaus, sondern erfahre allemal, was schon immer in ihm stecke, er gelange so zunächst zu sich selbst.<sup>325</sup> Im letzten freilich finde er in sich eine Geistnatur, eine Vernünftigkeit, die alles übersteige und nirgends halt mache. Somit war ein Verlangen nach dem Unend-

323 *Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse* (d.i. II, 12).

324 *Humanus deus* (De coniecturis, II xiv, Hamburg 1971, S. 170 f.). Ähnlich d.i. II 5, 122, wo sehr subtil erwogen wurde, das absolute Menschsein sei gleichsam Gott und finde sich in erster Linie und vorrangig im Menschen, das heißt im Menschen überhaupt, in seinem Wesen, nicht aber im Universum oder gar im einzelnen Individuum, das im Gegensatz dazu ein eingeschränktes Menschsein verkörpere. – Laut der hebräischen Bibel galt der Mensch für wenig geringer als Gott (Ps 8,6), als dessen Ebenbild (Gen 1,26). Der Römer Cicero (fin. II 40) nannte den Menschen den *quasi mortalis deus*; Hermes Trismegistus *secundus deus* (Cus. de ber. c. 6, n. 7). Plotin erkannte die Seele für den zweiten Gott (*theòs ho hýsteros*; Enn. IV 8 [6] 5, 29). Petrarca rief seinerzeit verwundert aus: *ecce iam Deus est* (De remediis utriusque fortunae, entst. 1354–66, hg. R. Schottlaender/E. Keßler, München 1975, S. 226). „Ein jeder Mensch ist frey / und ist wie ein eigener Gott“, so Böhme (Aurora, XVIII, WW, Frankfurt a. M. 1997, S. 319). Jeder sei „in seinem Bereich gleichsam eine kleine Gottheit“, so Leibniz (1714; Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie, hg. Herbert Herring, Hamburg 1969, Mon. § 83, S. 65).

325 *Pertingit ad se ipsum*; De coni. II 14. – Haug, Walter: Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristofero Landino, in: Die Wahrheit der Fiktion, Tübingen 2003.

lichen aufgewiesen.<sup>326</sup> Und darüber wusste Nikolaus die Meditation in wahrhaft schwindelerregender Weise anzuleiten und insbesondere die Entgegensetzungen von Ende und Unendlichkeit gänzlich in die Schweben zu bringen.

Im zentralen dreizehnten Kapitel seines ‚Büchleins über die Ikone‘ (*libellus iconae*) leitete er also an zu erwägen zu beten und zu sagen:

Du, mein Gott, bist die absolute Unendlichkeit selber (*ipsa infinitas absoluta*), die ich als unendliches End-Ziel (*finis infinitus*) erblicke; aber ich vermag nicht zu begreifen, wie das End-Ziel als Ziel-Ende ohne Ende ist (*sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine*). Du, o Gott, Du bist das Endziel Deiner selbst, denn Du bist, was Du hast. Wenn Du also das End-Ziel hast, bist Du das Ziel-Ende (*si habes finem es finis*). Du bist also das unendliche End-Ziel (*finis infinitus*), denn Du bist das Ziel-Ende Deiner selbst, denn Dein Ziel-Ende ist Dein Wesen. Das Wesen des End-Zieles zielt und endet nicht in einem anderen Ziel-Ende, sondern in sich. Das End-Ziel, das als Ziel-Ende seiner selbst ist, ist unendlich, und jedes End-Ziel, das nicht Ziel-Ende seiner selbst ist, ist endliches End-Ziel (*finis finitus*). Du, Herr, der Du das Ziel-Ende bist, das alles beendet (*finis omnia finiens*), Du bist also Ziel-Ende, das kein Ende hat (*finis cuius non est finis*), und so bist Du das End-Ziel ohne Ende (*finis sine fine*) oder unendlich. (vis. Dei c. 13 n. 53, zit. Hödl, S. 238).

Der Grund von alledem fasste sich schließlich in der Aussage zusammen, das Verlangen werde „durch den ewigen Ursprung, von dem das Verlangen hat, was es ist, zum Endziel ohne Ende geführt“, und dieses sei unendlich.<sup>327</sup>

Anderwärts vermerkte Cusanus:

<sup>326</sup> Weder durch irgend ein Verstehbares noch durch ein schlechthin Unverständliches sei der Intellekt zufriedenzustellen, sondern ausschließlich „durch ein Verstehbares, bei dem das Verstehen niemals ganz zu erschöpfen ist“ (*intelligibile, quod numquam possit intelligi*; vis. XVI 70).

<sup>327</sup> Ebd. c. 16 n. 69; zit. in: Hödl, Ludwig: Der Gedanke und das Gebet im Traktat De visione des Nikolaus von Kues, in: Jain, Elenor/Margreiter (Hgg.): Probleme philosophischer Mystik, a. a. O. S. 227–245, hier 241.

Wer liest, was ich in verschiedenen Büchern geschrieben habe, wird sehen, dass ich mich recht oft mit dem Zusammenfall der Gegensätze beschäftigt habe und dass ich immer wieder bemüht war, gemäß einer Vernunftschau (*intellectualis visio*), die die Kraft des Verstandes (*ratio*) übertrifft, zu schließen (De beryllo, 1457, zu Beginn).

In diesem einen Satz war das cusanische Programm zusammengefasst. Es ging demnach darum, zu einer Vernunftschau über dem Verstand und seinen Kategorien hinauszugelangen, ohne jedoch bereits an dieser Stelle Halt zu machen. Vielmehr galt es, die Aufstiegsbewegung auch noch über die Intellektualwelt hinaus weiterzuführen. Dabei stützte Cusanus sich vor allem auf den, wie für ihn feststand, ‚großen‘ Dionysius Areopagita. Und mit dem Vorsokratiker Protagoras konnte zugleich der Mensch für das Maß der Dinge gelten:

Denn mit dem Sinn misst er das Sinnenfällige (*cum sensu mensurat sensibilia*), mit der Vernunft das durch die Vernunft Erkennbare (*cum intellectu intelligibilia*), und was über dem durch die Vernunft Erkennbaren ist (*quae sunt supra intelligibilia*), berührt er im Überschreiten (*in excessu attingit*; ebd. c. 5).

Wonach der menschliche Geist sucht, die Wahrheit, das war für Cusanus die Einheit, Inbegriff des über alles, insbesondere alle Zweiheit von Denkendem und Gedachtem hinausgehenden. Um zur absoluten Wahrheit zu gelangen, sei es unumgänglich, dass dies „durch intuitive Einsicht gleichsam auf dem Weg einer Entrückung im Augenblick“ geschehe.<sup>328</sup> Was allenthalben sich gegenüberstellt, das Subjekt, verliere sich unversehens, ebenso wie jegliches Objekt. Mit den Denkern der vorbehaltlichen Richtung erklärte Nikolaus, zuletzt führe der Aufstieg mehr auf das Nichts hin als auf ein Etwas. Folgerichtig war der affirmativen Theologie die negative vorgezogen. Demzufolge kamen dem Höchsten letztlich keine Benennungen zu. Es war als unnennbar und unbegreiflich zu wahren. Als das Unendliche war es als absolut anzunehmen, als „enthoben allem, was man sagen oder denken kann“. Der

328 *Incomprehensibili intuitu*, Philosophisch-Theologische Schriften, a. a. O. I 543.

Ursprung als das Unteilbare könne „nur in der Weise der Verneinung berührt werden“. Er übersteige „jede Klarheit und jedes zugängliche Licht“. Der Ursprung sei das Entbehrte, Ersehnten, woran Menschen schließlich teilzuhaben gewürdigt werden können: grenzenloses ewiges Leben, nicht als ein zählbarer und aufbrauchbarer, sondern als ein unzählbarer und unerschöpflicher Schatz.

Menschliche Sehnsucht, so ließe sich ungefähr zusammenfassen, ist demnach nicht zu übergehen und ist nicht folgenlos; sie führt voran, immerzu, in einen Aufstieg von Sinnlichkeit über Verstand und Vernunft hinaus, äußerstenfalls bis hin zur Entrückung in eine Schau, in der die Gegensätze zusammenfallen, und noch darüber vollends das Unzulängliche Ereignis wird –, als eine Erleuchtung, worin sich der Urgrund als das Eins und Alles kundtut, als das unbegreifliche Nichtandere voller Kraft und Leben.<sup>329</sup>

---

329 Hierzu vgl. insbes. d.i. III 11, „*Mysteria fidei*“, den Brief an den Abt und die Mönche von Tegernsee vom 14. September 1453, „*De theologicis complementis*“ (Über die theologischen Vollendungen, 1453) und das späte „Gespräch über das Seinkönnen“ (De possest, 1460, n. 15), wo es heißt, der Aufstieg führe „über alle Sinnesvermögen, Verstand und Vernunft hinaus (*super omnem sensum, rationem et intellectum*) zur mystischen Schau (*in mysticam visionem*), wo jede Erkenntniskraft mit ihrem Aufsteigen endet und die Offenbarung des unbekanntes Gottes anfängt“.

## 4 Mystik in der Neuzeit

*Wenn ich gleich kein ander Buch hätte als nur  
mein Buch, das ich selber bin, so hab ich Bücher  
g'nug.  
Böhme*

*So geh und werde selbst die Schrift und selbst das  
Wesen.  
Angelus Silesius*

### 4.1 Spanische Mystik

Der Schwerpunkt mystischer Kultur im sechzehnten Jahrhundert lag in Spanien. War in den beiden Jahrhunderten zuvor im deutschen Sprachbereich eine außerordentliche spekulative Tiefe erreicht,<sup>330</sup> so gewann die spanische Mystik der Renaissance eine erstaunliche psychologische und literarische Vertiefung hinzu.<sup>331</sup> Deren Grund und Anfang bildeten, nächst der prinzipiellen Aszetik des Franziskaners Francisco de Osuna<sup>332</sup>, die neuartigen „Exercitia spiritualia“ („Geistli-

---

330 „Die deutsche Nation ist die gründlichste, innerlichste, folglich auch beschaulichste unter den europäischen Nationen, mehr ein Volk der Gedanken als der Tat“ (Joseph von Eichendorff, Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, I, Einl.). – Um „Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit“, wenn nicht gar um deren „Erlösung“ ging es laut Nietzsche (GM II 24, KSA V 336), der auf dem Höhepunkt seiner Zarathustra-Dichtung das mitternächtliche Lied „Oh Mensch! Gieb Acht!“ erklingen ließ: „Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht“ (Za III, Das andere Tanzlied, 3, KSA IV 285 f.; vgl. IV, Das Nachtwandler-Lied, 5 f., 399 f.). – Stamer, Gerhard (Hg.): Die Realität des Inneren, Amsterdam/New York 2001.

331 Vgl. beispielsweise die Affektenlehre sowie die Regeln zur Unterscheidung der Geister (*discretio spirituum*, 1 Kor 12,10) in den „Exercitia spiritualia“ (Rom 1548) des Ignacio de Loyola (1491–1556). – Groß war überdies die Auswirkung der spanischen Mystik in der Bildenden Kunst (El Greco; Francisco Ribalta; Francisco de Zurbarán; selbst noch Salvador Dalí u. a. m.).

332 „Abecedario Espiritual“ (Sevilla 1527–54; dt. Geistliches Abc); eine mystisch-azetische Prinzipienlehre.

che Übungen“) des Ignatius von Loyola. Ihr Verfasser war der Gründer der Gesellschaft Jesu, der Jesuitenorganisation (*Compañía de Jesús, Societas Jesu*). Die „Übungen“ waren das Grundbuch seiner geistlichen Formation, methodische Anleitung für Exerzitenmeister, mit dem Ziel eines christlich-apostolischen, eines entschieden römisch-katholischen Milizentums.

Der *miles christianus*, der Glaubenskämpfer, bildete das Leitbild zunächst des (paulinischen) Christen überhaupt, insbesondere des Mönchs unter der Regel, in eigentümlichem Maße sodann, angetrieben nicht zuletzt durch Bernhard von Clairvaux, der kriegerischen Kreuzritter, schließlich überhaupt des spätmittelalterlichen geistlichen Rittertums. Nicht zuletzt Franz von Assisi hatte sich durchaus als ritterlicher Paladin seines Herrn gesehen. Und der baskische Aristokrat Íñigo López de Oñaz y Loyola, hatte, bevor er zum Ritter Christi wurde, im Zeichen des höfischen (Minne-)Ideals gelebt, war Soldat gewesen, kriegsverwundeter Offizier.<sup>333</sup>

Ignatius entgegnete der reformatorischen Spontaneität, konzentriert in den Prinzipien *sola fide, sola cruce, sola scriptura, sola gratia*, (die Gnade allein, und nicht Werke, nicht Verdienst, das Kreuz; die Schrift, das Wort allein; der Glaube allein, ohne allen weiteren Grund). An deren Stelle setzte er die tridentinisch-gegenreformatorische Maxime unbedingter Kirchengefolgschaft (*sentire cum ecclesia*). Es galt, und selbst in

<sup>333</sup> Vgl. dessen autobiographischen „Bericht des Pilgers“ (Wiesbaden 2006; orig. *Relato del peregrino*). Feld, Helmut: Ignatius von Loyola, Weimar/Köln 2006. – Vom menschlichen Leben als einem Kriegsdienst war die Rede sowohl bei stoischen Philosophen wie Seneca (*vivere militare*; ep. 96, 5; 107,9; De providentia, insbes. c. 5) und Epiktet (Diss. III 24, 31–37) als auch bei biblischen Autoren (*militia est vita hominis super terram*, Hiob 7,1; Eph 6,11–17) und sodann ausdrücklich bezüglich der christlich-monastischen Lebensform in der Benediktusregel (*Regula Benedicti*, Beuron 2006, prol. 3.40; 1,2; 2,20; 58,10; 61,10). Auch in der klassischen schönen Literatur im Gebrauch (*militat omnis amans*; Ovid, *Amores*, 1,9), setzte der Topos sich fort bei Dante (Par. VI 117, XXV 57) sowie in der europäischen Moralistik (Erasmus: *Enchiridion militis christiani*, Antwerpen 1504; dt. Handbüchleins des christlichen Streiters, Basel 1520; Gracián: *Oráculo manual*, Huesca 1647; Ziff. 13: *Milicia es la vida del hombre*; vgl. 114; 215 sowie *Criticón*). – Auch Goethes Menschsein als ‚immer strebendes Bemühn‘ („Faust“, vv. 11936 f., u. ö.) bedeutete unausweichlich „Kämpfer seyn“ (WöD, Buch des Paradieses, Einlaß, \*XII,4, v. 16).

Kadavergehorsam, also bei völligem Ersterben jeglichen Eigenwillens, zu „glauben, dass das Weiße schwarz ist, wenn es die Kirche befiehlt“. Andererseits leitete er zu einer gewissen neuen Weltfreudigkeit an und dazu, ‚Gott‘ nicht nur in Gebet, Gottesdienst und Askese zu finden, sondern grundsätzlich in *allen* Dingen beziehungsweise alle Dinge in ‚Gott‘ zu finden.<sup>334</sup> Hierbei bleibt allerdings zu bedenken, dass zu dieser Zeit schlechthin alles – das gesamte geistig-kulturelle Leben, insbesondere im Umfeld des arabisch-spanischen Illuminatismus der sogenannten Alumbados, des erasmianisch-irenischen Humanismus und schon gar der lutherischen Reformation sowie, nicht zu vergessen, des Vorgehens der Konquistadoren in der Neuen Welt – unter dem immer und überall wachsamem Auge der Inquisition stand. Fast alle, die irgendwie hervortraten, hat es getroffen, Ignatius, Teresa, Johannes, selbst den Erzbischof von Toledo, den Dominikaner Bartolomé Carranza de Miranda und den Dichter, Augustinermönch und Universitätsprofessor Fray Luis de León<sup>335</sup>; der letztere hatte vier Jahre Kerkerhaft, der erstere gar siebzehn Jahre zu erleiden.

#### 4.1.1 Sterben, um nicht zu sterben: Teresa von Ávila

Angeleitet durch den spirituellen Elementarunterricht des osunischen „Abc“, die ignatianischen „Exerzitien“, die „Briefe“ des Hieronymus und die „Bekenntnisse“ des Augustinus, obendrein von klein auf in zeitgenössischer ritterlicher und hagiographischer Belletristik bewandert, geriet die adelige Klosterfrau Teresa von Ávila immer entschiedener auf den Weg der Mystik. Ihr ‚Schüler‘, geistlicher Freund und Mitstreiter war Johannes vom Kreuz, die andere überragende Gestalt der spanischen Mystik im Zeitalter der Gegenreformation. Beide gehörten dem Orden der Karmeliter an, dem auf tatkräftige Initiative eben der beiden eigens erneuerten, strikt observanten, unbeschuheten Zweig. Beide entstammten dem niederen kastilischen Adel, den Hidalgos, Johannes einer restlos verarmten und ruinierten Familie; Teresa hatte noch dazu Wurzeln im Judentum, väterlicherseits waren Con-

<sup>334</sup> Vgl. bereits Eckhart: „Gott in *allen* Dingen ergreifen“ (RU 6).

<sup>335</sup> Vgl. seine Gedicht „Al salir de la cárcel“ (Aus dem Gefängnis entlassen) sowie „El aire se serena“ (Die Luft wird heiter), worin er die Musik als platonisch-orphische Wiedererinnerung pries.

versos unter ihren Vorfahren; den Adelstitel hatten sie gekauft, nicht zuletzt zu ihrem Schutz. Beide hatten wiederholt schwere Erkrankungen durchzumachen, und sie hatten von Seiten der eigenen Ordensmitglieder Verleumdung und Verfolgung und dann auch kirchlich-inquisitorische Drangsalierungen zu erleiden. (Beide pflegten nicht selten die hochherrschaftliche Bezeichnung ‚Seine Majestät‘ zu verwenden, wenn sie Christus, wenn sie Gott meinten.) Beide wurden später heiliggesprochen und zu Kirchenlehrern erhoben, Teresa als erste Frau überhaupt, anno Domini 1970. Beide waren künstlerische Menschen. Sie wurden zu Autoren der spanischen Literatur, ja der Weltliteratur, Johannes hoch gebildet und gelehrt, Teresa als Frau ihrer Zeit freilich ohne wissenschaftlich-theologische Schulung, ohne Latein, ja ohne freien Zugang zur Bibel und überhaupt ohne Besitz von volkssprachlichen Büchern. Beide standen in jahrelangem Briefwechsel; nichts davon blieb erhalten, restlos alles wurde beseitigt.

Beide waren im Übrigen Zeitgenossen Michel de Montaignes – Teresa achtzehn Jahre älter, Juan neun Jahre jünger – Altersgenossen mithin jenes perigordinisch-gascognischen Landedelmannes, der, genau wie sie, nicht mehr lateinisch, sondern volkssprachlich schrieb. Montaigne zeichnete in seinem neuartigen Buch der „Essais“ höchst unbefangen sich selbst und beschrieb somit den gewöhnlichen Menschen in seinem ebenerdigen Dasein mit allen Unvollkommenheiten und Fehlern. Mit dem Hier und Jetzt zurechtzukommen und das Bereitlegende genießen zu können, das galt ihm als die gegebenenfalls erreichbare Vollkommenheit. Mirakel, Extravaganzen und Eskapaden verweigerte er das Lob, wenngleich er, wie gesagt Zeitgenosse der beiden bedeutendsten spanischen Mystiker der Neuzeit, allerdings unbekannterweise, die grenzensprengende, himmelsstürmerische Ausnahme-Möglichkeit des Heiligen nicht grundsätzlich ausschloss.<sup>336</sup>

336 Ausdrücklich nahm Montaigne von der Menge als schlechthin inkommensurabel jene „verehrungswürdigen Seelen“ aus, die als die wenigen Bevorrechtigten sich „zu einer beständigen und eindringlichen Anschauung der göttlichen Dinge erhoben haben“ (*à une constante et consciencieuse meditation des choses divines*; Essais III 13, TR 1095; vgl. De la solitude, I 39, TR 239 f.). Das jedoch als etwas durchaus Exzeptionelles, ein überirdisch-gnadenhaftes Privileg. Der eigenwillige Versuch, dem Menschsein zu ent-rinnen, sei meist die reine Torheit: „statt sich in Engel zu verwandeln, verwandelten

Teresa [Sánchez] de Cepeda y Ahumada trat mit zwanzig Jahren in den Karmel ein, ihr Kloster-Fegefeuer. Aus Angst machte sie den Schritt, aus Furcht vor Gott und drohender Höllenstrafe und weil sie sich nicht durch Unterwerfung unter einen Ehe-Mann das Leben ruinieren lassen wollte.<sup>337</sup> Die literarischen Werke der Teresa de Jesús umfassen, außer eigenen Meditationen zum Hohelied, einer Reihe Geistlicher Berichte und hunderten von Briefen, als ihre wohl bedeutendsten Schriften die folgenden:

Eine Schilderung ihrer selbst, das „Buch ihres Lebens“ (Libro de su vida, in zwei Fassungen, 1562 und 1565). Die spontan unbefangene Selbstdarstellung wurde durch die Inquisition verunmöglicht. Auch die weiteren literarischen Produktionen mussten meist in einer zweiten Fassung entschärft, angepasst, objektiviert werden. (Auch von Mesire Michel, Seigneur de Montaigne war dies übrigens bei seinem Rombesuch in etlichen Punkten verlangt worden.)

Sodann ein Buch „Weg der Vollkommenheit“ (Camino de perfección, in zwei Fassungen, beide aus dem Jahr 1566). Beruhend auf eigenem Erleben, auf Beobachtung und Reflexion sollte ein Zugang zur inneren Freiheit eröffnet werden.

Als Teresas bedeutendste Schrift gilt nachgerade „Die innere Burg“ (Castillo interior, 1577, verbreitet unter dem Titel „Die Wohnun-

---

sie sich in Tiere“. – Balmer, Hans Peter: Neuzzeitliche Sokratik, Michel de Montaignes essayistisches Philosophieren, Münster 2016 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-28228-7>).

337 Geboren 1515, gestorben 1582; vgl. das Gemälde von Rubens (1615) sowie die berühmte barocke Skulptur von Bernini ‚Die Verückung der Heiligen Teresa‘ (um 1650, Rom, Santa Maria della Vittoria, Cappella Coronara). Die mystische Liebeswunde (zurückgehend auf HI 4,9: *vulnerasti cor meum*, „du hast mein Herz verwundet“ beziehungsweise 2,5c: *amore languo* „krank bin ich vor Liebe“, topisch von Origenes bis Hölderlin, Mnemosyne, Lzte. Fass., vv. 23 f.; u. ö.) wurde hier nach Teresas autobiographischer Schilderung (Vida, c. 29, 10.13; R c. 5, 17 – c. 6, 8) als Herzensdurchbohrung (Transverberation) dargestellt. – Noch das Sehnen Zarathustras, der großen Seele, schilderte sich als „– ein Stern bereit und reif in seinem Mittage, glühend, durchbohrt, selig vor vernichtenden Sonnen-Pfeilen“ (Nietzsche: Za III, Von alten und neuen Tafeln, 30; KSA IV 269; Ders.: DD, Klage der Ariadne, vv. 20 f., KSA VI 398).

gen“, Las moradas).<sup>338</sup> Darin ließ sie in ungekünstelter Sprache ihr Ich sprechen, und zwar zu den Mitschwestern, einen Weg aufzuzeigen, den außerordentlichen Weg kontemplativer Mystik. Geschildert wurden sieben Stationen, welche die Seele zurücklege, bis schließlich zum Gemach und Palast des Königs in der Mitte.<sup>339</sup> Die Wohnungen dürfe man sich allemal nicht in einer Reihe, eine hinter der anderen, vorstellen, es gebe rundum viele andere Gemächer. Die Dinge der Seele müsse man sich ohnehin „immer in Fülle und Weite und Größe denken“. Die Beschreibung der Verinnerlichung und des gestuften Aufstiegs über Askese, Kontemplation und Einigung ging allenthalben mit hoher psychologischer Einsicht einher. Das bezog sich auch auf außerordentliche Phänomene wie Visionen, Ekstasen, Auditionen, Levitationen. Selbsterkenntnis galt als ebenso unumgänglich wie das Bemühen um Erkenntnis Gottes. Für die karmelitische Klosterfrau blieb dies bezogen auf Christus, den Gott in Menschengestalt, ihren Herzensfreund, mit dem sie unentwegt im Gespräch war.

Teresa bezeugte Respekt vor allen Menschen, sie warnte vor Verallgemeinerungen und Übertreibungen, vor Gefahren aller Art, vor Gegnern und vor dem Bösen. Immer drängte sie zum Aufbruch. Sie war sichtlich bemüht, das authentische außergewöhnliche Erleben eher als gering erscheinen zu lassen, kein Aufheben davon zu machen, es aber doch gegen Fehlformen abzugrenzen und gegenüber Missverständnissen zu behaupten.

338 Zur Zusammenfassung und Interpretation vgl. Stein, Edith: Endliches und ewiges Sein, Löwen/Freiburg i. Br. 1950 (Anhang).

339 Dies hallte nach im zwanzigsten Jahrhundert in Saint-Exupérys Schrift „Citadelle“ (1948; Die Stadt in der Wüste, Düsseldorf 1956). – Die Metapher von der Burg, die der Seele, dem inneren Menschen Schutz und Halt biete, entstammte der Stoa (Mark Aurel, Selbstbetrachtungen, VIII 48: *akropolis*); Gregor d. Gr. verwendete sie (Moralia VI, 37, 59); sodann sprach Augustinus von den innerlichen ‚weiten Hallen des Geistes‘ (Confessiones X 8: *lata praetoria memoriae*). Eine Abwandlung bot die (pietistische) Redeweise vom ‚stillen Herzenskammerlein‘. – Im Übrigen war das Motiv der in der zentralen Burg aufzusuchenden Fürstengestalt als Inbild von Glück und Heil märchenhaft und allgemein didaktisch moralisch. Vgl. nicht zuletzt Gracián (El Criticón; Das Kritikon, Zürich 2001) sowie des Francesco Colonnas Renaissance-Roman „Hypnerotomachia Poliphili“ (Venedig 1499; dt. Poliphilos Traumliebesstreit).

Die Quintessenz ihrer Erfahrung, kondensiert in einen Dreizeiler, gefolgt von einer Glosse in dreizehn Strophen, blieb einstweilen das Paradox: „Ich sterbe, weil ich nicht sterbe“, noch nicht sterbe, beziehungsweise „um nicht zu sterben“.<sup>340</sup> Es war wohl Klage über ein schmerzliches, uneindeutiges, allzu begrenztes, todverfallenes Leben, Sehnsucht nach Entgrenzung, Befreiung und so der Wunsch nach Untergang, nach Tod als einer Läuterung zum (wahren) Leben.<sup>341</sup> Dann endlich könnte mit Fug und Recht gesagt werden: „Nun lebe ich, weil ich nicht sterbe“.<sup>342</sup> Entsprechend deutete Teresas Vers ein Martyrium der Liebe an, das mit Ideen der Leidenschaft und Vollkommenheit so charismatisch wie verhängnisvoll verbunden war.<sup>343</sup>

<sup>340</sup> *Muero porque no muero (Vivo sin vivir en mí*, „Ich lebe, doch ich lebe nicht in mir“, Gedicht, in: Brandenberger, Erna, Hg.: *Poemas españoles*, Spanische Gedichte, München 2004, <sup>2</sup>2009, S. 32–39, hier 32 f. Vgl. Vida, c. 29, 8; hierzu Bataille, Georges: *Mystik und Sinnlichkeit*, in: ders.: *Der heilige Eros*, Frankfurt a. M. 1974, S. 217–247, hier 235, 220). – Auch schon Angela von Foligno, radikale Franziskanerin im dreizehnten Jahrhundert, soll ausgerufen haben: „Ich sterbe an dem Verlangen zu sterben“ (Rougemont: *Die Liebe und das Abendland*, Köln 1966, S. 129, 193). – Angelus Silesius (CW, III 133, Von der H. Teresa; zum immerwährenden Sterben, ebd. I 26–36, 30; IV 77, 103). – „(...) denke, daß es besser ist zu sterben, weil man lebte, als zu leben, weil man nie gelebt!“ (Hölderlin: *Hyperion*, I 1, 9. Br.). – „Im Sterben mich zu sehnen, / vor Sehnsucht nicht zu sterben!“ (Wagner, *Tristan und Isolde*, 3. Akt; *Tristan/Tantris*).

<sup>341</sup> Der berühmten, ob ihres maßlos hohen Alters gänzlich geschrumpften, jungfräulich-gottgeweihten Cumäischen Sibylle wurde der Ausruf zugeschrieben: *apothaneîn thêlô, ἀποθανεῖν θέλω*, „sterben will ich“ (Petron, *Satyricon* c. 48; Motto zu Eliot, T. S.: *The Waste Land*, 1922; Hofmannsthal: *Aufzeichnungen*, III, 1925–1929, Frankfurt a. M. 1980, S. 306; „Da tot mein Leben war, sei du mein Leben, Tod!“; ders.: *Der Tor und der Tod*, 1893; in fine; vgl. Rilke: *Eine Sibylle*, 1907, KA I 522). „Ich will nichts mehr für mich. Ich will zugrunde gehen“, so das losgelöste Ich (als „ein Böhme, ein Vagant, der nichts hat, den nichts hält“) in Ingeborg Bachmanns letztem, erklärtermaßen an alle Menschen gerichtetem Gedicht „Böhmen liegt am Meer“ (vv. 9, 23), einer paradoxen Standortbestimmung in radikaler Boheme.

<sup>342</sup> Johannes vom Kreuz: „Ich lebe, ohne in mir zu leben“ (in: Ders.: *Die dunkle Nacht*, *Die Gedichte*, hgg. Hans Urs von Balthasar/Cornelia Capol, Einsiedeln/Freiburg <sup>3</sup>2003, S. 97 f. hier S. 99, Schlussvers). – Die Richtung war durch Paulus vorgegeben: „Für mich ist Sterben Gewinn“ (*emoi tò apothaneîn kêrdos, mihi mori lucrum*, Phil 1,21–23). „Sterben will ich, um nicht zu sterben“ (*moriar, ne moriar*) sodann auch Augustinus (conf. I 5,5), dem das sterbliche Leben ohnehin mehr ein Sterben als ein Leben war (ebd. I 6,7; civ. XIII 10). Und wiederum Pascal, der fand, wir lebten überhaupt nie, sondern hofften zu leben (La 47/Br 172). – Philosophieren als (bejahtes) Sterben galt kanonisch (platonisch-sokratisch; Phaidon 80 e/81 a; 64 a).

<sup>343</sup> Vgl. Éluards Zyklus surrealistischer Gedichte „Mourir de ne pas mourir“ (1924, „Capitale de la douleur“, dt. Hauptstadt der Schmerzen). In der Gedichtsammlung „La rose publique“ (1934; dt. Die öffentliche Rose) wurde ausdrücklich das transzendente Lie-

#### 4.1.2 Liebesfeuermeere: Juan de la Cruz

Damit zu Juan de la Cruz (Juan de Yepes y Álvarez).<sup>344</sup> Bei ihm lag noch einmal vor, was mit einem mittelalterlichen Terminus oftmals Mystik insgesamt charakterisieren sollte, *cognitio dei experimentalis* zu sein: Innwerden, Erleben, Erleiden, Verspüren (und also nicht ‚bloß‘ Denken) Gottes als des stets Größeren, Unerfasslichen, das Herz unbedingt Angehenden.<sup>345</sup> Was immer damit zusammenhing, das ganze weite Feld war bei dem subtilen Spanier zuerst in Sprachkunst aufzufangen, weiterhin in allen Einzelheiten philosophisch(-mystologisch) reflektiert, überdies gelehrt kommentiert und, in ausgesprochen mystagogischer Hinsicht, geradezu didaktisch aufbereitet. Geflissentlich wurden das dreigliedrige Stufenschema von Läuterung, Erleuchtung und Einung eingesetzt wie auch, in Anknüpfung an Jakobs nächtlichen Traum von der Himmelsleiter, die Metapher einer Treppe von zehn Liebestufen.<sup>346</sup> Unverkennbar blieb ein gewisser Einfluss der islamischen Sufi-Mystik.<sup>347</sup> Allenthalben machte eine ebenso tiefsinnige

---

bessymbol (Beatrice, Laura, Sophie, Diotima) zu Gunsten uneingeschränkter Gewährung im Hier und Jetzt widerrufen, wengleich noch immer in der Erwartung, daraus freudige Vernunft zu gewinnen.

344 Geboren 1542, gestorben 1591. Kritische Textausgabe: Juan de la Cruz: *Obras Completas*, hgg. José Vicente Rodríguez/Federico Ruiz Salvador, Madrid 1993. Danach die neue Übersetzung: *Gesammelte Werke*, hgg. Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense, 5 Bde., Freiburg Br. 1995 ff. [SW]. – Vgl. die bildlichen Darstellungen von Nicolò Lorenese (Johannes und der wiederkehrende Christus, 1686, Rom, S. Maria della Vittoria) sowie Salvador Dalí (Der Christus des Hl. Johannes vom Kreuz, 1951, Glasgow, Art Gallery and Museum).

345 *Cognitio Dei experimentalis* (Thomas von Aquino, S.th. II-II, q. 97, 2, a. 2, Bonaventura, Sent. I, 17, 1; III, 35, 1; Brevil. V 6: *notitia Dei experimentalis*), unter Berufung auf den Psalmvers „Schmecket und seht wie gut der Herr ist“ (*gustate et videte quoniam bonus dominus*, Ps 34[33],9; zit. beispielsweise Eckhart (Pr. 59; DW II, Largier I, S. 624–635, hier 633). Traditionsbildend wirkte Dionysius Areopagita: „das Göttliche nicht nur lernen, sondern auch erleiden“ (ὁ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα, div. nom. II 9, MPG III 648 B 18 et pass.; Plato, Phaidr. 265 a/b; Plotin, Enn. VI 9,4).

346 Gen 28,12 f.; Noche II 18–20, hier 18,4.

347 So auch das spirituell-erotisch changierende Bild vom Zerreißen des Schleiers (Die lebendige Liebesflamme [LB] I 29, SW V, S. 74) oder jenes von den Feuerleuchten im Herzen (LB III 2, S. 114) oder die Verbindung der Gegensätze von Feuer und Wasser (LB II 10, III 7 f., S. 90, 119 f.). „Auf der Begegnung mit arabischer Mystik (in Granada) und der Auseinandersetzung mit den Alumbrados (spanische Illuminaten beziehungsweise Quietisten) beruht die Betonung der göttlichen Transzendenz in der mystischen Einheitserfahrung und die Distanzierung von schwelgerischen oder visionären Erlebnissen: Erst mit dem vollkommenen Selbstverzicht auch hinsichtlich des

wie virtuose Verwendung der Bibel staunen, in manchen Zügen deutlich auf den Autor hinweisend, seine zur Zerknirschung und Selbstverringerung neigende Persönlichkeit, so in der auffälligen Vorliebe für das Buch „Hiob“ und die „Klagelieder Jeremias“ („Threni“) oder in der gehäuften Zitierung der unerfüllt liebenden Rahel: „Gib mir Kinder, sonst sterbe ich.“<sup>348</sup> Was aber hätte denn für die erfüllte Empfänglichkeit, die eigentliche Fruchtbarkeit im wahren Sinne gelten können? Das wohl war die Frage, die Johannes aufzuwerfen und über alles Geschriebene und Gedachte hinaus radikal offen zu halten schien. Sämtliche vier Hauptwerke bestehen aus einem ursprünglich selbständigen Gedicht, zu dem nachträglich der Kommentar hinzugefügt wurde.<sup>349</sup> Keines der Bücher hat er selbst zu Lebzeiten veröffentlicht. Der feinsinnige Lyriker war in der Lage, über das Tiefste in wenigen Versen so viel zu sagen wie respektvoll zu verschweigen.

Brautmystik in enger Anlehnung an das biblische Hohelied findet sich im „Cántico espiritual“ (Geistlicher Gesang). „Wo hast du dich verborgen, / Geliebter, und voll Stöhnen mich zurückgelassen“, so beginnt die erste der insgesamt neununddreißig beziehungsweise vierzig Strophen dieses großen lyrisch-dramatischen Gedichts. Es ist so bukolisch ergeben wie rasend exzentrisch. Ausdruck von Liebes-

---

„Trostes‘ ziehen Friede und Freude ein“ (Karrer, Otto: Art. Johannes vom Kreuz, <sup>3</sup>RGG III 817). López-Baralt, Luce: San Juan de la Cruz y el Islam, Madrid <sup>2</sup>1990; Boldt, Johannes : Gotttrunkene Poeten, Juan de la Cruz und die Sufi-Mystik, 2013. – Von beträchtlichem Einfluss war die Sufi-Mystik bereits im dreizehnten Jahrhundert auf den katalanischen Dichter-Denker Ramon Lull.

348 Gen 30,1; N II 13, 8 u. ö. Vgl. die krasse Parabel, wonach Franz von Assisi sich, seine Seele jedenfalls, mit einer Frau verglich, die der Herr geschwängert habe (Bösch, Paul: Franz von Assisi, neuer Christus, Düsseldorf 2005, S. 203). – Nietzsches Zarathustra konnte ausrufen: „*Ich habe euch, meine Kinder!*“ (Za III, Von der Seligkeit wider Willen, KSA IV 205), während doch alle Lust „nicht Erben, nicht Kinder“ wolle, sondern „sich selber“ und rundheraus „Alles-sich-ewig-gleich“ (Za IV, Nachtwandler-Lied, 9, KSA IV 401 f.).

349 Tiefsinnige Lyrik hatte bereits der umfassend klassisch gebildete kappadokische Theologe Gregor von Nazianz (329/30–390) verfasst. In Gedichte hatte sodann im dreizehnten Jahrhundert die Brabanter Begine Hadewijch ihre schwierig bis gefährlich mitzuteilende radikale Minne-Konzeption gefasst („Liebe will, dass Liebe ganz die Liebe mit Liebe einfordere“). Sie zählt zur niederländischen Literatur. – Vgl. selbst noch Uhlands „Seliger Tod“, ein „erotischer Hymnus“ in restloser Gleichsetzung mit Tod und Auferstehung (Von Matt, Peter: Was ist ein Gedicht, a. a. O. S. 206–208).

leid, von schmachsender unerfüllter Liebe, ein beredtes Zeugnis jenes ‚Pathos der Vermissung‘, dem alle bedeutende Philosophie, Religion und Kunst entspringt. Es ist Erfahrung, was dargelegt wird, Erfahrung von Liebe, körperlich, fleischlich, überbordend, gesteigert und vertieft in weitester Amplitude, bis zu dem (Siede-)Punkt, an dem sie – wie jede Erfahrung – ‚mystisch‘ wird. Als das Höchste deutet sich schließlich, himmelstürmerisch kühn, die Umwandlung und Erhebung in die ‚Gleichheit der Liebe‘ mit Gott selbst an. Aber was das heiße, das konnte nur indirekt bedeutet, nur umkreist, nur ganz uneigentlich und in jedem Fall vorläufig gesagt werden. Jedwede Bestimmung musste sogleich überwunden und ersetzt werden durch eine nächste, und so fort bis ins Unendliche. Das Gedicht sei eine einzige „Kette von supplementären Verweisen“, die Sprache selbst ein Ausdruck von Verlegenheit, Bedürftigkeit und Sehnsucht, eine Spur, die auf etwas ganz Anderes, für sie Unfassbares, schlechthin Unverfügbares verweise.<sup>350</sup> So stand tatsächlich am Ende das Schweigen. Was sich angeben ließ sowohl über den Weg wie auch über das Ziel, das war buchstäblich – nichts. „*Nada nada nada nada nada y en el monte nada*“, so lautete überhaupt die Devise des Karmel: „Nichts, nichts, nichts, nichts, nichts und auf dem Berge nichts“.<sup>351</sup>

Ähnlich sind die Lyrik wie die Prosa „Lodernde Liebesflamme“ angelegt („Llama de amor viva“). Der Gipfel der beseligenden Erfahrung, das Erlebnis der Zentrierung in unendlicher Liebe, ist hier ebenso gedankenvoll umkreist wie in unerhörter Metaphorik, Feuer und Wasser innig verbindend, stürmisch umschrieben:

Dabei spürt der Mensch, wie er gesund wird und die Glut so sehr anwächst, und in dieser Glut die Liebe so verfeinert wird, daß es in ihm Meere von Liebesfeuer zu geben scheint (...), daß das ganze Universum

<sup>350</sup> Teuber, a. a. O., S. 390, vgl. 394 f.

<sup>351</sup> Zit. ebd. S. 453.

ein Liebesmeer sei, in das er eingetaucht ist, ohne eine Grenze oder einen Endpunkt zu bemerken, wo diese Liebe zu Ende geht, weil er in sich (...) den lebendigen Mittelpunkt der Liebe verspürt.<sup>352</sup>

Der Weg des Loslassens, der Läuterung und Entrückung wurde in dem Doppelwerk „Aufstieg zum Berg Karmel“ (Subida del Monte Carmelo) sowie „Die Dunkle Nacht“ (La Noche oscura) erläutert und näher ausgeführt. Sein wohl bedeutendstes Gedicht, verfasst in schrecklicher Kerkerhaft, der achtstrophige Gesang „Finstere Nacht der Seele“, ein erzählender, vieldeutiger Text in vierzig ungleich langen Versen, beginnt so:

*Noche oscura del Alma*

*En una noche oscura,  
con ansias en amores inflamada,  
¡oh dichosa ventura!,  
salí sin ser notada  
estando ya mi casa sosegada.*

5

*A oscuras y segura,  
por la secreta escala disfrazada,  
¡oh dichosa ventura!,  
a oscuras y en celada,  
estando ya mi casa sosegada.*

10

*En la noche dichosa,  
en secreto, que nadie me veía,  
ni yo miraba cosa,  
sin otra luz ni guía  
sino la que en el corazón ardía.*

15

<sup>352</sup> LB II 10, III 7 f., SW V 90, 119 f. – Zur Gotteserfahrung in Wasser und Feuer vgl. Jes 43,2.

Der Wortlaut dieser „flüsternden, kosenden trunkenen Strophen“ entspreche einer „geheimen, unerlaubten, nimmersatten, abenteuerlichen und inbrünstigen Liebe“.<sup>353</sup> In einer neueren deutschen Übertragung klingen diese Verse in der Art einer getragenen Pavane so:

Finstere Nacht der Seele

In einer finsternen Nacht,  
in Liebesehnsucht schmachtend,  
– oh seliges Erlebnis ! –  
verließ ich Seele unbemerkt  
mein Haus, wo alles schlief. 5

Im Finstern sicher, in Verhüllung  
auf der geheimen Treppe  
– oh seliges Erlebnis ! –  
im Finstern und in Sehnsucht,  
als schon im Hause alles schlief. 10

In dieser seligen Nacht,  
geheim, damit mich niemand sehe,  
– auch ich sah nicht um mich –  
war mir Geleit und Licht allein  
das Feuer, das im Herzen brannte.<sup>354</sup> 15

353 Vossler, Karl: Poesie der Einsamkeit in Spanien, München 1940, S. 260; zit. Teuber, a. a. O., S. 171.

354 Brandenberger, Erna (Hg.): a. a. O., S. 48–51, hier 48 f. Vgl. Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht, SW I 27 f.; Przywara, Erich: Hymnen des Karmel, Zürich 1962. – Vgl. auch die Übersetzungen des Lyrikers Stefan George („In einer dunklen nacht / Voll liebessflammen und voll bangem beben / O glückliches geschick / Entteilt ich unbewacht / Da schon mein haus zur ruhe sich begeben“ (WW, München 2000, II 562 f.) und des Breslauer Kardinals Melchior von Diepenbrock (Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichtergärten, 1829, <sup>1</sup>1862) und Karl Philipp Moritz', Wiegenlied' („Als die Ängsten mich umgaben“ in dem Roman „Andreas Hartknopfs Predigerjahre“, 1790) sowie Christian Lehnert (Korinthische Brocken, Frankfurt a. M. 2013, <sup>2</sup>2014, S. 134–136, 268). – Zur Interpretation vgl. Stoll, André: San Juan, ‚En una noche oscura‘, in: Die spanische Lyrik von den Anfängen bis 1870, hg. Manfred Tietz, Frankfurt a. M. 1997, S. 325–354; Augner, Christiane: Gedichte der Ekstase

Eine zweite Übersetzung, eine weniger gravitatische, sei angeführt, auszugsweise, die erste, die fünfte und die abschließende achte Lira, wie die Strophenform heißt:

Es war in dunkler Nacht

1

Es war in dunkler Nacht,  
 Ich brant' von Liebeswehen,  
 O Glück, das selig macht! –  
 Entwich ich ungesehen  
 Und ließ mein Haus in Ruhe stehen.

5

5

Du warst mir Führer, Nacht;  
 Nacht, süßer als der Morgen,  
 Hast Herz zu Herz gebracht,  
 Hast uns in Lieb geborgen  
 Mich im Geliebten, ihn in mir verborgen.

25

8

Ich gab, ergab mich ganz,  
 Das Haupt am Lieb geborgen.  
 Es schwand der Dinge Glanz,  
 Vergessen war mein Sorgen,  
 Da ich in Lilienduft geborgen.<sup>355</sup>

40

Aufmerksamem Betrachten präsentiert sich ein Sprachkunstwerk von ungleich langen Versen in Strophen zu je fünf Zeilen, drei Sieben- und zwei Elfsilber in dem gleichbleibenden Schema: kurz, lang, kurz, kurz, lang.

---

in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts, Tübingen 2001, S. 90 ff. – Stein, Edith: Kreuzeswissenschaft, 1942, Löwen/Freiburg Br. <sup>2</sup>1954.

355 Des Heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, hgg. Aloysius ab Immac. Conceptione/P. Ambrosius a S. Theresia, 5 Bde., Bd. 2, Dunkle Nacht, München <sup>8</sup>1987.

*En una noche oscura  
con ansias en amores inflamada  
¡O dichosa ventura!  
salí sin ser notada  
estando ya mi casa sosegada* 5

*A oscuras y segura  
por la secreta escala disfrazada  
¡O dichosa ventura!  
oscuras y encelada  
estando ya mi casa sosegada* 10

*En la noche dichosa  
en secreto que nadie me vey  
ny yo miraua cosa  
sin otra luz y guía  
sino la que en el corazón ardía* 15

*Aquesta me guíaua  
más cierto que la luz del mediodía  
adonde me esperaua  
quien yo bien me sabía  
en parte donde nadie parecía* 20

*¡O noche! que guíaste  
¡O noche! amable más que el aluorada  
¡O noche! que juntaste  
amado con amada  
amada en el amado transformada* 25

*En mi pecho florido  
que entero para él solo se guardaua  
allí quedó dormido  
y yo le regalaua  
y el ventalle de cedros ayre daua* 30

*El ayre de la almena  
 quando yo sus cabellos esparcía  
 con su mano serena  
 en mi cuello hería  
 y todos mis sentidos suspendía* 35

*Quedéme y oluidéme  
 el rostro recliné sobre el amado  
 cessó todo y dexéme  
 dexando mi cuidado  
 entre las açucenas oluidado* 40

In einigermaßen wörtlicher, wenngleich die unnachahmliche Poesie des spanischen Urtextes nicht erreichender Wiedergabe lautet der Text:

In einer dunklen Nacht,  
 voll Sehnsucht, in Liebe entflammt.  
 o glückliches Geschick!  
 da brach ich auf, ohne bemerkt zu werden,  
 als mein Haus schon zur Ruhe gekommen war. 5

In Dunkelheit und Sicherheit,  
 über die geheime Leiter, in Verkleidung,  
 o glückliches Geschick!  
 im Dunklen und im Verborgnen,  
 als mein Haus schon zur Ruhe gekommen war. 10

In der glücklichen Nacht,  
 im geheimen, daß niemand mich sah.  
 noch ich etwas schaute,  
 ohne anderes Licht und Geleit  
 außer dem, das in meinem Herzen brannte. 15

Dieses führte mich  
 sicherer als das Licht des Mittags  
 dorthin, wo auf mich wartete,  
 von dem ich ganz genau wußte,  
 an einem Ort, wo niemand erschien. 20

O Nacht, die du geleitet!  
 O Nacht, liebenswerter als das Morgenrot!  
 O Nacht, die du vereint hast  
 Geliebten mit Geliebter,  
 Geliebte in den Geliebten verwandelt! 25

An meiner blühenden Brust,  
 die für ihn allein sich unversehrt bewahrte,  
 dort war er eingeschlafen,  
 und ich liebteste ihn,  
 und es kam vom Fächeln der Zedern Lufthauch. 30

Der Lufthauch der Zinne,  
 als ich sein Haar durchkämmte,  
 mit seiner unbekümmerten Hand  
 verletzte er mich am Hals  
 und ließ alle meine Sinne schwinden. 35

Da blieb ich und vergaß mich,  
 neigte das Gesicht auf den Geliebten;  
 alles hörte auf, ich ließ mich fallen,  
 ließ ab von meiner Sorge,  
 unter weißen Lilien vergessen.<sup>356</sup> 40

Es handelt sich hierbei zunächst wohl um ein Liebeslied. Aus dem Blickwinkel einer Liebenden wird ein Liebesabenteuer beschworen.

<sup>356</sup> Teuber, Bernhard: *Sacrificium litterae, Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des hl. Johannes vom Kreuz*, München 2003, S. 163–165. – Vgl. demgegenüber Nietzsches völlig entleertes ‚statisches‘ Gedicht „Das nächtliche Geheimnis“ in den „Idyllen aus Messina“ (KSA III 340).

Eine junge Frau, in heftiger Liebe entbrannt, stiehlt sich nachts aus dem Haus, um sich an einem geheimen Ort mit ihrem Geliebten zur Liebe zusammenzufinden. Nach der Vereinigung, als der Freund eingeschlafen ist, verweilt sie zunächst voller Zärtlichkeit gegenüber ihrem Geliebten, bis auch sie ermattet und einschläft. Soweit von außen und recht oberflächlich gesehen das auszumachende Geschehnis eines punktuellen Liebesglücks. Doch da sind Elemente sowie ein dem Gedicht vorangestelltes Argument, die auf einen übertragenen Sinn hinweisen:

*Canciones del alma  
que se goza de auer llegado  
al alto estado de la perfección  
que es la unión con Dios  
por el camino de la negación espiritual*

Lied der Seele,  
die sich freut, den hohen Stand der Vollkommenheit,  
Was die Einung mit Gott ist,  
auf dem Weg der geistigen Verleugnung  
erreicht zu haben.<sup>357</sup>

Demnach wäre es die Seele, deren Verlangen Vollkommenheit suchen und rein spirituell finden lässt, bis sie in Gott verwandelt wird. Aber kann das das letzte Wort sein über ein Gedicht, in dem (so wenig wie in den beiden anderen großen Gedichten San Juans) der Name, das Wort Gott überhaupt nicht vorkommt? Und das, unbekümmert um alle gesellschaftliche und kirchliche Moral, von völlig freier, autonomer Erotik kündigt? Eine Frau – schockierend damals – ergreift die Initiative, handelt gleich einem Mann. Und dies umso deutlicher, als ihr Geliebter – gleichfalls nicht rollenkonform – sich relativ passiv verhält. Also nach damaligem Kodex etwas Verkehrtes, Ausschweifendes, Übertretendes? Ist es die Souveränität, die Unbedingtheit der Liebe, die ohnehin alle Maßstäbe sprengt? Nun steht aber das Gedicht in

---

357 Ebd. S. 168.

deutlichem Kontrast zu den Erklärungen des einleitenden Arguments und des ausführlichen Kommentars des Prosabandes. Und demnach wäre anzunehmen, dass insgesamt auf etwas verwiesen werden sollte, was überhaupt nicht in Sprache zu heben und zu begreifen war: die Unbedingtheit und Unvergleichlichkeit einer letzten Wirklichkeit. Man wird sie Liebe nennen können.<sup>358</sup> Doch wie ist es damit? Der Eros und die ihn besingende Lyrik wie auch das Denken verweisen auf Unverfügbares und Gelassenheit, die deshalb geboten ist, und zwar durchaus nicht in einem quietistischen, sondern eher tragischen Sinn. Die menschliche Person erlebt sich demnach als ein Wesen, das unausweichlich getroffen und sogar verwundet ist von überwältigender, nie einzuholender, letztlich in den Tod führender Liebesmacht.

Insofern gilt in der Tat: Die Nacht ist tiefer als der Tag gedacht; sie ist dessen Voraussetzung, dessen transzendentes Apriori geradezu.<sup>359</sup> Es gilt im Kontext des Hoheliedes und der dionysischen „Mystischen Theologie“ wie auch der Dichtung San Juans. Es gilt im neunzehnten Jahrhundert noch für Schopenhauer, Wagner („Tristan und Isolde“) und Nietzsche und viele darüber hinaus. Und immer ist es Untergang, Verlöschen, Erblinden und Erkalten und nichts anderes, was ausgesagt werden kann. Das Verlangen und die Sehnsucht des Menschenherzens bleibt, gänzlich paradox, auf einen Ort bezogen, „an dem niemand erschien“.<sup>360</sup>

Als pünktlichstes Ergebnis der tiefen Reinigung von allen Gedanken, Affekten und Begierden auf ihrem Gang draußen in finsterner Nacht stellt sich unweigerlich in der Seele selbst dunkle Nacht ein.<sup>361</sup> Es herrscht eine scharfe Dialektik von Alles und Nichts. Alles ist nichts,

358 Vgl. nicht zuletzt Tizians Allegorie „Himmlische und Irdische Liebe“ (1515; Rom, Galleria Borghese).

359 „Die unvergleichliche Nacht ist aufgefasst als die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Begehren der Liebenden zur Erfüllung gelangt“ (Teuber, l. c. S. 192).

360 V. 20.

361 Vgl. Boros, Ladislaus: Der anwesende Gott, Olten/Freiburg Br. 1964, S. 53–60. Zur bestimmenden Erfahrung des Nichts vgl. den ungarischen Schriftsteller Lászlo F. Földényi, Autor von Monographien über Caspar David Friedrich und Francisco Goya (Melancholie, München 1988, 2004; Abgrund der Seele, München 1994; Starke Augenblicke, Eine Physiognomie der Mystik, Berlin 2013).

so gut wie nichts. Eines, ein Einziges Notwendiges, ist alles, geht über alles und ist insofern – nichts. Mittleres fällt nicht in Betracht. Der Widerstand, hinauszugehen, die Weigerung, entblößt zu werden, zu sterben, führt zu nichts, zu keinem Finden und Gelingen. Hingegen bereitwillig, gehorsam, demütig ins Nichts gestellt, erfährt der innere Mensch staunend, dass ihm gleichwohl nichts fehlt. Auf diese Weise frei geworden und aus Angst und Schrecken errettet, ist er erst bereit zum beseligenden Erleben der alles gewährenden Gegenwart Gottes. Die dunkle Nacht (*noche oscura*) schlägt um in die glückselige Nacht (*noche dichosa*).<sup>362</sup> Wie ein Stück Holz wird die geläuterte Seele von göttlicher Liebe entflammt. Ihr widerfährt die letzte Überformung (*transformación en Dios*, lat. *deiformatio*, gr. *théosis*).

Das erste, was echtes Feuer mit einem Holzstück macht, ist, es allmählich auszutrocknen, indem es alle Feuchtigkeit her austreibt und alles Wasser, das es enthält, herausweinen läßt; dann macht es das Holzstück schwarz, dunkel und häßlich und gibt ihm dazu noch einen üblen Geruch. Durch die allmähliche Austrocknung befördert und treibt es alle häßlichen und dunklen Bestandteile, die dem Holzstück im Gegensatz zum Feuer anhaften, heraus ans Licht. Und indem das Feuer das Holz allmählich von außen her entflammt und erhitzt, überformt es dieses in sich selbst und macht es so schön wie das Feuer. In dieser Schlußphase gibt es für das Holzstück kein Erleiden und keine Eigenwirkung mehr außer seiner Schwere und Masse, die noch dichter ist als die des Feuers. Es hat jetzt die Eigenschaften und die Wirkungen des Feuers in sich: Es ist trocken und macht trocken, es ist warm und macht warm, es ist licht und macht licht, und es ist viel leichter als vorher, weil das Feuer in ihm diese Eigenschaften und Wirkungen hervorruft.<sup>363</sup>

Die Bestimmung ist, im Tiefsten und Letzten der Gotteinung (*unión con Dios*) inne zu werden. Es gäbe dementsprechend einen weder für Sinnlichkeit noch Geist, sondern ausschließlich für Gott selbst

<sup>362</sup> *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*, ‚Und die Nacht wird mir zur Erleuchtung in meinen Wonnen‘ (Ps 138 [139], 10 b, Vg; zit. Bonaventura, *Breviloquium*, c. 6, n. 7).

<sup>363</sup> Die Dunkle Nacht, II 10, 1, SW I 131. – Lüttich, Stephan: *Nacht-Erfahrung, Theologische Dimensionen einer Metapher*, Würzburg 2004, S. 42–58.

zugänglichen Wesenskern.<sup>364</sup> Was dort sich einstelle, sei eine bestürzende Gegenseitigkeit, so dass Gotteskindschaft sich bewahrheite, indem die Menschenseele in Gott durch Gott eben das tue, was Gott durch sich selbst im Menschen tue.<sup>365</sup> Im Letzten bleibe es nichtsdestoweniger geheim und unaussagbar. Der Seele, deutete der kontemplative Karmelit an, werde zuletzt der Heilige Geist eingehaucht, sie werde erfüllt von Gutem und Herrlichkeit, ihr werde von innigster göttlicher Künstlerhand das Antlitz Gottes aufgeprägt.<sup>366</sup>

Fray Juan de la Cruz, Bruder Johannes vom Kreuz, Doctor mysticus geheißen und gar ‚Doctor des Nichts‘, fand die Jahrhunderte hindurch subtiles Echo bei seelenverwandten denkend-empfindenden Autoren wie dem niederrheinischen Pietisten Gerhard Tersteegen<sup>367</sup>, den katholischen Schriftstellern T. S. Eliot<sup>368</sup> und Reinhold Schneider<sup>369</sup> sowie den Philosophen Jacques Maritain<sup>370</sup> und vor allem der in Breslau geborenen Karmelitin Edith Stein (Teresia Benedicta a Cruce, 1942 wegen ihrer jüdischen Herkunft in Auschwitz ermordet).<sup>371</sup>

364 Unter Bezeichnungen wie *sustancia*, *centro*, *fondo del alma* (ebd. II 17, 2; 23, 11; S. 166, 196; LB I 9, IV 14, S. 56, 188 f. u. ö.).

365 LB III 78, SW V 174.

366 Tatsächlich im „Hochgefühl des von Gott Angehauchten“ und dementsprechend in souveräner Freiheit des Geistes war beispielsweise Aegidius von Assisi, der dritte Gefährte des Franziskus, aufgetreten (Bösch, Paul: Franz von Assisi, a. a. O. 162–166, hier 165).

367 Tersteegen, Gerhard: Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, Frankfurt a. M. 1733–1743.

368 The waste Land, 1922; Ash-Wednesday, 1930; das Mysterienspiel über Thomas Becket „Murder in the Cathedral“, 1949; insbes. aber Eliots bedeutendster Lyrikzyklus „Four Quartets“, 1936–42; II, iii: East Coker, 1940 (enthält in Übertragung Verse aus Juans „Subida“: „O dark dark dark ...; O Nacht, Nacht, Nacht ...“; in: Collected Poems, London 2002, S. 187 f.; dt. Vier Quartette, hg. Nora Wydenbruck, Wien o. J. [1948], S. 29–31).

369 Schneider, Reinhold: Die geistige Gestalt des heiligen Johannes vom Kreuz, in: Macht und Gnade, 1954, S. 285–296; ders.: Die dunkle Nacht des Heiligen Johannes vom Kreuz, GW III, Frankfurt a. M. 1978, S. 77–118.

370 Dem thomistischen Philosophen Maritain diene Johannes zum Inbegriff des höchsten Wissensgrades, des kontemplativ-mystischen und seines Erachtens inkommunikablen (Maritain, Jaques: Distinguer pour unir, ou les degrés de savoir, 1932; Die Stufen des Wissens, oder: Durch Unterscheidungen zur Einung, Mainz 1954).

371 Sie wurde 1998 durch Johannes Paul II. kanonisiert, der, als Karol Wojtyła, seinerseits nach dem zweiten Weltkrieg 1948 in Rom, am so genannten Angelicum, mit einer

## 4.2 Bedürfnis des Spekulativen: Jakob Böhme

Siehe Mensch / Siehe Mensch / eröffne deinen  
verstand / dir wird geruffen.

De Signatura Rerum

So sehet doch auff den grund / auff's hertze: so  
ihr nur das Hertze erhaschet / so habt ihr grundes  
genug  
Morgen-Röte

Böhme gilt als bedeutendster, jedoch nicht erster oder gar einziger mystischer Autor im Umkreis der Reformation. Vorausgegangen waren namentlich Sebastian Franck und Valentin Weigel.<sup>372</sup> Alle diese geistreichen Köpfe – es ist die Zeit, auf welche Goethes „Faust“ zurückgeht – waren ähnlich wie Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und im siebzehnten Jahrhundert noch der Mähre Komenský alias Comenius in einem weiteren Sinn theo- beziehungsweise pansophisch-alchemistisch ausgerichtet.<sup>373</sup>

---

Studie über den spanischen Heiligen promoviert worden war (*Doctrina de fide* apud S. Joannem a Cruce, 1948).

372 Sebastian Franck: *Paradoxa*, Ulm 1534, hg. Siegfried Wollgast, Berlin <sup>2</sup>1995. – Valentin Weigel: *Der güldene Griff*, Halle 1613, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997; *Dialogus de Christianismo*, Halle 1614; *Nosce te ipsum*, Newenstatt 1615; *Ausgewählte Werke*, hg. Siegfried Wollgast, Berlin 1977.

373 Böhme, Jakob: *Mysterium pansophicum, oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, 1620, *Sämtliche Schriften*, 1730, hg. W.-E. Peuckert, Bd. 4, Stuttgart 1957, S. 97–111. Comenius, Johann Amos: *Prodromus pansophiae*, Oxford 1637; dt. *Vorspiel zur Pansophie*; ders.: *Pansophiae diatyposis*, 1643. Peuckert, Will-Erich: *Pansophie*, Stuttgart <sup>3</sup>1976. – Cersowsky, Peter: *Pansophische Literatur*, in: *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, hg. A. Meier, München/Wien 1999, II 420–435.

#### 4.2.1 Ein Triumphieren in dem Geist

Jakob Böhme war ein Schuster und Handelsmann aus Görlitz (an der Neiße, Oberlausitz, Schlesien). Nicht studiert, nur elementar geschult, nach und nach allerdings durchaus belesen und erprobt im Disput, fühlte er sich ermächtigt und beauftragt kraft wiederholter ekstatisch-visionärer Tiefenerfahrungen. Die Schau konnte etwa als Innehalten des fünfundzwanzig-jährigen Familienvaters vor einem unversehens im Sonnenlicht aufleuchtenden Zinnkrug in seinem Wohnhaus ausgelöst werden. Das visionäre Erlebnis erfüllte ihn mit Dankbarkeit, Freude und anhaltender tiefer Nachdenklichkeit. Im Rückblick erklärte er das Erlebte als Neugeburt des inneren Menschen und einer entsprechenden Befähigung:

alsbald nach etlichen harten stürmen ist mein geist durch der Höllen Porten durchgebrochen biß in die innerste Geburth der Gottheit / und alda mit lieb umfangen worden / wie ein Bräutigam seine liebe Braut umbfähet.

Was aber für ein *triumphieren* in dem geiste gewesen sey / kann ich nicht schreiben oder reden / es läst sich auch mit nichts vergleichen / als nur mit deme / wo mitten im tode das Leben gebohren wird / und vergleicht sich der Auferstehung von den toden.

In diesem Liechte hat mein geist alsbald durch alles gesehen / und an allen Creaturen / so wol an kraut und groß Gott erkennt / wer der sey / und wie der sey / und waß sein willen sey: Auch so ist alsbald in diesem liechte mein willen gewachsen mit großem trieb / das wesen Gottes zu beschreiben.<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> Aurora, Kap. 19 (Werke, hg. Van Ingen, S. 336/37, Z. 25–30/1–9); weitere Schilderungen seines Durchbruchserlebnisses gab Böhme im „10. Sendbrief an Abraham von Sommerfeld“ und im „12. Sendbrief an Caspar Lindner“. – Auf eine sieben Wochen lang anhaltende initiatische ‚Zentralschau‘ berief sich auch der württembergische Bauernknecht und überaus produktive theosophische Bibliker (Johann) Michael Hahn (Gesamtausgabe, 13 Bd., Tübingen 1819–41). – Eine rettende Möglichkeit dieser Art deutete noch Hofmannsthal an (Ein Brief, in: Ders.: Prosa II, GW, Bd. III, Frankfurt a.M. 1951, S. 7–22).

Zweifellos bedurfte es eines längeren inneren Reifeprozesses, bis er, der Autodidakt, der Nicht- und Anti-Akademiker, der Laie, vertrauensvoll dazu übergehen konnte, die gewonnenen Einsichten mitzuteilen, das angesammelte theosophische Wissen zu äußern und aufzuschreiben. Auch Einwände, wie sie eine zur Aufklärung drängende Vernunft erheben muss, waren von vornherein berücksichtigt:

Die Vernunft spricht: Ich höre viel von GOtt sagen, daß ein GOtt sey, welcher alle Dinge habe erschaffen, auch alle Dinge erhalte und trage; Aber ich habe noch keinen gesehen oder von einem gehöret, der GOtt habe gesehen, oder der da könnte sagen: Wo GOtt wohne oder sey, oder wie er sey. Dann so sie [die Vernunft] das Wesen dieser Welt ansiehet, und betrachtet, wie es den Frommen gehet als dem Bösen: Und wie alle Dinge tödtlich und zerbrechlich sind; Auch wie der Fromme keinen Erretter siehet, der ihn von der Angst und Wiederwertigkeit des Bösen erlöset, und also muß mit Aengsten im Elende zur Gruben fahren; So dencket sie, es geschehen alle Dinge also ohngefähr, es sey kein GOtt, der sich des Leidenden annehme, weil Er den, so auf Ihn hoffet, im Elende lasse stecken, und darinne zur Gruben fahren; und man auch von keinem gehöret, der da sey aus der Verwesung wieder kommen, und gesagt habe, er wäre bey GOtt gewesen.<sup>375</sup>

Der so gedankenvoll und geschickt das Wort führen konnte war gewiss eine hochbegabte, tiefgründige religiöse Natur.

Hochachtung als „einem der ersten Schriftsteller“ deutscher Sprache bezeugte ihm unter vielen anderen der kritische, unbestechliche Lichtenberg, Professor für Physik, Mathematik und Astronomie in Göttingen im achtzehnten Jahrhundert. Schelling nannte ihn eine „Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit“. Hegel anerkannte seine Auszeichnung als „Philosophus Teutonicus“ schlechthin. Böhme habe das Universum als „ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen“ angesehen. Er habe „das eine Wesen Gottes“ als den

<sup>375</sup> Von göttlicher Beschaulichkeit, in: Böhme, Jacob: Sämtliche Schriften, Bde. I–XI, hgg. Will-Erich Peuckert/August Faust, Stuttgart 1942–1961, hier IV 166.

„Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten“ aufgefasst. Und er habe begriffen, dass aus dem einen Wesen Gottes „der Sohn ewig geboren“ werde, der in den göttlichen Kräften leuchte. Er habe „die innere Einheit dieses Lichts mit der Substanz der Kräfte“ gesehen und als Geist begriffen. Insoweit habe er alles „in lebendigster Dialektik“ erfasst. Und, ungeachtet erheblicher Einwände gegenüber der Hegel befremdenden sinnlichen Denkweise und des angeblich ‚schustermäßigen Radebrechens‘, nahm er ihn in Schutz und merkte über den ersten deutsch schreibenden Philosophen ausdrücklich an, man habe sich „seiner nicht zu schämen.“ Man werde nicht verkennen, schloss er respektvoll seine ausführliche Darstellung ab, „welches tiefe Bedürfnis des Spekultativen in diesem Menschen gelegen“ habe.<sup>376</sup> Der Religionskritiker Feuerbach würdigte Böhme, bemerkenswert differenziert gleichfalls, als ausgesprochen spekulativen Mystiker, als einen mithin, „der innerhalb der Mystik nach Freiheit vom Mystizismus, nach klarer Erkenntnis ringt“. Sein Bestreben sei gewesen „eine Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis des Geistes in seiner unendlichen Bedeutung“; der „wesentliche Gehalt seines Geistes“ sei allemal „philosophischer Natur“.<sup>377</sup> Die „erste objektive Dialektik seit Heraklit“ verdanke sich Böhme, mehr noch als Nikolaus von Kues, so befand der neomarxistisch-dialektische Materialist Ernst Bloch.<sup>378</sup>

Und in der Tat: Böhme ist von einer außerordentlichen Kraft in Symbolik und Sprache, wenngleich von einer schwer auf den Begriff zu bringenden Fülle ganz unterschiedlichster Vorstellungen. Sieht man den deutschen Idealismus als den modernen Höhepunkt spekulativer Philosophie an, so ist Böhmes (der Kabbala ebenbürtige) protestantische Theosophie als eine entscheidende Vorstufe zu berücksichtigen. Idealismus als über das Kontradiktionsverfahren des Verstandes hinausführende Dialektik im Sinne einer an ihr sich selbst organisierenden, sich urteilenden und sich wieder versöhnenden geistigen Leben-

376 Hegel, WW XX 91–119, hier 91, 99, 101, 118.

377 Feuerbach, Ludwig: Geschichte der neueren Philosophie, IV., Jakob Böhme, §§ 42–53, 1833.

378 Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt a. M. 1972, S. 72.

digkeit führt entscheidende Einsichten der spekulativ-mystischen Überlieferung fort.

Im letzten seiner insgesamt neunundvierzig Lebensjahre (1575–1624), während des Dreißigjährigen Krieges (1618–48), erschien das einzige Buch zu Böhmes Lebzeiten, und zwar wegen der Kritik und Verfolgung durch die Görlitzer lutherische Orthodoxie anonym. Es war eine Sammlung dreier Einzelschriften, eine beinahe mittelalterlich geprägte mystagogische Anleitung „Der Weg zu Christo“ (Von wahrer Buße, Von wahrer Gelassenheit, Von dem übersinnlichen Leben, Görlitz 1624), so wie Böhme aus der Rückschau den zurückgelegten Weg zum Universellen zu erkennen und zu verstehen vermochte. Den Fokus bildete (wie schon bei Eckhart und Seuse und später wiederum bei Jaspers, Heidegger und Tugendhat), wengleich nach Druck und Stoß und ungesichert noch immer, die Gelassenheit: das Aufgeben der Eigenbestrebungen, um von der verhärteten, gegenüber ihrem göttlichen Grund undurchdringlichen ‚Selbheit‘ loszukommen, um leer zu werden und empfänglich für das Wirken des Absoluten.

Bereits zwölf Jahre früher war als erstes ein Werk entstanden, dem der Verfasser den Titel „Morgenröte im Aufgang“ gegeben hatte. Erscheinen konnte es erst posthum, ohne Ortsangabe Anno Domini 1634, mit dem latinisierten Titelvorsatz „Aurora“. Darin war Böhmes Vision einer Theo-Kosmogonie niedergelegt, die Darstellung des Werdens (der Trinität, der Welt, des Menschen) aus innergöttlicher (Willens-) Dynamik heraus.<sup>379</sup> Böhme fühlte sich dazu gedrängt, da er die in authentischer Erfahrung beglaubigte, unmittelbar vergegenwärtigende Ankündigung einer Erneuerung vorzubringen hatte:

dan das Hertz Gottes hat an die Kammer des Todes angesetzt / und wil nahend durchbrechen.

---

<sup>379</sup> Die wohl meist angeführte Rechtfertigung für derartige Theosophie gab schon das Neue Testament, indem Paulus festhielt: „Der Geist erforschet alle ding / auch die tieffe der Gottheit“ (1 Kor 2,10; Luther 1545). Auch Johannes vom Kreuz berief sich darauf (Die Dunkle Nacht, II 8,5; hgg. Dobhan/Hense, 1995, S. 122).

Darumb werden itzunder je länger je mehr etliche Strahlen des Tages in  
etlicher Menschen Hertzen durchbrechen / und den Tag verkündigen.<sup>380</sup>

Mit der Aufbruchsvision war eine tiefgründige Weltanschauung verbunden, und zwar entsprechend der damals zeitgemäßen, kopernikanisch heliozentrischen Astro-Kosmologie. Darüber hinaus war es eine Art spiritueller Ökologie in umfassender Mikro-Makrokosmos-Analogie. In Betracht fiel der „gantze Leib der Sternen Geburth“, die Sonne und alle Planeten, der „gantze Leib dieser Welt“.<sup>381</sup> Hinzukam – in durchaus christozentrischer Weise – eine Endzeitprophetie.

Grundgelegt war die Gesamtschau indes in ausgesprochen theosophischer Spekulation über den Anfang aller Dinge. Im göttlichen Urgrund seien demzufolge zwei entgegengesetzte Prinzipien vereinigt: das grimmig-herbe Feuer als das Zornprinzip sowie das Licht als das Liebesprinzip, wie es sich denn als Gut und Böse auf dem Kampfplatz der Welt widerspiegeln. Das Zentralproblem stellte sich freilich in der Vereinigung der Gegensätze. Böhme zeichnete eine dialektische Lösung vor, wonach der Streit seit je *in* Gott selbst arbeite. Das Negative, der ‚widerwärtige‘ Wille war in den Gesamtprozess einbezogen, erschien, wie im „Faust“, allenthalben als „(...) Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“<sup>382</sup>, gewissermaßen als Antrieb, als der Motor des Ganzen.

380 Morgenröte, Kap. 26; Werke, hg. Van Ingen, S. 493, Z. 19–24. Vgl. den lyrischen Ausklang in dem „Beschlußlied der Kinder Zion“ (ebd., S. 500 f.). – Vgl. den (Weihnachts-) Choral „Bricht an, o schönes Morgenlicht, / Und lass den Himmel tagen!“ (Johann Rist: „Ermuntre dich, mein schwacher Geist“, 1658; J. S. Bach, Weihnachtsoratorium, BWV 248, 1733/34, II, Nr. 12). Ein Echo von Böhmes Aurora ist in späten Versen Goethes zu vernehmen: „Als die Welt im tiefsten Grunde“ (WöD, Buch Suleika, Wiederfinden, VIII 35, vv. 9–32). Ähnlich theosophisch zur Transzendenz und Immanenz des Absoluten: „Prooemion“ („Im Namen dessen, der sich selbst erschuf ...; 1817). Dem Menschen bleibe trotz ‚höchstem Feuerflug‘ das Unmittelbare unbekannt, er erfahre es nur mittelbar.

381 „Der höchste Grund der Sonnen und aller Planeten“ (Kap. 25 f.; Werke, hg. Van Ingen, S. 453–497, hier 462).

382 Goethe, Faust, Erster Teil, Studierzimmer, 1335 f. Böhmes intuitives Durchbruchserleben fand Erwähnung in der „Italienischen Reise“ (Venedig, 8. Oktober 1786, hg. Herbert von Einem, München 1981, S. 88). Nichtsdestoweniger scheint Goethe Böhme nicht eingehend gekannt zu haben. Das zeigt sich wohl auch darin, dass Mephisto ganz einsinnig undialektisch erklärt: „Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das

Weitergeführt wurde dieses anthropomorphe Modell der romantisch-idealistischen Dialektik in einem zweiten Buch: „Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens“ (1619; Amsterdam 1660; lateinisch „De tribus principiis“ genannt). Darin wurde die Dynamik der Gegensätze in Gott als dreifache Selbstgebärung Gottes entfaltet. Schlüsselbegriffe der Konzeption waren einerseits Geist (für Gott) und andererseits Gemüt (als Inbegriff der Innerlichkeit) für den Menschen; bezeichnend für Letzteres Böhmes Empfehlung an den Rezipienten:

Du wirst kein Buch finden, da du die Göttliche Weisheit köntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiesen gehest, da wirst du die wunderliche Kraft Gottes sehen, riechen und schmecken, wiewol es nur ein Gleichniß ist (8, 12).

Es gebe demzufolge eine ‚Offenbarung‘, die alle Dinge für den, der zu sehen und zu hören versteht, in den Namen, die sie führen, an den Tag legt.<sup>383</sup> Der Universalprozess (Gott, Welt, Mensch, Geist, Natur) erschien alles in allem wie ein umfassendes Umwandlungsgeschehen, eine einzige Transmutation vor der Folie der Alchemie.<sup>384</sup>

#### 4.2.2 Der Ungrund, das Nichts, das Alles

Wie für viele andere davor und danach wurde auch für Böhme die tief und weit ausgreifende Exegese der Genesis, des Anfangsbuches

---

mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht“ (1338–40). Und deutlich spekulativer, hochmütig entgegnend: „Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war, / Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar, / Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht / Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht“ (1349–58, hier 1349–52).

383 Die Sprache, die sie von Natur aus als sprachliche Artikulation des Schöpfers sprächen, legte Böhme in dem Werk „De Signatura Rerum“ (1621/22; Amsterdam 1635) dar. Vgl. beispielsweise den Anfang von Kap. 3 (Werke, hg. Van Ingen, S. 530–532). In der Signaturenlehre ging Paracelsus (*Astronomia magna oder Philosophia sagax*, 1537) voraus, Comenius folgte.

384 Im zwanzigsten Jahrhundert verfuhr Teilhard de Chardin ähnlich, nachgerade anhand von Parametern der Evolutionstheorie und Paläontologie. – Werner, Hans-Joachim: *Eins mit der Natur*, München 1986; Ebersberger, Ludwig: *Der Mensch und seine Zukunft*, Olten 1990; Montbrial, Thierry de: *Dialog am Ende des Jahrhunderts*, München 1998.

der Bibel, zum Anknüpfungspunkt der Spekulation.<sup>385</sup> Dies geschah bereits in der „Aurora“ und erst recht in sprachphilosophischer und typologisch-allegorischer Weise im „Mysterium Magnum, oder Erklärung über Das Erste Buch Mosis“ (1623; Amsterdam 1640). Es war mit achtundsiebzig Kapiteln das umfangreichste und letzte seiner vollendeten Werke. Im Zentrum stand, wie namentlich bei Paracelsus, der (biblische) Logos, das Schöpferwort: „Es werde“. Universum-Anschauung eröffnete sich. Unerhörte Spekulation tat sich auf. So war die Rede von der reinen Einheit, dem ewig Einen als dem noch unoffenbaren, unendlichen, unanfänglichen, zeit- und formlosen, gänzlich ununterschiedenen „Ungrund“.<sup>386</sup> Der Ungrund, das war das Einige Wesen, das Nichts, das Alles, die Gottheit, der einige Wille. Der Ungrund (entsprechend dem kabbalistischen Begriff *En sof/Ensoph*) vor aller Formung und Differenzierung schien vergleichbar einem ‚Auge‘, das sich selber sieht und also spiegelt, einem Sehen mithin, einer Sicht, Weisheit, Beschaulichkeit, durchaus produktiver Spiegelung und Spiegelung der Spiegelung. Mit anderen, stärkeren Worten: Das ewig Eine gebäre, entbinde in sich das einige ewige Gute, des ungründlichen Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit. Der Ungrund fasse sich in Grund. Und der Grund führe das Gefasste in ein Weben und Leben. Das Eine, die „ewig-gebärende Kraft“ sei so Leben, Liebe, Vater, Sohn, Geist.

385 Philo Judaeus, Augustinus, Eriugena, Eckhart, Cusanus, Pico della Mirandola, Laurentius von Brindisi und selbst noch Walter Benjamin. – Der mythische Charakter des ersten Buches Mose als eine Abfolge von Ursprungs-, Väter- und Heldensagen wurde nach der gattungsgeschichtlichen Methode erstmals nachgewiesen durch den Alttestamentler Hermann Gunkel (Genesis, übersetzt und erklärt, Göttingen 1901).

386 Schopenhauer, ohne eingehende Böhme-Kenntnis, merkte, kaum zutreffend, an, Ungrund, das sei griechisch *bythós*, βυθός, lateinisch *abyssus*, *vorago*, „also bodenlose Tiefe, Ungrund der Valentianer (einer Ketzersekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konsubstantiale Schweigen befruchtete, das nun den Verstand und die Welt gebar“, um sodann ausführlich Irenäus (Adv. hereses I 1) zu zitieren (VWSG, § 8; SW III 29 f.). Zur weiteren Wirkung, bei Hölderlin, als Abgrund, *hen kai pan*, als ursprünglich präexistenter *Äon* vgl. Kalász, Claudia: Hölderlin, München 1984, S. 145 f.

Von der ersten Selbsteröffnung Gottes her war sodann von weiterer zu reden, welche wie ein zündendes Blitzen der Grund des Guten und Bösen sei:<sup>387</sup>

Dieser Grund wird *Mysterium Magnum* genannt, oder ein Chaos, daß daraus Böses und Gutes urständet, als Licht und Finsterniß (...), denn es ist der Grund der Seelen und Engel, und aller ewigen Creaturen, der bösen und guten; (...) gleichwie das Bild im Baum, ehe es der Künstler ausschnitzet und formiret, da man von der geistlichen Welt doch nicht sagen kann, daß sie habe Anfang genommen, sondern ist von Ewigkeit aus dem Chaos offenbar worden (Sämtliche Schriften, IX 84).

Was so (gnostisch-theosophisch) angedeutet wurde, war eine Urkatastrophe, ein Fall ohnegleichen: Es ereignete sich Offenbarung. Einzelkräfte wurden in Freiheit versetzt. Die Schöpfung, die „creatürliche Vernunft“, löste sich aus der göttlichen Ordnung, so dass sie „von ihrem Centro oder Ursprung“ abbrach, und „in der Vielheit der Wesen“ die Sinne zerstreute, und also die Sinne nicht zu sehen vermochten, „was ihr Grund sey, daraus sie entspringen“. Natur und Materie entwickelten sich in unterschiedlichen Prinzipien und Gestalten. Bei aller Dramatik war dem Gesamtgeschehen zugleich der Charakter des Spiels zuzuerkennen: Welt der Eigenschaften, Besonderheiten, Differenzen als zweckfreies Spiel der Freude, der Liebe.<sup>388</sup> Und schließlich die menschliche Existenz vollzog sich einerseits als leibgebundener Geist und Begierde. Spirituell war sie gleichwohl Verlangen nach Freiheit, Ruhe und Frieden; zu vollziehen gewissermaßen als Prozess der Reintegration, figurativ als Wiedergewinnung Adams (als des ersten unversehrten Menschen) und Wiedereinfügung Adams in Christus (als den

387 Böhme vollzog gewissermaßen eine voluntaristische Dramatisierung gegenüber Dionysius Areopagita, der ebenfalls das Eine als eine in sich schon differenzierte geistige Einheit aufgefasst hatte, als das überfließende Gute, das den ‚Drang‘ habe, sich zu offenbaren und außerhalb seiner zu treten, also in sich die Bewegung vom *deus absconditus* zum *deus revelatus* enthalte (De caelesti hierarchia, XIII, 4; 48, 13; Kobusch, Theo: Dionysius Areopagita, in: Niewöhner: Klassiker der Religionsphilosophie, 1995; S. 84–98, hier 94).

388 Welt als Spiel vor allem bei Heraklit (fr. B 52), in der Schrift (Spiel der zur Hypostase personifizierten [bzw. ursprünglichen Göttin] Weisheit; Spr 8,30 f.; Wsh), und, nach Böhme, bei Goethe, F. Schlegel, Novalis, Nietzsche, Heidegger, Fink.

vollendet unverbrüchlichen Gott-Menschen). Was so sich abzeichnete war freilich kein Leichtes:

Sobald du das Etwas in deine Begierde einlässest und nimmst, so ist das Etwas ein Ding mit dir, so bist du schuldig, dich dessen anzunehmen als deines eignen Wesen. So du aber nichts in deine Begierde einnimmst, so bist du von *allen Dingen frei* und herrscht zugleich auf einmal über alle Dinge; denn du hast nichts in deiner Annehmlichkeit und bist *allen Dingen ein Nichts*, und sind *dir auch alle Dinge ein Nichts*.<sup>389</sup>

Der verderbte Mensch sollte in den heilen Menschen wieder eingesetzt werden. Das galt Böhme als das Drama der menschlichen Existenz. Damit verbunden war die Wiedereinsetzung in das ‚Wort‘, das ewig sprechende, wahrhaft lebendige, die Rückkehr mithin zu einer guten (segnenden), einer Integralsprache, worin Menschen am göttlichen Sprechen teilhaben und somit Ebenbildlichkeit verwirklichen. Als Inbild auf der Schwelle zur Vollendung stand die Vermählung mit der göttlichen Weisheit, der (allem Besonderheiten vorangehenden, gewissermaßen transzendentalen) „edlen Jungfrau Sophia“ vorgezeichnet.<sup>390</sup>

In diesem Zusammenhang war auch die (gnostisch-hermetische) Androgyn-Idee herangezogen, wonach vor und jenseits der faktisch etablierten Geschlechterdifferenz ein Archetyp weiblich-männlicher Ganzheit sowohl des Menschen als sogar auch Gottes anzunehmen sei.

389 Vom übersinnlichen Leben, § 9; zit. L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie, § 53.

390 Umfassend vertrat Böhme die alte (553 als häretisch verurteilte) Lehre von der *apokatastasis (tōn pánτων, ἀποκατάστασις (τῶν) πάντων*, der Wiederbringung also nicht nur des ursprünglichen vollkommenen Menschseins, sondern aller Dinge überhaupt. Eine solche Palingenese, die *restitutio in integrum* (unter Aufhebung der Hölle und Heilung jeglicher Sünde) war, nach Anklängen im Alten und Neuen Testament (Apg 3,20 f., 1 Kor 15,28) wie auch der Stoa, unter anderem weitergeführt worden von Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa, Eriugena. Sie tauchte bei Schelling und Hölderlin („Friedensfeier“), Goethe („Faust“, Schluss) und Wagner („Der Ring des Nibelungen“, „Parsifal“) wieder auf und spielte eine eigentümliche Rolle noch bei Teilhard de Chardin.

Erlösung erwies sich so als Erfüllung der Ursehnsucht nach Ganzheit und Ewigkeit.<sup>391</sup>

Insgesamt waren Böhmes Einwirkungen stark, beinahe unabsehbar.<sup>392</sup> Der bedeutendste Vermittler nach Frankreich (und nach Deutschland zurück) war Louis-Claude de Saint-Martin, einer der ersten und bedeutendsten Rezipienten in Deutschland der schwäbische Pietist und Lebensphilosoph Friedrich Christian Oetinger.<sup>393</sup> Über Letzteren erreichte Böhmes Denken Schelling und sodann Hegel. Anregend war Böhme indessen bereits für Leibniz, geradezu konstitutiv wie für den deutschen Idealismus auch für die Romantik<sup>394</sup>, andererseits aber

391 Böhme gab den Anstoß zu einer Philosophie der Liebe; vgl. Schleiermacher (Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde, 1800; Idee zu einem Katechismus der Vernunft, 1798), worin von einer unendlichen Menschheit die Rede war, „die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm“, und also entsprechend sich „von den Schranken des Geschlechts unabhängig“ zu machen als praktische Lebensaufgabe erkannt war (Über die Religion, hg. Christian Albrecht, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 11; hierzu Conrad, Anne: Jenseits der Schranke des Geschlechts, in Burschel, Peter/Dies. (Hgg.): Vorbild, Inbild, Abbild, Freiburg Br. 2003, S. 151–170). – Baader (Fermenta cognitionis, Berlin 1822–25, insbes. 6. Heft; Vierzig Sätze einer religiösen Erotik, München 1831; Privatvorlesungen über Jacob Böhmes Lehre mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift ‚Von der Gnadenwahl‘, 1829, in: SW, 1851–1860, Bd. 8, Aalen<sup>2</sup> 1987, S. 57–236; ... Schrift ‚Mysterium Magnum‘, 1833; Vorlesungen über J. Boehmes Theologoumena und Philosopheme, 1833, ebd. Bd. 13) rezipierte namentlich Saint-Martin sowie die emblematische Böhme-Kommentierung des Dionysius Andreas Freher (Serial Elucidations of the Principles of Philosophy and Theology of Bohemius, 1699–1712 bzw. Fundamenta Mystica Jacobi Bohemii Teutonici). – An Baader, Böhme und Plato knüpfte an Solowjow, Wladimir Sergejewitsch: Der Sinn der Liebe, Petersburg 1896, dt. Riga 1930.

392 Zunächst aufs niederländische Geistesleben sowie die (anglo-amerikanischen) Philadelphen (Jane Lead), Täufer und Quäker („Society of Friends“, George Fox), die panamerikanische Große Erweckungsbewegung (*Great Awakening*, 1735–50), den Physiker Isaac Newton, später den Dichter, Zeichner und Maler William Blake (The Marriage of Heaven and Hell, 1790–1793; dt. Die Vermählung von Himmel und Hölle; The Everlasting Gospel, 1818; Das Ewige Evangelium u. a. Werke, unter Einfluss überdies Swedenborgs).

393 Dessen berühmter, von Paracelsus vorbereiteter Satz „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“ geradezu als Quintessenz von Böhmes christozentrischer Theosophie gelesen wurde (Oetinger: Biblisches Wörterbuch, hg. J. Hamberger, Stuttgart 1849, S. 315). Weyer-Menkhoff, Martin: Christus, das Heil der Natur, Göttingen 1990. – Vgl. Baaders „Begründung der Ethik durch die Physik“ (München 1813); hierzu Bloch: Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. II 921–924.

394 Tieck sowie Novalis, jedenfalls in den beiden letzten seiner kurzen 29 Lebensjahre. Vgl. v. a. die Gedichte „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt“, „Ein Kind voll Wehmut und

auch für die antiidealistische, radikal religionskritische Anthropologie Feuerbachs.<sup>395</sup> Über den Zusammenhang von Angst und Freiheit war eine Verbindung selbst zum Existenzialismus (Kierkegaard) gegeben. Machtvoll der Nachhall auch in der russischen Sophiologie.<sup>396</sup>

Unter Böhmes Einfluss stand selbst der Aufklärer Christian Thomasius, der Vorkämpfer für menschliche Autonomie und Toleranz, der als erster deutscher Universitätsprofessor Vorlesungen auf Deutsch hielt, der unermüdlich gegen Vorurteile, insbesondere – wie der Jesuit Friedrich von Spee (und zuvor im sechzehnten Jahrhundert Agrippa von Nettesheim) – gegen den Hexenwahn anging. Auch für ihn war die Genesis Quelle jener *Theologia Mystica*, die er die „rechte *Theologia*“ nannte. Er suchte darin die Erleuchtung der Unwissenheit seines Verstandes, über die *er*, der Verstandesaufklärer, fast in der cusanischen Weise einer *docta ignorantia*, durchaus sich Rechenschaft gab.<sup>397</sup>

## 4.3 Siebzehntes, achtzehntes Jahrhundert

### 4.3.1 Ohne Warum: Angelus Silesius

Breite Streuung mystisch-theosophischer Elemente brachten das Geistliche Lied der lutherischen Orthodoxie, allen voran Paul Ger-

---

voll Treue“ (An Tieck) sowie „Es färbte sich die Wiese grün“, außerdem die „Hymnen an die Nacht“ sowie Klingsohrs Märchen in dem Roman „Heinrich von Ofterdingen“ u. a. m. – Paschek, Carl: Novalis und Böhme, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, Tübingen 1976, S. 138–167; Schulz, Gerhard (Hg.): Novalis, Darmstadt 21986.

395 Feuerbach, Ludwig: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Nürnberg 1830, S. 197–199; Geschichte der neueren Philosophie, IV., §§ 42–53, 1833; Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841, Kap. 10 und 24; Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851, 17. Vorl.

396 Wenzler, Ludwig: Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergejewitsch Solowjew, in: Koslowski (Hg.): Gnosis und Mystik, a. a. O. S. 296–313; Groys, Boris: Weisheit als weibliches Weltprinzip, in: Assmann, Aleida (Hg.): Weisheit, a. a. O. S. 346–354. – Berdjajew: Symysl tvorčestva, 1916, Der Sinn des Lebens, 1955; Philosophie des freien Geistes, Tübingen 1930.

397 Thomasius, Christian: Über die Hexenprozesse, hg. Rolf Lieberwirth, Weimar 1967. Pott, Martin: Thomasius' philosophischer Glaube, in: Christian Thomasius, hg. Werner Schneiders, Hamburg 1989, S. 223–247.

hardt<sup>398</sup>, sowie, individualisiert und ethisiert, der oppositionelle Pietismus im siebzehnten, achtzehnten Jahrhundert; namentlich seit Johann Arndt, Johann Valentin Andreä; explizit programmatisch seit Philipp Jakob Spener<sup>399</sup>; den ‚drei Schwabenvätern‘ Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christian Oetinger, Philipp Matthäus Hahn; August Hermann Francke und Johann Anastasius Freylinghausen (Halle/Saale), Nikolaus Graf von Zinzendorf (Herrnhut), Gerhard Tersteegen<sup>400</sup> und vielen anderen.

Anhaltende, komprimierteste Ausstrahlung ging allerdings von dem barocken Dichter-Denker Angelus Silesius aus. Unter eben dieser Benennung empfahl sich der 1624 in Breslau geborenen (und dort 1677 begrabene) Johannes Scheffler, das heißt als Schlesischer Bote und überdies als Himmelsbote: *Sylesius* (der Schlesier) im Sinne einer Sprach-Alchemie anagrammatisch permutiert, wird zu *Elysius* (der Himmlische). Mit seinem „Cherubinischen Wandersmann“ lag eine Summe der Barock-Mystik in Epigrammen vor.<sup>401</sup> Das Werk umfasste in fünf, schließlich sechs Büchern ungefähr eintausendsechshundert Sinnsprüche, einfache Formen, überwiegend Distichen, Zweizeiler, paarige sechsfüßige Jamben, gereimte Alexandriner-Couplets, die, unter einer Überschrift jeweils, und einstrophig stets, in prägnanter Kürze geistreich-witzig Grundgedanken der mystischen Überlieferung einfinden und als Denkanstöße überaus wirkungsvoll abstrahlten und

398 Andel, Cornelis Pieter van: Paul Gerhardt, Ein Mystiker zur Zeit des Barocks, in: *Traditio, Krisis, Renovatio*, Marburg 1976, S. 172–184. Grosse, Sven: Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts, Göttingen 2001. – Zur Rezeption der Mystik im Kirchenlied vgl. auch Johann Franck („Jesu, meine Freude“, „Schmücke dich, o liebe Seele“).

399 Spener, Philipp Jakob: *Pia Desideria*, 1685, Frankfurt a. M. 1775 (danach die Bezeichnung *Pietismus*). Schmidt, Martin: *Pietismus*, Stuttgart 2008.

400 „Geistliches Blumen-Gärtlein“ (1729), eine Sammlung von fast 600 Epigrammen und 111 geistlichen Liedern (darunter „Gott ist gegenwärtig“, dessen fünfte Strophe höchst spirituell-pneumatisch lautet: „Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, / Aller Dinge Grund und Leben, / Meer ohn’ Grund und Ende, Wunder aller Wunder, / Ich senk’ mich in dich hinunter. / Ich in dir, Du in mir, / Laß mich ganz verschwinden, / Dich nur sehn und finden!“). Kock, Manfred: *Gerhard Tersteegen, Evangelische Mystik inmitten der Aufklärung*, Köln 1997.

401 In der ersten Auflage unter dem Titel „Geistliche Sinn- und Schlußreime“ (1657). *Cherubinischer Wandersmann*, Kritische Ausgabe, hg. Louise Gnädinger, Stuttgart 1984. [CW]

lebendig fortzeugten.<sup>402</sup> Die Lebensreise des *homo viator* (2 Kor 5,6–8) wurde als Pilgerweg gedeutet, als ‚cherubinische‘ Wanderschaft in die ewige Heimat. Die Titelbezeichnung bezog sich auf die areopagitische Engelshierarchie.<sup>403</sup> (Demnach wurde eine neunstufige Rangordnung von Seraphim angeführt, denen – ebenfalls in der ersten der drei Triaden – eine Stufe tiefer Cherubim folgen, auf sie Throne, sodann in der zweiten Dreiergruppe die Ränge von Herrschaften, Kräften, Mächten, schließlich in der dritten die Chöre der Prinzipien, Erzengel, Engel.) Cherubim standen für eine gewisse Intellektualität.<sup>404</sup> Traditionell war ihnen Weisheit und Erkenntnis zugeschrieben, die denkbar dichteste Annäherung ans Absolute, sozusagen die unumstößliche Gewissheit anschaulicher Erkenntnis, ließe sich vielleicht sagen. Tiefer ins göttliche Wesen hinein ragte freilich die oberste Kraft, die Macht der Liebe. Sie galt als ermächtigt, die Seele samt der Erkenntnis zur unübertrefflichen Liebe zu geleiten, sich dort gänzlich zu vereinen und rundum zu göttlichem Leben zu erneuern.<sup>405</sup> Dafür standen Seraphim,

402 Schelling entfaltete hohe Spekulation hinsichtlich Silesius' Epigramm „Die zarte Gottheit ist ein Nichts“ (I 111; Die Weltalter, in: Schriften 1813–1830, Darmstadt 1976, S. 40 f.). Selbst Gottfried Keller (wie auch bereits Feuerbach) zitierte und erörterte mehrere Distichen aus dem ‚Cherubinischen Wandersmann‘ („Der Grüne Heinrich“, 1854/55). Das setzte sich fort bis Heidegger (Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, I 289) und Derrida (Wie nicht sprechen, 1989; Sauf le nom, 1993). Hierzu Wagner-Egelhaaf, Martina: *Mystik der Moderne*, Stuttgart 1989, S. 208 ff.; Bösel, Bernd: *Einübung ins Entrücktsein*, in: Baur, Patrick (Hg.): *Die Stile Martin Heideggers*, Freiburg/München 2013, S. 178–206. – Vgl. nicht zuletzt die Vertonungen von Willy Burkhard (Sechzehn Sprüche aus dem ‚Cherubinischen Wandersmann‘, op. 17, 1927), Conrad Beck (Oratorium nach Sprüchen des Angelus Silesius, 1934) und Hugo Distler (Motette „Totentanz“, op. 12,2, 1934).

403 Lebendig u. a. auch in Bernhard von Clairvaux (De Consideratione, V 4, 10; 5, 12), Richard von St. Viktor (De contemplatione alias Benjamin maior), Bonaventura (Itinerarium, IV 4), Giovanni Pico della Mirandola (De hominis dignitate, 1496).

404 „Über alle Erkenntnis soll man kommen. // Was Cherubin erkennt, das mag mir nicht genügen. / Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen“ (CW I 284). Zur Unterscheidung der beiden Weisen, der affektiven (dionysianisch-augustinisch-franziskanischen) und der intellektiven (thomistischen), vgl. Dante, Par. XI 37–39. – Bernhard von Clairvaux (De consideratione, Über die Besinnung, V 4,10; 5, 12) fand, dass Gott selbst in den Seraphim liebe, in den Cherubim wisse und so fort alle Stufen hindurch. Daraus könne man ersehen, fügte Bonaventura (Itinerarium IV 4) an, wie Gott ‚alles in allem‘ sei.

405 So einmal sogar der (dominikanisch-intellektive) Eckhart (*In omnibus requiem quaesivi*, Q 60, DW III, S. 10–29, in: *Deutsche Predigten*, hg. Störmer-Caysa, Stuttgart 2001, S. 124–131, hier 129–131).

Engel, brennend liebend, feurig lodernnd, der affektiven Gottesschau teilhaftig.<sup>406</sup>

Johannes Scheffler war erstgeborener Sohn aus einer ungleichen Ehe. Der Vater, ein geadelter polnischer Protestant, war zum Zeitpunkt der Eheschließung bereits zweiundsechzig, die Mutter hingegen, eine Hofarzttochter, zarte Vierundzwanzig. Es bestand mithin zwischen den Eheleuten ein Altersgefälle von fast vierzig Jahren. Auf Johannes folgten eine Schwester und ein Bruder, der geisteskrank war und früh schon starb. Die Kinder verloren 1637 den Vater und zwei Jahre später auch die Mutter. Folglich war Scheffler mit fünfzehn Vollwaise. Er besuchte das Gymnasium in Breslau. Da lernte er unter anderem Rhetorik opitzscher Obödienz. Bereits aus dieser Zeit stammen einige Gelegenheitsgedichte, darunter eines in griechischen Hexametern. Als neunzehnjähriger immatrikulierte er sich an der Universität Straßburg für Medizin und Staatsrecht. Im Jahr darauf wechselte er an die niederländische Universität Leiden. Es folgten ein ausgedehntes Wanderjahr und zum Wintersemester 1647 die Immatrikulation in Padua. Hier promovierte er mit vierundzwanzig Jahren zum Doctor philosophiae et medicinae. Zu dieser Zeit formulierte er, was häufig als das Motto seines Lebens und Wirkens aufgefasst wurde: *Mundus pulcherrimum nihil* („Die Welt, ein überaus schönes Nichts“). Nun trat er das (beträchtliche) väterliche Erbe an. Es sollte ihm vor allem die Möglichkeit zu umfassendem karitativem Wirken geben, wie Patenschaften, Stiftungen, Armenpflege. 1649 wurde er Hof- und Leibmedicus beim württembergischen Herzog. An dessen Hof, in streng lutherisch-orthodoxem Milieu, gewann er die Freundschaft des gelehrten, weithin mystisch geprägten Abraham von Franckenberg. Er las Jakob Böhme, Daniel Czepko von Reigersfeld, Valentin Weigel und viele andere. Als der Freund zwei Jahre darauf starb, erbte Scheffler große Teile der Bibliothek, darunter Schriften von Mechthild von Magdeburg und Johan-

---

<sup>406</sup> Die mystische Überlieferung war Scheffler insbesondere zugänglich und überschaubar aus dem Kompendium des Jesuiten Maximilian Sandaeus „Pro Theologia mystica clavis“ (1649). Es war, nicht zu vergessen, eine bedeutende wissenschaftlich-lexikalische Präsentation des historischen Repertoires der Mystik, einschließlich eines Katalogs berühmter Mystikerworte, und eine Apologetik der mystischen Theologie.

nes Tauler. In der Folge erstellte er eine Anthologie von katholischen Mystiker-Texten. Als ihm die lutherische Geistlichkeit dafür die Druckerlaubnis verweigerte, reichte er die Kündigung ein.

Nach Breslau zurückgekehrt, vollzog er, es war die Zeit der Gegenreformation, öffentlich und unter Annahme des programmatischen Namens Angelus Silesius die Konversion zum Katholizismus. Die Gründe und Motive hierfür legte er in einer Rechtfertigungsschrift „Gründtliche Ursachen und Motiven“ dar. Daraufhin wurde er im Rahmen des habsburgischen Rekatholisierungsprogramms für Schlesien von Kaiser Ferdinand III. zum k. k. Hofmedicus e. h. ernannt. In Wien denn auch erschienen 1657 erstmals „Geistreiche Sinn- und Schlussreime“, fünf Bücher (zunächst) cherubinische Sprüche. Parallel dazu und ergänzend wurde eine seraphische Dichtung vorgelegt: „Heilige Seelenlust (oder Geistliche Hirtenlieder) der in ihren Jesum verliebten Psyche“.<sup>407</sup> Schefflers zweites Hauptwerk enthielt, in der liturgischen Ordnung des Kirchenjahres, viele eindrucksvolle, bis heute gebräuchliche Kirchenlieder.<sup>408</sup> Schließlich ließ Scheffler sich in Neiße zum Priester weihen. Er verstand sich fortan als geistlicher Arzt am Unglauben der Zeit. Demonstrative Wallfahrten, Schauprozessionen wurden abgehalten und gegen Widerstand zum Teil erzwungen. 1675 erschien die um ein sechstes Buch erweiterte zweite Auflage, nunmehr als „Cherubinischer Wandersmann“. Die letzten neun Jahre verbrachte Scheffler krank, verarmt und einsam, im Stift Sankt Mathias zu Breslau.

Silesius sei „mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung“ begabt gewesen, befand Hegel. Und was er so ins Wort habe fassen können, das nannte der deutsche Idealist „das substantielle Dasein Gottes in den Dingen und die Vereinigung des Selbsts mit Gott und Gottes mit der menschlichen Subjektivität“. Das hieß wohl

407 „Während Angelus Silesius in seinem ‚Cherubinischen Wandersmann‘ eine intellektuelle, spekulative Beschauung Gottes anstrebt, möchten die seraphischen Lieder der ‚Heiligen Seelenlust‘ Affekte darstellen und erregen; beabsichtigt ist eine anmutige Wirkung“ (Killy, Walter: Literaturlexikon, München 1988, I 182).

408 „Morgenstern der finstern Nacht“; „Ich danke dir für deinen Tod“; „Nun danket Gott“; „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht“; „Mir nach, spricht Christus unser Held“; „Ich will dich lieben, meine Stärke“.

so viel wie, Scheffler habe alles auf den Punkt gebracht, und dies noch dazu „in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung“.<sup>409</sup>

Und in der Tat. Die Grundgedanken bedeuteten in etwa: Was Menschen suchten, eigentlich und im tiefsten, das sei positiv keinesfalls zu bestimmen. Selbst das Wort ‚Gott‘ greife – als Wort unter Wörtern – zu kurz. Als „ein lauter Nichts“<sup>410</sup> sei zu bezeichnen, was Menschen letztlich entspreche, „Über-Gottheit“ allenfalls geheißten. Im Endlich-Bestimmbaren nie und nirgends, sondern allein im Unendlichen, Absoluten, Einen sei Heimat, wie schon Plotin<sup>411</sup> gezeigt hatte:

All's kommt aus einem her und muss in Eines ein,  
Wo es nicht will gezweit und in der Vielheit sein. (75; V 1)

Das ununterschiedene Eine müsse diskursivem Erkennen unzugänglich bleiben.

Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht;  
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht. (I 72)

Zugang zur Transzendenz zu finden, Anteil daran zu gewinnen, bedeute Aufhebung der (selbstgemachten) Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Zeit und Ewigkeit.

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse  
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse. (I 13; vgl. I 47)

Zugleich sei alles dem Menschen überlassen und übereignet, damit er alles einhole und sammle, und mit sich höher hinauf hebe:

409 Hegel: Ästhetik, hg. Friedrich Bassenge, Berlin/Weimar 1965, I 361.

410 Der cherubinische Wandersmann, Buch I, Nr. 25, hg. Erich Brock, Zürich 1979, S. 37.

411 „Mehr als Gott“; Enn. VI 9, 6, 12 f.

Mensch, alles liebet dich, um dich ists sehr gedrange;  
Es laufet alls zu dir, daß es zu Gott gelange.<sup>412</sup>

Erkennen, unzulänglich im Letzten, werde schließlich abgelöst und übertroffen durch Einssein. Das Erkennende werde dem Erkannten gleich:

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein.  
Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein. (52; I 285)

Es sei unumgänglich, Himmel und Gott in sich selbst zu finden.<sup>413</sup> In der eigenen Unergründlichkeit unabschließbarer Offenheit und im Nichtgebundensein lägen Geheimnis und Dynamik der Existenz. Raum-zeitlich kontextualisierte Identität bleibe in jedem Fall durch Negativität gekennzeichnet. Entweder wäre sie voreilig und also unhaltbar und falsch bestimmt. Oder aber es handle sich um eine tendenziell unendliche, daher im Kontingenten gar nicht bestimm**bare** Identität.

Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen:  
Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen?  
Da wo man keines findt. Wo soll ich dann nun hin?  
Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehn.<sup>414</sup>

412 I 275, zit. Schopenhauer (WWV IV, § 68; SW I 518). Ähnlich sodann auch Rilke: die „Dinge (...), vergänglich, / traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu“ (DE IX 63 f.).

413 41, I 82; 45, I 145; 53, I 295.

414 I 7; (Hl 3,6; „Wer steigt da herauf aus der Wüste / wie Säulen von Rauch, / umräuchert von Myrrhe und Weihrauch, / von jedem Gewürz des Händlers?“). – Zum Wüstenmotiv von Areopagita über Eckhart bis zu Schelling, Nietzsche und Saint-Exupéry vgl. Guzzoni, Ute: Unter anderem: die Dinge, Freiburg/München 2008, S. 56–76. – Vgl. Reinhold Schneiders Sonett „Der sichere Weg“: „Zielloser Weg, du sicherster von allen! (...) Nur ziellos wandre ich unendlich weit“ (3. 7. 1928; GW V, Frankfurt a. M. 1981, S. 238; auch in: Ders.: Der Mystiker von Palma, Ramón Lull, in: Texte eines radikalen Christen, hg. Albus, Michael, Freiburg i. Br./Basel 2008, S. 112–120).

Das Geheimnis heie Freiheit. Wer sich ihr ergebe, wer sie liebe, sagte Scheffler, liebe Gott.<sup>415</sup> Wer in Freiheit existierte, wäre seinerseits offen. Im Blick auf sich selbst befände sich das freie Menschenwesen in tiefer Unwissenheit:

Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiß;  
Ein Ding und nit ein Ding, ein Stpfchin und ein Kreis.<sup>416</sup>

Die negative Identität in Freiheit bedeute eine grenzenlose Empfänglichkeit, eine Unbestimmtheit wie eine unermessliche Leere, die es illusorisch mache, das Dasein irgend im mindesten fixiert, finalisiert und gesichert haben zu wollen.<sup>417</sup> Es käme vielmehr darauf an, es nach dem Ursymbol der Rose in gänzlicher Gelassenheit einfach blhen zu lassen; zu schauen und zu vertrauen, ohne zu forschen nach Warum und Wie, ohne zu rechten um Wenn und Aber, ohne zu fragen nach Zweck und Ziel:

Die Ros' ist ohn' Warum, sie blhet, weil sie blhet,  
Sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.<sup>418</sup>

So stnde am Ende Schauen und Staunen und, wenn nicht Schweigen, so nichts als die schiere Tautologie: *A rose is a rose is a rose*, unendlich. Und Menschsein heie: Leben und Lieben zu keinem Ziel, aus keinem Grund, in einer Aura der Lebendigkeit, des Werdens und Entwerdens, einem Mysterium der Freiheit, gleichermaßen benannt mit dem Sam-

<sup>415</sup> 55, II 26 f.

<sup>416</sup> I 5. Milz, B.: Art. Unding, HWP XI 135–137.

<sup>417</sup> Das galt wiederum, wenngleich mit anderer Begründung und anderem Kontext, im Denken des zwanzigsten Jahrhunderts, bei Rilke beispielsweise (SaO II 23, 29), bei Sartre oder Benn („Wer allein ist, ist auch im Geheimnis“, 1936; Statische Gedichte).

<sup>418</sup> 53; I 289. „Die Ros' ist ohn warumb / sie blhet weil sie blhet / Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie siehet“ (zit. Heidegger: Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957; Fuchs, H.-J.: Art. Warum, HWP XII 327–329). – Das wundersame Ereignis hat noch in seinem spätesten Lyrik-Zyklus Goethe (redundant und weniger konzentriert) besungen: „ (...) In dir trifft Schaun und Glauben überein; / Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie, / Nach dem Gesetz, dem Grund *Warum* und *Wie*“ (Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten, X, Gedichte, hg. Erich Trunz, München 1982, S. 389).

melbegriff Geist. Leben und Geist, das wären die Grundworte nicht schlechthin (gnostisch) entgegengesetzter, wohl aber radikal vertiefter Daseinserfahrung, wie es dichterisch immerfort zum Ausdruck kommt.<sup>419</sup> In Goethes „West-östlichem Divan“ hieß es, epigrammatisch konzis:

Denn das Leben ist die Liebe  
und des Lebens Leben Geist.

Es ginge um potenziertes Leben, um Leben, das sich verschenkt, sich in höherer Form wiedergegeben wird, als durchlittenes, klug gewordenes, beglücktes Leben, als begreifender, einsichtiger Geist.

War all dies Den kern wie Eckhart, Cusanus sowie Hegel in bestechender Klarheit gegenwärtig, so diffundierte es mitunter, beispielsweise bei dem Dichter-Denker Novalis, der einem seiner letzten Gedichte, mitreißend allemal, die Verse einfügte:

Wunden gibt's, die ewig schmerzen,  
Eine göttlich tiefe Trauer  
Wohnt in unser aller Herzen,  
Löst uns auf in Eine Flut.

Und in dieser Flut ergießen  
Wir uns auf geheime Weise  
In den Ozean des Lebens  
Tief in Gott hinein;  
Und aus seinem Herzen fließen  
Wir zurück zu unserm Kreise,  
Und der Geist des höchsten Strebens  
Taucht in unsre Wirbel ein.<sup>420</sup>

419 Vgl. u. a. Annette von Droste-Hülshoffs Gedicht „Nach dem Angelus Silesius“: „Des Menschen Seele du, vor allem wunderbar“ (1835) oder auch Ernst Stadlers kurz vor seinem Kriegstod verfasstes Gedicht „Der Spruch“: „In einem alten Buche“ (Der Aufbruch, 1914).

420 Lobt doch unsre stillen Feste [Das Lied der Toten], vv. 85–96, Werke, hg. Gerhard Schulz, München<sup>2</sup> 1981, S. 85–89, hier 88. – Denkwürdig, dass laut Eckhart Gott die

### 4.3.2 Gründe, die die Vernunft nicht kennt: Pascal

Aus dem siebzehnten Jahrhundert, der Barockzeit also, wären gleichfalls erwägenswert: François de Sales, der tatkräftig-gegenreformatorische Bischof von Genf-Annecy, in der Tradition des *humanisme dévot*, eines milden christlichen Humanismus.<sup>421</sup> Bedeutungsvoll fern Marie de l'Incarnation (Marie Guyart), die, als Witwe und Mutter eines Sohnes den Ursulinen beigetreten, über ihre visionär vertieften Erfahrungen in einem umfangreichen Schrifttum zu berichten hatte. Besonders folgenreich wurde der Weg vom Kartesianismus zu mystisch konzipiertem Seelenfrieden gebahnt durch den hugenottischen Pfarrer Pierre Poiret.<sup>422</sup> Beachtenswert außerdem der Quietismus, eine Haltung vollkommener Gelassenheit, spanischer wie französischer Richtung.<sup>423</sup>

In erster Linie denkwürdig bis heute blieb Pascal, vor allem auf Grund seiner berühmten „Pensées“.<sup>424</sup> Anknüpfend an Montaignes epochale

---

Seele ins Meer seiner Unergründlichkeit versetze, um so das Höchste, das sie zu empfangen vermag, in ihr zu wirken: Barmherzigkeit (Predigt 7, Q 8, S. 189, 27–31 *Populi eius*). – Vgl. Bergson: „Die wahren Mystiker öffnen sich nur der Flut, die sie überschwemmt (...) Was sie in ihrem Innern strömen ließen, das ist eine herabstürzende Flut, die durch sie hindurch die andern Menschen erreichen möchte; das Bedürfnis, das Empfangene um sich herum weiter zu verbreiten, empfinden sie als ein Schwingen der Liebe“ (Die beiden Quellen der Moral und der Religion, hg. E. Lerch, Jena 1933, S. 96).

421 Philothea, Introduction à la vie dévote, Lyon 1608/09; Theotimus, Traité de l'amour de Dieu, Lyon 1616.

422 1646–1719; u. a. eine universelle „Bibliotheca Mysticorum“. Krieg, Gustav A.: Der mystische Kreis, Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets, Göttingen 1979.

423 Dessen namhafte Vertreter waren u. a. Molinos, Madame Guyon, Fénelon. – Der spanische Priester Miguel de Molinos (Miguel de Molinos Zuxia, Verfasser des *Guia espiritual*, Rom 1675; Der geistliche Wegweiser, Frankfurt a. M. 1699) hatte die letzten neun Lebensjahre seit seiner kirchlichen Verurteilung 1687 in Haft zuzubringen. – Frau von Guyon (Jeanne-Marie Bouvière de la Mothe Guyon, Verfasserin des *Moyen court et très facile de faire oraison*, Grenoble 1685; dt. Kurzer und sehr leichter Weg zum inneren Gebet) zählte Nietzsche zusammen mit Pascal, Fénelon, Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, dem radikalen Reformator des Zisterzienserordens (Trappisten), und den Gelehrten von Port Royal zu den „vollendeten Typen der Christlichkeit“, derenwegen die Franzosen als „das christlichste Volk der Erde“ gelten dürften, das als Kehrseite zugleich „die vollendeten Gegentypen des unchristlichen Freigeistes erzeugen musste“ (Morgenröte, Ziff. 192, KSA III 165 f.) – Fénelon: *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Paris 1697; dt. Erklärung der Maximen der Heiligen über das innere Leben.

424 Dt. „Gedanken“. Vgl. Guardini, Romano: *Christliches Bewußtsein*, Mainz 41991, S. 27–61.

„Essais“, mit stoischer Reserviertheit gegenüber deren skeptischem Fragen und epikureischem Lebenszutrauen, handelten sie ebenfalls von der menschlichen Kondition, schilderten sie jedoch als elend von Natur aus; groß sei sie allein durch übernatürliche Gnade, geschenkte göttliche Heilszuwendung. Unter den Bedingungen der rational-aufgeklärten Neuzeit wollten insgesamt die „Gedanken“ eine Verteidigung der christlichen Religion vorlegen und Mitdenkende zum Glauben führen.

Blaise Pascal lebte von 1623 bis 1662. Er war als Halbwaise beim Vater aufgewachsen, zusammen mit zwei Schwestern, nach deren Jüngerer Entbindung die Mutter alsbald gestorben war. Vater, Sohn und Töchter waren ausnehmend begabt und gebildet. Jacqueline, die jüngere der Schwestern, wurde Nonne im jansenistischen Reformkloster Port-Royal, Gilberte später Nachlassbetreuerin und erste Biographin ihres Bruders. Blaise seinerseits war ein frühreifes Universalgenie, innovativ als Naturwissenschaftler, Ingenieur, Philosoph, Literat und vieles mehr. Von klein auf kränklich, hatte er ein Leben von nur neununddreißig Jahren. Er starb unter großen Qualen, wohl an Gehirnhautblutungen.

Nach seinem Tod fand man ein kleines Stück Pergament, ein Gedenkblatt, das er, eingenäht in seinem Mantel, wie ein Amulett stets auf sich getragen hatte. Laut diesem „Mémorial“ wurde ihm, einunddreißig-jährig, eine außergewöhnliche Erfahrung zuteil. Nach einer längeren Krise hatte er demnach am 23. November 1654 um Mitternacht, „vergessen der Welt und aller Dinge“, ein zweistündiges brennendes, unvergleichliches Empfinden durchlitten. „Feuer“, schrieb er über die Wahrnehmung, die ihn, den von der exakten Wissenschaft nicht erfüllten Suchenden, aus dem Zweifeln gerissen und fortan mit Gewissheit, Frieden und Freude bestimmt und bekräftigt hatte. Und zwar so sehr, dass die errungene Sicherheit ihn – in philosophisch nicht ganz unbedenklichen Radikalität – eine völlige Unableitbarkeit und Autonomie der eigentlich religiösen Ordnung behaupten ließ: „Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“, so insistierte er mit biblischen Worten (Ex 3,6), und das bedeutete unmissverständlich „nicht

der Philosophen und der Gelehrten“.<sup>425</sup> Gott also, wie ihn Ur- und Erzväter existenziell erfahren, nicht aber Intellektuelle ausgedacht (und angeblich gar argumentativ bewiesen) hatten. Mit dem (einmaligen) Faktum der (biblisch bezeugten) Offenbarung stand – ungeachtet aller Unvergleichlichkeit und Verborgtheit Gottes – unbeirrbar fest, zum einen „dass es einen Gott gibt“, und zum anderen, überaus problematisch, neutestamentlich kaum gerechtfertigt, „dass die Menschen seiner unwürdig sind“.<sup>426</sup>

Die Vernunft war Pascal definitiv nicht alles und nicht erstrangig. In ihrem Licht konnte der Mensch selbst kaum bestehen, nahm sich als Chimäre aus, als Paradox, als Chaos. Unendlich weiter führend demgegenüber am anderen Pol das Herz. Und dieses, das Innerste, Tiefste, Gültigste der menschlichen Person, so hielt er fest, das habe seine ganz eigenen Gründe, „Gründe, die die Vernunft nicht kennt“.<sup>427</sup> Und was damit in Korrespondenz stand, die Ordnung der Liebe (*ordre de la charité, ordo caritatis* als Ordnung der Heiligkeit), das überstieg die anderen (durch Descartes vorgegebenen) Ordnungen, die des Geistes und gar die noch tiefer liegende der Körper. Die drei Ordnungen lagen nach Pascals Dafürhalten unendlich auseinander, so dass insbesondere von keiner niedrigeren Ebene aus irgendetwas Höherrangiges entstehen konnte: Körper nur Körperliches und keine Gedanken, Geister wohl Denken und Wissen, aber nicht die geringste Regung wahrer Liebe hervorzubringen vermochten.<sup>428</sup>

Wie gesagt, die geplante Apologie sollte dem Christentum die prosperierende wissenschaftlich-technische Neuzeit (zurück-)gewinnen. Heiligkeit, Liebe, Weisheit sollten ihren transzendenten Rang bewahren,

<sup>425</sup> La 913; Distanzierung gegenüber dem (affektlosen) „Gott der Philosophen“ namentlich seit Tertullian (adv. Marc. II 27,6) und Laktanz (De ira dei, dt. Von Gottes Zorn). – Vgl. Zaiser, Rainer: Die Epiphanie in der französischen Literatur, Zur Entmystifizierung eines religiösen Erlebnismusters, Tübingen 1995.

<sup>426</sup> *Qu'il y a un Dieu, et que les hommes en sont indignes*, La 448/Br 559. – *Deus absconditus* (DtJes 45,15).

<sup>427</sup> *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*, La 423/Br 277 ff.

<sup>428</sup> *Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité*, La 308/Br 793.

und zwar insbesondere auch im Hinblick auf den Menschen selbst, der in sich unendlich den Menschen übersteige.<sup>429</sup> In ähnlicher Weise hatte, ein Millennium zuvor, Augustin als legitime Vollendung und Erfüllung der alten Welt einen christlich-theokratischen Äon geltend gemacht, das später so genannte Mittelalter. Wie die augustini-sche so blieb auch die pascalsche Verteidigung vorwiegend rationalistisch und dogmatisch bestimmt – unbeschadet des rein intuitiven Zugangs zu aller primären Axiomatik. In schärfster Intransigenz von Alles oder Nichts hatte Pascal, gleich den augustinischen Jansenisten von Port-Royal, unerbittlich Forderungen vorzubringen, moralische, puritanische; rigoros, exklusiv. In seine Augen verdienten keineswegs alle Anerkennung, sondern ausschließlich die Speziellen, Auserwählten, die sich dadurch abhoben, dass sie unter Stöhnen suchten.<sup>430</sup>

Was es des Näheren gab, für den demütig Gläubigen, das war ein Phänomenales, das Pascal in seinem vielleicht zentralsten Text ausdrücklich als das ‚Mysterium Jesu‘ anführte: seine Betrübnis, sein Leiden, seine Agonie, die „bis ans das Ende der Welt“ andauere.<sup>431</sup> Unerlässlich unsererseits seien daher Wachen und Bußfertigkeit, Gleichförmigkeit und Identifikation (in der Minderung, Entäußerung, Negativität), so dass jede/r Betroffene allemal sich selbst zu sagen habe: Ich bin's, „ich habe ihn gekreuzigt“.<sup>432</sup> Dann allerdings, in der Bestürzung der einsamen Seele über dem Abgrund ihrer Nichtigkeit, unversehens ein Wandel, eine Aufhellung, ein Übergang bußfertiger Meditation in heilsamen Dialog: Der Zerknirschte sieht sich angeredet, begrüßt als Du einer Beziehung: „Tröste dich“, um sogleich die denkwürdige Erklärung zu vernehmen: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du

429 *L'homme passe infiniment l'homme*, La 131/Br 434.

430 *Je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant*, La 405/Br 421.

431 La 919/Br 553. Vgl. Angelus Silesius (CW, Das Leiden Christi, V 159); Juan de la Cruz (*la noche oscura*). Pascals Gedanke war von welthistorischen Dimensionen wie sie erneut in Hegels „speculativem Charfreitag“ (Phänomenologie des Geistes, 1807, in fine) sowie in Reinhold Schneiders Erzählung „Die Dunkle Nachr“ zur Geltung kamen.

432 *Je l'ai fui, renoncé, crucifié*, „ich habe ihn verlassen, verleugnet, gekreuzigt“ (La 913). So auch in Bachs „Matthäus-Passion“ (BWV 244, I 16, Choral): „Ich bin's, ich sollte büßen / (...) / Die Geißeln und die Banden, / Und was du ausgestanden, / Das hat verdient meine Seel“ (d. i. Paul Gerhardt: Passionslied, O Welt, sieh hier dein Leben, 1647, Strophe 5/16).

mich nicht gefunden hättest“.<sup>433</sup> Dies sei der unableitbare (vertikale) Durchbruch durch eine Grundsituation, die (horizontal) aus sich ganz anders strukturiert sei, noch nicht einmal als Suche nach den Dingen, sondern, wie Pascal betonte, als (aufreibende, leere) Suche nach der Suche.<sup>434</sup>

Innerhalb bloßer Natur müsse sich der Mensch als „das ungeheuerlichste Ding“ ausnehmen, verloren in der kopernikanisch dezentrierten Welt zwischen makrokosmischer und mikrokosmischer Unendlichkeit, zwischen Nichts und All.<sup>435</sup> In der Verlorenheit der kosmischen Unendlichkeiten sei es nicht möglich, das Endliche zu fixieren. Das Universum biete weder Sicherheit noch Halt. Der Grundaffekt wäre demnach nicht länger (philosophisches) Staunen als ganz im Gegenteil Erschrecken, Angst. Der babylonische Aktionismus allenthalben und die Zerstreung, die dagegen aufgeboten werden, könnten nicht darüber hinwegtäuschen, dass im gewöhnlichen Dasein nichts sei als lauter Gier und Langeweile.<sup>436</sup>

Die Verbindung zum unendlichen und unteilbaren Wesen war nach außen durch eine Werte, ein Infinitesimalkalkül anzubahnen und zu plausibilisieren. Dies hieß, probeweise, experimentell, von Mathematik ausgehen, von Arithmetik zunächst, von Zahlen, die für endlich zu erklären (mathematisch-wissenschaftlich) falsch wäre. Es hieß gewis-

433 *Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne me possédais.* Vielleicht mit augustinish-platonischer Bedeutung des Näheren: „Du hättest dich nicht auf die Suche begeben, wenn du mich nicht (tief im Herzen) von jeher bereits erhalten hättest“ (La 919, 929/Br. 553, 555). Das innige Gespräch der Seele mit dem (zuvorkommenden) Gekreuzigten stand jedenfalls in der Tradition des Zisterzienserabtes Bernhard von Clairvaux, für den ebenfalls feststand, dass das Herz den Verstand weit übertrifft und nur suchen kann wer schon (gefunden) hat (*Nemo te quaerere valet nisi qui prius invenerit*, De diligendo Deo, VII, 22; *non possunt quaerere non habentes* (Sermones de diversis, XXXVII, 4). Im Umkehrschluss konnte es – herzerreißend – bei einem Nietzsche heißen: „Nicht jeder kann suchen, der finden möchte“ (23.2.1886, an E. Rohde, KSB VII 153).

434 *Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses*, La 773/Br 135.

435 *L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature (...) un milieu entre rien et tout*; La 199/Br 72. Kaum weniger scharfsichtig und bezeichnend Benns Gedicht „Verlorenes Ich“ (1943).

436 Enorm verschärft in der Folge bei Nietzsche und zuvor Baudelaire (vgl. sein Sonett „Le Gouffre/Der Abgrund, Les Fleurs du Mal, Stuttgart 2004, S. 294–97).

sermaßen ein Rechnen auf eine unendlich sichere Sache, bei einem Einsatz von angeblich lauter Nichtigkeit, und mit vermeintlich allen Gewinnchancen.<sup>437</sup> Beinahe überflüssig zu erwähnen, dass ein derartiges (Entscheidungs-)Kalkül, das Abschen überhaupt auf Ertrag und Belohnung, den hochherzigsten Beteuerungen vertiefter absichtsloser Erfahrung aller Zeiten diametral zuwiderläuft. Beherrschend wäre nach dem pascalschen Konzept eine strikte Ausrichtung auf Gott, die Liebe als einziges Ziel der Menschen. Damit ginge zugleich die Gering-schätzung alles Kontingent-Natürlichen einher, die Annihilation alles Menschlichen, allzu Menschlichen, der Selbsthass geradezu.<sup>438</sup> Aufrecht erhalten würde die prädestinatorische Aufteilung in Erwählte und Abgewiesene, Einzelne (Gerettete) womöglich in Licht und Frieden, die Masse (der Verdammten) aber in Finsternis und Qual. Alles in allem eine unbeugsame Finalisierung, sonderbar mathematisch abge-zirkelte Anthro-po-Theologie, die, anders als bei etlichen anderen (Eckhart, Cusanus, Böhme) kaum in einer übergreifenden Freiheitsvision aufgehoben wurde.

Die philosophische Gegnerschaft zu Pascal blieb von Voltaire bis Valéry und Löwith anhaltend. Nietzsche gehörte nicht ohne weiteres

437 „Wenn Ihr gewinnt, so gewinnt Ihr alles, und wenn Ihr verliert, so verliert Ihr nichts“; zu erlangen seien „unendlich viele von unendlich glücklichen Leben“ (*Infini rien; l'argument du pari*, La 418/Br 233; Sabalat, Tina: Pascals ‚Wette‘, Marburg 2001). – Eigentümlich differenziert als doppelte Wette auf die Güte der Schöpfung (Mephisto-Gott) und das Heil der Seele (Mephisto-Faust) fungiert das Motiv in Goethes „Faust“. – Als durchaus angebracht und schön hatte das (Glaubens-)Wagnis ehemed Sokrates anempfohlen (*kindyneüsai boioménō - kalós gār ho kindynos*, Plato, Phaidon 114 d).

438 *La vraie et unique vertu est donc de se haïr* (La 564/Br. 485; *le moi est haïssable*, La 597/Br 455; vgl. La 220/Br 468, La 373/Br 476; biblisch belegt: Lk 14,26, Joh 12,25). Der Hass, galt er nicht dem stolzen, sich für allzuständig haltenden kartesischen *ego cogito*, so galt er, quasi mittelalterlich, als gehöriger Ausdruck der Nichtigkeit des Ich (so schon Campanella, und auch noch Fichte, sowie Kierkegaard). Die wahre Selbstliebe war demgegenüber Liebe zu Gott als dem höchsten und zugleich innerlichsten Gut des inneren Menschen. Oder noch strenger: Liebe im höchsten Sinne war überhaupt nur reine, selbst hinsichtlich Lohn oder Strafe vollkommen uninteressierte Liebe (*amour pur et désintéressé*), so neuzeitlich namentlich Fénelon, Priester, Erzbischof, Erzieher am Königshof, Rhetoriker, Moralist, Mystologe, Mystiker, Theologe, Pädagoge und Philosoph in einem. – Dem entgegen stand das übergeordnete (Selbst-)Liebesgebot (Mk 12,31). Vgl. Eckhart (Predigt Q 17), Cusanus: „Wir können ja uns selbst nicht hassen“ (vis. Dei, c. 15), Spinoza.

dazu. Auch er kritisierte zwar Pascal, würdigte ihn aber auch als Logiker des Christentums, lobte ihn als Christen schlechthin, mehr noch, liebte ihn geradezu als das Evangelium fort dichtende große Seele.

#### 4.3.3 Ursache ihrer selbst, Unendliche Liebe: Spinoza

Ebenfalls im Anschluss an René Descartes als der beherrschenden Figur jener Zeit vertrat Spinoza eine ganz und gar rationalistische Denkweise: von bestimmten intuitiv erfassten ersten Prinzipien, selbst-evidenten obersten Grundsätzen her sollte streng-logisch Erkenntnis abgeleitet, erörtert und bewiesen werden (euklidisch *more geometrico*).<sup>439</sup>

Bento de Espinosa alias Baruch Spinoza wurde 1632 geboren, als Spross eines portugiesisch-jüdischen Geschlechts, in Amsterdam, in den calvinistischen Niederlanden. Er besuchte eine Talmud-Schule und erhielt eine klassische-lateinische Bildung. Als Dreiundzwanzig-Jähriger war er aus der Amsterdamer sephardischen (iberisch-jüdischen) Gemeinde ausgestoßen und mit schwerem Bann und Fluch belegt worden (Chérem, חרם vom 27. Juli 1656). Seine gegenüber den religiösen Dogmen und Konventionen unverhohlenen kritische Intellektualität erschien offensichtlich untragbar. Auch wird vermutet, dass er eine Zeit lang mit Mennoniten in Kontakt stand, einer Täuferbewegung, die radikal gewalt- und gar herrschaftslos nach der Bergpredigt zu leben versuchte, wie heute noch beispielsweise die Amischen in Nordamerika. Spinoza, der zu Lebzeiten nur eine einzige Schrift publizierte, als Linsenschleifer und Optiker seinen Lebensunterhalt verdiente, wurde nur vierundvierzig Jahre alt. Er starb 1677 wohl an einer Lungenkrankheit (Schwindsucht beziehungsweise Tuberkulose). Wirken konnte er zunächst nicht, ein langes Jahrhundert nicht. Bis den verfemten, als Pantheisten wie einen „toten Hund“ behandelten schließlich der mutige Lessing reklamierte, und Spinoza daraufhin zum

---

439 Die Grundlage hierzu legte Descartes in seinem (teilweise autobiographischen) *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Leiden 1637; Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen). Nach Euklids „Elementen“ (Stoicheia, um 300 v. Chr.) war schon Proklos „Theologische Elementarlehre“ (Stoicheiōsis theologikē, 5. Jh.) systematisiert.

intellektuellen Kronzeugen des deutschen Idealismus in Philosophie und Literatur avancierte.<sup>440</sup>

Der große Einzelne unter den Philosophen hat sich außerordentlich unabhängig mit Religion, Staat und Philosophie auseinandergesetzt.<sup>441</sup> Wichtige Stufen einer fachlich-hermeneutischen Kritik der biblischen Quellentexte gehen auf sein kritisches Denken zurück. Unter anderem wies er nach, dass die Fünf Bücher [der Weisung] nicht Mose zum Verfasser haben können, die Thora, der so genannte Pentateuch also anders entstanden sein musste.<sup>442</sup> Allmählich wurde selbstverständlich, dass die deutende Vernunft durch die biblischen Vorstellungsweisen hindurch zu dringen und zu Begriffen zu finden habe. Ein Zug von Aufklärung, wie sie sich alsbald allenthalben geltend machte.

Das Zentralaxiom, woran das gesamte Denken hing, war laut Spinoza ein einziges. Es wurde gleich zu Beginn des Hauptwerks „Ethik nach der geometrischen Methode dargestellt“ angeführt.<sup>443</sup> Da war festgehalten, es gebe eine einzige Substanz, ungeschaffen, unendlich, absolut. Mit dieser Doktrin von der alleinigen Substanz, des einen einzigen Wirklichen, genannt Gott beziehungsweise Universum, suchte Spinoza Descartes abzulösen, dessen Theorie zwei einander entgegengesetzte Substanzen namhaft gemacht hatte: Materie (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*). Nachgerade figurierten Materie, Geist und alle Dinge lediglich als Attribute, Modifikationen, Zustände der einen unendlichen, allumfassenden Substanz.<sup>444</sup>

440 Bei Hegel beispielsweise und Goethe. Wichtigste Vermittlerdienste erbrachte Friedrich Heinrich Jacobi mit seiner epochemachenden Schrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ (Breslau 1789).

441 Spinoza, Baruch de: *Tractatus theologico-politicus*, [Amsterdam] 1670 (anonym).

442 Angeregt durch Spinoza fand kurze Zeit später der französische Oratorianer Richard Simon (*Histoire critique du Vieux Testament*, 1678) zu den Ansätzen einer Quellentheorie des Pentateuch.

443 *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, Fünf Teile, Amsterdam 1677.

444 *Res aeterna* (Spinoza: Ethik I 8, S. 6). Apodiktisch hieß es: „Alles, was ist, ist in Gott und muss durch Gott begriffen werden“ (I, Lehrsatz 15 beziehungsweise Ls 18, Beweis).

Es war daher für Spinoza, wie Hegel treffend bemerkte, „alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes“.<sup>445</sup> Und dies insgesamt belege eine mystische, eine morgenländische Denkweise. Alles Individuierte verwehe, bilde, wie es im Indischen lautete, lediglich den „Schleier der Maia“ vor dem einen einzigen Wesentlichen, Wirklichen. Demgegenüber umriss Spinoza eher ein All-Einheitskonzept, mit gewissen Zügen einer Art (rein intellektueller) universaler theologischer Prozessualität.<sup>446</sup> Demnach waren die natürlichen Vorgänge in der Welt durchaus mit einer philosophischen Theologie zu versöhnen. Allerdings ergab sich so ein Immanentismus, womöglich sogar ein Pantheismus, der den Unumstößlichkeiten einer allzu selbstgewissen theistischen Doktrin leicht als Atheismus vorkommen mochte.<sup>447</sup> Hegel allerdings nahm Spinoza gegen derlei seines Erachtens unhaltbare Vorwürfe in Schutz. Den Standpunkt des Spinozismus erklärte er zum unumgänglichen Auftakt des Philosophierens überhaupt:

Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.<sup>448</sup>

Der Substanz-Monismus erschien gewissermaßen als die reinigende Eingangsstufe auf dem (Mysterien-)Weg der Philosophie, auf dem schließlich deutlich würde, dass das Wahre zwar in der Tat als Substanz aufzufassen sei (aus höherer Einsicht freilich zugleich als Subjekt, als lebendigen Geist).

<sup>445</sup> Hegel: WW XX 238. Laut Dilthey bildete „ein Monismus, in dem sich die Seelenlehre nach dem Schema der platonisierenden Mystik gliedert“ den mystischen ‚Kern Spinozas‘ (Weltanschauung und Analyse des Menschen, Stuttgart 1957, S. 421 f., 442 f., hier 443). Bergson fand bei Spinoza „Vorstöße von Intuition, die das System in allen Fugen krachen lassen“ (Schöpferische Entwicklung, Jena 1921, S. 350).

<sup>446</sup> Wie weit ausgeprägter später Schelling, Hegel, Whitehead.

<sup>447</sup> Spinoza, um den in Deutschland später ein regelrechter ‚Atheismusstreit‘ entbrannte, hat in einer Tradition des pantheistischen Monismus eine weitreichende Kontroverse um die philosophische Theologie begründet. Vgl. Jaeschke, Walter (Hg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie, Hamburg 1994.

<sup>448</sup> Hegel: WW XX 165.

Sowie alles in allem eine einzige Substanz anzunehmen war, musste sie zugleich als Ursache ihrer selbst verstanden werden, als *causa sui*, definiert durch ihre eigene Natur (Allmacht, Unendlichkeit, Einzigkeit). Prinzip des ewigen Wirklichen war demnach Selbstbestimmung: Was ist, ist aus sich selbst Ursache, dass es ist. Sein Wesen schließt die Existenz ein. Es kann nur als existierend begriffen werden. Und es begreift sich nur durch sich selbst. (So in den Bahnen des herkömmlichen ontologischen Arguments, der Grundform der sogenannten Gottesbeweise.) Die eine Substanz, verstand sich, sei in ihrem Wesen und in ihrer Existenz zugleich notwendig und frei. Als das absolute unendliche Sein (*ens absolute infinitum*) drücke sich die eine Substanz in unendlichen Attributen aus. Es sei daher für den Verstand Unendliches als zum Wesen des Einen gehörend, jeweils dessen ewiges und unendliches Wesen ausdrückend, zweifelsfrei zu erkennen.

Das absolute All-Eine (kabbalistisch En sof, Ensoph) verharre vor und über allem. Es existiere rein aus sich selbst, vollkommen frei und von aller Modifikation gänzlich unbestimmt. Weder ist noch handelt es um irgendeines Zweckes willen (so des Weiteren). Es war kein vorgeordneter Wille anzunehmen, kein Endziel.<sup>449</sup> Alles, was ist, ging aus dem Absoluten hervor und blieb von daher ideell-gedanklich bestimmt.

In der Erhebung zur höchsten Idee vollziehe sich für die aktiv und angemessen Denkenden Rückkehr, Aufstieg und Reinigung, nämlich von den Verstrickungen in niedrige Antriebe und Abhängigkeiten aller Art. Movens und Medium der Befreiung war eine intuitiv-spekulative Vernunfteseinsicht (*scientia intuitiva*). Sie gehe über den diskursiven Verstand und führe unmittelbar zu einer Identifikation des schauenden Subjekts mit dem erkannten Objekt. In der Empfindung der Zugehörigkeit zum All-Einen würden so der Gegensatz von Subjekt-Objekt wie überhaupt alle Gegensätze überwunden. Dem Weisen sei es gegeben, die bedingte Macht der Vernunft über die Affekte zusehends zu entfalten. Dabei gehe es aber durchaus jedem einzelnen um Selbstachtung, Selbsterhaltung (*suum esse conservare*) und seinen Nutzen

<sup>449</sup> Kein *ens perfectissimum*, keine *ratio boni* (Spinoza: Ethik I, prop.33, schol.2).

(*suum utile quaerere*). Insofern gab die Wertschätzung des Individuellen den Einstieg zu allem höheren Leben des Geistes.<sup>450</sup> Vollkommenheit bestand für Spinoza in deutlich nominalistischer Weise in nichts anderem als in der Realität, also in der jedem Einzelnen je eigenen Existenz- und Wirkweise.<sup>451</sup> Die erste (und einzige) Stelle unter den Geboten der Vernunft kam denn auch der Selbstliebe (*seipsum amare*) zu: seinen Nutzen suchen und sein Sein erhalten. Darin sah Spinoza die Grundlage der Tugend und das Glück der Menschen. Denn daraus folgte die Angewiesenheit nicht nur auf die Dinge, sondern vor allem auf die Anderen. Nichts, fand Spinoza, ist Menschen nützlicher als Menschen. Die Übereinstimmung aller insgesamt, so dass „gleichsam alle Körper und Geister einen Geist und einen Körper bilden“ bestätigte das Sprichwort, der Mensch, zumal gesellschaftlich-politisch, sei dem Menschen Gott.<sup>452</sup> Vollkommenheit besagte also nicht Askese und keinen Weltverlust, wohl aber Welt und Mensch zu sehen, so wie sie wirklich sind und wirken, sei das doch ihre göttliche Natur. Wörtlich Spinoza: „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt“; und: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott“.<sup>453</sup>

In der Erkenntnis fehl zu gehen, Ideen zu fassen, die, illusionär, der wahren Natur der Dinge unangemessen sind, das bedeute in jedem Fall Leiden.<sup>454</sup> Es komme darauf an, dass der Geist mit angemessenen Ideen dagegen ansteuert. Er arbeite sich heraus und empor bis zu jenem überlegenen Gesichtspunkt, da die Welt und alle Dinge in

450 Neben dem einen Hauptwerk der „Ethica“ (1677) vgl. auch die frühe „Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“ (ca. 1660). – Zu Parallelen von Spinozas Ethik zu Wittgensteins Tractatus und zur Kritik an beiden Denkern vgl. Churchill, John: Die Konvergenz von Gott, dem Selbst und der Welt in Wittgensteins Tractatus, in: Arnswald, Ulrich/Weiberg, Anja (Hgg.): Der Denker als Seiltänzer, Düsseldorf 2001, S. 53–69, insbes. 63–68.

451 Spinoza: Ethik IV, praef., S. 442 f.

452 Ebd. prop. 18, schol. – *Homo homini deus* (ebd. 35, schol.). So wörtlich auch bereits Francis Bacon (Instauratio magna, II, Novum Organum, 1620, Aph. 129).

453 Spinoza: Ethik V, prop. 15, S. 650 f. *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus* (ebd. V, prop. 24, S. 666 f.).

454 Ebd. III, prop. 1, Coroll., S. 259.

ihrer notwendigen Ordnung erkennbar würden. Sie zeigten sich alsdann im Licht der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*). Insofern hänge der Menschen höchstes Glück in diesem mystisch-intuitiven, zugleich aber nominalistisch-realistischen und weltzugewandt-aktiven Denken.<sup>455</sup> Das allerdings erfülle die erkennende Person mit Freude.<sup>456</sup> Sie entfalte aktiv ihre höchste Möglichkeit, die „intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott“ (*amor Dei intellectualis*); und das sei unendlich bedeutsam, nichts weniger als „ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“<sup>457</sup> All-eins in einsichtiger Liebe – das war, das ist der (cherubinisch-kristalline) Intuitionismus Spinozas.<sup>458</sup>

#### 4.3.4 Alles hin zum Einen: Leibniz

Als der Barock-Philosoph par excellence gilt Gottfried Wilhelm Leibniz. 1646 in Leipzig als Professorensohn geboren, war Leibniz ein frühreifes Wunderkind, das sich selbst Lesen, Schreiben sowie die alten Sprachen Latein und Griechisch beibrachte und mit einundzwanzig aufgrund einer lateinisch geschriebenen juristischen Dissertation zum Doktor beider Rechte promovierte; in Altdorf bei Nürnberg, da die Professoren in Leipzig den allzu Jugendlichen zur Promotion nicht zugelassen hatten.

In seinem Erwachsenenleben stellte Leibniz vielfältig als Universalgenie seine Fähigkeiten überall in Europa unter Beweis, bei dem katholischen Kurfürsten in Mainz beispielsweise, Erzbischof Johann Philipp von Schönborn, wie auch bei dem protestantisch-welfischen Herzog Johann Friedrich in Hannover. Er wirkte als Diplomat, Bibliothekar, Forscher, Gelehrter, Erfinder (der Infinitesimalrechnung u. a. m.), Akademiegründer und -präsident. Mit herausragenden, in etlichen

455 *Adequate concipere*, ebd. IV, cap. 4, S. 596 f.

456 „Von je größerer Freude wir erfüllt werden, desto mehr gehen wir zu höherer Vollkommenheit über“ (*quo majori Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus*; ebd. IV, prop. 45).

457 *Pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat* (ebd. V, prop. 36, S. 682 f.). – „Wer von reiner Lieb entbrannt / Wird vom Lieben Gott erkannt“ (Goethe, WöD, Buch der Betrachtungen, IV 9, vv. 11 f.).

458 Zur Kritik an der womöglich entgegengesetzten Rezeption der kristallinen ‚Liebesmystik‘ durch deutsche Klassiker und Romantiker vgl. Von Matt, Peter: *Liebesverrat*, München/Wien 1989, S. 210–226, hier S. 213 f.

Zügen gleichfalls frühauflärerischen Zeitgenossen wie Newton und Spinoza stand er in persönlichem Kontakt. Unfassbar gebildet, belesen, einfallsreich, scharfsinnig und verbindlich, war er Freund und Korrespondent hochfürstlicher Personen, der preußischen Kurfürstin Sophie und ihrer Tochter Sophie Charlotte, dem Prinzen Eugen in Wien und anderen mehr. Er starb schließlich doch eher zermürbt, vereinsamt und kaum bemerkt im Alter von siebenzig Jahren 1716 in Hannover. Dort ist er auch begraben, dort befindet sich sein unermesslicher, in die Myriaden gehender Nachlass.

Leibniz war zeitlebens voller enormer Projekte, Reformen auf fast allen Gebieten, einschließlich der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und Konfessionen.<sup>459</sup> Eine Professur hatte er zu keiner Zeit inne, wollte sie gar nicht. (Dafür, dass der allseits unentbehrliche Hofrat, der mehrfache Geheime Justizrat je in den Aristokratenstand erhoben worden wäre, sind keine Urkunden nachgewiesen.) Systematisch publiziert hat er kaum. Einzig „Versuche zur Theodizee“ sind zu seinen Lebzeiten erschienen, neuartige „Essais de théodicée“, die übrigens aus längeren Gesprächen mit Sophie Charlotte entstanden und ihr, der Prinzessin und sodann preußischen Kurfürstin und Königin, gewidmet waren.<sup>460</sup> Er hinterließ ein verstreutes riesiges Werk, vieles in abertausenden von Briefen an Korrespondenten in aller Welt. Sein Stil war luzide, lebendig, kommunikativ adaptiert, humorvoll, ironisch, mitunter satirisch. Dank Christian Wolff, Professor der Philosophie in Halle, entstand alsbald auf der Basis des leibnizschen Denkens die sogenannte deutsche Schulphilosophie, die bis zu Kant verbindlich

---

459 *Systema Theologicum*, 1686, Paris 1819.

460 *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710; hg. Herbert Herring, Frankfurt/M. 1996). „*Essais de théodicée*“ wohlgermerkt, im Unterschied zu den „*Discours de métaphysique*“ (1686, *Metaphysische Abhandlung*, hg. Herbert Herring, Hamburg 1958) oder gar dem „*Système nouveau de la nature*“ und den „*Principes de la nature et de la Grâce*“ (1714; einen Titel *Monadologie* hat Leibniz nicht verwendet). Die „*Versuche zur Theodizee*“ veröffentlichte Christian Wolff als „*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*“ (Halle 1720). – Kant: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1791; Kolakowski, Leszek: *Der Gott der Scheiternden, Theodizee*, in: ders.: *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982, S. 15–51.

blieb und selbst noch das Denken des deutschen Idealismus inhaltlich und terminologisch mitbestimmte.

Nichtsdestoweniger war Leibniz, der gewöhnlich der Richtung des Rationalismus zugeschlagene Universalgelehrte, vielfach in seinem bewegten Leben und an vielen Stellen seines systematischen Denkens mit Phänomenen und Themen, die als mystisch galten, befasst. Das betraf schon allein Grundbegriffe wie Monade, Emanation/Fulguration, des Weiteren die Lehre vom zureichenden Grund, so rational auch immer ausgeführt,<sup>461</sup> überdies die Bestimmung des menschlichen Selbstverhältnisses. Mit Letzterem stellten sich Fragen einer reinen, von allem Eigeninteresse losgelösten, selbst gegenüber Lohn oder Strafe gänzlich gelassenen Liebe<sup>462</sup> wie auch des inwendigen Lichtes als unentbehrlicher Quelle letzter unüberbietbarer Erkenntnis. Alle diese Elemente des leibnizschen Denkens standen nicht nur in mittelalterlich-scholastischer sowie neuplatonischer Tradition, sie berücksichtigten auch bereits die entsprechenden Aspekte neuzeitlicher Autoren wie Böhme, Pascal und Spinoza.

Hatte Spinoza die kartesische Doktrin von den drei Substanzen (Gott, Natur, Denken) transformiert in die Lehre von der einen einzigen Substanz (Gott-Natur), so entwickelte Leibniz ein Konzept unermesslicher Vielheit. Es entsprach nicht zuletzt einer neuen Wertschätzung des Individuellen. Jedes organische Lebewesen, ob nun vegetabilischer, ob animalischer, ob rationaler Art, war eine Einheit für sich. Leibniz nannte sie Monade und sagte von ihr, sie sei fensterlos, abgeschlossen, alles in sich enthaltend.<sup>463</sup> Sie repräsentiere jeweils die ganze Schöpfung, spontan, obschon durchaus von ihrem eigenen Standpunkt aus, perspektivisch mithin. Insgesamt seien es substantielle Formen, Mikrokosmen, ausgezeichnet durch Kraft, und zwar gerichtete Kraft,

461 *Pricipium rationis sufficientis* (Theodizee, § 44 ; Monadologie, §§ 32-39; *Principes de la Nature*, §§ 7 f. u. ö.; vgl. Plato, Tim. 28a, Aristoteles, Met. I 1; Descartes, Med. I 2; Spinoza, Eth. I 8).

462 *Pur amour, amor purus*. Naert, Émilienne: Leibniz et la querelle du pur amour, Paris 1959.

463 Monade, pythagoreisch-platonisch, des Näheren Proklos Theologischer Elementarlehre, „Stoicheiōsis theologikē“ folgend.

Entelechien zu heißen. Die Welt in ihrer gesamten unabsehbaren Aufeinanderfolge erschien als ein unablässiger und unermesslicher Konflux von individuellen, zugleich aber universal harmonisierenden Kräften. Alle Substanzen waren „Repräsentationen eines und desselben Universums“.<sup>464</sup>

Analog zu den unterschiedlichen Ordnungen, wie sie auf ihre Weise Plato, Paulus, Augustin oder Pascal namhaft gemacht hatten, erhoben sich auch für Leibniz ungleiche Reiche. Zum einen war da das Reich der Kräfte oder der Natur oder der Größe. Dessen Phänomene waren in der Physik kausal zu analysieren. Zum anderen war da ein höheres Reich der Zwecke oder der Weisheit oder der Güte. Dessen Bedeutungen waren in der Metaphysik zu betrachten. Zuhöchst überragte alles das Reich der Gnade.<sup>465</sup> Letzter Grund der unterschiedlichen Sphären und ihres harmonischen Zusammenhalts war Gott, die oberste, ungeschaffene, allein vollkommene Monade, das Eine schlechthin. Dank seiner Vernunft, seiner Güte und seiner Macht präsentierte sich die Wirklichkeit insgesamt als ein vollkommenes System prästablisierter Harmonie. Als Ausstrahlung der Urmonade, als göttliche Schöpfung galt Leibniz die Welt in ihrer ganzen Folge und Zusammenfassung für die ausgesucht beste, die vollkommenste aller überhaupt denkmöglichen Welten. Für alles gab es letztlich einen zureichenden Grund. Alles war Ausdruck einer wohlüberlegten, durch Weisheit getroffenen Wahl, alles von höchster Güte, in bestmöglicher Weise in Gang gebracht und in immerwährendem Fortschritt begriffen zu neuen Freuden und Vollkommenheiten.<sup>466</sup> Daran gab es keinen Zweifel. Nach dem Satz vom zureichenden Grund musste die kontingente Welt durch ein von ihr verschiedenes notwendiges Wesen verursacht sein. Nur Eines konnte der Grund des Vielen sein, Eines, größer, höher, früher als die Welt. Übel waren gleichwohl als notwendigerweise in der Welt vorhanden

<sup>464</sup> Monadologie § 78.

<sup>465</sup> Zum Zusammenhang mit der herkömmlichen Zweiweltenlehre – einerseits dem ästhetisch-sinnlichen (griechisch *kósmos aisthētós*, lateinisch *mundus sensibilis*) Bereich und der darüber sich wölbenden Sphäre der Idee und des Seins (*kósmos noētós*, *mundus intelligibilis*) – vgl. Kant, der in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (2. Abschnitt, AA IV 438) das Reich der Zwecke mit dem *mundus intelligibilis* gleichsetzte.

<sup>466</sup> Leibniz: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Paris 1718, in fine, § 18.

anzunehmen. So nur war die Welt überhaupt von ihrem Schöpfer und Erhalter unterscheidbar. Und überdies waren auch sie und selbst harte Schicksalsschläge Mittel der Besserung, abgekürzte Wege zu größerer Vollkommenheit, zeitweilig wohl Übel, in der Auswirkung und auf Dauer aber Güter. Und so auch galt es, dem Urheber des Ganzen in gebührender Weise ergeben zu sein: einerseits „als dem Baumeister und der bewirkenden Ursache unseres Seins“, andererseits als dem „Herrn und Endzweck“, der das Ziel des menschlichen Willens sein musste, der allein das „Glück bewirken“ konnte.<sup>467</sup>

Alles in allem war von einer ersten, unmittelbaren Schau auszugehen, der innerlichen, intuitiven Evidenz eines göttlichen Selbstwesens, einer universalen Liebe. Aufschlussreich diesbezüglich blieb eine kleine Schrift, eine Art Thesenpapier: „Von der wahren Theologia mystica“.<sup>468</sup> Grundsätzlich sorgte sich Leibniz um lebendiges philosophisches Theologisieren in einem rational vertretbaren höheren Sinn.<sup>469</sup> Gleichwohl fiel der Text stellenweise recht dogmatisch aus. Zum Teil folgte der Verfasser der augustinischen Illuminationstheorie. Er lehrte mithin eine Erleuchtung, weit jenseits bloßer Gelehrsamkeit. Sie erst vermöge jene Vollkommenheiten zu finden, die bei allen Dingen verborgen seien. Im Unterschied zu dem einen rein-vollkommenen Urheber sei den nachgeordneten vielen Geschöpfen stets ein Gemisch zu eigen: neben ihrem Selbstwesen zugleich ein Unwesen. Um von letzterem zum Wesen durchzudringen sei Selbsterkenntnis unumgänglich. Und die liege vor allem darin, das Selbstwesen klar vom Unwesen zu unterscheiden. Im inneren Selbst eröffne sich Unendlichkeit. Als ein Ebenbild Gottes sei ein jeder Einzelne, als ich und du, wie Leibniz ausdrücklich notiert, „ein einig, unzertheilig, unverderblich Ding“; in ihm

<sup>467</sup> Ders. *Monadologie*, Frankfurt a. M./Leipzig 1720, in fine, § 90.

<sup>468</sup> Um 1695, in: *Deutsche Schriften*, hg. E. Guhrauer, Bd. I, (1838, 1966), S. 410–413. – Heinekamp, Albert: Leibniz und die Mystik, in: Koslowski (Hg.): *Gnosis und Mystik*, a. a. O. S. 183–206, hier 201–203.

<sup>469</sup> Selbst noch Thomasius suchte in der *Theologia Mystica* als der „rechten *Theologia*“ die Erleuchtung der Unwissenheit des Verstandes; vgl. Wundt, Max: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1964, S. 53 ff.

seien „andere Dinge eingedruckt“. <sup>470</sup> In allem und jedem stecke alles, wenn auch in unterschiedlicher Weise.

Die wesentliche Wahrheit sei allein im Geist, hielt Leibniz fest. An der Stelle zeigte sich vielleicht doch ein gnostischer Einschlag. Der biblisch-asketische Kontext wurde allerdings deutlich, indem Leibniz mit Paulus annahm, das Unwesen (der alte Adam) im Menschen sei zu hassen und zum Absterben zu bringen; das Selbstwesen (Christus) hingegen, das sei zu lieben und aufleben zu lassen. Entsprechend erteilte der Philosoph Ermahnungen und Direktiven, ganz im Sinne traditioneller Aszetik.

Vollends unübersehbar im leibnizschen Denken ist ein ausgeprägt pythagoreisches Element, ähnlich wie zuvor bei Kepler und Cusanus. Das Wesen der Dinge sei fassbar in der Zahl. Das galt seit je, und fortan auch noch in einer höheren komprimierteren, abstrakteren Weise: Leibniz erfand das binäre Zahlensystem und entwickelte eine entsprechende Dualzahl-Arithmetik. Er war der Überzeugung, dass sich in den beiden Zeichen 1 und 0 nicht nur alle Zahlen darstellen, sondern noch dazu die Grundzüge der biblischen Schöpfungslehre erkennen ließen. Gott (= 1) schafft aus nichts (= 0) die Zahlen, die Dinge, die Welt. Die Maxime, der oberste Leitspruch besagte es: „um alles aus dem Nichts herauszubringen, genügt Eins“. <sup>471</sup> Und in der Eins lag überdies das Vermögen, die Tendenz und Garantie, das Ausgebreitete, Differenzierte wiederum einzusammeln und schließlich gar in Eins zusammenzufassen. Bereits in jeder individuellen Substanz war alles enthalten, nichts war ihr schlechthin äußerlich. Alles war mit allem verbunden. Eine universale mathematische Kombinatorik schien möglich. Allein schon zur Korrektur der Undeutlichkeiten und Missverständnisse, wie sie mit der normalen Umgangssprache

<sup>470</sup> A. a. O. S. 411.

<sup>471</sup> Zur Maxime *omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum* vgl. Leibniz' Brief an den Herzog von Braunschweig zu Neujahr 1697. – Auf Leibniz Sarg wurde neben einer Eins in einer Null die Inschrift angebracht: „*Omnia ad unum*“, was nun freilich in eher finaler Hinsicht besagte „Alles hin zum Einen“. – Vgl. Angelus Silesius: „Die Zahlen alle gar sind aus dem Eins geflossen; / Und die Geschöpf' zumal aus Gott dem Eins entsprossen“ (CW, V 1–8, hier 2).

allenthalben aufkommen, sollte eine *mathesis universalis* bestmöglich entwickelt werden.<sup>472</sup> Das Universum war in Harmonie. Und das Individuum war dessen Spiegel.<sup>473</sup> Gesellschaft, Nationen, Religionen, die gesamte Menschheit waren möglichst nach umfassender Erfahrung von Liebe auszurichten.

Allzu lang sollte die leibnizsche Neometaphysik allerdings nicht vorhalten. Sie nährte die Aufklärung, die deutsche Schulphilosophie und den Kritizismus Kants. Sie wurde aufgehoben im deutschen Idealismus. Schließlich aber wurden die ganz und gar optimistisch gesicherte Theodizee-Problematik, die Rechtfertigung einer unerschütterlichen metaphysisch-theistischen Zuversicht gegenüber allen möglichen faktischen wie logischen Einwänden nichtsdestoweniger zum Sprungbrett für die pessimistischen, nihilistischen, existenzialistischen und sozialistischen Überschläge im neunzehnten Jahrhundert. Voltaire, Schopenhauer und Nietzsche, Kierkegaard, Feuerbach und Marx waren es, die demnach vor allem den Ton angaben.

## 4.4 Deutscher Idealismus, Romantik

*Herz, ob du schwimmst in Fluten, ob du in Gluten glimmst  
Flut ist und Gluten ein Wasser; sei deines, reines nur.*  
Rumi

Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht,  
Aufzubrechen. So komm! daß wir das Offene schauen  
Hölderlin

472 So schon Lullus (*Ars brevis*, um 1308, Hamburg 2001; d. i. die Kurzfassung des Hauptwerks „*Ars generalis ultima*“, 1303–1308). Leibniz: *Dissertatio de arte combinatoria*, Leipzig 1666 (dt. Abhandlung über die Kunst der Kombinatorik).

473 Zur Bedeutung des Universum-Begriffs und des Individuums als des Universums „lebendiger, der inneren Tätigkeit fähiger Spiegel“ (der Person als Ebenbild Gottes) vgl. insbes. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1718; dt. Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, hg. Herbert Herring, Hamburg 1969, § 3, S. 5, vgl. 51, 57).

Vor ihrer prismatischen Brechung seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mündete die Bewegung spekulativ-intellektueller Mystik in die Romantik und den deutschen Idealismus: Fichte, Hegel, Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis, Hölderlin, aber auch sogar Schiller<sup>474</sup>, in seiner Jugend insbesondere, und Goethe, überaus differenziert und kritisch, allenthalben. Das Mystische bildete nicht allein das Komplement normativer Rationalität, erst recht hing es mit dem Mythisch-Poetischen zusammen, so es denn galt, eine integrale Auffassung des Wirklichen zu erlangen. Das verdeutlichte beispielsweise eine methodische Maxime wie die folgende:

In der Mystik erscheint die Welt als Nichts. In der Mythologie als Spiel, als Poesie. Dies ist die positive und höchste Aussicht. – Diese allein ist anwendbar, aber ohne den Grund jener hält sie nicht Stich.<sup>475</sup>

Das wollte heißen, Welt changiere zwischen Nichts und Spiel. Es bedürfe eines Stoffes, und sei er das Leben selbst, um zu gestalten, stets aber vor der Folie des Nichts. Andernfalls entstehe eine Scheinpositivität, die der Kritik verfällt.<sup>476</sup>

#### 4.4.1 Leben, Liebe, Seligkeit: Fichte

Johann Gottlieb Fichte entwarf nicht allein eine kühne überschwängliche Transzendentalphilosophie, sondern in deren Rahmen überdies die Umrisse einer ästhetischen Geistphilosophie.<sup>477</sup> Deren stofflicher Nährboden lag im Gefühl. Allerdings vermochte erst die Einbildungs-

<sup>474</sup> Philosophische Briefe, Leipzig 1786. Laut der darin umrissenen ‚Theosophie des Julius‘ vermöge uneigennützig Liebe die isolierte Existenz zu durchbrechen auf eine allumfassende Einheit hin. In dem gesamten Prozess werde sozusagen ‚Gott‘ allererst herausgebracht; ähnlich wie bei Böhme und Schelling sowie später bei Bergson und Whitehead. Vgl. Riedel, Wolfgang: Die Anthropologie des jungen Schiller, Würzburg 1985.

<sup>475</sup> Schlegel, Friedrich: Fragment V 467; KSA V, 1967, S. 31.

<sup>476</sup> Vgl. den mythenkritischen Ansatz theistisch-negativer Theologie bei Xenophanes, dem Lehrer des Parmenides.

<sup>477</sup> Vgl. die (aus dem Nachlass herausgegebene) Vorlesung „Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie“ (Fichte, Johann Gottlieb: Sämtliche Werke, hg. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46, SW II/3, S. 315–342) sowie die darauf aufbauenden Briefe „Über Geist und Buchstab in der Philosophie“ von 1798.

kraft (die Phantasie) zu bewirken, dass Gefühle als Bilder von der Sinnenwelt aufgefasst wurden. Das erste, was vom Ich aktiv vorgestellt, und nicht etwa bloß passiv erlitten werde, sind demnach Bilder, hervorgebracht „durch die absolute Spontaneität der Einbildungskraft“. Damit Gefühle als Bilder mit gehöriger Leichtigkeit aufgefasst würden, sei allerdings Übung erforderlich. Doch damit war allemal ein Anfang erst gemacht. Gefühl laut Fichte deutet nur, es gibt nicht die Wahrheit. Zwar baut alles darauf auf. Gleichwohl wäre der Sachverhalt zweifelsohne „sehr unrecht verstanden“, wenn man glaubte, dass es „über irgend einen Gegenstand beim Gefühle sein Bewenden haben“ könne. Ganz im Gegenteil, betonte Fichte, Gefühl müsse „aufgehellt und entwickelt“; durch Urteilskraft „gesondert und bestimmt“; zu deutlichem Bewusstsein erhoben werden. Das eben heiße Geist: produktive Einbildungskraft als Vermögen, „Gefühle zum Bewusstsein zu erheben“. Und dieses Geschehen war Fichtes idealistischer Konzeption zufolge geradezu identisch mit dem Leben selbst: „Geist und Leben“, hieß es lapidar, „sind Eins“.

Johann Gottlieb Fichte, zur Welt gekommen 1762, wuchs als Erstgeborener mit sieben Geschwistern in einfachen Verhältnissen in Rammenau in der Oberlausitz nord-östlich von Dresden auf. Über seinem Dasein lag insofern ein gewisser Schatten, als wohl „die Mutter in ihrem ältesten ein Kind der Schande gesehen hat und ihn dies hat spüren lassen“. Die damaligen gesellschaftlichen Umstände waren so, dass die Eltern, die sechs Monate vor Johann Gottliebs Geburt geheiratet hatten, „der Vermeidung übler Nachrede“ halber ins Dorf Rammenau weggezogen waren. Diese Umstände und vor allem das wenig liebevolle Verhältnis der Mutter zu ihrem Kind haben wohl dazu geführt, dass Fichte zeitlebens in seinem Stolz „leicht verletzlich“ blieb und gelegentlich schroff, unbeugsam, provokant, ohne Rücksicht auf Verluste seine Selbstachtung zu behaupten hatte. Andererseits wurde der aufgeweckte Junge von adeligen Gönnern gefördert, so dass er die Lateinschule in Meißen besuchen konnte und anschließend, wie andere später berühmte protestantische Deutsche (Klopstock, Nietzsche, Ranke), am Eliteinternat Schulpforta bei Naumburg an der Saale eine gediegene Gymnasialbildung erhielt. Er studierte Theologie und

hörte überdies Vorlesungen in Jura, Altphilologie und Philosophie in Jena, Wittenberg und Leipzig. Wegen seiner wirtschaftlich bedrängten Lage konnte er keinen Abschluss erreichen, musste verschiedentlich Anstellungen als Hauslehrer eingehen.

Dabei lernte er Kants Transzendentalphilosophie kennen und fing Feuer. Er verfasste eine religionsphilosophische Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, legte sie dem berühmten Professor in Königsberg vor und wurde, nachdem der die Anonymität des Verfassers gelüftet hatte, schlagartig berühmt. Nach mehrjährigem und zwischenzeitlich gelöstem Verlöbnis heiratete Fichte in Baden bei Zürich Johanna Maria Rahn, die Tochter eines alteingesessenen Zürcher Staatsbeamten und einer Nichte des Dichters Friedrich Gottlieb Klopstock. 1794 wurde er (Honorar-)Professor an der zu dieser Zeit wohl wichtigsten deutschen Universität Jena. Zu seinen Hörern zählten neben vielen anderen Schelling, Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Friedrich Hardenberg alias Novalis, Hölderlin. Infolge universitärer und politischer Querelen, die nach massivem Streit mit den Burschenschaften und wegen des Verdachts des Atheismus mit Fichtes Absetzung endeten, zog er nach Berlin. Mehrmals jedoch musste er ausweichen, nach Erlangen, Königsberg, Kopenhagen. Gegen die Machtergreifung Napoleons, da er sie als Verrat an den demokratischen Bestrebungen der Französischen Revolution wertete, rief Fichte zur Errichtung eines republikanischen deutschen Nationalstaates auf („Reden an die deutsche Nation“). An der 1810 neu gegründeten Universität Berlin wurde er Dekan und erster gewählter Rektor, für kurz allerdings nur, denn wieder gab es Händel mit den Studierenden, auch Rivalitäten beispielsweise von Seiten des Kollegen Schleiermacher, und ‚Magnifizenz‘ Fichte trat zurück. 1814 starb er, mit einundfünfzig Jahren, unter recht tragischen Umständen, nämlich an einer Infektion, die er sich bei der Pflege seiner Frau zugezogen hatte, so wie sie sich zuvor bei erkrankten Lazarettsoldaten infiziert hatte; sie überlebte, er starb. Er wurde auf dem Dorotheenstädter Friedhof beigesetzt (wie eine halbe Generation später sein Lehrstuhlnachfolger Hegel). Er hinterließ einen damals siebzehnjährigen Sohn, Immanuel Hermann, der später ein eigenständiger Philosoph wurde und sich als Herausge-

ber und erster Biograph um Leben und Werk seines Vaters verdient gemacht hat.<sup>478</sup>

Fichte war das, was man sich unter einem zünftigen deutschen Professor vorstellt: engagiert, intellektuell führend, von bestechender Methodik und Systematik, authentisch, originell, enorm produktiv, von breiter Ausstrahlung. Unentwegt war er damit befasst, Kants Vernunftkritik zu einer Wissenschaftslehre weiterzuentwickeln. Diese grundlegende erste Philosophie war gleichzeitig hoch spekulativ und vorrangig praktisch. Es existieren über ein Dutzend verschiedene Fassungen in der Weise von Vorlesungsmanuskripten, aber keine definitive Publikation des Autors. Dementsprechend blieb ihre Interpretation bis heute umstritten.

Ohnehin rückte der spätere Fichte vom Deduktionismus ab, den Gesamtprozess verstand er nicht länger als streng systematisch alles Wissen aus einem obersten Grundsatz ableitende Wissenschaftslehre. Eher suchte er ein Bildungsgeschehen zu entwerfen, und zwar vermittelt des Bildes des Absoluten. Das bedachte Leben wurde sich nachgerade als ein göttliches Wirken deutlich. Auf diese Weise kam das Ästhetische als der wahre Gemeinsinn der Menschen in höchste Bedeutung, nämlich als „Vollzugsform absoluter Subjektivität“<sup>479</sup> von übersinnlicher Art.

Sein fortgeschrittenes Denken versuchte der ältere Fichte in einer Reihe populärphilosophischer Vorlesungen zu verbreiten. Als deren ‚Gipfel und hellster Lichtpunkt‘ fand oftmals die Schrift „Die Anweisung zum seligen Leben“ besondere Beachtung.<sup>480</sup> In Fichtes elf in Berlin gehaltenen und publizierten Vorlesungen ging es darum, den äußersten Gesichtspunkt der Betrachtung zu beziehen und daraus

478 Das Denken des Sohnes nahm schließlich eine deutlich theosophisch-esoterische Wendung. Koslowski, Stefan: Idealismus als Fundamentaltheismus, Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes, Wien 1994.

479 Welsch, Wolfgang: Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996, S. 119.

480 Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre, Berlin 1806, hg. Fritz Medicus, Hamburg 1970, hier Vorrede, S. 3; vgl. 10. Vorlesung, S. 155. – „*De apice theoriae*“ hieß ein Text dieser Art im fünfzehnten Jahrhundert bei Nikolaus von Kues.

die Grundgedanken ungeschmälert und zugleich allgemein verständlich zu präsentieren. „Die Anweisung zum seligen Leben“ – ein wahrhaft unerhörtes, vielleicht vermessenes Unterfangen. Und doch, wie Fichte überzeugt war, ganz und gar Aufgabe der Philosophie, des zureichend begründenden Denkens also, keinesfalls irgendein dubioser Mystizismus.

„Das Leben ist selber die Seligkeit“, hieß es ganz zu Beginn, „denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft besteht in der Liebe, und entsteht aus Liebe“.<sup>481</sup> In diesem einen Satz war die grundlegende Erkenntnis ausgesprochen. Und was so als Hypothese zugrunde gelegt war, das könne bei genügend konzentrierter Betrachtung ein jeder ohne weiteres nachvollziehen und zur gesicherten Erkenntnis erheben. Zur Erläuterung fügte Fichte in diffiziler dialektischer Denkweise an:

Die Liebe *teilet* das, an sich tote Sein gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend, – und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiß; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum *vereinigt* und *verbindet* innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt, und ohne alles Interesse, sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken und aneinanderhalten will, auf der Stelle einleuchten muss. Nun ist die Liebe ferner Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuss ihrer selbst, und also Seligkeit; und so ist klar, dass Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe.<sup>482</sup>

Wovon der Philosoph derart sprach, was er den Denkend-Empfindenden als die fundamentale Erkenntnis zur Entdeckung und zum Selbstvollzug nahelegte, das war das schlechthin Eine, das absolute Sein, ewig, einzig, unveränderlich, mit einem anderen Wort Gott. Das eine Sein sei freilich nicht wirklich *denkbar* als bloße absolute Subs-

481 1. Vorlesung, S. 11.

482 Ebd. S. 11 f.

tanz, sondern – zureichend reflektiert – als Leben, Liebe, Seligkeit. Das Sein erweise sich in sich als Dasein, es bleibe nicht verborgen, es spreche sich aus im Wort, tue sich als Selbstbewusstsein dar, gebe ein Bild seiner selbst. Dieser gründende Vorgang, die Uroffenbarung könne im Wissen ergriffen werden.

Das Sein – ist da; und das Dasein des Seins ist notwendig Bewusstsein, oder Reflexion, nach bestimmten, in der Reflexion selber liegenden, und aus ihr zu entwickelnden, Gesetzen: dieses ist der (...) Grund unserer ganzen Lehre.<sup>483</sup>

Das Wesentliche geschehe als ein unmittelbares Sichergreifen des Wissens. Und das sei wiederum nichts anderes als „das innere und wahrhaftige reale Leben“.<sup>484</sup> Wirklich zu wissen, heiÙe absolut zu wissen, absolut zu sein, selig zu sein, „inzutauchen“ ins göttliche Sein.<sup>485</sup> Spürbar werde dieser Vorgang als Übereinkommen mit dem Urbild. Insofern gebe es ein Gefühl, einen Affekt des Seins, seliges Leben als endliches, „stets im Werden begriffenes Sein“.<sup>486</sup> In erstaunlicher Konzentriertheit konnte Fichte sagen:

Das Leben an sich ist Eines, bleibt, ohne alle Wandelbarkeit, sich selbst gleich, und ist, da es die vollendete Ausfüllung der in ihm ruhenden Liebe des Lebens ist, vollendete Seligkeit. Dieses wahre Leben ist im Grunde allenthalben, wo irgendeine Gestalt, und ein Grad des Lebens angetroffen wird; nur kann es durch Beimischung von Elementen des Todes, und des Nichtseins, verdeckt werden, und sodann drängt es, durch Qual und Schmerz und durch Abtötung dieses unvollkommenen Lebens, seiner Entwicklung sich entgegen.<sup>487</sup>

Wesentlicher Bezugspunkt für Fichtes Konzeption war der Logos, so wie er vor allem im Prolog des Johannesevangeliums, die ältere

483 11. Vorl. S. 152.

484 3. Vorl. S. 53.

485 Ebd. S. 54.

486 7. Vorl. S. 110.

487 11. Vorl. S. 151.

Sophia-Lehre fortsetzend, als „Gottes Sich-Aussprechen seiner Selbst“, zum Ausdruck kam.

Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Sein ist sein Dasein, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Dasein ist in seiner eigenen Materie notwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden.<sup>488</sup>

Desgleichen galt: Wer dieses Wort höre, der habe „das ewige Leben“, und sei „vom Tode zum Leben hindurchgedrungen“.<sup>489</sup> Für Fichte besagte dies Intellektualität, Denken, eigentliches, höheres. Uner-schütterlich konnte er festhalten: „Inwiefern Wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein“.<sup>490</sup> Im reinen Denken der absolut gewissen und glückseligen Schau auf der obersten Stufe der Vollkommenheits-Skala, seien am Ende „gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins“. Darüber sprach Fichte ganz so, wie Eckhart und Tauler und Seuse gesprochen hatten, nämlich atemberaubend radikal und zugleich unter der alten Formel der doppelten Verneinung, der *negatio negationis*:

Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet, bleibt allein Gott übrig, und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und dann versinkt er in Gott.<sup>491</sup>

488 6. Vorl. S. 93. – Weber, Reinhard: Wahrheit und Geschichte, Ein kritischer Kommentar zum sechsten Kapitel von J. G. Fichtes ‚Anweisung zum seligen Leben‘, Hamburg 2000.

489 Joh 5,24; 6. Vorl., S. 93, 98; zu *logos, verbum* als Wort, Vernunft, Weisheit vgl. ebd. S. 91. In den gleichfalls populärphilosophischen Vorlesungen „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (Berlin 1806) unterschied Fichte scharf zwischen johanneischem Christentum und stark kritisierten (und dennoch allenthalben in seinem Denken präsenten) paulinischer Theologie.

490 4. Vorl. S. 59.

491 8. Vorl. S. 130. Von Selbstachtung in einem unumwunden positiven Sinn kann Fichte zufolge gar niemals die Rede sein. „Der Mensch will sich nur nicht verachten müssen,

Fichtes überschwänglicher Idealismus ist in seinen Grundlinien traditionell (neu-)platonisch (und kaum anders als schon bei Leibniz) von ausgeprägt aszetischem Zuschnitt. Der Mensch wie alles Positive, Nachgeordnete, Seelisch-Materielle ist ersichtlich durch Negation gekennzeichnet, ist gemindert. Unvollkommen, ohne Bestand, bedürfte es der Überwindung. Unter anderem skizzierte, wie so viele vor ihm, auch Fichte eine Aufstiegsskala des inneren Menschen, umschrieben in fünf Stufen.<sup>492</sup> Die Gewissheit und feste Überzeugung, die ihn leitete, war die folgende:

der Mensch sei nicht zum Elende bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe, und Seligkeit ihm zuteil werden, – schon hienieden, überall und immer, wenn er nur selbst es wolle; doch könne diese Seligkeit durch keine äußere Macht, noch durch eine Wundertat dieser äußeren Macht, ihm angefügt werden, sondern er müsse sie selber, mit seinen eigenen Händen, in Empfang nehmen.<sup>493</sup>

Das Wesentliche sei mithin nicht auf den Wegen der Passivität noch der Produktivität zu erreichen, sondern nur aktiv rezeptiv, als Entgegennahme einer Gabe. Was sodann bewirkt werde, sei Umwandlung, Transformation. Seligkeit, Glück, das bedeute „Ruhm und Beharren in dem Einen“. Umgekehrt galt die Maßgabe: „Elend ist Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des *Seligwerdens* die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine“.<sup>494</sup> Dort allerdings sah Fichte die „unaustilgbare Liebe“ als das „in alle Unendlichkeit hinter aller Reflexion aufzuzuschende, reine und reale Absolute“. Aus der Warte wahrer Spekulation

---

weiter aber will er nichts, und bedarf nichts, und kann nichts brauchen“ (7. Vorl. S. 115). Des Weiteren konnte Fichte bemerken: „Neben dem, was ihm fehlt, anerkennt der gute Mensch auch, was er hat, und muss es anerkennen, denn das eben soll er ja brauchen. Dass er dabei nicht sich selbst die Ehre gebe, versteht sich; denn wer noch ein Selbst hat, an dem ist sicher gar nichts Gutes“ (11. Vorl. S. 177).

<sup>492</sup> 3., 5. Vorl. S. 49–57, 75–86. Entsprechend ist auch das berühmte fichtesche Diktum zu verstehen, „was für eine Philosophie man wähle, das hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“ (SW I 434), nämlich als Aufforderung, den Blick in den spekulativen Gipfelpunkt zu erheben, und nicht darunter zurückzubleiben.

<sup>493</sup> 4. Vorl. S. 58.

<sup>494</sup> 1. Vorl. S. 22.

war die unermessliche Liebe ihm „höher denn alle Vernunft“, „Quelle der Vernunft“, „Wurzel der Realität“, „Schöpferin des Lebens“.<sup>495</sup>

In anthropologisch-pragmatischer und also gleichfalls populärphilosophischer Hinsicht war Fichte bezüglich der Gesamtentwicklung zu Betrachtungen in der Lage, die in der universalen Natur ein spirituelles Bildungsgeschehen erblickten (und damit auf den *élan vital* und die Lebensphilosophie vorauswiesen, wenngleich nicht eine der Ewigen Wiederkehr des Gleichen):

Dieses ewige Leben und Regen in allen Adern der sinnlichen und geistigen Natur erblickt mein Auge durch das, was Anderen tote Masse scheint, hindurch; und siehet dieses Leben stets steigen und wachsen, und zum geistigeren Ausdrucke seiner selbst sich verklären. Das Universum ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Cirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war; es ist vor meinem Blicke vergeistigt, und trägt das eigne Gepräge des Geistes: stetes Fortschreiten zum Vollkommeneren in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht.

Die Sonne gehet auf und gehet unter, und die Sterne versinken und kommen wieder, und alle Sphären halten ihren Cirkeltanz; aber sie kommen nie so wieder, wie sie verschwanden, und in den leuchtenden Quellen des Lebens ist selbst Leben und Fortbilden. Jede Stunde, von ihnen herbeigeführt, jeder Morgen und jeder Abend sinkt mit neuem Gedeihen herab auf die Welt; neues Leben und neue Liebe entträufelt den Sphären, wie die Tautropfen der Wolke, und umfängt die Natur, wie die kühle Nacht die Erde.

Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tötet, sondern

---

<sup>495</sup> 10. Vorl. S. 154. „Höher denn alle Vernunft“ nannte das paulinische Epistolarcorpus (Phil 4,7) den Frieden Gottes.

das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloß das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen.<sup>496</sup>

„Die Anweisung zum seligen Leben“ wurde für ein inhaltlich-philosophisch nahezu kongruentes Wiedererstehen, sozusagen ein selbständig rekonstruiertes „Buch der göttlichen Tröstung“ erkannt, wie es Magister Eckhart im vierzehnten Jahrhundert ebenfalls für ein breiteres Publikum verfasst hatte. Das war ein Philosophieren, das alles auf das zurückführte, was es wahrhaft war, und damit den wohl einzigen und besten Trost spendete, den es gibt: richtig denken, den Logos gebrauchen, Leben entfalten, aus dem eignen Inneren das eine göttliche Leben. Es war die in Vernunft begründete Philosophie, die namentlich bei Eckhart, dem thüringischen Lese- und Lebe-Meister, vollkommen übereinstimmte mit dem Christentum. Das ungeschaffene und unerschaffbare Denken, der Intellekt (*intellectus, noūs*; Anaxagoras, Aristoteles) bildet die Grundlage für alles, auch dafür, dass Gott, der reine erste Intellekt, *ist*: das Sein selbst. Und der Mensch habe daran teil. Kraft des Intellekts könne er seinerseits alles aufnehmen, auch das Höchste und sich ihm angleichen, wenn er denn leer sei und ganz offen und empfänglich.

Fichtes Berufung auf das Vierte Evangelium, seine philosophische Beanspruchung des Prologs insbesondere, beschränkt auf die ersten fünf Verse,<sup>497</sup> ist allerdings von der Forschung kontrovers bewertet worden. Angesichts der geballten Wucht dieser philosophisch-hym-

496 Die Bestimmung des Menschen, 3. Buch, Glaube, SW II 317 f.

497 Gemäß der Luther-Bibel von 1545: <sup>1</sup>*JM anfang war das Wort / Vnd das wort war bey Gott / vnd Gott war das Wort.* <sup>2</sup>*Das selbige war im anfang bey Gott.* <sup>3</sup>Alle ding sind durch dasselbige gemacht / vnd on dasselbige ist nichts gemacht / was gemacht ist. <sup>4</sup>In jm war das Leben / vnd das Leben war das Licht der Menschen / <sup>5</sup>vnd das Liecht scheint in der Finsternis / vnd die Finsternis habens nicht begriffen. – Gemäß neuerer wissenschaftlich-exegetischer Rekonstruktion: „<sup>1</sup>IM ANFANG war der Logos, und der Logos war bei Gott, und göttlich war der Logos. <sup>2</sup>Dieser war im Anfang bei Gott. <sup>3</sup>Alles ist durch ihn entstanden, und ohne ihn entstand nicht eines, das entstanden ist. <sup>4</sup>In ihm war LEBEN, und das LEBEN war das Licht der Menschen. <sup>5</sup>Und das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht gefasst“ (Siegert, Folker: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, Göttingen 2008, S. 1).

nischen Grundaussagen absoluten Wissens hatte alles zeitlich Ereignishafte, historisch Einmalige und entsprechend Dogmatisierte (wie Schöpfung, Sündenfall, Erbschuld, Inkarnation, Wunder) zurückzutreten. Fichte sah alles in unmittelbarer Präsenz:

im Anfange: höher denn alle Zeit, und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe, und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er, und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr, als Grundstoff, sind, vermittelst der lebendigen Reflexion, alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist; und sie wird ewig fort, in uns, und um uns herum, Fleisch, und wohnt unter uns, und es hängt bloß von uns selbst ab, ihre Herrlichkeit, als eine Herrlichkeit des ewigen und notwendigen Ausflusses der Gottheit, immerfort vor Augen zu erblicken.<sup>498</sup>

Möglicherweise war hierbei das originäre Evangelium missverstanden beziehungsweise in unzulässiger Weise übersprungen, so dass als gegenwärtig und rundweg als Besitz erschien, was in Wahrheit zu *erhoffen* war: Ewiges Leben, Seligkeit.<sup>499</sup> Im Gegensatz zu verbreiteten theologisch-exegetischen Vorbehalten fand gleichwohl die neuere philosophische Einschätzung Fichtes Bezug grundsätzlich berechtigt.<sup>500</sup> Sich in der Kritik eines in unangebrachter Weise verdinglichten Denkens und insofern verminderten Lebens auf den johanneischen Logos zu berufen, erschien insbesondere daher schlüssig und legitim, als es letztlich um den Geist der Wahrheit ging, der (jetzt und künftig) einführe in alle Wahrheit.<sup>501</sup> Worauf Fichte aufmerksam zu machen

498 10. Vorl. S. 155 f.

499 „Fichte meinte mit alledem das Johannesevangelium für sich zu haben. Aber die Präsenz des Ewigen Lebens ist hier und dort völlig anders begründet und verstanden“ (3RGG II 808 f., hier 809).

500 „Fichte zufolge gibt dieses Evangelium eine neue Auffassung der Welt und ein neues Selbstverständnis des Menschen und seines Glücks; es enthalte das Modell eines neuen philosophischen Paradigmas“ (Flasch: Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, München 2010, S. 199). Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. des Weiteren Reisinger, Peter: Gnosis und Mystik bei Fichte, in: Koslowski (Hg.): Gnosis und Mystik, a. a. O. S. 226–242.

501 „Dieser Logos ist Gott und erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt, nicht nur die Christgläubigen. Er gibt die Macht, Kinder Gottes zu werden; er nimmt das

suchte, war in der Tat das im reinen Denken seiner innerwerdende eine, unzerstörbare, selige Leben. Und dies nicht oktroyiert, indoktriniert, übergestülpt, sondern als radikal vertiefte (Denk-)Erfahrung. Mithin denn doch das, was – auch nach Fichte – mit Recht und „nicht ohne freudiges und erhebendes Gefühl“ als Mystizismus im gültigen Sinne bezeichnet werde. Jenes, was stets und überall sich erweisen kann: das Leben, das Unverbrüchliche, das Unvordenkliche, die Seligkeit.

#### 4.4.2 Höchste Lebendigkeit aus höchster Trennung: Hegel

Vollends Hegel bleibt ohne intellektuelle Mystik schwerlich denkbar. Eines der höchsten philosophischen Prädikate, den Begriff spekulativ setzte er überhaupt rundweg gleich mystisch. Er kennzeichnete damit das Denken, das wesentliche Denken, das Denken, das wisse, worauf es ankomme: dass nämlich nicht davor Halt gemacht werde, die Gedanken zu begreifen, sie wirklich zusammenzubringen, dass mithin die Unterschiede „als Eins gefasst“ würden – auf rationalem und also von jedem vernünftig Denkenden nachvollziehbarem Weg.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde 1770 in Stuttgart geboren und starb 1831 in Berlin, der Hauptstadt Preußens, wo er auch begraben liegt, auf dem Dorotheenstädter Friedhof, neben Fichte. Als Nachkomme illustrier Vorfahren, Bürgermeistern, Advokaten, Pfarrern, als Sohn eines herzoglich-württembergischen Beamten konnte Wilhelm das berühmteste Institut zur Ausbildung der württembergischen Bediensteten in Staat, Kirche und Schule beziehen: das Tübinger Evangelische Stift, gegründet 1536 in den Gebäuden eines ehemaligen Augustiner-Klosters. Hier teilte der herzogliche Stipendiat zeitweise eine Stube mit Schelling und Hölderlin. Mit beiden oblag er anschließend dem Studium (Philosophie, Theologie, Philologie, Mathematik) an der Landesuniversität Tübingen. Es war die Zeit der Französischen Revolution. Die aufstrebenden jungen Leute aus dem monarchistischen deutschen Kleinstaat nahmen leidenschaftlich Anteil an den umstürzenden Vorgängen in Paris. Graduiert als Magister der Philo-

---

antike Motive der Gottessohnschaft auf; er redet von neuer Geburt und göttlichem Leben“ (Joh. 3,5; Flasch a. a. O. S. 200).

sophie und Lizenziat der Theologie, diente Hegel (nicht anders als Fichte, Hölderlin, Schleiermacher) zunächst auf Hauslehrerstellen bei Patrizierfamilien, in Bern und Frankfurt.

Nicht zuletzt aufgrund der Freundschaft mit dem erfolgreichen Schelling wurde der Einunddreißigjährige in Jena habilitiert, mit einer naturphilosophischen Arbeit.<sup>502</sup> Hatte er die „Phänomenologie des Geistes“, sein wohl bekanntestes Werk, unter napoleonischem Schlachtendonner geschrieben und publiziert, so erzwangen die politischen Verhältnisse alsbald seinen Wegzug aus Jena. Einstweilen widmete er sich der Redakteurstätigkeit in Bamberg und amtierte als Schulleiter des Ägidien-gymnasiums Nürnberg. Fünfzehn Jahre später erhielt er einen Lehrstuhl für Philosophie in Heidelberg und zwei Jahre danach das herausragende philosophische Ordinariat an der königlichen Universität Berlin als Nachfolger Fichtes. Im preußisch-restaurativen Berlin konnte er mit fast fünfzig eine enorme Wirkung entfalten; die beiden letzten Jahre vor seinem relativ frühen Tod mit einundsechzig in der Position des Rektors an der Spitze der Universität.

Jemand wie Hegel schien schlechthin die Erfüllung dessen, was dem Geist an Tiefsinn, Fülle und Gründlichkeit möglich ist. Stupende begriffliche Präzision im Verein mit höchster Durchdachtheit und einer Gelehrsamkeit von wahrhaft enzyklopädischer Breite, das war es wohl, was die Faszination Hegels ausmachte. Seine Überlegenheit im Anweisen und Zuteilen zeigte sich darin, dass da anscheinend ein Überragender nicht nur für alles den gehörigen Begriff, zu allem das richtige Urteil hatte, sondern überdies damit eine universelle spekulative Syllogistik ins Spiel zu bringen und alles systematisch zusammenzufügen verstand.

Philosophie war demnach eher provokant und verstörend als leutseelig bestätigend oder gar erbaulich. Sie war Arbeit des Begriffs, unermüdlich, allumfassend, vor (vermeintlichen) Widersprüchen nicht

---

<sup>502</sup> *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Jena 1801 (dt. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen).

zurückschreckend, die Gegensätze nicht scheuend, mit ihnen sich identifizierend, dialektisch darüber hinaus gehend, geleitet und erhellt überall und jederzeit durch Relation zum Einen-Absoluten – und zwar nicht einfach als plane Identität von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit (in parmenideisch-platonischem Verständnis), sondern in sich gebrochen, als Identität der Identität und Nichtidentität, als Zugleich von Einssein und Entgegensetzen. Dieses letztere, spekulative, koinzidierende Moment, wie gesagt, gleichbedeutend mit dem Mystischen, zog sich in Hegels systematischem Philosophieren durch alles hindurch.<sup>503</sup>

Das war nicht zu verkennen und nicht zu überhören, sowie er beispielsweise darlegte und argumentierte:

(A.) *Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts.

503 Mystische Elemente waren schon in den Theologischen Jugendschriften (um 1793–1798) und in der Jenenser Zeit (1801–1807), als Hegel nach einem gangbaren Weg zu einem System der Philosophie suchte. Vgl. Nohl, Hermann (Hg.): Hegels theologische Jugendschriften, 1907, Frankfurt a. M. 1966; Rosenkranz, Karl: Hegels Leben, 1844, Darmstadt 1971; Dilthey, Wilhelm: Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905; Hondt, Jacques d': Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens, Berlin 1971; Henrich, Dieter: Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 21975; Kondylis, Panajotis: Die Entstehung der Dialektik, Stuttgart 1979; Albert, Karl: Mystik und Philosophie, Sankt Augustin 1986, S. 162–167; Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik, Berlin 1997, S. 317–325; Steineck, Christian: Grundstrukturen mystischen Denkens, Würzburg 2000, S. 21–24; „Hegel sieht also Mystik als eine Form der Reflexion auf das Ganze der Wirklichkeit an, deren Grundzug im Erkennen der Einheit des Wirklichen mit dem Absoluten liegt“ (ebd. S. 23).

(B.) *Nichts, das reine Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. – Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut der gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr es ist das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, wie das reine *Sein* ist.

(C.) Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.

Das klingt unerhört nach wie vor. Es ist Originalton Hegel, „Wissenschaft der Logik“, das Exordium, die Eröffnungssätze eines der wohl schwierigsten Bücher der Philosophie.<sup>504</sup> Dieses enorme Werk in zwei Bänden war durchaus keine bloße Bereitstellung formaler Denkmittel, kein Organon, noch auch eine traditionelle Ontologie (mit ihren Begriffen von *esse purissimum, intellectus purus, causa sui*). Es war sehr viel mehr, das Ganze gewissermaßen in der Weise einer transzendenten Logophilosophie. Sie setzte nicht damit ein, die Subjektivität zu erkennen oder die absolute Substanz, sondern verblüffenderweise damit, „das absolute Nichts zu erkennen“. Hegel war überzeugt, so vom Standpunkt des ‚wahren Nichts‘ als der ‚wahren Unendlichkeit‘ aus den Subjektivismus, wie er ihn noch Jacobi und Fichte ankreidete, überwunden zu haben. Wie kam er dazu?

Laut dem klugen „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ stand Hegel mit der These, beim ‚wahren Nichts‘ anzufangen „in der mystischen Tradition.“<sup>505</sup> Dies trifft zu, und nicht nur aufgrund des Faktums, dass er sich dabei ausdrücklich auch auf das Nirwana der Buddhisten bezog. Entscheidend war, wie Franz von Baader schon erkannt

<sup>504</sup> 2 Bde., Nürnberg 1812–1816 (hier WW V 83 f.).

<sup>505</sup> HWP VI 826. – Halfwassen, Jens: Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, in: Koch, Anton Friedrich/Oberauer, Alexander (Hgg.): Der Begriff als die Wahrheit, Paderborn/München 2003, S. 31–48.

hat, die dynamisch-dialektische Verfassung des Absoluten: Das Sein als solches sei keineswegs „ein Festes und Letztes“, sondern als dialektisch schlage es „in sein Entgegengesetztes“ um, „welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist“. <sup>506</sup> Und aufgrund dieser „dialektischen immanenten Natur des Seins und des Nichts“ würden die zunächst als selbständig vorgestellten Einzelheiten schließlich als Momente einer Einheit erscheinen, als Momente des Werdens, als Momente eines Prozesses, der sich zusehends vertiefte als Leben und, noch weiter, als Geist. <sup>507</sup>

Es war dies alles höchste Spekulation. <sup>508</sup> Und das Spekulative war gleich dem Mystischen. Ein Zitat aus der „Enzyklopädie“, ein Abschnitt, der sich auf „Die Wissenschaft der Logik“ bezieht, kann das belegen. Gegen den landläufigen Sprachgebrauch bleibt laut Hegel einzuräumen,

dass das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich enthält und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist.

Es ging offensichtlich um ein umfassendes Begreifen, ein Begreifen des Begreifens. Hegel fuhr fort, indem er auf ein jederzeit naheliegendes Missverständnis hinwies:

Wenn heutzutage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dies in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, und dies Geheimnisvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschieden-

<sup>506</sup> Enz. § 85; WW VIII 185.

<sup>507</sup> Ebd. § 88. Das Prozessdenken entfaltete Hegel im Gefolge letztlich von Plotin und Proklos; Vergleichbares zeigte sich bei Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis, Marx, Bergson, Teilhard, Hartmann, Whitehead.

<sup>508</sup> Und also Mystik, so schon Kant (KrV A 314, A 854/B 882) über Plato, und sodann Hamann über Kant seinerseits, insofern nämlich dessen „Ideal der Vernunft“ als das „Ideal ihrer mystischen Einheit“ bezeichnet wurde. Vgl. Kvist, Hans-Olof: Kant über die Mystik, in: Tamcke, Martin (Hg.): *Mystik, Metapher, Bild*, Göttingen 2008, S. 102–120.

heit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den einen als das Eigentlich und Wahrhafte, von den anderen aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet.

Derartige Auffassungsweisen griffen so oder so viel zu kurz. Um sie abzuweisen, erklärte der Denker,

dass das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand, und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten.

Ein willkürliches Abstoppen, ein Anhalten vor dem Kulminationspunkt des geistigen Aufschwungs wäre letztlich eine inakzeptable Beschränktheit, eine Art von Dummheit, von nicht zur Entfaltung kommender Lebendigkeit. Hegel schloss:

Nun aber ist das abstrakt verständige Denken so wenig ein Festes und Letztes, dass dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur soviel gesagt ist, dass dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, dass dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.<sup>509</sup>

Kaum weniger deutlich als vier Jahrhunderte zuvor beim spätmittelalterlich-humanistischen Denker aus Kues war hier klargemacht, dass über den Distinktionen und vorschnellen Gleichsetzungen des Ver-

<sup>509</sup> Enz. § 82; WW VIII 178 f. – „Das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen eins weiß (Phänomenologie des Geistes, Bamberg/Würzburg 1807, hg. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 503).

standes ein Anderes liege. Und zwar nicht nur jenes Überkategoriale, was der mittelalterlichen Scholastik die Transzendentalien waren: *unum, bonum, verum, ens*. Hegel sprach im Gegensatz zu derartigen Formalaspekten ausdrücklich von ‚konkreter Einheit‘ und verstand darunter „den Gehalt der Philosophie“: das Vernünftige, die Idee oder – wie er ausdrücklich auch sagte – das Koinzidieren.<sup>510</sup>

Wie für alle Herakliteer (Hamann, Böhme, Bruno, Cusanus) war für Hegel das Spekulative die eigentliche ‚Methode‘ der Philosophie.<sup>511</sup> Darin, hoch bedeutsam, erweise sich das Leben des Geistes als konkrete Totalität: durch bloßes Raisonement nicht zu ermitteln, in einem einseitig fixierenden Satz nicht auszusprechen, in einem Urteil nicht unterzubringen, als formeller Beweis nicht festzuhalten. So entsprach dem Mystischen auch bei Hegel nicht nur ein ungewöhnliches Denken, sondern auch ein eigentümliches Sprechen: der paradoxale, das heißt mehrseitige, ja eigentlich allseitige spekulative Satz. Ein Satz also, worin nicht einfach linear Subjekt und Prädikat gleichgesetzt wurden, sondern worin das Gegenstrebige (wie in einer Harfe) bewahrt, entfaltet und (symphonisch) zur volltönenden Harmonie gesteigert werde.<sup>512</sup>

510 WW XI 330.

511 „Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen: das Raisonement des Parmenides und Zenon ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Heraklit, WW XVIII 319–343, hier 320). Vgl. des Weiteren die breite Auseinandersetzung mit Proklos (LXX 466–486) und Böhme (91–119).

512 „Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“ (Phänomenologie des Geistes, a. a. O. S. 51–54, hier 53. – Belege bot Heraklit, demzufolge „der Weg hinauf und hinab ein und derselbe“ ist (B 60); gefordert war ein höheres Verstehen, ein Verständnis dafür, „wie das Unstimmige mit sich übereinstimmt: des Wider-Spännstigen Fügung wie bei Bogen und Leier“ (B 51; *palintonis harmoniē; concordia discors*; Horaz, ep. 1, 12, 9). – In ausgebreiteter Form präsentierte dies der (romantische) Roman wie namentlich Hardenberg-*Novalis* bemerkte. Der Roman ist demnach als Realisierung einer Idee tendenziell „eine unendliche Reihe von Sätzen“ (Hist. Krit. Ausg., Bd. 2, Stuttgart 1965, S. 570, Ziff. 494: Werke, hg. Schulz, München 1981, S. 391, Ziff. 54). Verknappte Einsatz-Literatur, zumindest approximativ, ist hingegen Epigrammatik, Aphoristik, deren religiös-mystische Bedeutung beispielsweise schon bei Sebastian Franck (Paradoxa, Ulm 1534) evident war, und nach Pascal, Novalis, Nietzsche wiederum bei Berdjajew u. a. m.

An anderer Stelle führte Hegel aus, theosophisch, gnostisch geradezu, dass die Überwindung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität unsereins einer Erlösung teilhaftig mache, indem wir so nämlich „uns Gottes als unseres wahren und wesentlichen Selbsts bewusst“ würden.<sup>513</sup> Gleichzeitig war dieser Schritt, obgleich einer des Bewusstseins, noch nicht der auf die höchste Stufe führende letzte Schritt. Was vorging insgesamt, war nichts Triumphales zunächst, sondern eher eine *via dolorosa*, ein Schmerzensweg, ein Weg des Erleidens. Jedenfalls konnte laut Hegel ein weiteres wesentliches Moment vollkommen deutlich werden; nämlich die Erfahrung der unwiderstehlichen Macht der Dialektik und somit nach einer Seite die ‚Verzweiflung‘, die damit verbunden sei, dass alles Feste des Verstandes in Bewegung gerate und schwinde und vergehe.<sup>514</sup>

Die im philosophischen Denken notwendigerweise sich einstellende „Verzweiflung an allem Festen des Verstandes“ interpretierte Hegel als den hohen Sinn des Skeptizismus, wie er, als ‚Komplement‘ zu dogmatischer Systematik, schon in der Antike ausgebildet wurde. Man könnte die Skepsis als eine Stufe auf dem Weg betrachten, eine reinigende Vorstufe einmal mehr. Freilich war hier kein Halt, die lebendige geistige Bewegung führte vielmehr weiter, die Leiter hinauf.<sup>515</sup>

Am Schluss der „Phänomenologie des Geistes“ hieß es, dass der Geist, wenn er auf den zurückgelegten Weg zurückschaut, so etwas wie einen „speculativen Charfreitag“ erinnere und eine „Schädelstätte des absoluten Geistes“ unter sich sehe, sozusagen ein Golgatha, in dem die ganze Weltgeschichte abgelegt sei, bereit zur Verwandlung

513 Enz. § 194; WW VIII 351.

514 „Wir sagen, dass alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gerichte gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch dünken möge, zu bestehen vermag. Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes noch nicht erschöpft; wohl aber bildet dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösen Bewusstsein“ (ebd. § 81; WW VIII 175).

515 „Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Dies aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des *Spekulativen* oder Positiv-Vernünftigen“ (ebd. VIII 176).

im Mysterium von Ostern und Pfingsten. So erst könne das im Tod Untergehende („die Sphäre des natürlichen Verstandes“) seine letzte Bedeutung („die spekulativen Höhen des lebendigen Begriffs“) offenbaren.<sup>516</sup> Sichtlich waren in der philosophischen Explikation der positiven christlichen Religion die Grundwahrheiten des Christentums bewahrt und darüber hinaus in die Wahrheitsform des Denkens gesteigert: Menschwerdung und Tod als Negation Gottes, Auferstehung als Negation der Negation; insgesamt als ein Moment der höchsten Idee absoluter Freiheit.<sup>517</sup>

Von Früh auf verstand Hegel Freiheit und Liebe und Leben als zentrale Bestimmungen, dessen, was auch er als den Geist des Christentums zu Bewusstsein zu bringen und in rationaler Form als Moment des Geistes zu erhalten suchte. Auch er zog in erster Linie Johannes heran, den ganzen Prolog, das ganze Evangelium (und durchgehend, wie zuvor Fichte, mit nachgerade unsäglichen Diffamierungen gegenüber dem jüdischen Kontext). Gegen die Anfangssätze des Johannesprologs hatte er Vorbehalte, kritisch wandte er ein, Reflexion genüge nicht, sie reiche nicht aus, „das Geistige mit Geist auszudrücken“.<sup>518</sup> Geist, das sei das umfassende, volle Leben. Darin könne es Beschränkendes nicht geben, nicht Subjekt, nicht Objekt. Die vollendete, verwirklichte Synthese gehe über alles hinaus, ins Höchste und ins Tiefste. Sie erkenne und erfasse in allem das eine unendliche Leben, als Geist, als „lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen“.<sup>519</sup>

516 Hegel rez. K. F. Göschel (Berlin 1829; WW XI 387). Der Ausruf „Gott selbst ist tot“ fand sich erstmals in Hegels Aufsatz „Glauben und Wissen“ (Jena 1802, in fine); Phänomenologie des Geistes, Hoffmeister, S. 521–564. Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1964. – Von spekulativ-universaler Bedeutung erwiesen sich Sterben und Tod des Mittlers in Novalis „Hymnen an die Nacht“, insbes. deren fünfter und sechster.

517 Das eben ist mit dem berühmten Begriff der Aufhebung gemeint: das ursprüngliche Phänomen wird nicht bloß ersetzt (*tollere*), sondern zugleich bewahrt (*conservare*) und erhoben (*elevare*). – Namentlich Böhme habe alles in lebendigster Dialektik erfasst. Das Universum als „ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen“ anzuschauen. Man werde nicht verkennen, „welches tiefe Bedürfnis des Spekulativen in diesem Menschen gelegen hat“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW XX 91–119, hier 91, 99, 118).

518 Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 1798–1800, WW I 274–418, hier 373.

519 Systemfragment von 1800, WW I 419–427, hier 421.

Hegel hat für seine über alle Empfindung und allen Verstand hinausleuchtende Einsicht in die grundlegende menschliche Erfahrung die folgenden, seither oft zitierten Worte gefunden:

Der Tod ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.<sup>520</sup>

Bereits die programmatische „Differenzschrift“ aus der frühen Jenaer Zeit enthielt die Erklärung, „das Prinzip der Spekulation“ sei „die Identität des Subjekts und Objekts“.<sup>521</sup> Vernunft werde dadurch zu philosophischer Spekulation, dass sie sich zu sich selbst erhebe, und also das Befangensein in den Besonderheiten der Sinnlichkeit und des Verstandes überwinde und darüber hinauskomme. Die Aufstiegsbewegung sei damit freilich noch nicht abgeschlossen. Es komme sehr darauf an, dass die Reflexion, einmal zur Vernunft erhoben, nicht nachträglich „sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Tun der Vernunft in Entgegensetzung fixiert“. Festgewordene Gegensätze zu verflüssigen, sie aufzuheben hielt Hegel – proklisch-platonisch-heraklitisch – für „das einzige Interesse der Vernunft“. Dabei galt ihm „die notwendige Entzweiung“ als „Ein Faktor des Lebens“, das ewig entgegensetzend sich bilde. Totalität als höchste Lebendigkeit sei nicht anders als nur „durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich“.<sup>522</sup> Das letzte Ziel sei das, wovon die Vernunft selbst nur die Erscheinung sei: das Absolute. Und dieses, das Absolute verstand Hegel als die Nacht; und (als sei er Novalis) betonte er, das Licht sei jünger als sie; und

520 Phänomenologie des Geistes (a. a. O., S. 29; in Benns Marburger Vortrag über „Probleme der Lyrik“ von 1951 als Schluss-Satz angeführt). – Hegel zuvor: „Der Tod ist die Liebe selbst; es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Menschlichen, im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Durch den Tod hat Gott die Welt versöhnt und versöhnt sich ewig mit sich selbst“ (Lasson VIII 822 f.). – Achthundert Jahre früher Wipo von Burgund: *Mors et vita duello / Confligere mirando*.

521 Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Jena 1801, S. 2.

522 Ebd. S. 12.

„das Heraustreten des Lichts aus der Nacht“ markiere einen Unterschied beider, „eine absolute Differenz“; das Nichts sei das Erste, daraus sei „alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen“. Zudem hieß es nachdrücklich, die Mannigfaltigkeit des Seins liege „zwischen zwei Nächten, haltungslos“. Sie ruhe „auf dem Nichts“.<sup>523</sup> Zuletzt, auf dem äußersten Punkt der Spekulation, versenke allerdings die Vernunft „sich selbst in ihren eigenen Abgrund“. Und was so aus untergeordneter Perspektive unweigerlich als Nacht sich ausnehme, das sei entgegen dem Anschein und allem gesunden Menschenverstand in Wirklichkeit überhaupt „der Mittag des Lebens“.<sup>524</sup> Im Zenit, am Ziel, sagte auch der deutsche Idealist Hegel, stehe Betrachtung, Epoptie, höchste Einsicht: Anschauung „des Zeugens des Worts vom Anfang“, also „lebendiges Anschauen des absoluten Lebens“, mehr noch Anschauen als Innewerden, als nicht zu überbietendes Einssein.<sup>525</sup>

#### 4.4.3 Das freie Wohltun, die Liebe, Alles in Allem: Schelling

Am bedeutsamsten unter Schellings das Mystische berührenden Schriften bleibt die Freiheitsschrift, sein letztes zu Lebzeiten publiziertes Buch: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, laut Heidegger Schellings größte Leistung und eines der tiefsten Werke der Philosophie.<sup>526</sup>

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775 in Leonberg unweit der Residenzstadt Stuttgart im Herzogtum Württemberg geboren, als Sohn eines gelehrten Pfarrers und einer Pfarrerstochter, war ein frühreifes Genie. Vorzeitig, als fünfzehn-jähriger bezog er das Tübinger Stift, wo gleichzeitig Hegel und Hölderlin studierten. Die Stifter diskutierten Rousseau und Kant und sie glühten für die philosophischen

<sup>523</sup> Differenz, S. 16 f.

<sup>524</sup> Ebd. S. 25.

<sup>525</sup> Ebd. S. 94.

<sup>526</sup> Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, Tübingen 1971, S. 2. – Vgl. des Weiteren Titel wie „Von der Weltseele“ (1798), „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ (1802), „Philosophie und Religion“ (1804), „Die Weltalter“ (1811) und schließlich die „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ (1841 ff.).

Ideale der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, ergänzt um die (pietistische) Parole „Reich Gottes“, manifestiert im sogenannten „Ältesten Systemprogramm“.<sup>527</sup> An der Universität Tübingen studierte Schelling vier Semester Philosophie und sechs Semester Theologie. Er promovierte mit zwei (lateinischen) Dissertationen, einer philosophischen über den Ursprung des Bösen, einer theologischen über die Exegese der Paulusbriefe.<sup>528</sup> Bereits erregte er auch mit philosophischen Publikationen Aufsehen.<sup>529</sup> Gleichwohl führte er nach der Zulassungsprüfung vor den kirchlichen Behörden (dem Konsistorialexamen) nicht, wie geplant, die Existenz eines freien Schriftstellers. Sondern er ließ sich in Stuttgart als Hauslehrer (Hofmeister) anstellen, um zwei Aristokraten-Söhne an die Universität Leipzig zu begleiten. Er seinerseits oblag hier naturwissenschaftlichen Studien, einschließlich Mathematik und Medizin, und trat in Verbindung zu Schiller und Goethe.

Dreiundzwanzigjährig Professor in Jena, hielt er Vorlesungen über Naturphilosophie. Seine Publikationen entwarfen ein System, das Transzendental- und spekulative Naturphilosophie zu einem umfassenden (spinozistischen) Idealismus verband. Er heiratete die zwölf Jahre ältere Schriftstellerin Caroline Schlegel. Er wechselte auf eine Professur in Würzburg. Dortigen Spannungen entfliehend, zog er in die Residenzstadt München, wo er ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften und bald auch Generalsekretär der neugegründeten Akademie der Bildenden Künste, zum Ritter des bayerischen Zivilverdienstordens gemacht und in den Adelsstand erhoben wurde, aber während vierzehn Jahren keine akademische Lehrtätigkeit ausübte. Zu Fichte und Hegel ging er auf Distanz, mit Jacobi stritt er über

---

527 Jamme, Christoph/Schneider, Helmut (Hgg.): *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1984.

528 *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore* (Tübingen 1795; dt. *Über Markions Berichtigung der Paulusbriefe*); wobei Markion, der gnostische, antijüdische, heterodoxe Extrempauliniker des zweiten Jahrhunderts, weitgehend anerkannt wurde.

529 *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794; *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795.

die ‚göttlichen Dinge‘.<sup>530</sup> Sein wichtigster Münchener Gesprächspartner wurde Franz von Baader, Arzt, Bergingenieur, Philosoph, Geheimer Rat und inniger Kenner der mystisch-theosophischen Tradition, Böhmes nicht zuletzt.

Der Typhus-Tod seiner Frau stürzte ihn in eine Existenzkrise und verstärkte seine verinnerlichenden Tendenzen. Er reagierte mit einer esoterischen Trauer- und Trostschrift, dem Dialog „Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“. Er hielt Privatvorlesungen, in Stuttgart, vor feudal-konservativen Altwürttembergern. Er heiratete nochmals, 1810, die dreiundzwanzigjährige Pauline Götter, und wurde Vater von sechs Kindern. Zwischenzeitlich lehrte er auf einer Honorarprofessur im preußisch-protestantischen Erlangen, neben Joseph Görres, der später zum Katholizismus konvertierte und mit einem enzyklopädisch-überbordenden Werk zur Mystik in Erscheinung trat.<sup>531</sup> Wie dieser wurde auch Schelling schließlich auf einen Lehrstuhl an der eben erst von Landshut nach München verlegten Universität berufen. Unter Ludwig I. reüssierte er allenthalben, in Bayern, aber auch in Frankreich. Ab 1835 war er der philosophische Lehrer des bayerischen Kronprinzen, des späteren Königs Maximilian II. Gleichwohl folgte er 1841 einem Ruf an die Universität Berlin. Wie immer, und zumal als Geheimer Rat und Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften, trat er selbstbewusst, ehrgeizig und mit hohem Anspruch vor das akademische Publikum. Seine Lehre diene nicht dazu zu zerstören, sondern zu bauen, eine Burg, worin die Philosophie fortan sicher wohnen solle. Den Studierenden in Berlin (darunter Jacob Burckhardt, Alexander von Humboldt, Leopold von Ranke, Kierkegaard, Bakunin, Engels) erschien er mehr und mehr suspekt. Die Hörer blieben weg. Gegen einen, der ihn mit einer illegalen Vorlesungspublikation brüskiert und vorgeführt hatte, strengte er einen

530 Jacobi, Friedrich Heinrich: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811; Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, Tübingen 1812; Ders.: Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen, hg. Manfred Buhr, Leipzig 1966.

531 Görres, Johann Joseph von: Die christliche Mystik, 4 Bde., Regensburg 1836–42, 5 Bde., 1879/80.

Prozess an, und verlor.<sup>532</sup> Ein Übriges tat die Achtundvierziger Revolution, um den alten Schelling vollends als Vertreter einer restaurativen Politik und unverantwortlichen Esoteriker aussehen zu lassen. Nach fünf Jahren stellte er die Lehre ein. Zurückgezogen und, ungeachtet aller früheren Erfolge, eher enttäuscht, starb Schelling beinahe achtzigjährig 1854 während eines Kuraufenthalts in Bad Ragaz.

Schellings Denken insgesamt zu überschauen und in einigen Grundzügen wiederzugeben, ist kaum möglich. Das belegen schon die Bezeichnungen, die er für seinen Willen zum System nacheinander verwendete: Transzendentalphilosophie, Naturphilosophie, absoluter Idealismus, Identitätsphilosophie, negative Philosophie, positive Philosophie. Auf jeden Fall war es ein weiter Weg, den er in seinem enormen intellektuellen Bemühen beschritt. Nahezu den ganzen philosophischen Themenkreis konstruktiv verarbeitend, vollendete er den Idealismus. Doch was das hieß, ob höchste Entfaltung, ob Scheitern, ob Überbietung, das blieb seither strittig. Denn es war ein Weg, der von der Vernunftreflexion ausging und weiter gelangte zu (intellektueller) Anschauung, zum Einigen, Voraussetzungslosen, Unvordenklichen, dem Ungrund, dem Willen, der Freiheit, der Existenz, dem Leben, der konkreten Erfahrung.<sup>533</sup> Ohne umfassend oder grundsätzlich sein zu können, gilt es in einigen Aspekten zu verdeutlichen, wie sich dabei der Anteil des Mystischen geltend machte.<sup>534</sup>

Denkwürdig ist die große Rolle, die von vornherein das Ästhetische spielte. Es wurde als Philosophie der Kunst bei Schelling zur Fundamentalphilosophie, und zwar derart, dass das Absolute als selbst

532 „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung / oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung / der v. Schellingischen Entdeckungen / über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums / im Berliner Wintercursus von 1811–42 / Der allgemeinen Prüfung vorgelegt / von Dr. H. E. G. Paulus / Darmstadt, Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske, 1843.“

533 Hutter, Axel: Art. Unvordenkliche, das, HWP XI 339–341.

534 Auffällig hierbei, dass Schelling von Anfang an das Augenmerk auf einen – seines Erachtens vor allem christlichen – Typus „krystallheller Mystik“ richtete (Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, 1802, SW V 106–124, hier 118).

künstlerisch verstanden wurde, als poetischer Geist, das Universum als selbstproduzierendes Kunstwerk.

*Zum ästhetischen Absolutismus, in drei Schritten*

Anfänglich deduzierte der fünfundzwanzigjährige Philosoph die Kunst als ‚Organon‘ und ‚Dokument‘ der Philosophie.<sup>535</sup> In der Tradition eines durch Kant und Fichte ins Transzendentalphilosophische gehobenen neuplatonisch-theologischen Denkens war es der ästhetische Glanz, der Widerschein der Kunst, wodurch das Eine-Absolute, schlechthin Identische zugänglich werde. Was im reflektierenden Ich unweigerlich in die Zweiheit von Subjekt und Objekt zerfalle und immerzu Entzweiung wiedergebe, das werde im endlichen Produkt der Kunst aufgehoben. Das Einzige, wodurch Menschen fähig seien, „auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen“, das sei die Einbildungskraft, das Dichtungsvermögen, die poetische Phantasie. Es sei Freiheit, von wo die ästhetische Produktion ausgehe, und entsprechend würde jedes einzelne Kunstwerk „das Eine Unendliche“ darstellen. Was nicht ein Unendliches darstelle, das wäre demnach keinesfalls ein Kunstwerk. Kunst, die ihrer spekulativen Bestimmung gerecht werde, die sei dem Philosophen das Höchste. Dank ihrer öffne sich ihm das Allerheiligste, das sonst unzugängliche, wo, ganz anders als sonst allenthalben, „in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muss“. Indem der Künstler ein besonders inniges Verhältnis zur Natur unterhalte, erschau und offenbare er die in ihr erscheinende „idealische Welt“. Denn, so wörtlich: „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt“.<sup>536</sup> Poesie habe aus sich als Fertigkeiten des Entzifferns Philosophie und Wissenschaft geboren. Und „in den allgemeinen Ozean der Poesie“ würden beide „nach ihrer Vollendung“ wiederum zurückfließen.

<sup>535</sup> In der programmatischen Schrift „System des transzendentalen Idealismus“ (SW III 627).

<sup>536</sup> SW III 626–628.

Eine ergänzende und präzisierende Argumentation lieferte sodann Schellings „Philosophie der Kunst“.<sup>537</sup> Danach bestünde vollkommener Einklang zwischen Philosophie und Kunst. Zum Höchsten gelange man zwar erst durch die Philosophie, doch bilde sich in ihr durch die Kunstlehre ein engerer Kreis, worin unmittelbarer „das Ewige gleichsam in sichtbarer Gestalt“ geschaut werde.<sup>538</sup> Philosophie wie Kunst, hervorgegangen aus dem Ur-Einen, Unendlichen, Ungeteilten, absolut Realen, seien Darstellungen des Universums in verschiedener Form, in unterschiedlichen Potenzen. Sie lieferten die Urbilder der realen Dinge, wie sie insgesamt das Universum ausmachen. Stärker als in der Philosophie würden in der Kunst die Urbilder in ihrer Vollkommenheit objektiv. Und – als wäre er Wackenroder, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Rilke – führte Schelling als erstes Beispiel die Musik an und sagte, in ihr breche „der urbildliche Rhythmus der Natur und des Universums selbst“ durch.<sup>539</sup>

Als das höchste Urbild der poetischen Welt galt Schelling – im Anschluss an Karl Philipp Moritz – indes die griechische Mythologie. In ihr sah er alle Möglichkeiten philosophisch-ideeller Konstruktion vorgebildet: „als Typus – gleichsam als die urbildliche Welt selbst –“ habe die Mythologie „allgemeine Realität für alle Zeiten“.<sup>540</sup> Sie sei „die notwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst“. Symbolisch begriffen, erfülle sie vollkommen die Forderung der absoluten Kunstdarstellung, so nämlich, „dass das Allgemeine ganz das Besondere, das Besondere zugleich das ganze Allgemeine *ist*, nicht es bedeutet“.<sup>541</sup> Damit entspreche Kunst der ursprünglichen Verfassung von Leben. Leben, das nur im Besonderen sei, das zugleich aber sein Geheimnis darin habe, dass das Ur-Eine in göttlicher Imagination (Phantasie) das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringe. So werde das Universum mit Leben erfüllt. Und auf dieselbe Weise bilde sich sodann im Reflex der menschlichen Einbildungskraft das Universum zu einer

---

537 Als Vorlesung vorgetragen in Jena 1802/03 und in Würzburg 1804/05.

538 SW V 364.

539 369.

540 412 f.

541 411.

Welt der Phantasie aus, so dass schließlich jedes für sich wieder das Ganze sei. Wörtlich führte Schelling aus:

Das Geheimnis alles Lebens ist Synthese des Absoluten mit der Begrenzung. Es gibt ein gewisses Höchstes in der Weltanschauung, das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern, es ist: *höchstes* Leben, freies, eigenstes Dasein und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Absoluten. Das Absolute an und für sich bietet keine Mannichfaltigkeit dar, es ist insofern für den Verstand eine absolute, bodenlose Leere. Nur im Besonderen ist Leben. Aber Leben und Mannichfaltigkeit, oder überhaupt *Besonderes* ohne Beschränkung des schlechthin Einen, ist ursprünglich und an sich nur durch das Prinzip der göttlichen Imagination, oder, in der abgeleiteten Welt, nur durch die Phantasie möglich, die das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringt und in das Besondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet. Dadurch wird das Universum bevölkert, nach diesem Gesetz strömt vom Absoluten, als dem schlechthin Einen, das Leben aus in die Welt; nach demselben Gesetz bildet sich wieder in dem Reflex der menschlichen Einbildungskraft das Universum zu einer Welt der Phantasie aus, deren durchgängiges Gesetz Absolutheit in der Begrenzung ist.

Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sei. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben. Nur der Verstand ordnet unter, in der Vernunft und in der Einbildungskraft ist alles frei und bewegt sich in dem gleichen Äther, ohne sich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für sich ist wieder das Ganze.<sup>542</sup>

Vernunft – abgesetzt vom zergliedernden, unterordnenden, vereinzelnden Verstand – ist auf eine Stufe mit der Einbildungskraft erhoben, die, wie das Wort besagt, eigentlich „die Kraft der *Ineinsbildung*“ bedeutet. Und darauf beruhe überhaupt alle Schöpfung.

<sup>542</sup> Philosophie der Kunst, Stuttgart-Augsburg 1859, SW V 393.

Seiner Ausbildung des Spekulativen gab Schelling obendrein eine quasi prognostische, eschatologische Wendung. War der Stoff der griechischen Mythologie die Natur, so der der christlichen Offenbarung die Geschichte. Mit der christlichen, gegenüber der antik-heidnischen ‚modernen Welt‘ war die Mythologie im eigentlichen Sinn vorbei, zumal sie sich nicht, wie in der Antike, in einem wahren Epos fixiert habe. Das bedeutete: Es blieb alles in Bewegung. Das Christentum hatte laut Schelling die Pflicht, auf den Geist zu hören „und nicht zu vergessen, dass es zu seinem Plan gehörte“, auch die moderne Welt „zu einer Vergangenheit zu machen“. <sup>543</sup> Es habe die Bestimmung, als Teil in ein größeres Ganzes einzutreten. Antike und Moderne, Griechentum und Christentum, Natur und Geschichte, Mythos und Offenbarung, alle diese Entgegensetzungen tendierten auf eine Synthese, eine neue Mythologie, das eine große Gedicht. Schelling zeigte sich überzeugt, es bleibe der Fügung der Zeit überlassen, bis sich das Nacheinander der Geschichte „in ein Zumal verwandeln“ und darüber hinaus in totaler wechselseitiger Durchdringung zu „absoluter Identität der Natur und der Geschichte“ führen werde. <sup>544</sup> Es war dies eine offensichtlich positive Perspektive, Ausblick auf Vollendung, auf Überwindung aller Entfremdung, auf Versöhnung der Gegensätze, auf Wiederherstellung der Einheit: auf Vergleichzeitigung und absolute Vergegenwärtigung.

Seine ästhetischen Grundanschauungen hat Schelling schließlich anno 1807 in der berühmten Münchner Akademierede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ abgerundet und in stilistisch ausgefeilter Form einer illustren Hörschaft vorgetragen. Die Darlegung setzte damit ein, die klassische Auffassung, Kunst sei Nachahmung der Natur (griechisch *mimēsis*, lateinisch *imitatio naturae*) angesichts der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur ins rechte Licht zu rücken. Es gelte vorzudringen zur „Idee einer lebendigen, schaffenden Natur“, der „heiligen, ewig schaffenden Urkraft der Welt“. Nicht *natura naturata*, Inbegriff der Dinge als des Vorhandenen, Anderen, Objektiven, gar bloßen ‚Materials der Pflichterfüllung‘ (Fichte) könne den Ausschlag

---

<sup>543</sup> 442.

<sup>544</sup> 457.

geben. Sondern *natura naturans*, überall lebendig wirkendes Wesen gelte es zu erspüren.<sup>545</sup> Man dürfe nicht bei der Form stehen bleiben, müsse vielmehr über sie hinausgehen, so hart sie auch erscheine, geistig sie „gleichsam schmelzen, dass die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt, und aus beiden nur ein Guss wird“.<sup>546</sup> Dies sei nicht rein rational zu bewerkstelligen, sondern erst in Verbindung mit dem Unbewussten schaffe es der Künstler, den ‚Naturgeist‘ lebendig nachahmend zu ergreifen. Allerdings sei unumgänglich, die Dinge in ihrer Akme, jenem „Einen Augenblick des vollen Daseins“ darzustellen, um es solcherart aus der zeitlichen Bedingtheit heraus- und in die „Ewigkeit seines Lebens“ hineinzuheben.<sup>547</sup>

Zu solch vertiefter „Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge“ hielt Schelling allerdings Bildung für erforderlich. Darin kündige sich Bedeutsames, Höheres an, Humaniora im besten Sinn: „die kommende Seele“, „nicht das Prinzip der Individuation“, vielmehr die Erhebung über alle Selbstheit. Was dann sich ereigne, wenn „wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe“ der Naturgeist mit der Seele übereinstimme und verschmelze, umschrieb Schelling in überschwänglichen, an die Mysterien der Antike erinnernden Worten. „Den Beschauenden“, sagte er, überfalle „mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele“; damit sei gewiss, dass „aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist“. Wörtlich sagte er: „das höchste Verhältnis der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, dass in einem höhern Leben die Natur ihrerseits die Kunst zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren“.<sup>548</sup> Die Kunst solcherart „von ihrer mystischen Seite genommen“ nähre die Zuversicht auf eine neu sich bildende Welt.<sup>549</sup>

545 Ideen zu einer Philosophie der Natur, Leipzig 1797, <sup>2</sup>1803.

546 SW VII 299.

547 303.

548 315 f.

549 327. So Schelling an August Wilhelm Schlegel, Jena, 3. Sept. 1802.

Soweit die Entwicklung von Schellings ästhetisch-kunstphilosophischem Denken, das romantisch ist in vielen Zügen und extrapolierend, voraus deutend, schier unfassbar weit.

*Freiheit über das Universum verbreiten*

Und nun Schellings Freiheitsschrift, 1809 veröffentlicht, wurde sie geschrieben von einem Vierunddreißigjährigen, dessen Philosophieren Hegel zuvor heftig kritisiert hatte.<sup>550</sup> Um das zu durchdenken, was sich Schelling gebieterisch als zentral aufgedrängt hatte, Freiheit, ob sie sei oder nicht, und aufzeigen, worin genau und konkret sie bestehe, ging der Denker neue Wege. Der Idealismus wie überhaupt die neuzeitliche Transzendental- und Systemphilosophie (Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte, Jacobi) reichten dazu nicht aus. Vor allem, weil auf diesen Wegen die Härte des Bösen und das Leiden nicht ernst genug genommen wurden. Angebahnt war ein entsprechend inkludierendes Denken zwar in Leibniz Theodizee und in Kants Religionschrift.<sup>551</sup> An beide knüpfte Schelling an, mit heißem Bemühen, den abstrakten Idealismus auf dem Boden eines lebendigen Realismus einzupflanzen oder (nach einem andern seiner Bilder) der idealistischen Seele der Philosophie einen Leib zuzugesellen, um ein lebendiges Ganzes ungetrennt zusammenzuhalten.<sup>552</sup>

Die erforderliche Verknüpfung setzte Schelling um, indem er auf Böhmes theosophisches Denken zurückkam. Er begriff die menschliche Wirklichkeit einschließlich der Realität des Bösen aus der Natur. Und die Natur (als „eine derivierte Absolutheit oder Göttlichkeit“<sup>553</sup>) erfasste er aus Gott, und diesen (als geoffenbart artikulierten) aus einem

550 Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809, Frankfurt a. M. 1988. Sieben Begriffe von Freiheit unterschied Hegel: Schellings Abhandlung, a. a. O. S. 100–102, 106, 117, 123. – Was Schelling während der folgenden viereinhalb Jahrzehnte seines Lebens dachte und vortrug, konnte er nur zu kleinen Teilen noch selbst publizieren.

551 Leibniz: *Essais de théodicée*, 1710; Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1792.

552 Schelling, a. a. O. S. 51.

553 Ebd. S. 43

unvordenklichen „Ungrund“, aus „absoluter Indifferenz“. <sup>554</sup> Geist und Vernunft konnten insofern (wie schon bei Plato und Plotin) nicht als schlechthin zureichende Bezeichnungen für das Höchste gelten, für das Lauterste, das schlechthin Ungebunden-Freie, das Zeit- und Ortlose, für die aller Möglichkeit vorangehende reine Wirklichkeit (*actus purus*), das Grundlose, das Unvordenkliche.

So etwas wie einem ontologischen Gottesbeweis, der beanspruchen wollte aus dem Gedanken der höchsten Vollkommenheit strikt auf deren Existenz schließen zu können, kam demzufolge nur eine ganz eingeschränkte, rein rationale Bedeutung zu. Er führe im besten Falle auf den gedachten Gott (*ens rationis*). Und der noch dazu seit Aristoteles in seiner reinen Wirklichkeit nichts als Denken sein soll, Denken seiner selbst. Was Existenz in Wahrheit sei, was Leben sei, was Vernunft und was Freiheit sei, das alles könne aus Begriffen allein nicht wirklich deutlich werden. Auch müsse so unerfindlich bleiben, wie überhaupt, wenn das Absolute ist, Nicht-Absolutes, Endliches, Vereinzelt sein könne. Vernunft war denn auch gar nicht als ein bloßes Vermögen der Begriffe aufzufassen, sondern vor allem als Empfänglichkeit, als *primum passivum*, als anfängliche Weisheit. Die denkerische Gesamtaufgabe stelle sich darin, einen ungeheuren Prozess chaotisch gärenden, sich entzweierenden Lebens zu erkennen: Warum ist (überhaupt) etwas und nicht (vielmehr) nichts? so sei zu fragen. <sup>555</sup> Um dabei nicht nur gnostisch-theosophisch das Vereinzelte, die Existenz gar als Sturz, als Fall, als Geworfenheit aufzufassen, als Störung der Ruhe, des Friedens, des Nichts, war überdies erforderlich, weiterzudenken und nach dem Wozu zu fragen. <sup>556</sup> „Endet das Böse, und wie?“, so sei zu überlegen. „Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang?“ Darauf antwortete Schelling: Weil das Absolute Freiheit ist, das heißt „Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles

<sup>554</sup> Ebd. S. 98. Für Nietzsche war sodann der unvordenkliche Ungrund gleichbedeutend mit dem Dionysisch-Lebendigen, in musikalischer Resonanz. Der (schopenhauerische) Wille und die Gefühle waren demgegenüber abkünftig.

<sup>555</sup> Leibniz: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 7; Schopenhauer: WWV I, § 15; Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.

<sup>556</sup> Hierzu insbes. „Philosophie und Religion“ (1804).

Leben aber“, fügte er an, habe „ein Schicksal“ und sei „dem Leiden und Werden Untertan.“ Es gehe um Leben, nicht um einen bloßen Ablauf, ein Ausfließen, eine Mechanik. Leben sei nicht bloß physisch-biologisch, sondern metaphysisch-ethisch, moralisch. Leben sei gleich Freiheit, Freiheit zu dem und dem, Gutem und Bösem. Das Mysterium des Lebens schließe das Mysterium des Bösen ein, es umschließe es und sei stärker als dieses. Das allerdings fordere zur Erklärung „den Begriff eines menschlich leidenden Gottes“, wie er „allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein“, sonst bleibe „die ganze Geschichte unbegreiflich“. <sup>557</sup>

Solle wirklich erfasst und begriffen werden, was geschieht, so sei mit ganzer Kraft „das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen“. <sup>558</sup> Dabei helfe nicht Denken allein, nicht der Gedanke einer abstrakten Identität, noch auch die dialektische Formel einer ‚Identität der Identität und Nicht-Identität‘. Sondern – weit konkreter, lebendiger: was wirklich helfe und rette und unverbrüchlich berge, sei einzig Liebe. <sup>559</sup> Die anfänglichen Beziehungen von Einheit, Entzweiung und Vereinigung erklärte Schelling dementsprechend:

Der Ungrund teilt sich (...) in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. <sup>560</sup>

Was somit erkennbar wurde, war also Entzweiung, das Auseinander-treten der Gegensätze von „Grund zur Existenz“ und „Existierendem“, mit der Folge, dass beides dem Geist unterworfen und so wieder zusammengebracht und geeinigt werde. So sei weder völlige Differenz, noch Indifferenz, sondern Identität. Aber das war noch nicht alles.

---

<sup>557</sup> Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Frankfurt a. M. 1975, 1988, S. 95.

<sup>558</sup> Ebd. S. 106.

<sup>559</sup> Paulus: „Die Liebe aber ist das Höchste“ (1 Kor 13,13).

<sup>560</sup> Über das Wesen der menschlichen Freiheit, a. a. O. S. 99.

Über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.<sup>561</sup>

Was Schelling zu denken versuchte, war ein seines Erachtens zukunftsweisendes, enormes philosophisch-integratives Vorhaben. Nachdrücklich und in beredter Sprache wies er immer wieder darauf hin:

Die Philosophie (...) muß (...) das Höchste mit dem Tiefsten *wirklich* verknüpfen. Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt sich nicht dadurch, daß er *keinen* Zug nach der Tiefe empfindet, sondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn selbst zum *Mittel* seiner Erhebung macht.<sup>562</sup>

Wie allenthalben in mystisch vertieftem Denken schwingt auch Schellings Spannweite vom Unendlichkeits- bis zum Nullpunkt. Damit ist evident, dass Freiheit als völlige Losgelöstheit gleichbedeutend ist mit dem Nichts. Und das Nichts, höchst bedeutsam, ist erforderlich zu einer umfassenden Deutung aller Verhältnisse. Nicht nur, dass darauf das relative Nichts ( $\mu\lambda\ \delta\nu$ , *nihil privativum*) der mehr oder minder seienden beziehungsweise nichtigen Dinge zurückzuführen ist, sondern als absolutes Nichts ( $\sigma\upsilon\kappa\ \delta\nu$ , *nihil negativum*) ermöglicht es seinerseits Negation, also auch Negation der Negation und damit Affirmation.

Schelling knüpfte an Angelus Silesius Epigramm an: „Die zarte Gotttheit ist ein nichts und übernichts: / Wer nichts in allem sieht / Mensch glaube / dieser sichts“.<sup>563</sup> Lautere Freiheit ist mithin ein Nichts, so dass sie, obwohl Wille, nichts will, nichts sucht, nichts begehrt. Sie sei, sagt

561 1 Kor 15,28. Schelling, a. a. O., S. 100.

562 Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen, 1827, Jacobi, Der Theosophismus, S. 184–213, hier 197.

563 CW I 111, S. 43. Die Weltalter, in: Schriften 1813–1830, Darmstadt 1976, S. 40 f.

Schelling, „wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, (...) wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt und ihres nicht Seyns nicht gewahr wird“.<sup>564</sup> Die nämliche Losgelöstheit gelte auch vom einzelnen Menschen. Und die nämliche „unergreifliche Basis der Realität“ gelte auch für die Dinge, auch bei ihnen gebe es den „nie aufgehenden Rest“.<sup>565</sup> Was den Menschen angeht, so galt unausweichlich: „Nur in der Persönlichkeit ist Leben, und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der allerdings auch Grund der Erkenntnis sein muss“.<sup>566</sup>

Diesbezüglich bekundete der „Cherubinische Wandersmann“:

Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen:  
 Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen?  
 Da wo man keines findet. Wo soll ich dann nun hin?  
 Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehn.<sup>567</sup>

Die Wüste also als menschlicher Aufenthalt. Schelling kannte dies und anerkannte es als seine eigene Erfahrung, und erklärte es zum existenziell-philosophischen Bestimmungsort:

Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte und selbst von allem verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Plato mit dem Tode verglichen.<sup>568</sup>

564 Die Weltalter, Werke, hg. Manfred Schröter, 4. Hauptband, München 1927, ND 1978, S. 611 f.

565 Über das Wesen der menschlichen Freiheit, a. a. O., S. 54.

566 Ebd. 104. Buchheim, Thomas (Hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“, Berlin 2004.

567 Angelus Silesius (CW, I7). – Als Absetzbewegung in die Wüste konnte mitunter selbst noch die schroff ästhetizistische Wende des Dichters und Mediziners Gottfried Benn (Der Ptolemäer, 1949) erscheinen.

568 Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, SW IX 217 f., zit. Heidegger: Schellings Abhandlung, S. 7. – Plato lehrte, dass „alle, die sich auf die rechte Weise mit der Philosophie befassen, um nichts anderes bemüht sind als zu sterben und tot zu sein“ (οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι, Phaidon, 64 a).

Freiheit, das ist es, was Schelling zu denken versuchte. Freiheit blieb sein Gedanke. In Freiheit liege alles beschlossen, Anfang und Ende, Gott, Welt und Mensch. Freiheit sei das einzige tragfähige Motiv, der Ansporn, „ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten“.<sup>569</sup>

Das Hauptaugenmerk des späteren Schelling galt daher dem realen weltgeschichtlichen Geschehen. Noch als siebzigjähriger war er damit befasst, dessen synthetischen, in gewisser Weise gottbildenden (theogonischen) Charakter ausführlich darzulegen, zu Beginn der achtzehnhundertvierziger Jahre an der Universität Berlin in seinen umstrittenen Vorlesungen über „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“.<sup>570</sup> Was darin umrissen wurde, war eine (freilich unbis antipolitische) positive Philosophie, die sich bewusst blieb, dass sie nicht an Begriffen entlang –, sondern auf „die *gesamte* Erfahrung“ zugehe, mit ihr „*konkresziere*“. Sie war Philosophie „für das Leben“. Die insofern unumgängliche Frage nach einer philosophisch begründeten Mythologie, wie sie bereits durch das „Älteste Systemfragment des deutschen Idealismus“ eingefordert war, schien vom Standpunkt absoluter Reflexion aus positiv beschieden. Die Philosophie, und sie allein vermochte das eigentümliche Ganze der mythologischen Vorstellungen in seiner Selbstentwicklung als einen notwendigen Bewusstseinsprozess zu erweisen: Darin, laut Schelling, nehme das Absolute seinen Weg, um, in Reflexion der urbildlichen Welt, über die Natur hinauszugehen und die menschliche Geschichte zu eröffnen, und zwar eine – wesentlich christologisch bestimmte – Geschichte der Freiheit.<sup>571</sup>

Die antiken Mysterien waren darin einbezogen. Auch von ihnen gab Schelling eine umfassende Auslegung. Auch sie deutete er als

<sup>569</sup> Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 47.

<sup>570</sup> Die „Philosophie der Mythologie“ hatte Schelling erstmals 1821 in Erlangen, die „Philosophie der Offenbarung“ (unter gleichzeitiger Wiederholung jener) 1827 in München vorgetragen. Philosophie der Mythologie, Stuttgart-Augsburg 1856/57; Philosophie der Offenbarung (ebd. 1858), darin: Skizze der Philosophie der Mythologie.

<sup>571</sup> Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809; Die Weltalter, 1811–1815. Zur Weiterführung vgl. Tillich, Rosenzweig, Theunissen sowie Danz, Christian: Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings, Stuttgart 1996.

Etappe, als einen Weg der Reinigung, Verinnerlichung und Vergeistigung, und zwar aufsteigend vom Leiden zur Freude, vom Vielen zum Einen.<sup>572</sup> (Eine Generation später sollte Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ ähnlich, wenngleich rein ästhetisch, argumentieren.) Schellings Philosophie des Christentums war entsprechend vorbereitet und eingebettet. Zentral waren auch hierbei der Johannesprolog, samt der paulinischen Christologie, einschließlich einer visionären, alles überwölbenden endzeitlichen Ökumene. Das Fleisch habe den Logos zum Ausgangspunkt, keinen anderen, hielt Schelling fest (*ho lógos sárx egéneto*, Joh 1,14), seine gott-menschliche Bedeutung bleibe ihm unverlierbar. Nicht nur Denken und Dasein des Einzelnen, sondern der Menschheit sowie der Natur und der Geschichte waren somit zutiefst spirituell konzipiert. Das Freiheitsgeschehen lenke schließlich zu einem Äußersten: zur kommenden, ihrer Einheit mit der Natur innewerdenden Seele, zur verwirklichten absoluten Identität. Das Wie schien nicht von vornherein ausgemacht. Worauf es ankam, das war, mit einem Wort, das Leben.

## 4.5 Nachidealismus

Alles ist ewig im Innern verwandt.  
Clemens Brentano

Von der Höhe philosophisch-idealistischer Erläuterung des Mystischen – gibt es eine bessere? – erfolgt unweigerlich ein Abstieg, zunächst jedenfalls, ein Auf und Ab auf längere Sicht wohl doch, immer im Sinne jeweils neu einsetzenden Nachdenkens über das schwer fassliche Thema. Es folgen zwei zusammenschauende Darstellungen, die in sich gleichfalls bewundernswert gedrängt und je für sich illustrativ sind:

<sup>572</sup> Zum Thema Mysterien auch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ (1802), „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 8. Vorlesung (1802) sowie „Philosophie und Religion“ (1804). – Rohde, Erwin: *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1890–94, Darmstadt 1980.

Schopenhauer, Nietzsche; schließlich, auf nahezu alltäglicher Ebene, einige resümierende abschließende Bemerkungen.

#### 4.5.1 ‚Das bist du‘: Schopenhauer

Schopenhauer ist einer der meistgelesenen deutschen Philosophen, angesichts der ästhetischen und sprachlich-literarischen Qualität seiner Schriften besonders auch von künstlerischen Naturen wie Richard Wagner und Thomas Mann bis hin zu Samuel Beckett und Jorge Luis Borges.

Arthur Schopenhauer wurde 1788 in Danzig geboren und starb 1860 in Frankfurt am Main. Die Jugendzeit verbrachte er in der Freien Hansestadt Hamburg, wohin die Familie übergesiedelt war, als die Hansestadt Danzig (erneut) an Preußen fiel. Wie sein wohlhabender Vater und die Vorfahren überhaupt sollte er Kaufmann werden. Zur Vorbereitung darauf lebte er zwei Jahre in Frankreich, besuchte eine Hamburger private Handelsschule und begleitete die Eltern während sechzehn Monaten auf einer ausgedehnten Europareise. Als der Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, starb, möglicherweise durch Selbsttötung während einer depressiven Erkrankung, achtundfünfzigjährig, änderten sich die Verhältnisse. Die weltgewandte Mutter, Johanna Schopenhauer, neunzehn Jahre jünger als ihr Ehemann, löste das Handelshaus auf und zog mit Arthur und seiner neun Jahre jüngeren, gleichfalls begabten Schwester Adele in die Residenzstadt Weimar. Sie führte dort, Hofrätin derweil, einen Salon, in dem das ganze literarische Weimar und von Anfang an auch Goethe (samt Ehefrau Christiane) verkehrte. Mit ihrer vollen Unterstützung konnte Arthur die Kaufmannslehre aufgeben und die Schulung bis zur Hochschulreife nachholen. Er studierte in Göttingen und Berlin Naturwissenschaften und Philosophie, Plato vor allem und Kant. Aufgrund der Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ wurde er in Jena zum Doktor der Philosophie promoviert. Zu den ersten Lesern zählte Goethe. Zwischen dem vierundsechzigjährigen Dichter und dem sechsundzwanzigjährigen Philosophen, entspann sich eine Debatte über die Farbenlehre. Mit der Mutter, der angesehenen Schriftstellerin nachgerade, kam es, wegen ihres jünge-

ren Freundes und ihres Umganges mit Geld, zum Streit. Arthur zog nach Dresden. Sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“, 1819 bei Brockhaus erschienen, blieb lange ein Ladenhüter. Von einer Italienreise musste der Autor zurückkehren, um gegen die Bank, bei der er einen Teil seines väterlichen Erbes angelegt hatte, Forderungen durchzusetzen. Er habilitierte sich und machte sodann von seiner Lehrbefugnis Gebrauch, als Privatdozent an der Universität Berlin, mit wenig Erfolg. Vor der Cholera in Berlin 1831 floh er nach Frankfurt am Main. Hier lebte ‚der Kaspar Hauser der Philosophieprofessoren‘ noch fast drei Jahrzehnte als Privatgelehrter, die letzten sieben Jahre zusehends berühmt. Dazu trugen seine relativ populären „Parerga und Paralipomena“ (1851) bei, eine ansehnliche Sammlung von Nebenwerken, Nachträgen und Zusätzen, darunter die seither vielgelesenen „Aphorismen zur Lebensweisheit“. Er starb 1860 zweiundsiebzig-jährig und wurde auf dem Frankfurter Hauptfriedhof beigesetzt.

Schopenhauer stellte sich quer zur ganzen offiziellen Tradition. Im Alleingang lief er Sturm gegen die deutsche Philosophie, die mit Fichte, Schelling und Hegel in grandiosen Summen Bilanz zog und, anders als der skeptisch-kritische Kant, des wahren Seins und absoluter Identität gewiss sein wollte. Sarkastisch übergoss er die Koryphäen seiner Zeit mit Hohn und Spott.<sup>573</sup> Dem idealistischen Begriff einer geistbestimmten Wirklichkeit setzte er einen Minus-Saldo entgegen. Die Welt, leidvoll erfahren und zureichend reflektiert, könne im Ernst nicht bejaht, sondern müsse verneint werden. Da helfe nichts, kein Gott und keine Gesellschaft, keine Geschichte und keine Politik. Als unzumutbarste aller Beschönigungen galt ihm die theistische Daseinsdeutung, die Zurückführung des Bestehenden, als vermeintlich gut

---

573 „Die Spaßphilosophen kennen nicht ein Mal das *Problem* der Philosophie. Sie verneinen, es sei *Gott*. Von dem gehn sie, als einem Gegebenen, aus, mit dem haben sie es durchweg zu thun, ob er in der Welt, oder draußen sei, ob er sein eignes Selbstbewusstsein habe, oder sich des der Menschen bedienen müsse, und solche Possen ohne Ende. *Die Welt, die Welt*, ihr Esel! ist das Problem der Philosophie, die Welt und sonst nichts“ (Der handschriftliche Nachlaß, hg. Arthur Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–75, Speciegia, 1848, 151 [396], Bd. 4, I, S. 302).

gemachter Schöpfung, auf einen transzendenten personalen Gott.<sup>574</sup> Seine Empörung angesichts von Leid, Unglück und Grausamkeit war grenzenlos.<sup>575</sup> Nietzsche, einer der ersten und wirkkräftigsten Schopenhauer-Rezipienten, schrieb ihm als dem ersten offenen und konsequenten Atheisten unter den deutschen Philosophen epochale Bedeutung zu. In der Tat setzte Schopenhauer an dem seit je neuralgischen Punkt des Theismus an: dem Bösen in der Welt und dem unermesslichen Leid, das alle Lebewesen trifft. Hier rechtfertigend aufzutreten und einen Sinn darin aufzuweisen, schien ihm unmöglich, unsäglich, ruchlos. Doch in solchem Rechten bezeugte sich deutlich ein Wissen um die Dimension des Ganzen und Vollkommenen, eine kaum anders als religiös zu heißende Seinsbezogenheit, eine tiefe Sehnsucht nach Erlösung, ein ungestilltes Verlangen nach Frieden und Heil.<sup>576</sup>

Schopenhauer schuf seinerseits ein beeindruckend schlüssiges Modell philosophischen Weltverstehens. „Die Welt ist meine Vorstellung“, so setzte es ein.<sup>577</sup> Die Aussage markierte weniger eine Feststellung als sie zur Debatte stellte, inwieweit Menschen eigentlich Welt ‚haben‘ und

574 Hatten bereits Hume und Kant (auch der vorkritische Kant schon) der Vernunft die Möglichkeit genommen, einen Beweis zu führen für die Existenz Gottes, so war Schopenhauer stets darauf bedacht, diese neuzeitliche Gottesbeweiskritik festzuhalten und wo nötig auszubauen.

575 Das ging so weit, dass er notierte: „Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen“ (HN III 57). Spätestens der Siebzehn-jährige war überzeugt, „daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden“.

576 „Das Motiv schmerzlich empfundener Unerlöstheit durchdringt die Schopenhauersche Philosophie. Es verleiht ihr eine melancholisch-religiöse Note, die jedoch nirgendwo in eine Religiosität des Besitzes“ übergeht, sondern ‚sehnsüchtiges Ringen‘ eines bis zur Selbsterstörung redlichen Denkers bleibt, der an den Resultaten seiner Kritik leidet“ (Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge, München/Zürich 1986, S. 91).

577 I 31. Zahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf Band und Seite von: Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, hg. W. von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973 (SW; vorzugsweise vgl. Werke, nach den Ausgaben letzter Hand hg. L. Lütkehaus, 5 Bde., Zürich 1988). Im Übrigen werden die Siglen des Schopenhauer-Jahrbuchs verwendet, also z. B. W I/II für „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. I bzw. Bd. II, P I/II für „Parerga und Paralipomena“ Bd. I bzw. Bd. II. HN I–V bezieht sich auf: Der handschriftliche Nachlass, hg. A. Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–1975, München 1985.

vor sich selbst als einigermaßen zureichend Verstehende bestehen können. Denkend stellt sich das Subjekt Objekte vor. Derart strukturiert sich der Subjektivität Erfahrung. Ordnend nach Raum, Zeit, Kausalität, gewinnt sie Welt als Inbegriff des lokalen Nebeneinander, des temporalen Nacheinander, des kausalen Durcheinander. ‚Sein ist Wahrnehmung‘, Wirklichkeit besteht gemäß menschlichem Empfinden und Erfassen, ist das Phänomen von Eindrücken: Welt als Vorstellung.<sup>578</sup>

Gleichwohl war das nicht alles. In der Reflexion auf die Person, auf das in ihr vorgehende Denken, des Näheren durch das – die Philosophie eigentlich ausmachende – Denken des Denkens ergab sich die schwer abzuweisende Selbst-Einschätzung, dass die vorgestellte Welt gleichwohl nicht umfassend und angemessen erfasst sein konnte. Die Vermutung bestand, die Welt als Vorstellung könnte sich zur Welt an sich möglicherweise wie Traum zu Realität verhalten. Erneutes Fragen daher, vertieftes Nachdenken: Was eigentlich begegnet als Wirklichkeit, als Welt an sich, außerhalb des selbstgesponnenen Orientierungsrasters von Raum, Zeit, Kausalität? Es war dies die Frage nach der Möglichkeit, das Ding an sich zu erschließen. Kant hatte sie verneint. Schopenhauer aber bejahte sie. Die Welt, stellte er fest, alles was ist, ist im Kern Wille. Dies eröffne sich der anschaulichen Intuition. Das intellektuelle Vorstellen sinke insofern zur Nebensache herab. Vom Eigentlichen künde nicht der Kopf, sondern das Herz, der Leib, der gesamte lebendige Organismus aus Fleisch und Blut. Unter der dünnen Oberfläche der Vernunft, dem Netz der Begriffe enthülle sich schierer Lebenswille, als weiter nicht reduzierbare, unerklärliche, unverständliche, blindwütige Urgegebenheit. ‚Wollen ist Ursein, das Ding an sich, die Essenz der Welt‘, heiße es völlig zu recht. Wille bedeute Streben, endlos, ziellos, so dass aufs Ganze gesehen nichts erreicht werde. Allenthalben zeige sich einfach nur „ewiges Werden, endloser Fluss“. Dies freilich nicht ruhig, stetig, komplikationslos. Als „Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel“ komme sich der Wille in seinen verschiedenen Ausprägungen selbst in die Quere. In

---

578 *Esse est percipi*, hieß es in vereinfachender Formel seit dem iro-amerikanischen Idealisten Berkeley.

der Welt herrsche Entzweiung, Kampf, unaufhörlich und unversöhnlich. Es entspringt dies, laut Schopenhauer, daraus, „dass der Wille an sich selber zehren muss, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungrierer Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“.

Wie aber in einer Welt bestehen, die, neuzeitlich konsequent, als Vorstellung erfahren und als Wille erlitten wird? Infolge solchen Fragens trieb Schopenhauers Weltbetrachtung spiralförmig höher und höher: Von Erkenntnistheorie („Die Welt als Wille und Vorstellung“, Erstes Buch) und Metaphysik der Natur (Zweites Buch) zur Ästhetik (Drittes Buch), schließlich und letztlich aber in den Zenit der Ethik (Viertes Buch). Von der bestechenden Anlage des schopenhauerischen Hauptwerks darf man sich aber nicht allzu sehr blenden lassen. Es gelten nicht nur klassisch-klassizistische Verhältnisse und Kräfte, sondern noch weitere, aufklärerisch-reduktive beispielsweise oder auch romantisch-mystische. Insbesondere ist das Ästhetische für Schopenhauer (wie für einen jeden an der Erfahrung Orientierten) keineswegs bloß Gegenstand einer Einzeldisziplin, und sei es einer vorletzten und zweithöchsten, sondern durchgehend Lebenselement des Philosophierens überhaupt. Was anders als radikal ästhetisch wäre denn eine Philosophie, für die, ungeachtet für einmal ihres glänzenden Aufbaus und eleganten Stils sowie ihrer genialen Sprachkraft, die Enthüllung des wirkenden Wesens der Welt (als Wille) in intuitiver Anschauung zustande kommt, als eine der Metaphorik und Analogie verpflichtete geniale Tat?<sup>579</sup>

Mit Schopenhauer kam gehörig zur Geltung was in der Philosophie außer auf Nebensträngen kaum je den Vorrang behaupten konnte: Anschauung und Intuition. Mit der Bevorzugung des Anschaulich-Intuitiven ging eine Abschwächung des diskursiven Begriffsdenkens und des transzendentalen Apriorismus einher.<sup>580</sup> Nicht, wie, von Kant aus-

579 Vgl. Bredert, Wolfgang: Schopenhauer, in: *Klassiker der Philosophie*, hg. Otfried Höffe, II, München 1981, 115–131. Auch Schmidt (a. a. O. S. 92) fand, Schopenhauers metaphysische ‚Grundlehre‘ sei „eher ästhetischer als diskursiver Erkenntnis zuzuordnen“.

580 Die Verschiedenheit von abstrakter und intuitiver Erkenntnis behandelte erstmals Johannes Duns Scotus (Quodl. q. 6, q. 13). Kritik daran übte bereits Wilhelm von

gehend, der deutsche Idealismus lehrte, der denkende Mensch habe in transzendierenden Vernunftstrukturen einen immer schon sinnvollen Bezug zur Welt und ihrem göttlichen Grund, sondern, so schließlich die Einsicht, anschaulich leben Menschen zuallererst als Wesen der Immanenz im Horizont des Sinnfälligen. Im Anschauen allein, betonte Schopenhauer, haben Menschen Gegenwart, Genuss und Frohsinn gleich wie andererseits Verdross, Unlust, Trübsinn und Leid. Vernunft könne lediglich sinnlich Erfahrbares umformen, das Anschauende, individuell Erfahrene im Nachhinein ins Abstrakt-Allgemeine transformieren. Was dadurch möglich werde, sei allemal Auslegen von Erfahrung und intersubjektive Verständigung, mehr nicht, keinesfalls Hervorbringen von Wirklichkeit. ‚Wahrheit‘ erwachse aus Sinnlichkeit, Gefühl, Anschauung, Intuition und Phantasie. Was immer sich daraus löst und entfernt, sei nicht mehr, sondern *weniger* wahr. (Eine Vorwegnahme der Errungenschaften Freuds und seiner Gefolgsleute zeigt sich derart, die insgesamt deutlich gemacht haben, wie oberflächlich sich das Bewusstsein ausnimmt gegenüber dem unermesslichen Unbewussten.)

Wo aber dermaßen ein ästhetischer Akt zu einer Metaphysik den Grund legt, da behauptet sich – bei Schopenhauer nicht weniger als bei Schelling – die innigste Verwandtschaft von Philosophie und Kunst.<sup>581</sup> Allerdings ohne irgendwelche (geschichtliche) Utopie daran zu knüpfen. Anders als etwa Schiller, die Romantiker, Nietzsche, Marcuse nahm Schopenhauer (ähnlich allein Kierkegaard) das Ästhetische als ein lediglich vorletztes, seinerseits zu überwindendes Stadium. Es geriet ihm schließlich zum Demonstrationsgrund des Ethisch-Religiösen.

---

Ockham (Sentenzenkommentar, Prolog, q. 1, art. 1, in: ders. Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, hg. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, S. 122–167).

581 Die Ausführungen zur Thematik des Ästhetischen finden sich insbesondere im Dritten Buch des Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung“, zusätzlich Kapitel 29–39 im Ergänzungsband sowie zwei Kapitel Nachträge in den „Parerga und Paralipomena“ (Bd. II, Kap. 19 f.). Auch die Vorlesungsversion wie sie Schopenhauer 1820 an der Universität Berlin vortrug liegt unter dem Titel „Metaphysik des Schönen“ gedruckt vor (Philosophische Vorlesungen, hg. Volker Spierling, 4 Bde., München 1985). Mit heranzuziehen sind des Weiteren die einschlägigen Passagen des „Handschriftlichen Nachlasses“, 5 Bde., München 1985.

Diese Position markiert so deutlich wie umständlich der Titel von Buch drei des Hauptwerks: „Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: Die platonische Idee: Das Objekt der Kunst“. Das Objekt der Kunst ist demnach abermals als Vorstellung aufgefasst, eine besonderer Art, eine, die freigekommen ist von Relativität und Endlichkeit, wie sie sonst für Objekte unabdingbar schien. Das Neue, was an der Welt sichtbar werde durch die Kunst, wertete Schopenhauer als etwas überaus Bedeutsames, staunenswert Erhabenes. Er nannte es unter Berufung auf Plato, den ‚göttlichen‘ Idee. Ideen dienten schon (in Buch zwei), die abgestufte Ordnung der natürlichen Dinge verständlich zu machen. In konstanten Arten (anders als in wechselnden individuellen Erscheinungen) sah er „mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung das Wesen des Willens“ hervortreten. Um aber dies vollends erfassen zu können, sei eine grundlegende denkerische und geradezu personale Veränderung erforderlich: „Wenn die Ideen Objekt der Erkenntnis werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können“. <sup>582</sup> Werde also die Erkenntnis aus der Dienstbarkeit unter dem Willen entlassen, so sei dies gleichbedeutend mit der Erhebung zum aufrechten Gang. Nun erst geschehe Menschwerdung: „das weit umherblickende Haupt“ sitze, wie dem Apoll von Belvedere, „so frei auf den Schultern, dass es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr untertan scheint“. An dem – wohlgemerkt apollinischen – Parameter bemaß sich für Schopenhauer eine Scheidung unter den Menschen, eine (nach dem uralten weisheitlichen Dualismus zwischen der Menge der Toren und den wenigen Weisen) höchst ungleiche anthropologische Differenz. Der Raptus, das Herausgerissenwerden, der plötzliche „Übergang von der genuinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee“ sei stets nur als Ausnahme möglich: in seltenen Augenblicken und nur besonders befähigten Menschen, den ästhetisch Genialen. Zwischen kontemplativer Anschauung der Idee und subjektivem Status herrsche strenge Korrelation. Wer dazu ausersehen sei, die gewöhnliche Betrachtungsart fahren zu lassen und die Dinge unter dem Gesichtspunkt ihres unwan-

---

582 SW I 245 f.

delbaren, unvergänglichen Wesens aufzufassen, wer also „die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens“ zu erschauen vermöge, der sei kein gewöhnliches Individuum, kein Subjekt des Vorstellens mehr, sondern „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“. Mehr noch: In der Hingabe an die Anschauung schwinde der Unterschied von Subjekt und Objekt. Es bahne sich eine Angleichung an. „Wer dieses fühlt“, fragte Schopenhauer rhetorisch, „wie sollte der sich selbst im Gegensatz zur unvergänglichen Natur für absolut vergänglich halten?“ Nicht doch, so der bedeutete Gedanke, statt der gewöhnlichen Entgegensetzung werde eine andere Erfahrung bestimmend, das Erlebnis der Einung zur vollen Identität des einen einzigen Wesens. Die Wiederbelebung und erneute Bestätigung der Ur-Weisheit des *ἐν καὶ πᾶν*, *hen kai pan*, der Einsicht, „dass das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe ist“.<sup>583</sup>

Nichtsdestoweniger sei das Freikommen Einzelner in ästhetischer Weise nicht dauerhaft zu befestigen. Lediglich partiell, auf Zeit, einstweilen gebe es die Verwesentlichung.<sup>584</sup> Und stets als Beauftragung, erst dies mache den Künstler im Vollsinn: was er schaut, die Idee, „das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt“ anderen *mitzuteilen*. Eben dazu, um dieses Hermes-Auftrags willen, gebe es die Kunst: zur Mitteilung der Idee. Ohne künstlerische Vermittlung keine Kunde von der ideellen Struktur der Welt, alles bliebe alsdann gesichtslos, unverständlich. Im Gegensatz etwa zur rastlosen Wissenschaft sei die Kunst, und sie allein, überall am Ziel. Indem künstlerisch die Idee wiederholt und mitgeteilt werde, erhielten schließlich doch *alle* Menschen die Gelegenheit, wesentlich zu werden, mit der Ideenerkenntnis „sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern“. Für einmal, führte Schopenhauer aus, erlische alles Wollen und Getriebensein, ins

583 Vertreter dieser Lehre waren Schopenhauer zufolge die Eleaten, die Pythagoreer, die Neuplatoniker, Scotus Eriugena, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling (II § 50, II 824; vgl. HN 1831, 12 [31], 4, I S. 80 f.). „Das *ἐν καὶ πᾶν* [*hen kai pan*, ein und alles] war zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen“ (II 806 f., hier 807).

584 Nicht selten bezahlt sich die Distanz zur Menge mit Einsamkeit und Isolation und oftmals sogar mit Wahnsinn und Tod. Daher erweiterte Schopenhauer die Ästhetik um das seither vieldiskutierte Kapitel ‚Genie und Wahnsinn‘ (W I, § 36; W II, Kap. 32).

Viele und Flüchtige Versprengtsein, die Sorge für den hungrigen gierigen Willen, Ruhelosigkeit und Leiden setze aus.

Die ästhetische Wirkung war offensichtlich an das gebunden, was in Kants „Kritik der Urteilskraft“ interesseloses Wohlgefallen hieß. Schopenhauer, im Rahmen seiner Willensmetaphysik, bestimmte den Befreiungsakt in der ästhetischen Anschauung als Loskommen vom Wollen. Dies nachzuvollziehen bleibt schwierig, weil kaum einzusehen ist, wie im Rahmen einer Willensmetaphysik je etwas zu erreichen sein sollte, was nicht (und sei es in einer Unterscheidung von Wesen und Selbst) wiederum Wille wäre.<sup>585</sup>

Der Beschreibung des ästhetischen Zustandes gab Schopenhauer eine Menge aufschlussreicher Ausführungen bei, nämlich über das ästhetische Wohlgefallen (Theorie des Schönen), sodann, Hegel nicht unähnlich, ein System der Künste. Es erhob sich von der bildenden Kunst (Architektur, Gartenbau, Plastik, Malerei) über die redenden Künste (Poesie, Dichtung) bis hinauf zum Gipfel der Tonkunst. Die Musik war von den übrigen Künsten abgehoben. Sie allein gebe ein Abbild nicht bloß der Ideen, sondern unmittelbar, ganz und getreu des Willens selbst. Und dies in einer eigenen, allgemein verständlichen Sprache. Mit dem Primat des Musikalischen war es Schopenhauer (kaum anders als Hamann, Wackenroder, Novalis, Nietzsche) so ernst, dass er erklärte, die Philosophie sei die begriffliche Wiederholung dessen, was

---

585 „Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste Dieses, daß *das Wesen an sich*, dessen Erscheinung die Welt ist, – was immer es auch sein möchte, – doch nicht *sein wahres Selbst* solchergestalt im grenzenlosen Raum auseinandergezogen und zerteilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen *in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungeteilt gegenwärtig* ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehn bleibt, und auch die wahre *Weisheit* nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die grenzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehn zu lernen sucht“ (I 194 f., *Hervorhebungen hpb*). – Vgl. die zuweilen frappierenden Konvergenzen der schopenhauerischen mit der östlichen, namentlich japanischen Ästhetik des Unsagbaren, des Nichts und des Schweigens: Izutsu, Toshihiko/Izutsu, Toyo: Die Theorie des Schönen in Japan, Köln 1988.

die Musik ausdrückt. Nur Wiederholung zwar, aber als solche notwendig, sei doch auf ästhetischem Boden die ganze Wahrheit noch nicht zu gewinnen.<sup>586</sup> Das künstlerische Spiel habe in sich keinen Bestand. ‚Schauspiel im Schauspiel‘, tröste und kräftige es für jenen letzten Ernst, der schließlich aus dem Leben hinausführe, aus dem Leiden auf immer.

Was also sich auf höhere Weise, ethisch-asketisch, geltend machte, das blieb allerdings ästhetisch grundiert, obgleich vertieft ins Mystische. Das Herz gelte es zufriedenzustellen, darauf käme es an. Was sich durchhalte, sei das Verlangen nach Auflösung der Rätsel von Welt, Leben und Existenz, das also, was als das „metaphysische Bedürfnis des Menschen“ durchaus nicht zu übergehen sei.<sup>587</sup>

Es überrascht insofern nicht, dass Schopenhauer, so hart ablehnend und spöttisch er sein konnte, doch das Christentum zu beerben suchte. Wer es besser als es sich selbst verstünde, nämlich symbolisch-allegorisch und religionsgeschichtlich-aufgeklärt, der vermöchte wohl seinen besten Gehalt zu retten.<sup>588</sup> Mit dem Theismus falle noch nicht das Christentum. Im Gegenteil, der Monotheismus sei ihm eigentlich fremd und zuwider, habe es doch indisches Blut im Leibe. Selbstverleugnung und Weltüberwindung seien seine praktischen Bestrebungen. Und alles Dasein sei ihm Schuld, wie die (vermeintlich ausschlaggebende) Lehre von der Erbsünde besage. Augustin, Luther, Jansenisten wie Pascal galten daher als die maßgeblichen Vertreter des echten Christentums.<sup>589</sup> Deren Pessimismus hielt Schopenhauer einer

---

586 Vergleichbar außerordentlich und geradezu überschäumend deutete im zwanzigsten Jahrhundert die Musik, nämlich im Zusammenhang mit menschheitlicher Selbstbegegnung und anders nicht konstruierbarem Wirproblem, der Dichter-Denker Ernst Bloch (Geist der Utopie, a. a. O., hier S. 190; Das Prinzip Hoffnung, a. a. O., Kap. 51: ‚Überschreitung und intensitätsreichste Menschenwelt in der Musik‘, S. 1243–1297; Zur Philosophie der Musik, Frankfurt a. M. 1974). – Vgl. auch Kassner, Rudolf: Die Moral der Musik, München 1905; Camus, Albert: Essai sur la musique, 1932; Jankélévitch, Vladimir: Die Musik und das Unausprechliche, Berlin 2016.

587 SW II 206–243.

588 IV 165.

589 V 458.

erwachsenen Menschheit für angemessen. Ohnehin erwartete er, indische Weisheit werde sich künftig „über Europa verbreiten“.<sup>590</sup>

Im Zentrum seiner Orientierung an der buddhistischen Religiosität standen die „Upanischaden“, klassische esoterische Texte, der jüngste Teil des indischen Vedanta.<sup>591</sup> Sie gaben ihm überhaupt den Inbegriff „der höchsten menschlichen Weisheit“.<sup>592</sup> Seine Begeisterung war gewiss überschwänglich und trug der historisch äußerst differenzierten Lage der indischen Religionsgeschichte noch auch der Uneinheitlichkeit der „Upanischaden“ schwerlich Rechnung. Der deutsche Philosoph sah sich hauptsächlich darin bestätigt, dass der Buddhismus von der Selbst- und Wesenlosigkeit von Ich und Welt ausging und das Freiwerden von Leiden im Loslassen, im Nicht-Festhalten von Selbst und Welt vertrat. Kurz, er fand darin ein Heilswissen, das in Nirwana, dem Verlöschen, die Wesenlosigkeit der Welt durchschaute, den desillusionierenden Vorgang als Erlösung pries und darin die ersehnte Befreiung von Einseitigkeit, Trug und Nichtidentität erkannte.

Radikal drängte Schopenhauer auf letzte Entschiedenheit, nämlich die „Verneinung des Willens zum Leben“.<sup>593</sup> In diesem Zusammenhang kam er ausführlich auf das Thema Mystik zu sprechen. Er bestimmte sie als „tiefste Einkehr in den Grund des eigenen Selbst“ und als „Bewusstsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge“.<sup>594</sup> Dabei verfuhr er, der Zeit und seiner Gelehrsamkeit entsprechend, betont komparatistisch. Er verglich und leitete anders als Hegel nicht auf eine

590 III 462.

591 Kamata, Yasuo: Schopenhauer und der Buddhismus, in: Schopenhauer-Jahrbuch 65 (1984) 233–237.

592 V 471. Vgl. mit Schopenhauers Hochschätzung der indischen religiösen Weisheit und seiner Geringschätzung des Islams die entgegengesetzte Wertung Goethes. Der Islam, einschließlich des Korans, wurde rezipiert, zitiert und vielfach gewürdigt in der Altersdichtung „West-östlicher Divan“, der „indische Götzendienst“ hingegen abgelehnt (WöD, Besserem Verständnis, Mahmud von Gasna, hg. Birus, Hendrik, Berlin 2010, S. 163, 156).

593 Im kommentierenden Ergänzungsband „Die Welt als Wille und Vorstellung“ gegen Schluss (WWV II 46, SW II 772–754).

594 II; SW II 782–787, hier 782 u. 785. Hierzu scharfsichtig Georg Simmel (zit. Schmidt, a. a. O. S. 162). Zur modernen Weiterführung vgl. Dupré, Louis: *Transcendent Selfhood*, New York 1979, insbes. Kap. 8: *The Mystical Experience of the Self* (S. 92–104).

spekulative, sondern eine praktische Spielart des Mystischen hinaus. Dass dahin überhaupt ein Weg offen sei, verstehe sich allerdings keinesfalls von selbst, es sei vielmehr höchst erstaunlich:

Jede ganz lautere Wohltat, jede völlig und wahrhaft uneigennützigte Hülfe, welche als solche ausschließlich die Not des andern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus derselben Erkenntnis, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne.<sup>595</sup>

Erstaunend stand Schopenhauer vor dem, was unversehens sich zeigt: Überwindung des Egoismus, kreatürlich-reziproke Erkenntlichkeit, Identifikation (gemäß der Formel *tat tvam asi*, „das bist du“), Kompassion, Mitempfinden, Mitleiden mit dem Leiden aller Kreatur, Wohlwollen, uneigennützigte Liebe (*agápē, ἀγάπη*). Was überraschend auftritt, man weiß nicht wie, Güte des Herzens, das feierte Schopenhauer als transzendente Eigenschaft, und sagte unumwunden, sie gehöre „einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an“.<sup>596</sup>

Der äußerste, der ekstatische Punkt aller Philosophie und Religion könne „für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden“.<sup>597</sup> Gleichwohl heißt es definitorisch beinahe: „Mystik im weitesten Sinne ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht“.<sup>598</sup> „Von innen“ hebe das mystische Erleben an, und was es schließlich

<sup>595</sup> „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ (Schluss, § 22, III 802–813, hier 811).

<sup>596</sup> II 19; II 300. Vgl. Pascals augustinische Ordnung der Liebe sowie Leibniz' Reich der Gnade.

<sup>597</sup> II 782.

<sup>598</sup> II 782 f. Vgl. HN, 1825, III 37, S. 203; 215 [300], 217 f., S. 344 f

erreiche, das sei „aller Erkenntnis ewig unzugänglich“, es könne positiv nicht bezeichnet werden.<sup>599</sup> Entsprechend, so hielt Schopenhauer fest, nehme seine Philosophie auf dem Gipfelpunkt einen negativen Charakter an. Dass sie so ende, erklärte er folgendermaßen:

Sie kann hier nämlich nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genötigt (...) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, dass es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn wenn etwas nichts ist von allen dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, dass es absolut nichts sei, dass es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts sein müsse; sondern nur, dass wir auf eine völlig negative Erkenntnis desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unseres Standpunkts liegen kann. (II 784)

Im Anschluss daran wies der Gelehrte auf eine Reihe mystischer Schriften und Autoren empfehlend hin: die „Upanischaden“ selbstverständlich, Plotin sodann, Johannes Eriugena, Eckhart, Böhme, Angelus Silesius, die Schriften der Madame Guyon und die Lyrik der Sufi. Alles in allem zeige sich, was das Mystische bedeute: nämlich gewissermaßen pantheistische Identitätserfahrung, das Gewahrsein, dass man selbst „die Quelle alles Daseins ist, zu der alles zurückkehrt“.<sup>600</sup> Darauf dass im vollkommenen (heiligen) Menschen der Wille zu seiner absoluten Selbsterkenntnis komme und so endlich bereinigt werde, darauf sei er dringend angewiesen. Denn, so konnte es heißen, „der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener“.<sup>601</sup> Ist dieser Akt widerrufen, annulliert, so gelte sogleich: „Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt“.<sup>602</sup>

599 II 783.

600 II 785.

601 II 829. Dass im Prinzip der innere Mensch seinen eigenen Ursprung vollziehen und dadurch gleichzeitig des ersten Ursprungs überhaupt bewusst werden könne, war bereits bei Plotin deutlich (Enn. III 7: Über Zeit und Ewigkeit, hg. Beierwaltes, 1967, S. 78 f.). Und so dann wiederum bei Böhme und Schelling.

602 § 71, I 557.

Erlösung als Überwindung der Welt müsse dem Denken vorkommen als „Übergang in das leere Nichts“. Den Nichtvollendeten packe der *horror vacui*. Er frage sich, ob die Verneinung des Willens vollzogen werde – um nichts. Allerdings, es wäre der pure Nihilismus, wenn es sich denn um das *nihil negativum* handelte. Aber ein absolutes Nichts ist nicht denkbar. Schopenhauer handelte (wie die Mystiker alle) vom *nihil privativum*, dem relativen Nichts: nur für diejenigen, die, voll des Willens, die Welt noch nicht überwunden haben, scheine, „was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt“ – nichts. Aber auch umgekehrt, schloss Schopenhauer sein Buch, sei „denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – nichts“. Die Zeichen schienen vertauschbar. Ambiguität trat auf, rätselhaft, eine Möglichkeit, im Nichts das schlechterdings Inkommensurable zu gewinnen.<sup>603</sup>

Und in der Tat: Wenn das Kenotische zum Dasein gehört und also Leerung und Weitung Strukturmomente der Erfahrung bilden, so bleibt unweigerlich die paradoxe Aufgabe, dem Nichts Beachtung zu schenken. Als das Nichts-von-alledem-Nichtigen schafft es Platz, gewinnt es Raum; die Erfahrung bleibt offen, unabsehbar.

Schopenhauers Reflexion der Erfahrung führt auf das Mysterium der Freiheit. So wie es gelinge, die Welt abzuschütteln, werde zugänglich, was hinter dem Dasein stecke: eine Wirklichkeit, die den „Lebenstraum des wollenden Menschen“ überbiete, umschrieben nicht allein als Mee-resstille (*galène, γαλήνη*), stoische Seelenruhe (*tranquillitas animi*) und kyrenaische Heiterkeit (*vita serena*), sondern darüber hinaus als Frieden, höher „als alle Vernunft“. <sup>604</sup> Zweifellos war dies mehr als Anleihe bei antiker Lebensphilosophie und Religion. Es war, wie kaum genug zu betonen ist, eigenständige Auslegung der Erfahrung.

<sup>603</sup> Selbst der ebenso nüchterne wie heitere Voltaire, wie Schopenhauer anführte, habe nicht umhingekontt, die Dialektik zwischen Leben und Nichts einzugestehen, augenzwinkernd wohl: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon* (II 593).

<sup>604</sup> I 558; im Gefolge von Paulus (Phil 4,7), Augustin und der Mystiker aller Zeiten. Vgl. Schopenhauer: Philosophische Vorlesungen, IV, 1820, hg. Spierling, 1985, S. 235 f.

Schon der junge Denker hatte sich Rechenschaft gegeben, dass da eine andere Seite sei, ein – gegenüber dem im Empirischen befangenen Normalbewusstsein überlegenes – „bessres Bewusstsein“. Wie ein Erwachen sei dessen Aufbrechen. Die Welt vergehe „wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk“. Nur nach der Bedeutung der Dinge werde noch gefragt, nach den Ideen. Und selbst diese verschwänden beim Rückzug „in die ewige Ruhe und ungetrübte Seeligkeit“. <sup>605</sup> Derart beweise das Bewusstsein, dass es auch anders denn als Subjekt auftreten kann. „Und hier“, hieß es geradezu triumphal und erschreckend, „hier ist Freiheit, die Möglichkeit, selbst theoretisch die Welt zu vernichten“. <sup>606</sup>

Nachdrücklich war derart das Mysterium der Existenz benannt. Das besagt: Wer immer Welt erfährt und Dasein innerlich erlebt und gesammelt, der gelangt, unweigerlich und notwendig, zur Negation alles Bekannten und also in ein äußerstes von Freiheit, wo ihm „nichts als Mystik übrigbleibt“. <sup>607</sup> Da „die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse“ nicht zu erfassen seien, bleibe „die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt“ verwehrt. <sup>608</sup>

Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt; daher müssen wir uns alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung; die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen.

<sup>605</sup> Ganz so wie es Plato im siebenten Buch der „Politeia“ schildere.

<sup>606</sup> HN 1814, 234 [129], I 136 f.

<sup>607</sup> II 784. „Der fraglos schwierigste Begriff der Schopenhauerschen Ethik ist der des ‚Nichts‘“ (Schmidt, a. a. O. 76; vgl. ebd. S. 195 Anm. 294 zum ‚Gleichklang‘ von Schopenhauers ‚Übergang ins Nichts‘ mit Schellings Darlegungen in „Die Weltalter“ von 1811/15).

<sup>608</sup> V 240. Zur grundlegenden Positionierung des ‚mystischen Weges‘ als eines auf der Reflexion der Erfahrung begründeten Philosophierens vgl. nicht zuletzt Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, 1910.

Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können.<sup>609</sup>

Dass mit mystisch vertiefter Erfahrung Quietismus, Askese und Weltüberwindung einhergehen, mag innerhalb einer Willensmetaphysik überzeugen. Dessen unbeschadet finden sich anderweitig durchaus abenteuerlich wilde und geradezu orgiastische Varianten dionysischer Entgrenzung.<sup>610</sup> Da wird ebenfalls die normale Welt hinfällig, doch ist die Richtung anders. Da ist kein Anhalten. Da tönt es, und selbst bei einem Joseph von Eichendorff, wie folgt:

Und ich mag mich nicht bewahren!  
 Weit von euch treibt mich der Wind,  
 Auf dem Strome will ich fahren,  
 Von dem Glanze selig blind!  
 (...)  
 Fahre zu! Ich mag nicht fragen,  
 Wo die Fahrt zu Ende geht!<sup>611</sup>

609 WWV II, § 17, Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen, II 240.

610 Zum Beispiel auf Baudelaire, Leiris, Bataille, den Tantrismus, die Kabbala, auch wohl auf Opernmusik, nicht allein Bizet („Carmen“), sublim auch Wagner („Tristan [Tantris] und Isolde“, „Tannhäuser“), sodann auf Populärmusik wie insbesondere den dröhnenden, permissiv-massenmedialen Rock 'n' Roll, Jim Morrison beispielsweise und die „Doors“, sowie seine zahlreichen Fortsetzungen. Den Namen bezogen die Doors übrigens von Huxleys „The Doors of Perception“ (1954; Die Pforten der Wahrnehmung, München<sup>2</sup> 1964), der seinerseits auf einen Vers von William Blake zurückgeht. – Mafesoli, Michel: Der Schatten des Dionysos, Zu einer Soziologie des Orgiasmus, Frankfurt a. M. 1986; Detienne, Marcel, Dionysos, Göttliche Wildheit, München 1995.

611 Eichendorff, Joseph von: Frische Fahrt, 1810–12. – „Er wollte lieber gleich einem wilden Jäger den jähen Abhang rasch und mutig durchs Leben hinunterstürmen, als sich mit Vorsicht langsam quälen“ erklärt der Protagonist Julius in Friedrich Schlegels einzigem Erzählwerk, dem ehemals skandalösen Jugendroman „Lucinde“ (1799, S. 124; Kap. 7, Lehrjahre der Männlichkeit). – Bei Nietzsche finden sich die gegenüber bloßem Seitwärts ungeduldigen Verse: „Nur Schritt für Schritt – das ist kein Leben, / Stets Bein vor Bein macht deutsch und schwer. / Ich hiess den Wind mich aufwärts heben, / Ich lernte mit den Vögeln schweben, – / Nach Süden flog ich über's Meer. //

Freilich mag es nicht verkehrt sein, die leisen Töne der Ermahnung in den Versen nicht zu überhören, und also nicht völlig blind dem Enden zuzutreiben, dem Ertrinken und Versinken, sondern doch zu *fragen*, nach Sinn und Ziel, um Artikulation zu ringen, um Ausdruck und Sprache. Nicht unverwandt in der Mittellage zu verbleiben, die Amplitude zu durchmessen, die Vertiefung wie die Erhöhung, in weitestem Ausschlag womöglich. Offen zu bleiben für das Zusammengehörige-Eine, worum es letztlich geht: ungeheure Sinnlichkeit einerseits und ein daraus entspringendes, darin verwurzeltes, darüber hinaus strebendes Übersinnliches. Lust, Freude, Leid, Passion, Tragik, Mysterium, genau dem widmete sich – umsichtig, vorsichtig – Friedrich Nietzsche.

#### 4.5.2 Woher das Höchste zu seiner Höhe komme: Nietzsche

Mitternacht ist auch Mittag.

Wieso gibt es Philosophie? Wozu philosophieren wir? Um Gedanken und Empfindungen zusammenzuhalten, nicht in der Fülle des Zerstreuten verbleibend, zumindest nicht durchgängig, nicht in reduktiver Vereinfachung, sondern gesammelt, zuweilen, jenes erblickend, was der Intuition sich zeigt? „Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die *intuitio mystica*“, so erklärte ausdrücklich jener Denker, der nun, nach Schopenhauer, zu Wort kommen soll: Friedrich Nietzsche. Indizien für das mystische Potential in Nietzsches eigenem Schaffen sind von vornherein: der meditative Blick auf das Ur-Eine in der grundlegenden Tragödienschrift, die Koinzidenz von Augenblick und Ewigkeit im „Zarathustra“, die allen Bericht durchgehend artikulierende Tageszeitenthematik, das produktive Spiegelsymbol, die komplementäre bis koinzidentelle Verwendung der Wasser- und Feuermetaphorik, überhaupt die Tendenz ins Überkategoriale, die quasi absolute Bedeutsamkeit des Lyrisch-Musikalischen, die Berufung auf Inspiration, die Zuflucht zu Kontemplation, die enorme Bedeutsamkeit des Nichts, der Einsamkeit, der Abgeschlossenheit, der Mitteilungs.<sup>612</sup>

---

Vernunft! Verdrissliches Geschäfte! / Das bringt uns allzubald an's Ziel!“ (FW, Anhang, Lieder, *Im Süden*, vv. 11–17, KSA III 641).

612 Zur Tageszeitenthematik vgl. beispielsweise Augustinus, Thomas von Aquino, Bonaventura, Eckhart, Juan de la Cruz, Novalis; zum Spiegelsymbol (ursprünglich wohl

Friedrich Nietzsche lebte von 1844 bis 1900. Sein Werk entstand innerhalb zweier Jahrzehnte, der siebziger und achtziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Geboren wurde er im Pfarrhaus des kleinen Dorfes Röcken bei Leipzig, als Nachkomme ganzer Generationen von teils eminenten lutherischen Pfarrern. Mit fünf Jahren hatte er den frühen Tod des Vaters, mit sechs den des vierjährigen Bruders Joseph zu verkraften. Der Halbweise wuchs, zusammen mit der zwei Jahre jüngeren Schwester Elisabeth, in der frommen und gestrengen Obhut von Frauen, der Mutter (Franziska), der Großmutter väterlicherseits (Erdmuth), zweier unverheirateter Tanten (Rosalie, Auguste), einer Hausangestellten (Mine), in Naumburg, der Domstadt über der Saale heran. Am Domgymnasium wurde er gründlich in Religion, Latein, Griechisch und Musik unterrichtet. Der Junge spielte Klavier, komponierte und schrieb Gedichte. Die abschließende vertiefte Gymnasialbildung erhielt er in der berühmten, in einem ehemaligen Zisterzienserkloster untergebrachten Internatsschule Pforte bei Bad Kösen unweit Naumburgs. Der Familienerwartung entsprechend studierte er in Bonn und Leipzig kurze Zeit Theologie, dann aber gemäß eigener Vorliebe klassische Philologie. Seine Leistungen in dieser damals hochstehenden wissenschaftlichen Disziplin waren so überragend, dass er als Vierundzwanzigjähriger, noch vor dem Abschluss der Promotion, als Professor für griechische Sprache und Literatur an die Universität Basel berufen wurde. Da er auf seinen Antrag aus dem ‚Preußischen Untertanen-Verband‘ entlassen wurde und um die schweizerische Staatsangehörigkeit nicht einkam, war er seitdem staatenlos. Mit den Basler gelehrten Professorenkollegen, dem Theologen Franz Overbeck und dem Kulturhistoriker Jacob Burckhardt, schloss er Freundschaft. Die zunächst enthusiastischste und engste Beziehung galt Richard Wagner und seiner neuen Frau Cosima, der Tochter Franz Liszts, die mit ihren Kindern damals in einer Villa am Vierwaldstättersee bei Luzern residierten. Mit beiden sollte er sich, zumal nach zwei kurzen Besuchen in der Festspielstadt Bayreuth, überwerfen. Nachhaltige philosophische Lektüre hatte Schopenhauer, Kant (jedenfalls dem Kant-Inter-

---

orphisch-dionysisch) Bonaventura, Rumi, Marguerite Porete, Eckhart, Böhme; zur Bedeutsamkeit des Nichts Eriugena, Juan de la Cruz, Pascal, Schelling, Schopenhauer.

preten Kuno Fischer), Friedrich Lange und Gustav Gerber gegolten. Nietzsches Antrag auf Übernahme eines philosophischen Ordinariats wurde ebenso abgelehnt wie sein Versuch, den Freund aus Schulzeit, Erwin Rohde, in Zürich auf einen Lehrstuhl zu bringen. Er hielt eine Reihe von Vorträgen und publizierte „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ sowie vier „Unzeitgemäße Betrachtungen“. Der akademische Alltag war ihm auf die Dauer lästig, zu eintönig und zu einsam. Gegenüber der Basler bürgerlich-patrizischen Gesellschaft empfand er Widerwillen („Basileophobie“). Binnen zehn Jahren gab er die Professur und den Haushalt auf.

Zunehmend von psycho-physischen Leiden geplagt, mitunter in kaum noch erträglichem Maße, lebte er weitere zehn Jahre als freier Schriftsteller, bevorzugt im Oberengadin und am Mittelmeer, dem ehemaligen Savoyen, der Residenzstadt Turin. Sein ganzes Denken und Schreiben entstand im Freien. Mit den Publikationen, außer brillanten Aphorismenbüchern vier Teile „Also sprach Zarathustra“, fand er wenig Resonanz. 1899 erlitt der Fünfundvierzigjährige in Turin einen Zusammenbruch und wurde in die Nervenheilstätten von Basel und dann Jena verbracht. Die letzte Dekade seines Lebens verdämmerte er in geistiger Umnachtung, zuletzt in Weimar, in der Villa Silberblick, besucht und bestaunt nun von Verehrern aus aller Welt. Das hielt über den Tod hinaus an, bis ein gewisser Adolf Hitler sich wiederholt einfand. Es begann das leidige Kapitel ‚Nietzsche und der Nationalsozialismus‘, einschließlich entsprechend depravierter Werkausgaben, woran nicht zum wenigsten Nietzsches Schwester Elisabeth beteiligt war. Nach der braunen legte sich über den Osten Deutschlands die rote Diktatur. Nietzsche war nun als bürgerlich-vorrevolutionär verpönt. Immerhin ermöglichte das DDR-Regime die Erstellung der ersten historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches durch die beiden italienischen Gelehrten Colli und Montinari.

Nietzsches Denken bündig zu deuten, ist beinahe ein Ding der Unmöglichkeit. Ganz bewusst ist es nicht systematisch, sondern aphoristisch-essayistisch, poetisch, streckenweise lyrisch, insgesamt außeror-

dentlich musikalisch geprägt. Fast alles daran ist vieldeutig und Anstoß zu unerschöpflichem Interpretieren.

Was insgesamt in Nietzsches Philosophieren sich behauptete, war ein aufklärerisches Denken der Differenz und darüber hinaus eine unbeugsame Freiheitslehre, nachzuvollziehen letztlich nur in ähnlich rückhaltlosem Selbsteinsatz.<sup>613</sup> Die Erstlingschrift „Die Geburt der Tragödie“ war das Manifest, worin geradezu programmatisch weiterführende Kräfte aufgerufen wurden. Ein authentisches Leben habe seine Hauptaufgabe darin, mit der eigenen Lebendigkeit in Föhlung zu bleiben. Als Vorbild diente das vorklassische frühe Griechentum, die Epoche vor Sokrates und Plato, das Zeitalter der Mysterien, der archaischen Lyrik, der präsookratischen Philosophie, der attischen Tragödie. Überall habe sich damals ein trotz Gewalt, Leid und Tod freudig bejahtes Dasein bezeugt. ‚Dionysische Weisheit‘ habe dazu verholfen, das Leben vorbehaltlos anzunehmen: als „unzerstörbar mächtig und lustvoll“.<sup>614</sup>

Die Tragödie hielt Nietzsche für religiösen Ursprungs. Durch sie sei alles Unterschiedene einem Einheitsgefühl gewichen. Für eine Weile sei der Kulturmensch ans Herz der Natur zurückgeführt worden. Der ansonsten unvermeidliche und unerträgliche Ekel über das Entsetzliche und Absurde des Daseins sei so in Vorstellungen überführt worden, mit denen sich leben ließ. Tragische Kunst habe „als größtes Stimulans des Lebens“ gewirkt. Indem das Theater die Wahrheit und die Natur in ihrer ganzen Kraft vertrat, hätten sich auch die Teilnehmer als verzaubert erlebt: Architektur und inszenatorisches Geschehen, Chor

613 Bataille, Georges: Nietzsche, 1949, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, Darmstadt 1980, 45–49. Vgl. den scharfen Verweis an Bataille von Sartre (*Un nouveau mystique*, in: *Situations I*, Paris 1947, S. 143–188). Vgl. Bergfleth, Gerd: Batailles atheologische Mystik, in: Bataille: *Sur Nietzsche*, Paris 1945; Nietzsche und der Wille zur Chance, Berlin 2005, S. 337–389.

614 GT 7, KSA I 56. Es könne nicht damit getan sein, vom Dionysischen bloß als Gelehrter zu reden als vielmehr als „Erlebter“, wie Nietzsche festhielt, davon angemessen dichterisch mitzuteilen (NF-1885,34[17], KSA XI 427). – Bierl, Anton F.: *Dionysos und die griechische Tragödie*, Tübingen 1991; Menke, Christoph: *Die Gegenwart der Tragödie*, Frankfurt a. M. 2005; Baumer, Max L.: *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*, Darmstadt 2006.

und Zuschauer – alles in allem ein einziger unmittelbar anschaulicher und anverwandelnder Akt.

Die Tragödie war apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen. Der Chor, ursprünglich die einzige Realität, erzeugte aus sich die Vision, in der Symbolik von Tanz, Ton und Wort. Er schaute Dionysos, die leidende und sich verherrlichende All-Natur. Er handelte nicht. Gefeierte wurde der leidende Dionysos der Mysterien, wie er als Knabe von den Titanen zerstückelt und daher als Zagreus verehrt wurde. Der Zustand der Individuation sei, als Anlass alles Leidens, etwas an sich Verwerfliches. Mit der bevorstehenden Wiedergeburt des Gottes, dem kommenden dritten Dionysos sollten Individuation und Leiden ein Ende haben.

Die Mysterienlehre der Tragödie, deren tiefsinnige Weltbetrachtung, enthielt, denkwürdig und überlegen auf immer, wie Nietzsche überzeugt war, in erster Linie „die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen“, sodann „die Betrachtung der Individuen als des Urgrundes des Übels“, und schließlich „die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit“.<sup>615</sup>

Wie aber konnte all dies Urtümlich-Wahrhaftige seine Kraft einbüßen, verlorengehen und verschwinden? Nietzsche, der junge Altertumswissenschaftler, stellte folgendes Geschehen vor Augen: Im Vorlauf hatte bereits ein Wechsel stattgefunden, der titanische Schrecken war durch die olympische Klarheit abgelöst worden. Und sodann war diese der dionysischen Weisheit als einer noch tieferen Weltbetrachtung gewichen. Diese schaffte es ihrerseits, sich mit der Kraft der Musik alle Mythen anzuverwandeln, so dass Mythos und Religion, für eine Weile wenigstens, vor dem Abflauen bewahrt wurden. Dann allerdings, nach der Hochblüte der attischen Tragödie unter Aischylos und Sophokles, änderte sich mit Euripides alles. Der Mythos, sagte Nietzsche, ‚starb‘ und mit ihm der Genius der Musik. Alles war nur mehr Maskerade,

---

615 KSA I 73; vgl. NF-1870/71,7[123], KSA VII 176–179.

Imitation, sophistische Dialektik. Das Ästhetische unterlag dem Intellektuellen und Moralischen. Fortan, vom fünften vorchristlichen bis ins neunzehnte Jahrhundert, wurden pessimistische Anwandlungen mittels Wissenschaft behandelt. Als aber, nach Millennien, die Wissenschaft an Grenzen stieß und ihr an die Logik gebundener Optimismus scheiterte, kam es dahin, dass Menschen erneut in „das Unaufhellbare“ starrten. In der Krise der Aufklärung rückte, namentlich mit Richard Wagner, die Neugeburt der Tragödie in den Bereich des Möglichen.<sup>616</sup>

Wie immer es mit dieser kulturphilosophischen Diagnose stehen mochte – der erschütternde Verlauf der Beziehung Nietzsches zu Wagner ist bekannt –, so blieb doch in jedem Fall der Alternativ-Entwurf einer ästhetisch gegründeten (Kultur-)Anthropologie. In der Musik, in ihrem dissonanten Klang insbesondere, werde fühlbar, wer wir sind, (Wesen der exzentrischen Positionalität), Wesen, die hören und zugleich sich darüber hinaussehen.<sup>617</sup> Eben das entspreche dem tragischen Gesamtgeschehen: Unablässig spielendes Aufbauen und Zertümmern der Individualwelt, als Ausfluss einer Urlust, vergleichbar einem spielenden Kind, das „Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft“.<sup>618</sup>

Giebt es Schuld Ungerechtigkeit Widerspruch Leid in dieser Welt?  
Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den intuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar

616 GT 15, 17, 19, KSA I 101, 111, 129. Den Mythos verstand Nietzsche als ein eigenständiges Denken, „er theilt eine Vorstellung von der Welt mit, aber in der Abfolge von Vorgängen, Handlungen und Leiden“. Und Wagners großes Welttag-Gedicht „Der Ring des Nibelungen“ las er entsprechend als „ein ungeheures Gedankensystem ohne die begriffliche Form des Gedankens“ (UB IV 9, KSA I 485). Sorngner, Stefan Lorenz/ Birx, H. James (Hgg.): Wagner und Nietzsche, Reinbek 2008.

617 GT 25, KSA I 155. – Zur vorrangigen Bedeutung der Melodie vgl. Bandur, Markus: Art. Melodia/Melodie, in: Eggebrecht, Hans Heinrich (Hg.): Handwörterbuch der musikalischen Terminologie, Stuttgart 1972 ff.

618 GT 24, KSA I 153. Solches stützte sich auf Heraklit, den frühen Denker aus Ephesos, den Philosophen im tragischen Zeitalter, der epigrammatisch kundgab: „Der Äon ist ein Kind ein spielendes; eines Kindes ist die Königsherrschaft“ (*aiōn pais patzōn, aiōn paiz ēsti patzōn, peoseūōn: paidōs ē βασιλήη*, DK B 52, zit. Hippolytos, Haer. IX 9, 4).

zwar für das gewöhnliche Menschaugenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist. Vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossenen Welt zurück; und selbst jener cardinale Anstoß, wie das reine Feuer in so unreine Formen einziehen könne, wird von ihm durch ein erhabnes Gleichniß überwunden. Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von Neuem an. Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von Neuem das Bedürfniß, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfniß zwingt. Nicht Frevelmuth, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten ins Leben (PHG 7: KSA I 830 f.).

Die Grundthese der Tragödienschrift besagte, auf diese Weise, als „*aesthetisches Phänomen*“ sei das Dasein und die Welt „*gerechtfertig*“, als ästhetisches und nicht als moralisches Phänomen.<sup>619</sup> Was immer sich abspielt – Mensch, Völker, Staaten, Welt, alles überhaupt – sei insgesamt weiter nichts als eine einzige große ‚Aufführung‘, worin sich das Ur-Eine zugleich als Urheber und Zuschauer immerwährenden Genuss bereite. Was die ästhetische Rechtfertigungslehre zu umschreiben ver-

619 Im Rückblick erschien die anfängliche „*Artisten-Metaphysik*“ (GT VeS 5, 7, KSA I 17, 21) ermäßigt und geradezu pragmatisch humanisiert: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*“ (FW 107; KSA III 464; vgl. NF-1878,30[51], KSA VIII 530). – „Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum“ (GD I, Sprüche und Pfeile, Ziff. 33; KSA VI 64; NF-1888,16[24], KSA XIII 488; KSB VIII 231 f.). Die Maxime bezeichnete zugleich das sensualistisch-ästhetische Philosophieren Nietzsches im Gegensatz zur herkömmlichen platonisch-idealistischen Philosophie, der entsprechend vorzuhalten war: „ein ächter Philosoph hörte das Leben nicht mehr, insofern Leben Musik ist, er *leugnete* die Musik des Lebens“ (FW V 372: KSA III 623 f.). Zur Thematik vgl. insbes. Bertram, Ernst: Nietzsche, Berlin 1918, Kap. ‚Arion‘; Pöltner, Günther/Vetter, Helmut (Hgg.): Nietzsche und die Musik, Frankfurt a. M./Berlin 1997; Art. Nietzsche, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Personen, Bd. XII, Kassel/Basel <sup>2</sup>2004, S. 1105–1113.

suchte, war das Mysterium vollendeter Allpräsenz, des einen Auges, das sich selber schaut: das Eine und Einzige, das Alles-Zugleich.<sup>620</sup>

Solche Gedanken waren genauso unzeitgemäß wie die weiteren Überlegungen, die Nietzsche in einer Schrift mit dem (namentlich seit Böhme geläufigen) Titel „Morgenröte“ präsentierte. Frühere Denker wie Augustinus, Thomas von Aquino, Eckhart und Seuse hatten es vorgemacht: sie hatten von der Unterschiede anbringenden Erkenntnis des Verstandes den Blick darüber hinaus gelenkt, auf ein Erfassen aus dem ermöglichenden einheitlichen Grund. Sie hatten von einer (distinktiven) Abend- eine (spekulativ-intuitive) „Morgenerkenntnis“ abgehoben, eine zunehmend leuchtende, die noch dazu auf die Lichtfülle des Mittags hinwies.<sup>621</sup> Nietzsche seinerseits kritisierte die *vita contemplativa* als entsinnlichte Beschaulichkeit, brachte sie aber jenseits des (platonischen) „Vorurteils vom ‚reinen Geist‘“ als gesteigerte Verbindung zweier Entgegengesetzter erneut ins Spiel. „Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik“, so die Devise.<sup>622</sup> Das war weniger eine abwertende Aussage als vielmehr eine Einsicht, die für die koinzidentellen Denker der Tradition (einschließlich wohl auch Nietzsches selbst) zutraf. Sie waren keine eindimensionalen Verstandeswesen, sondern überdies Menschen der Sehnsucht. Eine enorme Fasslichkeit war in ihnen, eine Unerfülltheit, ein Pathos des Vermissens, eine nicht stillzustellende dynamische Lebendigkeit. Die ließ sie skeptisch bleiben gegenüber vorgeblich allzu Gewissem, gegenüber Fixiertem, Wissbarem, Nennbarem überhaupt. So hatten

620 GT 5, KSA I 48; vgl. J 56, KSA V 75. Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Nietzsches ‚Die Geburt der Tragödie‘, Stuttgart 1992, insbes. S. 76 f., 88, 142–144, 339; Kruse, Bernhard-Arnold: Apollinisch-Dionysisch, Moderne Melancholie und Unio Mystica, Frankfurt a. M. 1987. – Zur Vorgeschichte des einen Auges vgl. Eckhart (DW, I 201, 5 ff.) sowie Nikolaus von Kues (De visione Dei).

621 Eckhart: Pr. 8: *In occisione gladii mortui sunt*, (Largier I S. 100/101; komm. 833; Q Pr. 9; S. 192 f.); Vom edlen Menschen, hg. Quint, S. 146, hg. Flasch, S. 108/109, hg. Largier II 326/327. – Runge, Philipp Otto: Rubriken zu den vier Tageszeiten, in: Ders.: Hinterlassene Schriften, hg. Johann Daniel Runge, 1840/41, Göttingen 1965.

622 NF-1882,3[1] 274, KSA X 86.

sie Kapazität, so war ihr Denken offen, unverlierbar ins Mystische, ins Koinzidierende angehoben.<sup>623</sup>

Ein Jahr nach „Morgenröte“ publizierte Nietzsche „Fröhliche Wissenschaft“, ein Buch unter einer Überschrift (*gaya scienza*), die der Welt der Troubadoure, mithin einer Sphäre entstammte, die aufklärerisch ausgerichtet und zugleich von islamisch-sufischer Mystik beeinflusst war.<sup>624</sup> Zu Fröhlicher Wissenschaft fühlte sich der Autor bereit und berufen. In Versen an den winterlichen Monat Januar, so wie er sich im Süden damals zeigte (mit San Gennaro, dem androgyn-blutflüssigen Stadtheiligen Neapels im Hintergrund), rief er enthusiastisch aus:

Der du mit dem Flammenspeere  
Meiner Seele Eis zertheilt,  
Dass sie brausend nun zum Meere  
Ihrer höchsten Hoffnung eilt (...)<sup>625</sup>

623 „Wessen Gedanke nur Ein Mal die Brücke zur Mystik überschritten hat, kommt nicht davon ohne eine Stigma auf allen seinen Gedanken“ (ebd.). Zur Fortführung vgl. Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik*, Berlin 1903; Mauthner, Fritz: *Gottlose Mystik*, Dresden 1925.

624 Vgl. FW 10. – Die Zusammenhänge sah schon Herder: „Glück also zum ersten Strahl der neueren poetischen Morgenröte in Europa! Sie hat einen schönen Namen: die *fröhliche Wissenschaft* (*gaya ciencia*, *gay sabèr*); möchte sie dessen immer wert sein! (...) Die Erscheinung selbst, daß an den Grenzen des arabischen Gebiets sowohl in Spanien als in Sizilien *für ganz Europa die erste Aufklärung* begann, ist merkwürdig und auch für einen großen Teil ihrer Folgen entscheidend“ (Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793–9,7 VII 85). – Babich, Babette, E.: *Hören und Lesen, Musik und Wissenschaft*, Nietzsches ‚gaya scienza‘, in: Vogel, Beatrix (Hg.): *Der Mensch, sein eigenes Experiment? München 2008*, S. 487–526. – Gabrieli, Francesco: *Das Vermächtnis des Islams*, 1974, München 1983.

625 EH, FW, KSA VI 333. Vgl. „Ja, ich weiß, woher ich stamme (...) Flamme bin ich sicherlich“ (Ecce homo, in: FW, „Scherz, List und Rache“, Vorspiel, 62; KSA III 367; *ecce homo*, ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, Joh 19,5) oder gar: „Ich bin überheiß und zwinge mit Mühe meine Flammen, daß sie mir nicht aus dem Leibe brechen“ (NF-1884–85,29[64], KSA XI 351, 31[35], S. 372). Noch in letzten Texten, den „Dionysos-Dithyramben“ hieß es bekenntnishaft zentral: „Meine Seele selber ist diese Flamme, / unersättlich nach neuen Fernen / lodert aufwärts, aufwärts ihre stille Gluth“ (Das Feuerzeichen, KSA VI 393). Vgl. Stefan Georges „Wer je die flamme umschritt / Bleibe der flamme trabant!“. – Ehedem hatte Juan de la Cruz seine performative Rede im Zeichen der „Lodernden Liebesflamme“ vorgetragen. Zuvor schon hatte die Venezianerin Gaspara Stampa in ihren *Rime* einer Seele Ausdruck verschafft, die in Feuersglut lebe, das sei ihr ganzes Spiel und ihre Wonne. Anfänglich hatte Heraklit (B 118) das Feuer (als das oberste

Ein ekstatisches Selbst wurde in diesen Zeilen vernehmbar, dessen Seele wie ein Strom, mit des Feuers Macht ‚vom Eise befreit‘, dem Meer entgegen fließt, um im Ozean zu münden. Nichtsdestoweniger präsentierte Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft“ erstmals (wenngleich keineswegs als erster, vielmehr in den Fußstapfen von Jean Paul und Heine) die ominöse Formel ‚Gott ist tot‘.<sup>626</sup> Und er brachte die Fabel vom tollen Menschen. Damit versuchte er das ‚größte neuere Ereignis‘ zu erfassen, dass nämlich die Menschheit ihren überirdischen Halt verlor. Bestürzende Fragen waren damit aufgeworfen. „Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?“ Wo werde der Mensch ankommen, wenn „er nicht mehr in einen Gott ausfließt“.<sup>627</sup> Welch unerhörte ‚Entsagung‘ für die Betroffenen.<sup>628</sup> Die Tragödie nehme somit ihren Lauf. Untergang setze ein, verdichtet vorderhand in der Zarathustra-Figur: so wie des Abends die Sonne untergeht und sinkt, bis tief um Mitternacht, und sodann dem Morgenrot und schließlich dem schattenlos hellen Mittag entgegenght.<sup>629</sup>

Das Experiment „Also sprach Zarathustra“ war eine mehrteilige philosophische Dichtung, großen weltliterarischen Werken vergleichbar.<sup>630</sup> Was der Autor nachgerade vorzubringen hatte, das war ein Experiment, ein Versuch, schwierig genug, sich in seinem radikal unkonventionellen Denken und Empfinden mitzuteilen. Über Zarathustra, die Lehrerfi-

---

Element) der Seele als dem Belebenden zugeordnet, so dass die ‚trockenste‘ Seele die feurigste, die vernünftigste, die lebendigste, die beste Seele ist.

626 § 108. Zum „Gott, der tot ist“ vgl. Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums*, a. a. O. S. 21–39.

627 § 285.

628 Über hoffnungslose Liebe im Gefolge des Todes Gottes klagten beispielsweise Lenas Gedichte (*Einsamkeit, Das Kreuz*).

629 *Ex nocte per auroram meridies* (Baumgarten: *Aesthetica*, 1750, § 7). – Schlechta, Karl: *Nietzsches großer Mittag*, Frankfurt a. M. 1954; Spörl, Uwe: *Gottlose Mystik*, Paderborn 1997, S. 240–251; Wohlfart, Günter: *Mittags*, in: Ders.: *Artisten-Metaphysik*, Würzburg 1991, S. 61–82. – Zu Mittag-Ewigkeit als Symbolisierung vollendeter Offenbarung vgl. Juan de la Cruz, *Cántico*, A 1, 3.

630 Vorgelegt in vier Teilen (I 1883, II 1883, III 1885, IV 1886); vergleichbar Aischylos’ „Orestie“ und „Promethie“, Platos „Symposion“, Apuleius’ „*Metamorphoses/Asinus aureus*“, Dantes „*Divina Commedia*“, Erasmus’ „Lob der Torheit“, Graciáns „*Criticón*“, Voltaires „*Candide*“, Goethes „*Faust*“, Hölderlins „*Hyperion*“ und „*Empedokles*“, auch Byrons (von Schumann vertontem) „*Manfred*“ und natürlich Wagners sprengendem Welttag-Gedicht „*Der Ring des Nibelungen*“.

gur, war die Probe zu machen, wieweit überhaupt ein Gedanke, ein wesentlicher neuer, Gestalt gewinnen und dadurch Zersplitterung und Einsamkeit überwinden, Köpfe und Herzen einigen könne.

Konzipiert war das neuartige Unternehmen, so ließ Nietzsche durchblicken, in einem ekstatischen Augenblick.<sup>631</sup> Mittags (an einem Augusttag des Jahres 1881) am See von Silvaplana im Oberengadin sei es gewesen, als *plötzlich* Hervorgang geschah, Protuberanz, Epiphanie sich ereignete, Vorübergang: Spiegelung des Einen in einem Zweiten (und sodann auch Dritten als möglicher Adressierung). Augenblicklich war alles in der Schweben. Es zeigte sich eine Gestalt, der (heraklitische) Zarathustra. Und sogleich schienen Ausdruck, Anruf und Mitteilung unmittelbar hervorzubrechen. So jedenfalls deuteten es Verse an, (aufgenommen in den Lieder-Anhang der „Fröhlichen Wissenschaft“):

Sils – Maria.

Hier sass ich, wartend, wartend, — doch auf Nichts,  
 Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts  
 Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel;  
 Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.

631 Zu denken ist allerdings auch an eine Selbstspaltung aus einen Zustand extremer Vereinsamung heraus: „Niemand redet mit mir als ich selbst, und meine Stimme kommt wie die eines Sterbenden zu mir! Mit dir, geliebte Stimme, mit dir, dem letzten Erinnerungshauch alles Menschenglücks, laß mich nur eine Stunde noch verkehren, durch dich täusche ich mir die Einsamkeit hinweg und lüge mich in die Vielheit und die Liebe hinein, denn mein Herz sträubt sich zu glauben, daß die Liebe tot sei, es erträgt den Schauer der einsamsten Einsamkeit nicht und zwingt mich zu reden, als ob ich zwei wäre“ (NF-1872/73,19[131], KSA VII 460 f.). – „Die Personifikation erscheint wie ein spekulativer Vorgang: als ob sich das selbstverlorene Gefühl *vollständiger Alleinheit* mit der Stimmung der *All-Einheit* durchdringt; als ob jenem Unbegrenzten, das Plato die ‚Eins‘ (Monas) nannte, eine unbestimmte Zweiheit (Dyas) erwächst, die zur Begrenzung im Schönen hinführt“ (Riedel, Manfred: Nietzsches Gedicht ‚Sils-Maria‘, in: Nietzsche-Studien 27, 2012, 268–282, hier 281; Ders.: Freilichtgedanken, Nietzsches dichterische Welterfahrung, Stuttgart 1998). – Vgl. „Doppelgängerei der Natur“ (MA, WS 338). – Zum Motiv ‚Eins und doppelt‘ (Monas/Dyas) vgl. Goethes „Gingo biloba“: „Ist es Ein lebendig Wesen? / das sich in sich selbst trennt, / Sind es zwey? Die sich erlesen, / Daß man sie als eines kennt“ (15.9.1815, WöD, VIII 10), mit dem Aristophanes-Mythos aus Platos „Symposion“ (189 c – 193 d) im Hintergrund.

Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei —  
 — Und Zarathustra gieng an mir vorbei ...<sup>632</sup>

In sechs Versen war ein Moment der Initiation umschrieben, ein Beginnen in einer Intuition, in Erleuchtung und Inspiration, leitend alles Folgende und enthusiastisch prägend.<sup>633</sup> Nietzsche, Medium gewissermaßen, einer aus der Reihe der Mystiker, nicht der nüchternen Philosophen bloß, merkte des Näheren hierzu an (im Rückblick von „Ecce homo“):

Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, Etwas *sichtbar*, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auflöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürzt, bald langsam wird; ein vollkommenes Ausser-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fusszehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Dürsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine *nothwendige* Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt – die Länge, das Bedürfniss nach einem *weitgespannten* Rhythmus ist beinahe das Maass

632 KSA III 649. Das biblische Buch Exodus schildert die Szene, wie die Herrlichkeit Jahwes an Mose vorüberging (Ex 33,18–23). – Bohrer, Karl Heinz: Plötzlichkeit, Frankfurt a. M. 1981; Figal, Günter: Nietzsche, Stuttgart 1999, S. 181–190; Gadamer, Hans-Georg: Zwischen Wort und Begriff, in: Riedel, Manfred (Hg.): ‚Jedes Wort ist ein Vorurteil‘, Köln/Weimar 1999, S. 15–23.

633 Derart topisch zur Inspiration des schöpferischen Genies u. a. schon Hölderlin: „(...) am heitern Mittag / Schläget sie mir, der Begeist' rung Stunde“ (An die Ruhe, v. 3 f.); „Im dunkeln Efeu saß ich, an der Pforte / Des Waldes, eben, da der goldene Mittag, / Den Quell besuchend, herunterkam“ (Der Rhein, vv. 1–3). Und wiederum Mörike („Die schöne Buche“). – Ihre Präention auf Inspiration mag die „Mystiker jeden Ranges“ im Unterschied zu den strengen Philosophen als „tölpelhafter“ erscheinen lassen, nichtsdestoweniger dürfen sie als „ehrlicher“ und vertrauenswürdiger gelten (J I 5, KSA V 19).

für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ...<sup>634</sup>

Kein Zweifel, da sprach einer im Bewusstsein einer Sendung, eines epochalen Auftrags. Zeugnis gab unter anderem eine Reihe von Vorreden zu den Neuausgaben seiner Publikationen.<sup>635</sup> Was zur Bewältigung anstand, war die Selbstaufhebung der herkömmlichen Weise des Denkens und Handelns unter moralischer Führung. Als deren Urheber war religionsgeschichtlich der indoiranische Religionsgründer Zarathustra zu behaftet.<sup>636</sup> Was demnach Gut und Böse geheißen war, das sollte weit subtiler aufgegriffen werden. Dass es nicht länger anging, das Geschehen in antinomischen, gar absoluten Werten zu fixieren, das konnte die Reflexion des Menschseins in seiner konkreten Fülle unabweisbar belegen. Gestützt darauf galt es nach einem Denken zu suchen, das zu einer Lebensart in einer höheren Kultur führen konnte. In jedem Fall handelte es sich um einen Versuch: um einen den lähmenden Nihilismus (alles sinn- und wertlos) vollendend-überbietenden Versuch der Mitteilung. Und da dazu die Form gehörte, trat „Also sprach Zarathustra“ als das Hauptstück solcher (in ästhetischer Vernunft gründender) Experimentalphilosophie hervor.

Die Frage nach dem Sinn wurde durch Nietzsche, insofern gar nicht so weit weg von Hegel, im Zusammenhang eines umspannenden Geistkonzepts entworfen. „Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen...“<sup>637</sup> In der Krise stellte sich die Frage nach möglicher

634 *Ecce homo*, AZ 3; KSA VI 339 f.; vgl. DD IX, „Von der Armut des Reichsten“, KSA VI 443, vv. 58–65: „– Still! / Eine Wahrheit wandelt über mir / einer Wolke gleich, – / mit unsichtbaren Blitzen trifft sie mich. / Auf breiten langsamen Treppen / steigt ihr Glück zu mir: / komm, komm, geliebte Wahrheit! – Still!“

635 Nietzsche: *Ecce auctor*, Die Vorreden von 1886, hg. Scheier, Claus-Arthur, Hamburg 1990. Sie bilden (zusammen mit „*Ecce homo*“) sozusagen Nietzsches „*Retractationes*“.

636 Griechisch Zoroaster, siebtes Jahrhundert v. Chr. Vgl. Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hgg.): *Das Böse*, Frankfurt a. M. 1993, S. 13–89.

637 Nachdrücklich wurde dies festgehalten: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Jasagen“ (Za I, Von den drei Verwandlungen, KSA IV 31).

Gegensteuerung. Aus der Heteronomie des ‚Du sollst‘ konnte sich der Geist in das Stadium des autonom-selbstbestimmenden ‚Ich will‘ befreien. Letztlich konnte er sich fortbilden zum reinen ‚Ich bin‘. Am Horizont erhob sich ein Bild kindlich-reinen Seins, ein quasi göttlicher Status der Vollkommenheit. So sehr auch in solcher Umschreibung des Übermenschlichen das religiöse Thema mitklang, war es doch anscheinend in die Immanenz und ins Physiologische transponiert. Statt Abkehr vom Leben und Flucht in Hinterwelten galt es, auf die Vernunft im Leibe zu hören und möglichst „einen höheren Leib“ zu schaffen. Und der vollends gesunde Leib, der rede rundweg „vom Sinn der Erde“. Leben blieb (gut sokratisch) ‚geprüftes‘ Leben, mit Bedacht geführt und gestaltet. Keine bloße Selbsterhaltung, war es Selbsterwindung, immerzu, unter der selbst gesetzten Herrschaft eines jeweiligen Gedankens.

Wer sich (wie einst Sokrates-Plato?) als universaler Menschenbildner der epochalen Aufgabe stellte, der wollte immerfort über sich hinaus schaffen, musste mit solcher Anspannung und Konzentration aller Kräfte indessen notwendigerweise zugrunde gehen. Dementsprechend waren die meisten Analysen des „Zarathustra“ überhaupt *nicht* Anweisungen zum richtigen Leben. Keine ethischen Gegenvorschläge, waren es eher ironische Beschreibungen, die selbst in der höchsten Tugendhaftigkeit noch das Unausweichliche des Untergangs vor Augen stellten: Der schaffende Mensch erschien in einer Dialektik begriffen, der zufolge der Untergehende, der Sonne gleich, als „ein Hinübergehender“ zu einem neuen Anfang sich selber „segnet“.<sup>638</sup>

<sup>638</sup> Ebd. 102. Das Sehnen Zarathustras, der großen Seele, schilderte sich als „ein Bogen brünstig nach seinem Pfeile, ein Pfeil brünstig nach seinem Sterne: – / – ein Stern bereit und reif in seinem Mittage, glühend, durchbohrt, selig vor vernichtenden Sonnen-Pfeilen“ (Za III, Vom Geist der Schwere, 30; KSA IV 269). „– Was geschieht mir? Still! Es sticht mich – wehe – in’s Herz? In’s Herz! Oh zerbrich, zerbrich, Herz, nach solchem Glücke, nach solchem Stiche!“ (Za IV, Mittags, KSA IV 344). Vgl. Teresa von Ávila (Vida, c. 29, 10.13; R c. 5, 17 – c. 6, 8). In der Intonation zum Chorus mysticus im Finale von Goethes „Faust“ betet der anachoretisch-asketische Pater ecstasticus: „Pfeile, durchdringet mich“ (II, V, Bergschluchten, vv. 11854–11864).

Offensichtlich konnte es nicht damit gemacht sein, einfach die Sinne – sensualistisch-materialistisch – hochzuhalten. Sondern zu Ende *gedacht* sollten sie werden. Es war ein besonnener Weg. Die Resignation im Agnostischen ließ er hinter sich, wie auch die Selbstverfehlung im Irrationalen. Stattdessen die Erwägung hoher Gedanken: „Wenn es Götter gäbe“, so ließ Zarathustra wissen, „wie hielte ich’s aus, kein Gott zu sein!“ Damit war anerkannt, was die idealistische Tradition vorschrieb, nämlich das Größte der Vernunft zu denken. Aus der Tatsache, dass der Protagonist Zarathustra es nicht ertrug, nicht mit Gott identifiziert zu sein, hatte er, alles herkömmliche Gott-denken überbietend wie nur je der häretischsten Mystiker(innen) eine(r) geschlossen: „Also gibt es keine Götter.“<sup>639</sup> Doch zeigte sich, dass es bei dem Schluss, es gibt keine Götter, sein Bewenden nicht haben konnte. Logik erfasst allenfalls einen Teil, eine Hälfte, die Sphäre des Eindeutigen, Gesetzlichen, Kausalen. Die Dynamik menschlichen Daseins reicht allseits über Begreifen, Urteilen, Schließen hinaus. „Wohl zog ich den Schluss“, musste Zarathustra einräumen, um im selben Moment verwundert einzusehen: „nun aber zieht er mich“.<sup>640</sup>

Im Zuge dessen (jenseits einseitiger Logik) geschah Neues, Unerhörtes. Zarathustras Seele kam vollends ins Spiel und begann – zu singen. Sie sang von der Sehnsucht nach Leben; einem Leben, das sich unverstellt vollzöge wie ein Tanz. Und von einer Weisheit sang sie, die dem Veränderlichen, Wilden, Unergründlichen, dem Verführerischen des Lebens gerecht zu werden vermöchte.

Im zentralen Abschnitt „Von der Selbst-Überwindung“ suchte Zarathustra sein „Wort vom Leben und von der Art alles Lebendigen“ an die Verständigen zu richten. „Wille zur Macht“ lautete es, es bezeichnete

639 Marguerite Porete beispielsweise ließ die Seele sprechen: „nichts ist nichts, doch ist, was ist. Also bin ich, sofern ich bin, nur das, was Gott ist“ (Der Spiegel der einfachen Seelen, Kap. 70, Zürich 1987, S. 109). Ähnlich Eckhart (*Haec est vita aeterna*, Pr. 46; WW, Largier, I 490–495). Angelus Silesius: „Mensch bleib doch nicht ein Mensch: man muß aufs höchste kommen. / Bey Gotte werden nur die Götter angenommen“ (CW, V 219). Und weiter: „Werd GOtt willst du zu Gott: GOtt macht sich nicht gemein / Wer nicht mit ihm wil GOtt und das was er ist seyn“ (VI 128).

640 KSA IV 110.

den „unerschöpft zeugenden Lebenswillen“, der, über Selbst-Erhaltung hinaus als Selbst-Überwindung aufzufassen war. Also als etwas Heroisch-Kreatives, das allerdings nun romantisiert war als „das Geheimnis der Seele“. Von ihr, als wäre sie Ariadne, einsam auf einer Insel, hieß es, wenn sie denn „der Held verlassen“ habe, nahe ihr unversehens im Traum „der Über-Held“. Jenseits des Mythischen deutete sich somit eine Verwandlung an, die Befähigung zu ihrer schweren Aufgabe: „die Versöhnung mit der Zeit“ zu lehren und zu lernen, das zunächst war es, was ihr bevorstand. Deswegen wurde Zarathustra, unter Widerstreben und widerwillig, wie nur je der Propheten einer, paradigmatisch zum „Lehrer der Ewigen Wiederkunft“. Er musste sich selbst überwinden, um „aller Dinge Grund“ zu schauen. Ferner musste er zum „letzten Gipfel“ aufsteigen. Enorme Schwierigkeiten waren beim Versuch der Mitteilung seines „abgründlichen Gedankens“ zu bewältigen.<sup>641</sup> Nichtsdestoweniger blieb alles ganz und gar Sache der großen liebenden, umfänglich-umfangenden Seele. Sie wurde aufgerufen, angesprochen, und es ertönte das Lied:

O meine Seele, ich erlöste dich von allen Winkeln (...)  
 (...) mit dem Sturm, welcher ‚Geist‘ heißt, blies ich über deine wogende See  
 (...) ich nahm von dir alles Gehorchen, Kniebeugen und Herr-Sagen (...)

Und das *Soliloquium* klang fort:

O meine Seele, deinem Erdreich gab ich alle Weisheit zu trinken, alle neuen  
 Weine und auch alle unvordenklich alten starken Weine der Weisheit.  
 O meine Seele, jede Sonne goß ich auf dich und jede Nacht und jedes Schweigen  
 und jede Sehnsucht – da wuchsest du mir auf wie ein Weinstock.  
 O meine Seele, überreich und schwer stehst du nun da, ein Weinstock mit  
 schwellenden Eutern und gedrängten braunen Gold-Weintrauben: –  
 (...)

<sup>641</sup> Ebd. 270. Auch mit dem Gedanken der Ewigen Wiederkunft suchte Nietzsche die Erfahrung des Augenblicks als Erfahrung der Einung auszuzeichnen (vgl. Bertram: Nietzsche, Berlin 1922, S. 236, 361; Heidegger: Nietzsche, Pfullingen 1961, I 312, 402; Wohlfart: ‚Also sprach Herakleitos‘, Freiburg i. Br./München 1991, S. 345–357; Ders.: Artisten-Metaphysik, Würzburg 1991).

(...) willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermut,  
so wirst du *singen* müssen, o meine Seele  
(...) singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, daß sie  
deiner Sehnsucht zuhorchen, –  
– bis über stille sehnsüchtige Meere der Nachen schwebt, das güldene Wunder,  
um dessen Gold alle guten schlimmen wunderlichen Dinge hüpfen: –  
(...) – hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem  
Herrn: das aber ist der Winzer, der mit diamantennem Winzermesser wartet, –  
– dein großer Löser, o meine Seele, der Namenlose – dem zukünftige  
Gesänge erst Namen finden! (...) <sup>642</sup>

Das Angeklungene sammelte sich in der Dionysos-Figur und der bacchisch sich zum Leben stellenden (Ariadne-)Seele.<sup>643</sup> Die äußersten Worte, trotz Weh und Schmerz und Leid, blieben gleichwohl Lebenslust und Ewigkeit. Das war verbürgt im Kreis-Symbol, unverbrüchlich; beschworen als der „hochzeitliche Ring der Ringe“. Wonach, unter dem Namen *annulus Platonis* die Alchemisten lange Zeit gesucht hatten, das war nun „Ring der Wiederkunft“ genannt oder auch *circulus vitiosus deus*.<sup>644</sup> Nach dem Umfangenden hatte ungeduldig schon der neunzehn-jährige Nietzsche gefragt. Wo er denn bliebe, hatte er notiert, jener Ring, der den Menschen noch umfasse, ob Welt, ob Gott. In seither beibehaltener Fraglichkeit und Unentschiedenheit fungierte der ‚abgründliche Gedanke‘ als Formel der Beschwörung, um wahrhaft

642 KSA IV 278–281. Dass die Rebe „dem scharfen Messer weinet“, sagte schon Goethe (WöD, Buch des Parsen, XI 2, v. 4). – Die Apostrophe zur Seele ist bekannt aus dem Magnificat sowie einem Typ von Kirchenliedern wie „Lobe den Herren, den mächtigen“, „Du meine Seele, singe“ (Paul Gerhardt).

643 Nietzsches letztes zur Veröffentlichung vorbereitetes Werk, das waren die „Dionysos-Dithyramben“, keine Abhandlungen mehr, sondern ein Zyklus von neun dionysischen *Gesängen* (hg. Groddeck, Wolfram, Berlin/New York 1991); insbes. VI „Die Sonne sinkt“, VII „Klage der Ariadne“.

644 „Ring der Wiederkunft“ (KSA IV 287), *circulus vitiosus deus* (JGB 56, KSA V 75). Angelus Silesius in solarer Identifikations-Typologie: „Jch selbst muß Sonne seyn / ich muß mit meinen Strahlen / Das farbenlose Meer der gantzen GÖttheit malen“ (CW, I 115).

Gigantisches zu erkämpfen: Werden und Sein zusammenzudenken, dem All(Leben) den Charakter der Ewigkeit aufzuprägen.<sup>645</sup>

Aus „Also sprach Zarathustra“, dem Satyrspiel zumal seines vierten und letzten Teils, war, stellenweise grotesk-überdeutlich, sichtbar geworden, dass sich Philosophieren insgesamt als ein Experimentieren mit Möglichkeiten und Grenzen der Mitteilung vollzog. Unbeschadet aller kühnen Einzelerwägungen war die Grundfrage ganz offensichtlich, ob es wirkliche Mitteilung gebe.<sup>646</sup> „*Lasst uns in die Nacht wandeln*“, schloss der Protagonist. Das „Nachtwandler-Lied“ erklang.<sup>647</sup>

In Nietzsches Schaffen vorausgegangen war, bereits hoch bedeutsam, „Der geheimnisvolle Nachen“:

Gestern Nachts, als Alles schlief,  
 (...)
   
 schlug ich mir den Schlaf  
 Aus dem Sinn und lief zum Strande.  
 (...)
   
 Eine Stunde, leicht auch zwei,

<sup>645</sup> Ewigkeit als ehern-unentrinnbares ‚Donnerwort‘ spätestens seit Johann Rists Kirchenlied „O Ewigkeit, du Donnerwort“ (17. Jh.; danach Bachs Kantate, BWV 80; vgl. außerdem Goethe, Faust I, Nacht, v. 622).

<sup>646</sup> Nietzsche konnte mitunter eingestehen, sein vorgelegtes ‚fünftes Evangelium‘, der philosophisch-literarische Mitteilungsversuch „Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen“, sei im Exoterischen zumindest eines: „lächerlich für Jedermann“ (an H. Köselitz, 2. Sept. 1884; KSB VI 525). Am Ende meinte er, er habe „nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte“ (EH, Warum ich so weise bin, 7, KSA VI 274).

<sup>647</sup> „Mittags‘ ist zwar ein zentraler Abschnitt des Textes als Gesamtheit und eine zentrale Episode in Zarathustras Lebensweg, aber erst ‚Das Nachtwandler-Lied‘ ist der endgültige Abschluß und Höhepunkt des Textes und des Wegs, den Zarathustra zu gehen hatte“ (Spörl: Gottlose Mystik, a. a. O. S. 253) – In den „Idyllen aus Messina“ erklang „Das nächtliche Geheimnis“ (alias „Der geheimnisvolle Nachen“; KSA III 340), in Z II „Das Nachtlied“ (KSA IV 136–138). Wenn hierzu in „Ecce homo“ (EH, Z 7, KSA VI 345) allerdings verlautete, „ein solches smaragdnes Glück, eine solche göttliche Zärtlichkeit hatte noch keine Zunge vor mir“, so wären zumindest Werke wie Juan de la Cruz’ „Noche oscuro“, Edward Young’s „Night-thoughts“ („Nachtgedanken“), Bonaventuras (d. i. Ernst August Friedrich Klingemanns) „Nachtwachen“ und Novalis’ „Hymnen an die Nacht“ anzuführen.

Oder war's ein Jahr? – da sanken  
 Plötzlich mir Sinn und Gedanken  
 In ein ew'ges Einerlei,  
 Und ein Abgrund ohne Schranken  
 That sich auf: – da war's vorbei!<sup>648</sup>

Im Geschehensverlauf von „Also sprach Zarathustra“, als Morgen wurde, und im Anbruch des Tages es sich zeigte, „das Zeichen“, da hatte Zarathustra abzutreten, indem er (seiner Angst und allen Bedenken zum Trotz) beschwörend den „großen Mittag“ ausrief.<sup>649</sup>

Alles in allem sollte die Welt in unumstößlicher Kosmodizee gewonnen, das Dasein auf der Erde gerechtfertigt sein. Welt als dem erstaunlicherweise „sich selbst gebärendes Kunstwerk“<sup>650</sup> war auf Seite der Menschen singend, tanzend, lachend, in allem schaffend und überdies segnend zu entsprechen, in unverbrüchlicher kosmischer Geborgenheit. Bejaht schien somit das im *amor fati* sehnsüchtig geliebte Eine-Notwendige, das Leben der Ewigkeit.

Nachdem der Boden der Metaphysik weggezogen war und die Wissenschaft sie nicht ersetzen konnte, womöglich sogar auf „Weltvernichtung“ hinwirkte, hatte es Nietzsche zunächst paradoxerweise mit einer antimetaphysischen Artisten-Metaphysik gehalten. Auf diesem Boden entwickelte sich der Gegenentwurf zu der als dekadent kritisierten Allianz von Platonismus und Christentum.<sup>651</sup> Die Philosophie

648 FW, Anhang, Lieder, Der geheimnisvolle Nachen, KSA III 643 f.

649 „Herauf nun, herauf, du großer Mittag!“ (Za IV, Das Zeichen, KSA IV 408). – „Der Seelen Morgenröth ist GOtt in dieser Zeit: / Jhr Mittag wird er seyn im Stand der Herrlichkeit“ (Angelus Silesius: CW, IV 180).

650 So Nietzsche (NF-1885/86, 2[114], KSA XII 119) mit Friedrich Schlegel. So auch bereits Schelling (Bruno, 1802). Zur weiteren Aktualisierung vgl. namentlich Dewey und Whitehead.

651 Janke, Wolfgang: Plato, Antike Theologien des Staunens, Würzburg 2007; zu „Nietzsches Umdrehung des Platonismus“, des Näheren zu den sechs Etappen jenes Vorgangs, worin „die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ (GD IV; KSA VI 80 f.; vgl. Heidegger: Nietzsche, Pfullingen 1961, I 231–242).

beruhte Nietzsche zufolge auf der intuitiven Überzeugung ‚alles ist eins‘. Entsprechend ging es um „Einswerden“.<sup>652</sup>

Vorderhand stellte sich die Aufgabe, dem Leben außerhalb nominalistischer Individuiertheit gerecht zu werden und es radikal zu vertiefen. Ein unabhängiges Urteil insbesondere „über Religion und Christentum“ zu versuchen, war schon dem achtzehn-jährigen Pförtner Internatszögling als Lebenswerk vorgekommen.<sup>653</sup> Der Gymnasiast bereits war von der Ahnung eines „Morgenglühns“ geleitet, so dass womöglich an einem neuen Tag die Menschheit sich anders wiederfinde, erleichtert, „wie ein Kind mit Welten spielend“. Von allem Anfang an wurde in ein Jenseits von Gut und Böse tendiert, in ein *Hen kai pan*:

Es muß noch höhere Principien geben, vor denen alle Unterschiede in eine große Einheitlichkeit zusammenfließen, in denen alles Entwicklung, Stufenfolge ist, alles einem ungeheuren Ozeane zuströmt, wo sich alle Entwicklungshebel der Welt wiederfinden, vereinigt, verschmolzen, all-eins- (HK 59).

Wirklichkeit und Anspruch des Christlichen fielen nach Nietzsches Dafürhalten auseinander.<sup>654</sup> Beständig führte er einen Kampf gegen

652 GT 8, KSA I 62; NF-1870/71,7[122], KSA VII 176: „Einswerden“. Das (ursprünglich wohl orphisch-eleusinische) Mysterium der Theogonie, Kosmogonie, Anthropogonie, dieses „in der Tiefe fortwirkende metaphysische Mysterienwesen“ hielt Nietzsche (im Gefolge Hölderlins) insbesondere an den mythischen Namen Dionysos(-Zagreus) zurückgebunden. – Schäfer, Rainer: Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 40 (2011) 178–202. – Am Ende der Antike (5. Jh. n. Chr.) schuf der (christliche) Dichter Nonnos von Panopolis (Ägypten) in zwei umfangreichen Epen in griechischen Hexametern, den „Dionysiaka“ („Die Geschichten von Dionysos“, achtundvierzig Bücher, über zwanzigttausend Verse; dt. Thassilo von Scheffer, München 1926–33) sowie der „Metabolē“ („Umgestaltung des Heiligen Evangeliums nach Johannes“, einundzwanzig Gesänge) sozusagen ein umfassendes mythisch-pneumatisches Diptychon, in einem monumentalen Doppeltableau eine Verklammerung der (homerisch-)paganen mit der (johanneisch-)christlichen Kultur (Nonnos, dt. Dietrich Ebener, 2 Bde., Berlin 1985).

653 Es bestand Zweifel, ob zweitausend Jahre lang „die Menschheit durch ein Trugbild irregeleitet“ worden sei (HK 61 II,54 f.).

654 „Die Wahrheit wohnt selten dort, wo man ihr Tempel gebaut und Priester ordinirt hat“ (an C. v. Gersdorff, 6.4.1867, KSB II 211). – „Nietzsches *Feindschaft* gegen das Christentum als Wirklichkeit ist untrennbar von seiner tatsächlichen *Bindung* an das

den Glauben an die eine rein geistige, absolute Wahrheit. Dabei motivierten ihn freilich eine schier unlösbare innere Nähe zu Plato und ein eingefleischtes Pathos der Wahrhaftigkeit beziehungsweise der Redlichkeit wie es durch sein akademisches Fach, die klassische Philologie, und außerdem durch eine zweitausendjährige christliche Zucht und Disziplin maßgeblich geworden war.

Zur Devise konnte dienen, aus dem Status von Betenden in den von Segnenden überzuwechseln.<sup>655</sup> Weder sollten Ergebung, Abhängigkeit, Selbstverkleinerung, illusorische Zweisamkeit als berechtigt gelten, noch auch die schreckliche Möglichkeit zu fluchen und zu lästern. Vielmehr war in quasi göttlichem Selbstbesitz allem das Gehörige und mehr als das zukommen zu lassen. Polemisch zugespitzt erging die Typisierung: „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*“. Es ging um „die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirten Lebens“.

Dionysos gegen den ‚Gekreuzigten‘: da habt ihr den Gegensatz. Es ist *nicht* eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn (...) Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn ... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt *das Sein als selig genug*, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen (...)

‚der Gott am Kreuz‘ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen

der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine *Verheißung* ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen<sup>656</sup>

---

Christentum als Anspruch“ (Jaspers, Karl: Nietzsche und das Christentum, München 1985, S. 10). Biser, Eugen: Nietzsche, Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?, Darmstadt 2002. Haas, Alois M./Messner-Rast, Franziska: Nietzsche zwischen Dionysos und Christus, Wald 2003.

<sup>655</sup> „Aus Betenden müssen wir Segnende werden!“ (NF-1883,15[58], KSA X 494). Das Monitum war noch dazu biblisch: „Segnet, denn ihr seid dazu berufen, Segen zu erlangen“ (1 Petr 3,9). „Du wirst, du sollst ein Segen sein“ war biblische Zusage an Abraham, den Urvater der gläubigen Menschheit auf dem Weg (Gen 12,2).

<sup>656</sup> NF-1888,14[89], KSA XIII 266 f. Das war sichtlich differenzierter als die Zarathustra-Verse: „Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ (Za III, Das andere Tanzlied, 3: KSA IV 286).

Dem frühen, noch stark von Schopenhauer beeinflussten Nietzsche war gegenwärtig, dass „das Ureine“, da schlechthin das Widerspruchsvolle, „zugleich höchster Schmerz und höchste Lust“ sein musste. Er nahm sogar, ganz pessimistisch, Schmerz und Widerspruch für „das wahrhafte Sein“ und Lust und Harmonie für „Schein“. <sup>657</sup> Das kultische, dogmatisch-institutionell verfestigte Christentum erschien demgegenüber rundweg als ein Missverständnis. Es habe „die Hauptsache *nicht* verstanden“: Die Überlegenheit seines Stifters Jesus „über jedes Gefühl von *ressentiment*“, dass er frei von Rachsucht und innerem Widerwillen gegen das leidvolle Leben gewesen sei. Indem es dies nicht begriffen habe, habe es seinerseits Züge der Grausamkeit angenommen. <sup>658</sup> Das authentische Evangelium war laut Nietzsche bar jeden Gedankens an Opfer, Gericht und Schuld gewesen. <sup>659</sup> Schlechterdings Dasein habe es verheißen, erfülltes Sein, die Wirklichkeit des Reichs Gottes, gelebte „Einheit von Gott und Mensch“, Mittagsfülle, rein präsentische Seligkeit. <sup>660</sup> Nietzsches Vision des Göttlich-Vollkommenen war die der (heraklitischen, übermoralischen, überkategorialen) Einheit und Erlösung aller Gegensätzlichkeit. <sup>661</sup> Davor musste sich der christ-

657 Ebd. 7[165], S. 202; GT 4, KSA I 38. Der *Locus classicus*, der die Verbindung von Lust und Schmerz festhielt, war freilich durch Plato an Sokrates gebunden (Phaidon 60 b–c). – „Die Lust hat eignes Grauen, / Und alles hat den Tod“, las man selbst bei Eichendorff (Der Umkehrende).

658 Namentlich Pascal erschien so als Ausnahme, als Christ schlechthin, als eine das Evangelium aufgreifende und ihrerseits fordichtende große Seele (NF-1880,7[26, 34, 208], KSA IX 323, 325, 360). Die Zerknirschung, die er (La 919/Br 553) an den Tag legte, angesichts des Abgrunds der ‚drei Bösen‘, hat Nietzsche ebenso wenig wie der Ort des Reue einflößenden Geschehens, Gethsemane (der Garten der Qualen, und nicht Eden, der Garten der Lüste) daran gehindert, diesen Dialog in schrecklicher Nacht für schöner zu erklären „als irgend etwas im neuen Testament“, und dieses auf beschämende Vorhaltungen hin bußfertige Beten zu preisen „als die schwermüthigste Holdseligkeit, die je zu Worte gekommen ist“ (NF-1880,7[29], KSA IX 324).

659 Dem Johannesevangelium räumte selbst noch der junge Nietzsche eine Sonderstellung ein, es schien ihm „aus dem Boden des Dionysischen geboren“ und geradezu als „Triumph der Mysterienseligkeit“ (NF-1870/71, 7 [13, 80, 174], 10 [1], KSA VII 139, 156, 207, 340). Ähnliche Einschätzung im zwanzigsten Jahrhundert durch Whitehead (Religion in the Making).

660 AC 40 f., 34; „widerstehe nicht dem Bösen!“ das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne“ (AC 29, KSA VI 200).

661 NF-1087,10[203], KSA XII 380 f.. Vgl. Bergengruens Gedicht „Am Himmel wie auf Erden, *Tabula smaragdina Hermetis*“ (Die heile Welt, 1950, S. 148 f.): „Gleichwie oben, also unten. / Alles kreist auf gleicher Spur, / Sonne, Sterne, Lichter, Luntten, / Räume,

lich-platonische Begriff von ‚Gott als Geist‘ wie eine einseitige Fixierung in angeblich höchster Höhe, faktisch wie Verkleinerung und Unlebendigkeit und also wie der reale Atheismus ausnehmen.<sup>662</sup> Insofern Loslösung, Abschied und Abstieg.

Das war Nietzsche eine Herzensangelegenheit von Jugend an. Ein *Serviviam*, wahrlich, und mehr als dies, festgehalten in überschwänglichen Zeilen eines viel zitierten Gedichts bereits des Pfortner Abiturienten:

Noch einmal eh ich weiterziehe  
 Und meine Blicke vorwärts sende,  
 Heb ich vereinsamt meine Hände  
 Zu dir empor, zu dem ich fliehe,  
 Dem ich in tiefster Herzentiefe  
 Altäre feierlich geweiht  
 Daß alle Zeit  
 Mich seine Stimme wieder rief.

Darauf erglüht tiefeingeschrieben  
 Das Wort: dem unbekanntem Gotte:  
 Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte  
 Auch bis zur Stunde bin geblieben:  
 Sein bin ich – und ich fühl’ die Schlingen,  
 Die mich im Kampf darniederziehn  
 Und, mag ich fliehn  
 mich doch zu seinem Dienste zwingen.

---

Zeiten, Geist, Natur. // (...) // Gleichwie unten, also oben. / Goldne Kette allen Seins!  
 / Alles ist in eins verwoben. / Nicht verwoben: es *ist* Eins.“

662 „Im Begriff ‚Gott als Geist‘ ist Gott als Vollkommenheit *negirt*...“ (NF-1888,16[56], KSA XIII 504, vgl. 1887,10[203], KSA XII 581).

Ich will dich kennen Unbekannter,  
 Du tief in meine Seele Greifender,  
 Mein Leben wie ein Sturm durchschweifender  
 Du Unfaßbarer, mir Verwandter!  
 Ich will dich kennen selbst dir dienen ...<sup>663</sup>

Wahrlich, ein Lebensprogramm: enthusiastisch, pneumatisch, radikal, flammend aus *tieftster Herzenstiefe*; rückhaltlos *dem unbekanntem Gotte* ausgesetzt.

So lange der Genius in uns wohnt, sind wir beherzt, ja wie toll, und achten nicht des Lebens, der Gesundheit und der Ehre; wir durchfliegen den Tag freier, als ein Adler, und sind sicherer im Dunkel, als die Eule. Aber auf einmal verlässt er uns, und ebenso plötzlich fällt tiefe Furchtsamkeit auf uns: wir verstehen uns selber nicht mehr, wir leiden an allem Erlebten, an allem Nichterlebten, wir sind wie unter nackten Felsen, vor einem Sturme, und zugleich wie erbärmliche Kindsseelen, die sich vor einem Geraschel und einem Schatten fürchten. (M 538, KSA III 307)

Im Brand konnte alles wegbrechen. Dem nach Erfüllung dürstenden Herz blieb nicht erspart, dass noch der schönste Schein vernichtet werden müsse, damit allein schon „das dionysische Glück auf seinen Gipfel“ käme. Und was für eine *scala perfectionis* gab den Anstieg vor: alles war zu überwinden durch eine Umwandlung, ja Verklärung, die nur mehr aufzurufen schien als quasi göttliches „ich bin“.<sup>664</sup> Ein Selbst trat

663 „Noch einmal eh ich weiterziehe“ (1864; BAW II 428; Willers, Ulrich: Beten bei Nietzsche, in: ders. (Hg.): Beten, Tübingen/Basel 2000, S. 377–401; Boff, Leonardo: Sehnsucht nach dem Unendlichen, Kevelaer 2011, S. 40 f.). – Das Gedicht parodierte ein Kirchenlied des (von Klopstock beeinflussten) Balthasar Münter; hierzu: Pestalozzi, Karl, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 101–110. Vgl. auch Nietzsches „Kirchenlied“ „Du hast gerufen: / Herr, ich eile“ (an Raimund Granier, 28. Juli 1962; KSB I 217 f.).

664 Za I, Von den drei Verwandlungen; NF-1884,25[351], KSA XI 105); Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956, 31–112. Vgl. die biblische ‚Selbstvorstellungsformel‘ (Ez, DtJes 41,4, 43,11, Joh 6,20, 14,6, Apk 1,8 u. ö.). Biblisch erschien die Weisheit in Gestalt eines mit der Schöpfung vor Gott spielenden Kindes (Spr 8,30 f.). – Vgl. die ins Übergegensätzliche tendierenden Gedichte Platens („Ich bin wie Leib dem Geist“) und Georges („Ich bin der Eine und bin Beide“). – Rilkes später Zyklus „Die Sonette an Orpheus“ endete mit der Bezeugung „ich bin“, bezeichnenderweise allerdings in Polarität zu der Aussage „ich rinne“. So zu

hervor, ein Ich nicht des „wachen, empirisch-realen Menschen“, mal so, mal so, buntscheckig, bemäntelt, sondern ganz anders, nämlich: die wesentliche, „die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge liegende Ichheit“.<sup>665</sup> Von der Höhe reinen Spiels, von ausgezeichnetem Ort vollkommenen Gelingens aus war evident und geradezu apodiktisch zu verlautbaren: „Es gibt keinen Willen“.<sup>666</sup>

Offensichtlich konnte selbst die Metaphysik des Willens zur Macht, – wenn es denn je eine gab, eine geben sollte –, Nietzsches letztes Wort nicht sein. Vielmehr leidet es keinen Zweifel, dass der Kern dieses außerordentlichen geistigen Ereignisses nicht im Exoterischen, sondern im Esoterischen lag. Das Letzte blieb apophatisch-unnenbar. Gelegentlich war es als Paradoxie zu umschreiben, als Oxymoron; beispielsweise als „ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen“.<sup>667</sup> Oder es war *via eminentiae* allenfalls anzudeuten. So war, die ganze hohe Sphäre des Heroischen überbietend, zuletzt vom willenlosen „Über-Helden“ die Rede. Nicht minder bedeutsam erhob sich der Anspruch, alles Christliche durch „ein Überchristliches“ zu überwinden und nicht nur von sich abzutun. Und über aller Verklärung der Welt in artistischem Schein stand Weisheit, jene Bereitschaft, die, ganz und gar paradox, darauf zulief, „das ewige Ja zu allen Dingen“ und sogar „die ewige Lust des Werdens

---

sprechen fand das Ich sich aufgefordert in (nachmetaphysischem) Bezug zum Irdischen in seiner widerspenstigen Fügung von Sein und Werden, Dauer und Vergehen: „Und wenn dich das Irdische vergaß, / zu der stillen Erde sag: Ich rinne. / Zu dem raschen Wasser sprich: Ich bin“ (II 29, 12–14; KA II 272, 726 f.). Die Ära des kartesischen *ego cogito, ego sum* wurde abgelöst durch die Heuristik *ego labo/fluo, ego sum*. Alles andere als ein absolutes *ego eimi*, sondern ein durchaus bedingtes, komplementäres ‚Ich bin‘.

<sup>665</sup> GT 5, KSA I 45.

<sup>666</sup> KSA XII 187,5[9]; vgl. G. Colli, in: KSA X 663; ferner ebd. 24[32, 34], XIII 394, 14[219] u. ö. Vgl. bereits Plotins Traktat „Der freie Wille und das Wollen des Einen“, wo es von dem höchsten zu Erblickenden hieß, es sei „größer als alles Wollen“ und es weise „dem Wollen einen Platz unter sich“ an (Enn. VI 8 [39], 10,85). In diesem auf den unvordenklichen Ungrund bezogenen Sinn sodann Angelus Silesius: „Wir beten: es gescheh, mein Herr und Gott, dein Wille; / Und sieh, er hat nicht Will, er ist ein ewge Stille (CW, I 294). Gewissermaßen auf der Vorstufe der Aszetik war formuliert, wenn Eckhart bemerkte: „Nichts auch macht einen zum wahren Menschen als das Aufgeben des Willens“ (RU 11; Largier II 367, Z. 23 f.).

<sup>667</sup> FW, 288, Hohe Stimmungen; KSA III 529.

*selbst zu sein*“.<sup>668</sup> *Sapientia nulliformis*: nichts wollen, nichts betreiben, auch nicht Philosophie, vielmehr Gelassenheit in gänzlichem Über-einkommen, so dass der Wille nichts mehr ausrichten will und nichts mehr ausrichten kann.

Gesetzt, wir sagen ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein ja gesagt. Denn es steht nichts für sich, weder in uns selbst noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsre Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nötig, um dies *eine* Geschehen zu bedingen – und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht. (NF-1886/87,7[38], KSA XII 307 f.)

Das Allertiefste bleibt ohne Bild und Gleichnis. Die Seele selbst hört auf, irgendetwas zu erstreben, auf irgendeine Weise zu agieren, und sei es, sich zum Singen aufzufordern.<sup>669</sup>

Es ist, könnte man schließen, ein spiritueller Vitalismus, der Nietzsche antrieb.<sup>670</sup> Die letzte Annäherung an das, was das Ereignis dynamisch bewegter Wirklichkeit ausmacht, das Mysterium der „ewigen Lebendigkeit“,<sup>671</sup> führte weg vom üblichen Denken und Mitteilen und aller damit verbundener Seins-Statik in etwas Neues, Unbekanntes, Unvergleichliches, Unvertretbares: ein Befinden, welches behelfsweise als mystisch umschrieben wird.<sup>672</sup>

<sup>668</sup> EH X 6: KSA VI, 345; EH GT 3: KSA VI 312.

<sup>669</sup> „Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen“ (Za, Mittags, KSA IV 343).

<sup>670</sup> Wie zuvor einen Duns Scotus, Eckhart, Böhme oder Oetinger und selbst einen Goethe („Das Lebendige will ich preisen / Das nach Flammentod sich sehnet“, Selige Sehnsucht, v. 3 f.). Nietzsche zufolge galt zumindest für den Weg der Schaffenden: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“ (Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA IV 82).

<sup>671</sup> MA II 408, VMS 408, KSA II 534. Heimsoeth, Heinz: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, 1934; Kap. 4: Sein und Lebendigkeit.

<sup>672</sup> Zur Esoterik, Mystik und negativen Theologie Nietzsches vgl. Andreas-Salomé: Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894; Bertram (Nietzsche, Berlin 1918, Schlusskapitel ‚Eleusis‘); Jaspers (Nietzsche, Berlin 1947, S. 335–347); Heidegger (Nietzsche, Pfuldingen 1961, I 353, 471); Giorgio Colli (Nach Nietzsche, Frankfurt a. M. 1980, S. 19, 187, 211); Schneider, Ursula: Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche,

Es bleibt dies aber von hochgradigster Paradoxie. Die Wissenschaft, das Werk des Sokrates als des „spezifischen Nicht-Mystikers“, des Mannes von hohem Verstand bei gleichzeitig mangelhafter musisch-mystischer Anlage, schien, entgegen aller hoch gespannter Erwartung, am Ende in die „Weltvernichtung“<sup>673</sup> zu führen, in die Zerstörung jedenfalls der Welt wie sie intuitiv und weisheitlich wahrgenommen und wertgeschätzt wurde. Auf der anderen Seite versprach Nietzsches neue ‚Mystik‘ kein „Überspringen der Welt“, keine unmittelbare Flucht „hinaus und hinüber in die Ruhe des Einen“.<sup>674</sup> Nein, sie blieb der Erde treu, war immerzu ‚nur‘ die Rundung der Welt, fernab für einmal des Ekels, den sie in ihrer der Zeit unterworfenen Härte im Übrigen durchaus hervorrufen mochte.<sup>675</sup> Wer „mit Liebe“ den Dingen nahekomme, der könne staunend entdecken, dass das Herz der Erde „von Gold“ ist. Wie ein voller, reifer Goldapfel biete sich dem Liebenden die Welt. Überreich in seinem Glück, könne er großherzig-generös zum Schenken werden.<sup>676</sup> Schließlich, den höchsten Zustand anzudeuten, konnte man lyrische Worte vernehmen, die restlos alles zurückzulassenden schienen: „So vergesse ich mich selber, und alle Dinge sind in mir, und nichts gibt es mehr als alle Dinge. Wo bin ich hin?“<sup>677</sup> Die Richtung war wohl doch „hinauf, hinaus, hinweg.“ Jedenfalls in dem Sinne, als

---

Berlin/New York 1983, insbes. S. 130 ff. Theierl, Herbert: Nietzsche, Mystik als Selbstversuch, Würzburg 2000. Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Stuttgart 2000, S. 116–118, 384.

673 GT 13, KSA VII 62, 3[11], vgl. ebd. 3[55], 19[182]. – Eine tiefgründige denkerische Darlegung der Unausweichlichkeit des Nichts verdankt die moderne Philosophie insbesondere Heidegger. In seiner Antrittsvorlesung (Universität Freiburg i. Br., 24. Juli 1929) versuchte er, der Angst und letztlich ‚dem Nichts‘ nachzudenken und so als ‚das Grundgeschehen im Dasein‘ die so sehr ambivalente, zuletzt in den Nihilismus führende, verhängnisvolle, zu ‚verwindende‘ Metaphysik namhaft zu machen (Was ist Metaphysik? [1929], Frankfurt a. M. 1969; vgl. außerdem ders.: Nietzsche, Pfullingen 1961, II 49–55, insbes. 53). Lütkehaus, Ludger: Nichts, Abschied vom Sein, Ende der Angst, Zürich 1999; Agamben, Giorgio: Der Mensch ohne Inhalt, Frankfurt a. M. 2012.

674 NF-1873,29[224], KSA VII 720.

675 *Rimus remedium*, FW, Anhang, Lieder, KSA III 647.

676 „Begriff des Mystikers: der an seinem eigenen Glück genug und zuviel hat und sich eine Sprache für sein Glück sucht, – er möchte davon *wegschenken!*“ (NF-1884,25[258], KSA XI 79). Nicht so die Philosophen, „sie zappeln in den Netzen der Sprache“ (NF-1875, 6[39], KSA VIII 113).

677 Winter 1882/83, KSA X 215. ‚Taghelle Mystik‘ also, *avant la lettre*.

es galt, jenseits des Individuellen, Menschlichen, allzu Menschlichen rundweg kosmisch zu empfinden.

Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrthümer des ego entdecken! Den Egoismus als Irrthum einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den anderen vermeintlichen Individuen! Nein! Über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden! (NF-1881,11[7], KSA IX 443)

Auch die Rede vom Übermenschen (als möglicherweise zu extrapolierendem Ziel- oder doch Kulminationspunkt einer neuen, das Zirkuläre durchstoßenden vektoriellen Linearität) hatte somit ihren letzten Sinn gefunden: Das, wohin „die hellste kühnste Vernünftigkeit“ wie ein Weg führe, das schien etwas ganz Außerordentliches.<sup>678</sup> Scheinbar beiläufig notierte Nietzsche, was seiner tiefsten Einsicht entsprach: „Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die *intuitio mystica*.“<sup>679</sup>

Angebahnt war dies durch Erfahrungen mitunter der Integration des Disparaten, auch burlesk-humoristischen sowie kynischen:

678 „Das neue Macht-Gefühl, der mystische Zustand, und die hellste kühnste Vernünftigkeit als ein Weg dahin“ (NF-1884,26[241], KSA XI 212). Nietzsche richtete sich insofern auf ‚Vollkommenheit‘ als „der tiefste Instinkt“ die „außerordentliche Erweiterung seines Machtgefühls“ finde, einen Zustand, gekennzeichnet als „Reichtum“, als „das notwendige Übersäumen über alle Ränder“ (NF-1887,9[102], KSA XII 394). War so bei Plotin und in der neuplatonischen Tradition das Absolute bestimmt, das Eine, das Gute – als lebendig, überfließend, unüberbietbar – so bei Nietzsche ein ekstatischer menschlicher Zustand. – Zur Formel „Macht-Gefühl“ vgl. Ulmer, Karl: Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1963), S. 295–310.

679 NF-1884,26[308], KSA XI 232. Hierzu Albert, Karl: Philosophie der Philosophie, St. Augustin 1988, S. 222 ff., 419. – Es war bereits dem frühen Nietzsche zufolge nichts anderes als die „mystische Intuition“, die den Ursprung bilde für den „Satz ‚Alles ist Eins‘“, den seit Thales und Parmenides alle weiteren Philosophien auf ihre Weise auszudrücken versuchten (PHG 3: KSA I 813). Keinesfalls jedoch ist *intuitio mystica* als reduktive Vereinfachung misszuverstehen: „Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht ‚wahr‘. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder Eins, noch auch nur reduzierbar auf Eins“ (1888 15[118] KSA XIII 478 f.).

Scharf und milde, grob und fein,  
 Vertraut und seltsam, schmutzig und rein,  
 Der Narren und Weisen Stelldichein:  
 Diess Alles bin ich, will ich sein,  
 Taube zugleich, Schlange und Schwein!<sup>680</sup>

Vorgebildet überdies wohl auch durch „Augenblicke grandiosen Zusammenklangs“, ergäbe sich augenblicklich-kairotische Kontuition, höchste allumfängliche Intuition, und, jenseits davon – Stille. Nach dem Gedicht „Vogel Albatros“<sup>681</sup> und also figurativ und uneigentlich, wäre dies lauter Sehnsucht und Liebe noch immer – Schweben, Vergessen, Ruhe in der Bewegung, Enthobensein, Glückseligkeit:

680 *Das Sprüchwort spricht*, FW, Vorspiel, 11, KSA III 355.

681 *Idyllen aus Messina*, 1882: KSA III 341 f.; vgl. aber die mit Bezug auf den in die Grube fallenden Himmelsbetrachter-Philosophen ironisierte, kritische Fassung „Liebeserklärung“, FW, Anhang, KSA III 644. „Es giebt so viele Art<en> angenehmer Empfindung, daß ich verzweifle, das höchste Gut zu bestimmen. Neulich schien es mir das Schweben und Fliegen“ (NF-1880,7[37]; vgl. NF-1881,15[60], KSA IX 655). – Vgl. Baudelaires „L'Albatros“ (*Les Fleurs du Mal, Spleen et Idéal*, 1861). – Hinter der Albatros-Figur steht sichtlich die archetypische der *aquila grandis* (Ez 17,3; Homer: *Ilias*, *Odyssee*, *passim*; Pindar: *Nem.* 3, 80–83 u. ö.), des Adlers, des königlichen, göttlichen, sonnenhaften, dem Zeus attribuierten. Vgl. entsprechend das Gedicht „Nun wird mir alles noch zu Theil / Was je mein Adler mir erschaute“ (NF-1884,28[10], KSA XI 302 f.; DD, *Nur Narr! Nur Dichter!* vv. 51–66). – Eindrücklich dachte Hölderlins Hymne „Germanien“ (um 1801) im Bild eines zukunftsgegenwart sich verjüngenden Adlers (vgl. Ps 102,5: *renovabitur ut aquilae iuventus tua*). – Eckhart hatte zum Schluss der Predigt „Vom edlen Menschen“ das prophetische Bild vom ‚großen Adler‘ auf den menschlichen Seelenadel bezogen. Gleichzeitig und politischer Dante (*Paradiso*, VI, XIX u. ö.). – Marguerite Porete verglich die Seele dem Adler: „Sie erschaut die Schönheit der Sonne ganz klar, das Strahlen der Sonne und den Glanz der Sonne“ (*Spiegel*, cap. 22; dt. S. 51). – Bloch führte die Rede von dem „potentiell Adlerhafte(n) der menschlichen Materie; diesem Empor zum Alles“ (*Das Prinzip Hoffnung*, a. a. O. S. 1391). In „Geist der Utopie“ erwies sich die in allem intendierte Selbstbegegnung schließlich als Wirbegegnung (1964, S. 247 ff.). Es gelte insofern, und zwar „auch noch und gerade in den höchsten Höhen der Metaphysik“ ausdrücklich der „Primat von praktisch-mystischer Vernunft“ (250).

Vogel Albatross.

O Wunder! Fliegt er noch?  
 Er steigt empor und seine Flügel ruhn!  
 Was hebt und trägt ihn doch?  
 Was ist ihm Ziel und Zug und Zügel nun?

Er flog zu höchst — nun hebt  
 Der Himmel selbst den siegreich Fliegenden:  
 Nun ruht er still und schwebt,  
 Den Sieg vergessend und den Siegenden.

Gleich Stern und Ewigkeit  
 Lebt er in Höhn jetzt, die das Leben flieht,  
 Mitleidig selbst dem Neid —:  
 Und hoch flog, wer ihn auch nur schweben sieht!

O Vogel Albatross!  
 Zur Höhe treibt's mit ew'gem Triebe mich!  
 Ich dachte dein: da floss  
 Mir Thrän' um Thräne — ja, ich liebe dich!

Der höchste Zustand, in der Höhe zu fliegen, das freilich war noch niemals ohne weiteres zu erstreben. Andernfalls würde der Ekel überhandnehmen, so wie ein heroisch-ambitionierter Schüler dem Lehrer Zarathustra zu gestehen hatte: „Meine Verachtung und meine Sehnsucht wachsen mit einander; je höher ich steige, um so mehr verachte ich Den, der steigt. Was will er doch in der Höhe?“<sup>682</sup> Eher noch als der ungebremste Zug in die Höhe war, dialektisch-paradox, die Gegenbewegung zu ermitteln und auszuführen: das Schwere in die Tiefe zu

<sup>682</sup> Z I, Vom Baum am Berge, KSA IV 52. „Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (Z I, Vom Wege des Schaffenden, KSA IV 81). Nietzsche war der festen Überzeugung, vor allem „wir Philosophen“ müssten „beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären. (...) Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen“ (FW, Vorrede, 3; NW [Nietzsche contra Wagner], Epilog, 1, KSA III 349 f., VI 436 f.).

werfen, gar sich selbst (Empedokles gleich) in den Feuerkrater hinunter zu stürzen.<sup>683</sup> Erst im Blick auf den Untergang, den Tod, galt dem ‚Tag des Lebens‘ die Verheißung: „Nicht lange durstest du noch, / verbranntes Herz!“ Insofern mag wahrhaftig die tiefste Sehnsucht ihre Entsprechung in der Symbolik der Ewigkeit finden, dem *nunc stans*:

Rings nur Welle und Spiel.  
 Was je schwer war,  
 sank in blaue Vergessenheit,  
 müßig steht nun mein Kahn.  
 Sturm und Fahrt – wie verlernt er das!  
 Wunsch und Hoffen ertrank,  
 glatt liegt Seele und Meer.<sup>684</sup>

Ungefähr auf solche Weise umschrieb sich zu guter Letzt, was eigentlicher Zweck alles Philosophierens und auch bei Nietzsche praktische Mystik zu heißen war, obgleich nicht selbstbezogen definitorisch, sondern lediglich behelfsmäßig. Was sich in der Weise von Fingerzeigen andeutete, in dem Bild eines müßig ruhenden Kahns auf glatter See beispielsweise, was darüber hinaus, was eigentlich, welche Wirklichkeit, welches Selbst, das musste unbestimmt bleiben und völlig offen.

683 „Wirf dein Schweres in die Tiefe“ (NF-1888,20[46], KSA XIII 557; Lieder Zarathustras). „Woher kommen die höchsten Berge? so fragte ich [Zarathustra] einst. Da lernte ich, dass sie aus dem Meere kommen (...) Aus dem Tiefsten muss das Höchste zu seiner Höhe kommen“ (Z III 1, Der Wanderer, KSA IV 195): beispielsweise als Dante die Hölle zu durchmessen, um in der Liebe zu wachsen und am Ende die Inschrift über der Pforte des Infernos überschreiben zu können: ‚auch mich schuf die ewige Liebe‘ (NF-1886,7[39]; *fecemi il primo amore* (über *lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*, Inf. 3,1–9). So auch ein Grundsatz der goetheschen Hermeneutik: Um zu Höherem und Höchstem zu gelangen, sei durchaus das eigene Tiefste zu fragen (WöD XII 9, v. 4). Und gar für den Fall äußerster Reflektiertheit galt erst recht: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste“ (Hölderlin: Sokrates und Alcibiades, v. 5; UB III/SE 2, KSA I 349).

684 Die Sonne sinkt, DD, KSA VI 396, vv. 24–30. – Die angedeutete Situation überbot sichtlich ein bloß epikureisch-beschauliches Glück (FW 45; KSA III 411). Vgl. Benns ‚absolutes‘ Gedicht „Welle der Nacht“ (1940; Statische Gedichte, Zürich 1948, 8).

### 4.5.3 Einesteils sehr intelligent: Musil

So wie man Wasser findet, wenn man gräbt, so findet der Mensch überall das Unbegreifliche, bald früher, bald später.

Lichtenberg

Die wahre Verinnerlichung führt zu einer Universalität, welche den am Rande Verharrenden unzugänglich ist.

E.M. Cioran

Über alle historische Bildung hinaus zeigt sich das Mystische als ein integrierender Faktor vertieften Erlebens, ein Komplement existenzieller Integrität, ein Faktor der Humanität. Nicht zuletzt ein Roman wie „Der Mann ohne Eigenschaften“ von Robert Musil vermag das eindrucksvoll zu belegen.<sup>685</sup> Unvollendet und teils erst posthum erschienen, als gigantischer Torso, in den Jahren 1930–1952, ist dieses Werk von einer zeitdiagnostischen und gedanklich-prinzipiellen Bedeutung, die ins Philosophische geht.<sup>686</sup> Entsprechend anspruchsvoll, dürften es nicht allzu viele ganz gelesen haben. Nichtsdestoweniger vermag schon allein die Lektüre einzelner ausgewählter Kapitel zum einprägsamen Erlebnis zu werden und nachhaltig den Horizont zu erweitern.

Überaus denkwürdig, wie Musil eines der zentralen praktischen Probleme aufgriff: nämlich das Übereinbringen von Verstand und Gefühl, die Vereinigung des Entgegengesetzten, die *coniunctio oppositorum*. Das

685 Musil, Robert: Gesammelte Werke, hg. Adolf Frisé, 9 Bde., Reinbek 1978 (*Seitenangaben ohne Band beziehen sich auf den ‚Mann ohne Eigenschaften‘, Bd. I–V dieser Ausgabe*). „Der Mann ohne Eigenschaften“ ist einer der umfangreichsten und bedeutendsten Romane des zwanzigsten Jahrhunderts, vergleichbar den epischen Opera Prousts, Joyce’s, Kafkas und Thomas Manns.

686 Karl Ulmer, dessen „Philosophie der modernen Lebenswelt“ (Tübingen 1972) in etlichen Grundzügen durch Musil angeregt war, fand im „Mann ohne Eigenschaften“ „die tiefste und umfassendste Besinnung auf den europäischen Geist und seinen gegenwärtigen Zustand, die wir seit Nietzsche besitzen“ (ebd. S. 71).

Bemühen um die Balance von Begriff und Erfahrung, um das Gleichgewicht von Festem und Unfestem, das Bestehen in der Antinomie von Sicherheit und Freiheit, dies alles sind Aspekte dessen, was das vielleicht schwierigste Geschäft im Dasein der Einzelpersonen wie auch der Gesellschaft und Kultur insgesamt bildet. Es führt nicht selten zu Scheinlösungen und Ausflüchten aller Art, Übertreibungen nach hüben und drüben, mehr oder minder gravierenden Einseitigkeiten. Darunter dürfte die irrationalistisch-obskure Esoterik – als Kehrseite der szientistischen ‚Exoterik‘ – nur eine, wenn auch eine der geläufigsten sein.<sup>687</sup>

Musils philosophisch-literarisches Kunstwerk konnte gleichwohl nicht die Quadratur des Kreises zustande bringen. Der Autor hatte nicht als der perfekte Alchemist aufzutreten und den Stein der Weisen vorzuführen (womöglich nach der alten Regel *Solve et coagula*, Lösen und Binden). Er hatte überhaupt nicht allgemeinverbindlich und überzeitlich eine Lösung vorzuschlagen. Aber dass er überhaupt das Problem erfasste und das Ganze im Auge behielt und, mit Akribie und unbestechlich, eine Menge von Fehllösungen kenntlich machte, bleibt bedeutsam genug.

Robert Musil wurde 1880 in Klagenfurt geboren und starb 1942 in Genf. Seine Kindheit verlebte er unter damals eher ungewöhnlichen Patchwork-Verhältnissen. Es gab sozusagen zwei Familienoberhäupter. Der leibliche Vater, Alfred Musil war Ingenieur und TU-Professor, seit 1917 mit erblichem Adelstitel (Edler von Musil). In der Familie eine eher zurückhaltende Figur, wurde er gewissermaßen ergänzt, vielleicht übertroffen durch einen eher dominant-virilen Hausfreund, Heinrich Reiter, zu dem die Mutter Hermine Musil, geborene Bergauer mit

<sup>687</sup> Die angedeutete Interdependenz ist hinsichtlich gesteigerter globaler Verhältnisse abzuwandeln: „Innerhalb der Öffentlichkeit, in der jedermann zuhause und gleichzeitig evakuiert ist, läßt sich kein Traum retten, gegen sie nicht Widerstand noch Kritik, denn aus diesen Elementen ist sie selber beliebig zusammengesetzt. Ein solcher Verbund läßt sich nicht stören oder umwerten, er kann nur mit spirituellen Brüchen beantwortet werden. Er provoziert einen neuen Typus des Außenseiters: den Esoteriker, den Eingeweihten des verborgenen Wissens – und des geschonten Lebens“ (Strauß, Botho: Niemand anderes, München/Wien 1987, S. 147).

Duldung ihres Ehemannes in einer Dauerbeziehung stand. Ein erstes Kind, Elsa, war als Säugling gestorben, schon vor Roberts Geburt, so dass er als Einzelkind heranwuchs, das aber zeitlebens innerlich auf die tote Schwester bezogen blieb. Schon vor der Pubertät waren die Spannungen zwischen dem Knaben und seiner Mutter so heftig geworden, dass man den Ausweg einer Internatserziehung einschlug. Es folgten auf den Grundschulbesuch in Steyr und Brünn also fünf Jahre spartanischer Militär-Unter- und Oberrealschule in Eisenstadt und Mährisch-Weißkirchen (Hranice, Tschechien). Was Musil während dieser Zeit erlebte, Isolation, Erniedrigung, sadistische Rituale unter den Mitschülern, Prostituiertenbesuche, im Übrigen einseitig-defizitäre Schulung, verarbeitete er wenig später in dem Debütroman „Die Verwirrungen des Zöglings Törleß“. Die Offiziersausbildung an der Technischen Militärakademie Wien brach er schon bald ab, um die Matura nachzuholen und anschließend an der Technischen Universität Brünn (Brno, Tschechien) Maschinenbau zu studieren. Gleichzeitig begann er Sport zu treiben und widmete sich der Literatur, lesend und selbst schreibend. Er machte die Staatsprüfung als Ingenieur, diente im Militär und als Assistent an der Materialprüfungsanstalt der TU Stuttgart. Dann ging er nach Berlin, um an der Universität Logik, Mathematik, Physik sowie Psychologie und Philosophie zu studieren. Währenddessen schrieb und veröffentlichte er den „Törleß“, konstruierte einen experimentellen Farbkreislauf und verfasste eine Dissertation (über den einflussreichen Wissenschaftstheoretiker Ernst Mach). Damit promovierte er (bei Carl Stumpf in Berlin). Angebote zur Habilitation (an der TU München, bei Alexius Meinong in Graz) schlug er aus. Nach Erkrankung und Tod seiner langjährigen Gefährtin Herma Dietz heiratete er Martha Marcovaldi. Immer wieder wurde er von schweren Krisen und Krankheiten erschüttert. Im Ersten Weltkrieg als Offiziersadjutant an der Front in Südtirol wurde er bei einem Fliegerangriff ums Haar getroffen.<sup>688</sup> Er arbeitete als Redakteur der k. u. k.-propag-

---

<sup>688</sup> Vgl. den literarisierten Bericht von dieser (Nahtod-)Erfahrung als Hauptmann im Schützengraben als einen Ausnahmefall vertieften Erlebens, gleichwohl ironisch kommentiert: „ich war sicher, in den nächsten Minuten Gottes Nähe in der Nähe meines Körpers zu fühlen. Das ist immerhin nicht wenig bei einem Menschen, der seit seinem achten Jahr nicht an Gott geglaubt hat“ (Die Amsel, Erzählung, 1928, Nachlass zu Lebzeit-

andistischen Soldaten-Zeitung und später in anderen publizistischen und staatlichen Funktionen.

Neben der Veröffentlichung von Novellen („Vereinigungen“, „Drei Frauen“), Theaterstücken („Die Schwärmer“) und Kurzprosa („Nachlaß zu Lebzeiten“) begann er den „Mann ohne Eigenschaften“, dessen erster Band 1930 erschien und sogleich ein Erfolg wurde, finanziell allerdings bei weitem nicht ausreichend. Um die Weiterarbeit zu ermöglichen wurden in seinen Wohnorten, Berlin, dann Wien, Musil-Gesellschaften gegründet. 1938 erging vonseiten der Nationalsozialisten ein Verbot seiner Bücher. Er emigrierte, zusammen mit Martha, über Zürich nach Genf. Ein Pfarrer (Robert Lejeune) begleitete und unterstützte ihn mit Geld, bis er infolge eines wiederholten Schlaganfalls 1942 im Alter von einundsechzig Jahren starb. Den unvollendeten zweiten Teil des „Mannes ohne Eigenschaften“ (sogenannte Druckfahnenkapitel) gab die verwitwete Martha ein Jahr später posthum im Eigenverlag in Lausanne heraus. In den fünfziger Jahren erschien, herausgegeben von Adolf Frisé, eine Gesamtausgabe als Grundlage für den dann wachsenden Ruhm des Dichter-Denkens Robert Musil.

### *Der andere Zustand*

Varianten des Mystischen (als Suche nach dem anderen Zustand, nach Ekstase, Erlösung, Heil) zeigen sich in dem essayistischen Roman auf unterschiedlichen Ebenen: vor allem bei der Titelfigur Ulrich, dem Mann ohne Eigenschaften, jedoch auch in dem weltgewandten Dr. Arnheim, Ulrichs Gegenfigur, weiterhin bei dem inhaftierten Prostituiertenmörder Moosbrugger sowie bei der internierten Clarisse (beider Situation symbolisiert die menschliche Kondition als Gefangenschaft) und anderen mehr.

Der Protagonist Ulrich ist eine Ausnahmeerscheinung, ein Unzeitgemäßer, einer jener, die in rationaler Eindimensionalität nicht aufgehen,

---

ten, hg. Adolf Frisé, Hamburg 1983, Bd. 1, S. 556; basierend auf Tagebucheintragung 22.9.1915; Tb. I 312).

die das, was ist, nicht überschätzen, es nicht wichtiger nehmen als „das, was nicht ist“.<sup>689</sup> In bezeichnender Ganzheitsbezogenheit entwickelt er Sinn insbesondere für jenes, was *noch* nicht ist, und ist stets darauf gefasst, jedwedes „könnte ebensogut anders sein“. Eine wesentliche Form derartigen Nicht-Festliegens ist Ironie. Sie bildet überhaupt das Fluidum von Musils philosophischer Kunst.

An der Normalität des Alltäglichen kann es sich Ulrich nicht genügen lassen, ebenso wenig an Karriere, Wissenschaft, Technik, noch auch an Bürgerlichkeit, Ehe, Familie, und auch nicht an Philosophie und institutionalisierter Religion. Von vornherein durchschaut er Ausflüchte und Irrwege. Im Vergleich zu allen möglichen aktiven und reaktiven Bestrebungen bleibt er abseits, ohnehin ist er anders, nicht festzulegen, kaum bestimmbar, geradezu ‚ohne Eigenschaften‘.<sup>690</sup> In der Welt, der modernen zumal, ist er gewissermaßen ein ‚Nichts‘, zumindest einer von denen, die haben, als hätten sie nicht.<sup>691</sup>

Böte mithin Anders-Ulrich, die zentrale Roman-Figur ein Leitbild? Ist eigenschaftslos überhaupt ein menschliches Leben zu leben, gar solidarisch tatkräftig, hilfreich? Fragen solcher Art thematisieren sich zunächst in einem buchstäblich esoterischen Geschehnis. Statt der

689 16. Ähnlich war die Erfahrung, die Ingeborg Bachmann in ihrer frühen Erzählung „Das dreißigste Jahr“ (München 1961, 1966, WW II 94–137, hier 107 f.) schilderte. Die Erzählung war, vor allem aufgrund ihrer novellenhaften Binnenspiegelung, einer ekstatischen Liebeserfahrung und des parabolischen Schlusses, der Bericht von einer großen Loslösung und einem Aufbruch in epektatisches Neubeginnen. Die Frage bleibt gleichwohl, ob Leben und Wirken, Glauben und Vertrauen auf ästhetisch-sprachlichem Weg allein schon gänzlich zu erlangen oder auch nur stellvertretend ausreichend zu symbolisieren sind.

690 Zur Herkunft des Begriffs ‚ohne Eigenschaften‘ vgl. vor Eckhart schon Philo von Alexandriens Rede vom *theos ápoios* (Gott ohne Eigenschaft/Qualität/Merkmale); auch in der Kabbala, bereits im „Sefer Jezira“, war die Kategorie *belimab* (ohne etwas) gebräuchlich. Laut Thomas von Aquino bleibt Gott durch alle Weisen schlechthin unbestimmt (*omnibus modis indeterminatus*; S. th. I, 11, 4 c; vgl. 13, 11 c), vergleichbar in der Folge auch bei Spinoza und Hegel. Zu Musils Gebrauch der Begriffsverbindung vgl. Schmidt, Jochen: Ohne Eigenschaften, Eine Erläuterung zu Musils Grundbegriff, Tübingen 1975; Menges, Martin: Abstrakte Welt und Eigenschaftslosigkeit, Frankfurt a. M./Bern 1982.

691 Zur neuerlichen Karriere der Gelassenheit gemäß der paulinischen Kategorie des *hōs mē* (1 Kor 7,29–31) vgl. Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums, a. a. O. S. 167–185.

Zerstreuung ins Viele und Wechselnde ereignet sich unversehens der klassische Rückgang ins Selbst.<sup>692</sup> Dass die Person so erst bedeutend und wirksam werde, andernfalls unbedeutend, leer und zufällig bliebe, das stand schon dem Zögling Törleß unabweislich im Sinn:

Die wahren Menschen sind nur die, welche in sich selbst eindringen können, kosmische Menschen, welche in stande sind, sich bis zu ihrem Zusammenhange mit dem großen Weltprozesse zu versenken. Diese verrichten Wunder mit geschlossenen Augen, weil sie die gesamte Kraft der Welt zu gebrauchen verstehen, die in ihnen geradeso ist wie außer ihnen.<sup>693</sup>

Für Ulrich kam der Anstoß zum Wesentlichwerden in Gestalt der ironisch wiedererstandenen Diotima, der antiken Lehrerin höchster Mysterien (bekannt aus Platons „Symposion“ sowie Hölderlins „Hyperion“). Mit ihr erwachte plötzlich in ihm die Erinnerung an Zurückgedrängtes und Verlorenes. Diotima, sie hieß eigentlich Hermine Tuzzi, schien bestrebt, ein gewisses „Kapital von Liebesfähigkeit“ freizusetzen, um, individuell wie gesellschaftlich-politisch, einen neuen Aufschwung zu erreichen. Darin ging sie mit Doktor Arnheim einig.<sup>694</sup> Er, Wirtschaftsmagnat und Großschriftsteller, war durchaus dafür, intuitiven Einge-

692 Vgl. Augustinus (Conf. X, 8-26); Boethius (cons. III 11.c. 1–6) und Eckhart (LW IV 191, Predigt *Nolite timere eos*); das stoische *secum morari* (Seneca, ep. 2,1); anders Wagner, der die Rheintöchter im „Rheingold“ (4. Szene, in fine), dem Vorabend zur Welt-Tetralogie „Der Ring des Nibelungen“, sirenenhaft singen ließ: „Traulich und treu / ist's nur in der Tiefe“.

693 Die Verwirrungen des Zöglings Törleß, 1906, Reinbek 1959, S. 62. Darin hatte Musil beschrieben, wie im militärischen Umfeld einer Kadettenanstalt zur Rechtfertigung von Gewalt und Schrecken von den jugendlichen Tätern „ein irrationalistischer Mystizismus“, eine „östlich orientierte Pseudomystik“ ideologisch aufgeboten wurde (vgl. Heftrich, Eckhard: Musil, München/Zürich 1986, S. 22 f.; Janik, Allan/Toulmin, Stephen: Wittgensteins Wien, München/Wien 1984, S. 158 f.; Spörl: Gottlose Mystik, a. a. O. S. 280–309).

694 Eine Kontrafaktur auf den deutschen Autor und (schließlich ermordeten) Außenminister der Weimarer Republik Walter Rathenau (1867–1922): „Zur Kritik der Zeit“ (Berlin 1912) und, bedeutender, „Zur Mechanik des Geistes oder Vom Reich der Seele“ (Berlin 1913). Zu letzterem Titel vgl. Musils ausführliche Rezension „Anmerkungen zu einer Metaphysik“ 1914, in: WW, Hamburg 1952–1957, Bd. II, 1955, S. 647–651. Vgl. Barnouw, Dagmar: Zeitbürtige Eigenschaften, Musils Rathenaukritik, in: Musil-Studien 13 (1985), S. 166–184.

bungen Gehör zu geben, um das Übergewicht des Verstandes über das Leben zu verringern. Nachgerade schien dies allerdings schwieger geworden. Längst waren alternative, sozusagen esoterische Phänomene in der alltäglichen Betriebsamkeit etwas ausgesprochen Residuales und Vorübergehendes, das allenfalls eine kurze Rast gewährt, ein Aufatmen bestenfalls, das aber kaum je größere Bedeutung gewinnt. Wie Liebeserlebnisse seien „auch ein Theaterabend, ein Konzert, ein Gottesdienst, alle Äußerungen des Inneren (...) rasch wieder aufgelöste Inseln eines zweiten Bewußtseinszustands, der in den gewöhnlichen zeitweilig eingeschoben wird“.

Anhand Arnheims, Ulrichs Gegenspieler, gibt Musil eine Schilderung lediglich paramystischen Erlebens. Was im 86. Kapitel im zweiten Teil des ersten Buches ausgeführt wird, voller Ironie, ist ein *Anflug* mystischen Empfindens, ohne wirklich Platz zu greifen, nur so etwa merklich, „wie man den vom Tageshimmel überstrahlten Mond stumm im Vormittagslicht hängen sieht“. Der Anlass war auch in diesem Fall erotischer Art: Dank Hermine Tuzzi, seiner Diotima wurde er in seinem „System des Rechthabens“ erschüttert. Vage empfand er, dass „es im Sinne irgendeiner Übervernunft“ angebracht wäre, den von innen kommenden Impulsen zu folgen. Er erfasste intuitiv, dass „alle Worte, Geschehnisse und Forderungen in ihrer von der Oberfläche abgewandten Tiefe ein und dasselbe seien“. Auf Augenblicke erlaubte er sich, das „Umfangensein von der zärtlichen Urverwandtschaft aller Wesen“ zu spüren. Er ahnte, dass der Bereich des Scharfsinns und der Genauigkeit durchaus nicht alles sei, dass sich darüber „ein Reich der Weisheit befinde“. Aber da er denn doch in der vermeintlichen „Überlegenheit seiner männlichen Verhältnisse“ verharrte, hatte er sich, ratlos, mit dem „irrationalen Rest, den das Leben dem unterrichteten Betrachter allerorten zeigt“ abzufinden.<sup>695</sup>

### *Schwebendes, heiliges, natürliches Leben*

Der Protagonist Ulrich fällt aus dem Rahmen, er ist anders. Es sind weithin andere Erfahrungen, die er macht. Widerfahrnisse eher, hal-

---

695 392. Baumgartner, H. M.: Art. Rest, metaphysischer, HWP VIII 924–926.

ten sie ihn in Skepsis und Reserve, im Abseits einer gewissen Hermetik. Bezeichnend die Einsicht, zu der er in der Nachempfindung und Reflexion eines ebenfalls nicht Normgemäßen findet, eines Kriminellen, eines Verbrechers, des (Frauen-)Mörders Moosbrugger. Demnach kann niemals das Urteil über eine Tat das endgültige Urteil sein, die schlechthin unumstößliche Sentenz. Im Gegensatz zu allen Kategorisierungen bleiben Menschen komplex und abgründig. Ulrich hat den tiefen Blick, er schaut auf einen von der äußeren Erscheinung abgehobenen, unversehrten, gänzlich unbelangbaren Personkern.<sup>696</sup> Entsprechend achtsam, hört er auf sich selbst. Er verschließt sich nicht wiederkehrenden Erinnerungen, beispielsweise an das Erlebnis der Liebe, wie ihm als zwanzigjährigem Reiterleutnant widerfahren war, und er davor Reißaus genommen hatte, und wie er daraufhin an der maritimen Landschaft ganz unvergesslich Ekstase und Verklärung, eine Art Transfiguration erlebt hatte:

Er versank in der Landschaft, obgleich das ebensogut ein unaussprechliches Getragenwerden war, und wenn die Welt seine Augen überschritt, so schlug ihr Sinn von innen an ihn in lautlosen Wellen. Er war ins Herz der Welt geraten; von ihm zu der weit entfernten Geliebten war es ebenso weit wie zum nächsten Baum; Ingefühl verband die Wesen ohne Raum (...) alle Fragen und Vorkommnisse des Lebens nahmen eine unvergleichliche Milde, Weichheit und Ruhe an und zugleich eine gänzlich veränderte Bedeutung. Lief da zum Beispiel ein Käfer an der Hand des Denkenden vorbei, so war das nicht ein Näherkommen, Vorbeigehn und Entfernen, und es war nicht Käfer und Mensch, sondern es war ein unbeschreiblich das Herz rührendes Geschehen, ja nicht einmal ein Geschehen, sondern obgleich es geschah, ein Zustand. Und mit Hilfe solcher stillen Erfahrungen erhielt alles, was sonst das gewöhnliche Leben ausmacht, eine umstürzende Bedeutung, wo immer Ulrich damit zu tun bekam.<sup>697</sup>

<sup>696</sup> Ein Innerstes „in unbeweglicher Abgeschlossenheit“ (121). Ausdrücklich der *Erfindung* des inneren Menschen galt Musils Intention, gemäß seinem programmatischen Essay „Skizze der Erkenntnis des Dichters“ (1918; GW VIII 1029).

<sup>697</sup> 124–126. Vgl. hiermit u. a. Rilke: *Erlebnis* (1913; KA IV 666–670).

Übertragen aus Musils eigener Jugendzeit, darf dies als eine vorsichtige Umschreibung des ‚anderen Zustandes‘, eines gesteigerten, ganzheitlichen Lebens angenommen werden.

In subtiler Abgrenzung gegenüber allem Obskurantismus stellt Ulrich, der Protagonist, des essayistischen Romans, ein lebendiges Sensorium unter Beweis. Ihm ist gegenwärtig, dass ‚des Lebens Leben Geist‘ ist. Gleichwohl ist er kein Platoniker. Wie Heraklit und die Herakliteer der Tradition hält er die Welt für nicht fest, vielmehr für wandelbar und wechselhaft und Geist für die wechselseitige, dynamisch-lebendige Durchdringung des Gegensätzlichen. Die Fiktion eines gesonderten, feststehenden Subjekts ist ihm fraglich. Er weiß, dass die Auflösung des anthropozentrischen Verhaltens, nachgerade „beim Ich selbst angelangt“ ist.<sup>698</sup>

Dass ein ablösbares, fixes Ich in der vernetzt konstruierten Wirklichkeit nicht zu halten sei, das war eine der einflussreichen Lehren Ernst Machs.<sup>699</sup> Dementsprechend war eine dezentrierte, unablässig sich differenzierende, kaum noch zu perspektivierende Welt, „eine Welt von Eigenschaften ohne Mann“ seit längerem im Entstehen, und Moral, sofern sie „feste Verhältnisse des Inneren“ zu gewährleisten vorgab, stand auf tönernen Füßen. Nichtsdestoweniger konnte das nicht heißen, dass „die Frage des rechten Lebens“ nicht immerzu sich stellte.<sup>700</sup>

Ulrich in seinem atypischen „Ungenügen an den gewöhnlichen Sicherungen“ ist denn auch überzeugt, im Unfesten liege „mehr von der

---

698 Bereits Montaigne hatte erhoben, „keine Eigenschaft ergreife je voll und ganz von uns Besitz“, und es finde sich „ebensoviel Verschiedenheit zwischen uns und uns selber wie zwischen uns und andern“ (Essais I 38, TR 230); vgl. Howes, Geoffrey C.: Ein Genre ohne Eigenschaften, Musil, Montaigne, Sterne und die essayistische Tradition: in: Brokoph-Mauch, Gudrun (Hg.): Robert Musil, Tübingen 1992; S. 1–11.

699 Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Jena 1886. Zur Popularisierung vgl. Bahr, Hermann: Das unrettbare Ich, 1904, in: Ders.: Zur Überwindung des Naturalismus, hg. G. Wunberg, Stuttgart 1968, S. 183–192.

700 255.

Zukunft als im Festen“.<sup>701</sup> Er zählt zu jenen, die daher das apodiktisch Moralische verflüssigen – Nomothetisch-Patriarchales ersetzen durch Deskriptiv-Appellatives –, jenes mithin, was allen voran die Essayisten, die „Meister des innerlich schwebenden Lebens“ zur Sprache bringen. Jedenfalls sind es die „Kenner des Lebens“, welche die Größe Moral weder als Doktrin errichten noch zur Vivisektion benutzen, sondern vornehmlich als Phantasie handhaben. Alles andere als Normen zementieren oder Menschen moralisch zerlegen zu wollen, wissen sie sich, beherzt, unbeirrbar, in den Dienst der „Erschließung neuen Lebensgehalts“ gestellt.

Seine höchste Steigerung erfährt „Der Mann ohne Eigenschaften“, indem Ulrich nach Jahren seine Schwester Agathe wiederfindet. Mit ihr führt er spirituelle Gespräche, Unterredungen über „die Wege des heiligen Lebens“. Was die Geschwister in Bann zieht, ist etwas Paradoxes, zu bezeichnen als ein Sehen im Finstern, höchst bedeutsam als *contemplatio in caligine divina*, als „Beschauung im göttlichen Dunkel, das in sich unendlich klar sei, aber für den menschlichen Intellekt Blendung und Finsternis“.<sup>702</sup> Indessen ist nicht zu übersehen, dass die „Reise an den Rand des Möglichen“ voller Gefahren ist. Hinsichtlich Ulrichs und Agathes zeigt sich das darin, dass die beiden nahezu verschmelzen, zum hermaphroditischen, androgynen, inzestuösen Geschlechter-, (Zwillings-)Geschwister-, Ehe-Paar. Also nach einem Muster, wie es mythisch seit der altägyptischen Geschwisterdyade Isis und Osiris immer wieder hervortrat, als Inbild der überwundenen Zerrissenheit und Archetyp ersehnter All-Einheit. Im Blickfeld lagen kollektive Konstellationen wie Mann und Frau, Bruder und Schwester, Sonne und Mond, Apollo und Artemis, Amor und Psyche, Narziss und Echo, Orpheus und Eurydike in phasenweiser antithetischer, wechselnder, vertauschter, identischer Permutation. Was auf gleichnishafte Weise vor Augen geführt wurde, war eine drastische Verdichtung jener „gleitenden Logik der Seele“, um die „Der Mann ohne Eigenschaften“ hin-

701 250. „Die Ordnung ist nicht so fest, wie sie sich gibt, kein Grundsatz ist sicher, alles ist in einer nie ruhenden Umwandlung begriffen, das Unfeste hat mehr von der Zukunft als das Feste“ (1879).

702 89, vgl. 1139.

sichtlich der Reintegration des Ganzen zum Einen-Guten in zentraler Weise bemüht blieb.

Ausnahmsweise in einem Gedicht „Isis und Osiris“ hat es der Prosaist Musil anzudeuten versucht:

Isis und Osiris

Auf den Blättern der Sterne lag der Knabe  
Mond in silberner Ruh,  
Und des Sonnenrades Nabe  
Drehte sich und sah ihm zu.  
Von der Wüste blies der rote Wind,  
Und die Küsten leer von Segeln sind.

Und die Schwester löste von dem Schläfer  
Leise das Geschlecht und aß es auf.  
Und sie gab ihr weiches Herz, das rote,  
Ihm dafür und legte es ihm auf.  
Und die Wunde wuchs im Traum zurecht.  
Und sie aß das liebliche Geschlecht.

Sieh, da donnerte die Sonne,  
Als der Schläfer aus dem Schlafe schrak,  
Sterne schwankten, so wie Boote  
Bäumen, die an Ketten sind,  
Wenn der große Sturm beginnt.

Sieh, da stürmten seine Brüder  
Hinter holdem Räuber drein,  
Und er warf den Bogen über,  
Und der blaue Raum brach ein,  
Wald brach unter ihrem Tritt,  
Und die Sterne liefen ängstlich mit.  
Doch die Zarte mit den Vogelschultern  
Holte keiner ein, so weit er lief.

Nur der Knabe, den sie in den Nächten rief,  
 Findet sie, wenn Mond und Sonne wechseln,  
 Aller hundert Brüder dieser eine,  
 Und er ißt ihr Herz, und sie das seine.<sup>703</sup>

Welch sonderbare, welch eine bizarre, ‚perverse‘ Situation ist da beschworen, um Einssein zu symbolisieren. Ein kastrierender Akt (als purgierendes Geschehnis, I) wird mit dem Geschenk des Herzens saniert (als illuminierender Steigerung, II), so dass zwei Gleiche zuhöchst Kommunion der Herzen feiern (als vollendende Unio, III). Das Heillose, tödlich Blutige der zerstückelten Wirklichkeit, einschließlich polarisierter Geschlechtlichkeit, wird angeschaut und benannt in Mythos, wird erlebt und überwunden in Mysterien (Isis/Demeter und Osiris/Dionysos).

Unterstützt von Zeugnissen aller Zeiten zieht Ulrich, der anfänglich eher kühl zerebrale Vivisekteur und Experimentator, aus extremer Erfahrung den grundlegenden Schluss, es sei stets angezeigt, auf das ganz Andere hin offen zu sein; es liege nahe, sagt er wörtlich, „einen bestimmten zweiten und ungewöhnlichen Zustand von großer Wichtigkeit voraussetzen, dessen der Mensch fähig ist und der ursprünglicher ist als die Religionen.“ Zugleich ist Ulrich bewusst, dass die amtlichen Kirchen, sozusagen „die zivilisierten Gemeinschaften religiöser Menschen“, den anderen Zustand niemals ohne Vorbehalt anerkennt, sondern im Gegenteil „an seine Stelle eine geregelte und verständliche Moral zu setzen“ gesucht haben.

703 „Isis und Osiris“ (1923, GW II 465), wovon Musil anfänglich sagte, es enthalte „in nucleo den Roman“ (Tb. I 847); Hartwig, Ina: Poetik der Übereinstimmung, in: Dies.: Sexuelle Poetik, Frankfurt a. M. 1998, 102–168; Seidel, Sebastian: Dichtung gibt Sinnbilder, Frankfurt a. M./Berlin 2001, S. 195–207; Jagow, Bettina von: Ästhetik des Mythischen, Köln 2003, S. 51–55. – Verschiedentlich bezog sich Bachmann auf „Isis und Osiris“: „Simultan“ (Erzählung, 1972, Werke, hg. Christine Koschel, u. a., München 1978, II 284–317); „Drei Wege zum See“ (1972, ebd., S. 394–486); „Das Spiel ist aus“ (1956, I 82 f.). – Agnese, Barbara: Der Engel der Literatur, Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns, Wien 1996.

Nichtsdestoweniger ist die Abkehr von (moralisch-gesellschaftlicher) Rigidität und (rituell-religiöser) Konvention wohl kaum je rückgängig zu machen. Womöglich aber könnte es dahin kommen, dass tatsächlich die Menschen, wie es heißt, „einesteils sehr intelligent, andernteils Mystiker sein werden“. Jedenfalls scheint sich die vorherrschende Lebensausrichtung zunehmend aufzuteilen in „praktische Melioration“ einerseits und „unbekanntes Abenteuer“ andererseits. Ulrich ist in dieser Hinsicht paradigmatisch situiert, eine Schlüsselstelle des Romans sagt über ihn, ironisch, einmal mehr:

Ohne Zweifel war er ein gläubiger Mensch, der bloß nichts glaubte: seiner größten Hingabe an die Wissenschaft war es niemals gelungen, ihn vergessen zu machen, daß die Schönheit und Güte der Menschen von dem kommen, was sie glauben, und nicht von dem, was sie wissen. (...) Die Kunst der Erhebung über das Wissen muß neu geübt werden. Und da dies kein einzelner vermag, müßten alle ihren Sinn darauf richten, wo immer sie ihn auch sonst noch haben mögen (826).

Was mit derartig utopischer kollektiver Erhebung über eine nicht ausreichende Rationalität anklang, war gewissermaßen chiliastisch fürs erste, ein Millenarismus, die Vorstellung von einem Tausendjährigen Äon, einem Dritten Reich enthusiastisch freien Geistes, (anschließend an die Epochen väterlicher Autorität und brüderlich-geschwisterlicher Familiarität).<sup>704</sup> Es war der Anklang eines universalen Pfingsten, einer Kraft der Liebe, „die sich anfänglich nur zu zweien zeigt, bis hin zu einer brausenden Gemeinschaft aller“.<sup>705</sup>

„Der Mann ohne Eigenschaften“ klingt aus – verliert sich, verstummt – in tiefdringenden Gesprächen, so wie sie stets die europäische Tradi-

<sup>704</sup> Was Musil aufgriff und nachdrücklich als Titel über den dritten Teil des „Mannes ohne Eigenschaften“ setzte: „Ins Tausendjährige Reich“ (669 ff.), davon hatte im Mittelalter, auf biblischen Grundlagen, Joachim von Fiore gepredigt.

<sup>705</sup> 876. Das mochte am Ende ein kosmopolitisches Philadelphia und eine „seraphische Liebe“ sein (877). Zunächst aber, und das hat als ein Grundzug antispiritualistischer ‚tagheller‘ Mystik zu gelten, war es eine Liebe in Fleisch und Blut. Nichtsdestoweniger sei auch „der Begriff der Liebesleidenschaft (...) eher ein religiöser als ein sexueller“ (882).

tion als „Erweckung des kontemplativen Denkens durch die Gefühle der Liebe“ gepflegt hat.<sup>706</sup> Überschwängliches findet Ulrich schon in universal geübter Nächstenliebe, mehr noch im Erlebnis erotischer Liebe, brennender Leidenschaft, und überhaupt in allen tief öffnenden Augenblicken der „Anteilnahme an Menschen und Dingen“. Und was in solch „mystischer Anteilnahme“ von der üblichen Wirklichkeitseinstellung abweicht, das wird als paradoxes Erleben immerzu paradox umschreiben:

Man ist zugleich liebevoll und liebeleer. Man liebt alles und nichts einzelnes. Man kann sich von der geringfügigsten Kleinigkeit nicht lösen, und zugleich fühlt man, daß alles zusammen nicht von Wichtigkeit ist: Das sind Widersprüche; beides zugleich kann scheinbar nicht wirklich sein. Und doch ist es wirklich.<sup>707</sup>

Ulrich findet, „daß im höchsten Fühlen die Gefühle wie in einer Blendung die Farbe verlieren und vergehen“. Der „Zustand des geistigen Erlöschens und der körperlichen Ratlosigkeit“ könne mit der erhabensten Stufe des Liebesgefühls verbunden sein. Dennoch bestünde andererseits die Unvermeidlichkeit des Handelns sowie auch der Blick auf das Gegenüber der Liebe. Keineswegs gehe es an, zu einer *nature morte*, einem Still-Leben zu erstarren, sondern – höchstes Paradox vielleicht – trotz allem „Mut zum natürlichen Leben“ zu fassen. Ganz handfester Dinge gelte es gewahr zu sein, wie zum Beispiel der schwer zu bestreitenden Erfahrung, dass stets „ein ungleichwertiger Gegenspieler die Liebe schief macht“, und also stattdessen möglichst „der erwidernde, lebende, handelnde Mitspieler“ gefordert sei; er allein sei es, „der die Gefühle in Ordnung hält und bestimmt“.<sup>708</sup>

706 1219 f. „Die Sprache der Liebe ist (...) in ihrer höchsten Vollendung (...) schweigsam“ (1217). – Gespräche über Liebe und Mystik namentlich seit dem Hohelied, Plato („Symposion“, „Phaidros“), Plotin, Augustin, Bernhard von Clairvaux, Lull, Leone Ebreo („Dialoghi d’amore“) und wiederum bei Roland Barthes („Fragmente einer Sprache der Liebe“, 1984).

707 1218. Weitere Aussprüche werden angeführt: „Ich habe alle meine Vermögen überstiegen, bis an die dunkle Kraft! Ich bin verliebt, und weiß nicht in wen! Ich habe das Herz von Liebe voll, und von Liebe leer zugleich!“ (1232).

708 1231.

*Helle ohne Okkultismus*

Was also konnte legitimerweise Mystik besagen? Bedeutet war einerseits der (gegenüber dem nüchternen Alltag) andere Zustand, umschrieben als ein Schwinden von Raum und Zeit, eine Art Weltverklärung, so dass das Trennende verblasst, bis sich schließlich Außen und Innen berühren, „als wäre ein Keil ausgesprungen, der die Welt geteilt hat...!“<sup>709</sup>

Bedeutet war solcherart das Weilen im Hier und Jetzt, der Augenblick, „worin das Leben ‚tausend Jahre‘ ohne einen Flügelschlag währt“. Gemessen an diesem *nunc stans* erschien „alles andere hinfällig“. Andererseits ist Mystik, so wie sie namentlich in dem (einzigen von Musil selbst noch publizierten) Nachlass-Kapitel „Mondstrahlen am Tage“ vorgestellt wurde, eine feste Haltung, die angesichts „der ungezähmten Wildheit der Dinge“ nicht abhebt, nicht buchstäblich als „Schleudermystik“ sich Gott weiß was einbildet. Die legitime, die „taghelle Mystik“ gleiche eher der – seit jeher philosophisch ausgezeichneten – Haltung des Staunens vor dem Unfassbaren noch des geringsten Einzelerlebnisses.<sup>710</sup> Sie sei verwandt mit der skeptischen Enthaltung von Urteil, von zudringlichem Begreifen und vorschnellem Verstehen, von vermeintlichem Zurechtkommen und Fertigsein. Es handle sich um eine Haltung, die das, ‚was in der Reihe bleibt‘, die pragmatische Normalität des Alltäglichen, das Seinesgleichen, „das bloß äußerlich Wirkliche“ durchaus an Ort und Stelle belässt.

Unbeschadet dessen wurde die Frage nicht abgewiesen, „ob sich nicht doch mehr glauben ließe“ als gemeinhin zugestanden. Es könne nicht für ausgeschlossen gelten, dass die Verödung und Verflachung des Wirklichen, wie sie die wissenschaftlich-technische Zivilisation um der

709 Nachlass-Fragment „Atemzüge eines Sommertags“, S. 1232–1239, hier 1234; hierzu Albert, Karl: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt 1996, S. 34–38.

710 „Taghelle Mystik“ (Nachlass-Kapitel „Mondstrahlen am Tage“, 1087–1095, hier 1089. – *Thaumázein*, θαυμάζειν (sich wundern, staunen): Plato (Theat. 155 d); Aristoteles (Met. 982 b 11 ff., 983 a 12 ff.). Goethe (Maximen und Reflexionen, 417; zu Eckermann, 18.02.1829). – Matuschek, Stefan: Über das Staunen, Tübingen 1991; Tugendhat: Egozentrität und Mystik, a. a. O. S. 150–162; Staunen; Janke, Wolfgang: Plato, Antike Theologien des Staunens, Würzburg 2007.

Naturbeherrschung willen unablässig betreibe, in sich schließlich als sozusagen „der zeitgemäße Weg zu Gott“ anzunehmen sei. Möglicherweise sei es die Methode, die *via purgativa* unter Umständen, wie zu guter Letzt dem ‚kommenden Gott‘ der Weg kürzer zu machen wäre. In der Weise nämlich, dass es ausgerechnet den exakten und aufgeklärten Menschen widerführe, „ein Verhältnis der beginnenden Erfahrung“ zum ganz Anderen zu gewinnen. Der skeptische Ulrich vermag diesbezüglich subtile Mutmaßungen anzustellen:

Denn wie, wenn Gott selbst es wäre, der die Welt entwertet? Gewänne sie damit nicht auf einmal wieder Sinn und Lust? Und müßte er sie nicht schon entwerten, wenn er ihr auch nur um den kleinsten Schritt näher käme? Und wäre es nicht schon das einzige wirkliche Abenteuer, auch nur den Vorschatten davon wahrzunehmen? (1092 f.)

Mit derlei Überlegungen, wie mit seinem literarischen Schaffen überhaupt, beabsichtigte Musil erklärtermaßen, „Beiträge zur geistigen Bewältigung der Welt“ bereitzustellen. Des Näheren wollte er „lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann“ vorstellen und gewissermaßen neu und frisch „den inneren Menschen erfinden“.<sup>711</sup> Es musste Musil daher um die umfanglichste Kultivierung der Erfahrung gehen, deren Vertiefung bis zur Paradoxie des schlechthin Unzulänglichen.<sup>712</sup> Das beruhte in elementarer Weise auf eigenem Erleben, beschrieben als einer „besonderen Art der sinnlichen Veranlagung“, einer, die „verborgener, mächtiger und dunkler gefärbt“ war als gemeinhin üblich, einer die sich schwer äußert, wenn aber, dann so, als schieße „plötzlich eine Saat wie eine dunkle Flamme“ hervor. Ausgehend von solcher Beobachtung, Reflexion, Expression war eines klar von Anfang an: dass das Ratiode nicht alles ist, das Bewusstseinsfähige nicht autonom, sondern nach Würdigung seiner Voraussetzungen verlangt und nach Ergänzung ruft durch das Andere, das Nichtratiode: „Eine große

711 GW VIII 1029.

712 Nicht zuletzt Dewey sagte es ausdrücklich, „jede Erfahrung wird mystisch“ (*any experience becomes mystical*, Art as Experience, The Later Works, Bd. 10, 1987, S. 197). Gale, Richard M.: John Dewey's quest for unity, The journey of a promethean mystic, Amherst NY 2010. Vgl. Taylor, Eugene: Shadow Culture, Psychology and Spirituality in America, Washington D.C. 1999.

Erkenntnis vollzieht sich nur zur Hälfte im Lichtkreise des Gehirns, zur andern Hälfte in dem dunklen Boden des Innersten“. Erkenntnis im denkwürdigen Sinn, das sei „vor allem ein Seelenzustand, auf dessen Spitze der Gedanke nur wie eine Blüte sitzt“.<sup>713</sup>

Vorab galt es, unentwegt kritisch zu unterscheiden und ein Arsenal von Fehlformen aufzuräumen. Das Konglomerat von Esoterik, das seinerzeit Geltung beanspruchte, wie es jederzeit Geltung beansprucht, wäre vereinfachend als Mystik plus X zu bezeichnen, das heißt als einen Synkretismus unter Beimengung von Spiritismus, Hermetik, Magie, Theosophie und so weiter und so fort, in veränderlichen Anteilen. Demgegenüber erklärte Musil ausdrücklich eine „Mystik ohne Okkultismus“ zum Inbegriff seines Bestrebens.<sup>714</sup>

Die kritische Unterscheidung teilte er mit Rilke und weiteren Vertretern der sogenannten Neuen Mystik, namentlich aber mit dem Physiker und Wissenschaftsphilosophen Ernst Mach, über den er 1908 in Berlin promoviert hatte.<sup>715</sup> An eine eigene Erfahrung quasi mystischen Evidenz-Erlebens anknüpfend, hatte Mach an die Stelle der antik gnostischen Weltablehnung und der neuzeitlich kartesischen Weltzer-

713 Die Verwirrungen des Zöglings Törleß, a. a. O., S. 17, 97, 145; vgl. Ders.: Skizze der Erkenntnis des Dichters, 1918; GW VIII 1029. – Als Quellen der Reflexion dienten Musil weiterhin Texte insbesondere von Novalis, Mach, Buber (Anthologie „Ekstatische Konfessionen“), Klages („Vom kosmogonischen Eros“), Rathenau (insbesondere „Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele“). – Vgl. Benns Gedicht „Anemone“ (1936; Statische Gedichte, 37).

714 1839. Vgl. Mann, Thomas, *Okkulte Erlebnisse*, 1923; Yeats, William Butler: *Eine Vision*, 1937, hg. Axel Monte, Stuttgart 2014. Adorno, Theodor W.: „Thesen gegen den Okkultismus“ (Minima Moralia, 151, Frankfurt a. M. 1951, S. 321–329).

715 Musil: Rede zur Rilke-Feier [16.01.1927], GW II 1229–1242; ders.: Beiträge zur Beurteilung der Lehren Machs, Diss. Berlin 1908. – Zu Mach vgl. Sommer, Manfred: *Evidenz im Augenblick*, Frankfurt a. M. 1987; ders.: *Positivismus als Inversion der Gnosis*, in: Koslowski (Hg.): *Gnosis und Mystik*, a. a. O. S. 276–295; Janik/Toulmin: *Wittgensteins Wien*, a. a. O. S. 183–194; Luserke, Matthias: *Robert Musil*, Stuttgart/Weimar 1995, S. 14–34; Spörl: *Gottlose Mystik*, a. a. O. S. 65–68. – Als neuere Naturwissenschaftler mit Verbindung zum Mystischen vgl. Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker, Frank J. Tipler, Hans-Peter Dürr, Fritjof Capra. Siehe ferner Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*, München 1923, S. 231 ff. Beachtlich im neunzehnten Jahrhundert blieb namentlich Gustav Theodor Fechner (vgl. Mattenklott, Gert: *Blindgänger*, Frankfurt a. M. 1986, S. 148–156; Wiedmann, Franz: *Anstößige Denker*, Frankfurt a. M. 1990, S. 123–136).

teilung die reine subjekt- und objektlose Empfindung (samt darauf folgender Beschreibung und Selbstanalyse) gesetzt. Solchermaßen sollte das Erlebnis unmittelbarer Klarheit in seiner ganzen physisch-welthaf-ten Beschaffenheit gewahrt bleiben, und zwar auch gegenüber aller nachfolgender wissenschaftlicher Darstellung und Beschreibung. Und um das Erlebnis zu bezeugen und paradoxerweise das Unmittelbare zu vermitteln, wurden sodann die Umriss einer phänomenologischen Hermeneutik entworfen und wurde also das Philosophieren aus der Vorherrschaft des Argumentativen und univok Logischen auf das ihm unverlierbar zugehörige Rhetorische (und also aequivok Analoge) zurückgebracht.<sup>716</sup> Nietzsche insbesondere hatte in entschiedener Umkehr des Platonismus die vorbehaltlose Bejahung der Sinnenwelt vertreten und den *kósmos aísthētos*, den *mundus sensibilis* als sich selbst gebärendes Kunstwerk zur Anschauung gebracht. Das intuitive Übereinkommen mit der ästhetisch gerechtfertigten Welt im erfüllten Augenblick und in erweiterten glücklichen Phasen erschien bereits in dessen großem Mittag.

Musils Roman-Torso „Der Mann ohne Eigenschaften“ vermag ein herausragendes Beispiel vertiefter Daseinsverständigung abzugeben. Der enorme Text vollzog einen Prozess der Wahrnehmung, der Reflexion, des Schreibens, der Imagination und also der Identifizierung, der seinerseits im Nonfiniten und Nichtidentischen endete. Wie beispielsweise schon Mathematik und Geometrie vermochte auch Prosakunst so erst recht bedeutungsvoll zu sein. Indem der essayistische Epiker sich um Genauigkeit und Klarheit des Sagbaren bemühte, schaffte er es in der vielleicht einzig möglichen Weise, auf jenes umfassend Integrierende aufmerksam zu machen, es zu bedeuten und respektvoll auszusparen, dem als dem Unsagbaren, Unverfügbaren, Unzulänglichen stets nur äußerst vorläufig zu entsprechen ist.

---

<sup>716</sup> Kaum anders übrigens als bei Wittgenstein und Heidegger und vormals schon bei Kierkegaard und Dilthey sowie bei Schopenhauer und Nietzsche. Tewilt, Gerd-Theo: Zustand der Dichtung, Münster 1990.

## 5 Schluss

Und wir leben für etwas Höheres als die Moral.  
Könnten wir es nennen, wie groß wäre die Stille!  
Albert Camus

### 5.1 Was Leben ist, und wer wir sind

Im Rückblick und als Vehikel zu Weiterführendem abschließend einige knappe Bemerkungen.

1. Unterschiedliche Komponenten sind im Spiel, wenn es darum geht, den Verlauf des Lebens zu vergegenwärtigen, zu fragen, wie er ist, ob er so ist wie er sein kann und letzten Endes sein soll. Wird Praxis nicht instrumentalisiert oder sonst wie technomorph verkürzt, so folgt sie einem Konzept der Lebenskunst. Dabei handelt es sich keinesfalls um eine fixe Vorgabe als vielmehr um ein nach allen Seiten hin offenes Verfahren, und zwar vor einem gewissermaßen dramatischen Hintergrund. Darauf hat namentlich Camus aufmerksam gemacht. Der Einzelne lebt in dem Empfinden, von vornherein von *größerer* Kapazität zu sein, auf *mehr* an Sinn und Erfüllung angelegt zu sein als die stumme und widersprüchliche Beschaffenheit der Welt dem in ihr niemals völlig Einheimischen, immer ein wenig Fremden zugesteht. Mag er auch in der Gewissheit eines eher dunklen, letztlich geradezu niederschmetternden Schicksals leben, muss er gleichwohl nicht zwangsläufig der Resignation anheimfallen.<sup>717</sup> Identifikation, zumindest teilweise, ist so gut wie immer erreichbar. Und in den Festlegungen behauptet sich stets ein eigentümliches Herausgehoben- und Freisein. Die gesellschaftlichen und geschichtlichen Ausgestaltungen vollziehen sich im Rahmen einer allgemeinen menschlichen Kondition. Insofern ist Soli-

---

<sup>717</sup> Camus, Albert: *Essais*, hg. R. Quilliot, Paris 1965, II 138, MS 49. Mit dem lyrischen Essayisten lässt sich festhalten, was leben heißt: nicht entsagen (*et vivre, c'est ne pas se résigner*; II 76, ME 33), Lebenskunst (*ars vivendi; l'art de vivre*, II 106, MS 16), Weltgewandtheit (*comment il faut se conduire*, II 1427).

darität möglich, Verständigung, Hilfe, und also auch eine Grenze und ein Maß.

Deswegen ist es unumgänglich, die Belange des Menschen zur Sprache zu bringen, den verbindlichen Angelegenheiten nach allen Regeln der Kunst Bedeutung beizumessen. Denken hält sich insofern in den Bahnen einer Philosophie der menschlichen Dinge, einer umrisshaft-inexakten Zweiten Philosophie. Gleichermäßen unumgänglich scheint es, dass ein nicht allein prudentielles, sondern ausgesprochen sapientiales Denken überdies Bilder verwendet, Namen nennt, Geschichten erzählt und insofern auf Mythisches (Ikonisches, Rhetorisches) nicht verzichtet; zunächst jedenfalls. Denn alles durchzieht die Intuition der Einheit, schließlich zeigt sich jenseits der Begriffe und Bilder das – stets indirekt nur zu evozierende – Mystische.

2. Was die zuletzt genannte Komponente betrifft, bleibt gleichfalls Camus ein einleuchtendes Beispiel zu verdanken.<sup>718</sup> Oder wie anders wäre zu werten was sich in dem Prosastück „Heimkehr nach Tipasa“ des Algerienfranzosen geschildert findet, lyrisch-episch, voller Staunen und Dankbarkeit:

Und unter dem stolzen Dezemberlicht, wie es einem nur ein- oder zweimal im Leben begegnet, das sich dadurch als erfüllt betrachten darf, fand ich genau das, was ich gesucht hatte und was mir, der Zeit und der Welt zum Trotz, allein dargebracht wurde in dieser verlassenen Natur. (...) Der Morgen schien erstarrt, die Sonne stand für einen Augenblick still. In diesem Licht und in diesem Schweigen zerrannen langsam die Jahre der Raserei und der Nacht. Ich lauschte in mir einem fast vergessenen Klang, als finge mein Herz nach langem Stillestehen ganz sachte wieder zu klopfen an. (...) Es war mir, als sei ich endlich in den Hafen zurückgekehrt, nur für einen Augenblick zwar, der aber nicht enden würde.<sup>719</sup>

718 Vgl. insbesondere die frühe in Algerien entstandene Mittelmeerprosa „L'Envers et l'endroit“ (1937, dt. „Licht und Schatten“), „Noces“ (1938, dt. „Hochzeit des Lichts“) und „L'Été“ (1954, dt. „Heimkehr nach Tipasa“); darin u. a. ‚Sommer in Algier‘ mit der Bemerkung, Plotins Einheit drücke sich hier in Sonne und Meer aus.

719 Camus: Heimkehr nach Tipasa, in: Hochzeit des Lichts, Darmstadt 1988, S. 95–103, hier 99–101. In der Eröffnungserzählung „Hochzeit in Tipasa“ herrscht gewisserma-

Was ist das nun, diese unerhörte Achtsamkeit? Der Augenblick, der verweilt? Die Ekstasis, der *raptus*, das Ergriffenwerden über alles Greifbare hinaus? Verklärung? Erhabene Einsamkeit? Zuflucht zum Einen?<sup>720</sup> Darf man vielleicht so interpretieren: In grundstürzendem Umschlag der Gegensätze vertieft sich die Erfahrung. Draußen wird erlebt, was im Innern vorgeht, mitten im Winter zeigt sich ein innerer unvergänglicher, unbesiegbarer Sommer. Und es geht weiter, die Einkehr sozusagen. Denn der also in morgendlicher Stunde auf das unbewegte Meer hinausblickt, berichtet, derweil ins Sententiöse überwechselnd, er habe dabei einen zweifachen Durst gelöscht, den man nicht lange hinhalten könne, ohne dass man ausdörre: zu lieben und zu bewundern.<sup>721</sup>

3. Was mithin vorherrschte, war gewissermaßen die Transformation des plotinischen Einungsgeschehens (*Henosis, unio mystica*) ins Hier und Jetzt. Das Unerhörte, was aus dem zwiespältigen Bewusstsein entspringt, leben zu wollen und sterben zu müssen, das umkreiste und beschrieb der mediterrane Camus als kairotisches Empfinden, als Verweilen im Augenblick, die weil „sich die Dinge die Waage halten“ und der Geist „sich auf den Leib beruft“.<sup>722</sup> Treue zur *conditio humana*,

---

ßen (eleusinische) Mysterienatmosphäre. Die Namen Dionysos und Demeter fallen. Es ist die Rede von der Wahrheit der Sonne, und dennoch auch von dem Paradox, dass „zu gewissen Stunden das Land schwarz vor lauter Sonne“ sei (ebd. 9–15, hier 9). – Mit einer ähnlichen Schilderung beendete Michel Tournier seinen autobiographischen Versuch „Der Wind Paraklet“ (1977, Frankfurt a. M. 1983, S. 235): „An jedem Sommermorgen, wenn ich mein Brot röste und meinen Tee ziehen lasse (...) begreife ich plötzlich, wie der Raum sich beschränkt (...), wie ein Wesen (...) ganz allein aufblüht in (...) der Regungslosigkeit des Absoluten (...). In göttlichem Vergessen des Morgens und des Gestern wird der Augenblick zur Ewigkeit.“ – Für Cioran konnte eine fallende Kastanie zum Auslöser einer völligen Ergriffenheit werden, eines Eintauchens in die „Trunkenheit des Endgültigen“ (Vom Nachteil geboren zu sein, Wien 1977, S. 15).

720 „Allein mit reinem Himmel und freiem Meere“ (Nietzsche, *Za III*, Von der Seligkeit wider Willen, KSA IV 203). All-cin in einem mittäglichen Augenblick auch, um nochmals daran zu erinnern, Mörike in dem distichischen Gedicht „Die schöne Buche“.

721 „Denn nicht geliebt zu werden, ist nur mißlicher Zufall, nicht zu lieben jedoch ist Unglück“ (ME 99 f.). Als „den höchsten Ruhm der Erde“ gar begreift der Erzähler der „Hochzeit in Tipasa“ „das Recht zu unermeßlicher Liebe.“

722 ME 44. – Zur ursprünglichen Bedeutung des kairotischen Prinzips – der erfüllte Augenblick als die zum Kairos (*καιρός*) alterierte Zeit (*χρόνος* bzw. *αιών*) – vgl. Theunissen, Michael: Pindar, München 2008, insbes. 688 ff.

Leben in Verschiedenheit, in Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit, als Leib im Horizont der Erde, das besagt allemal ein komplexes Dasein zu vollbringen, über Kreuz sozusagen, laut dem Chiasmus *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*.<sup>723</sup> Vergeistigung der Sinne, Versinnlichung des Geistes, das indessen heißt in erster Linie Steigerung der Fähigkeit zugegen zu sein. Der Blick nach innen reicht jedenfalls nicht, Geist allein (*sola mens*) genügt nicht; die Annäherung an die Dinge der Welt, unendlich genug, ist Teil des Mysteriums, ist nahezu Mysterium genug.

Mit der eigentümlichen Verbindung von Ästhetik und Religion, wie der hellenistische Neuplatonismus sie angebahnt hatte, war zunächst die Brücke geschlagen zwischen antik-griechischer Kosmosfrömmigkeit und christlich abgekehrter Innerlichkeit.<sup>724</sup> Was einander zu widersprechen, ja sich gegenseitig auszuschließen schien, war vermittelbar geworden. Partizipation trat an die Stelle der Kontradiktion, wenn nur die Erfahrung in der Wechselseitigkeit intuitiven Empfindens und diskursiver Rationalität gewahrt wurde. Nicht wenig trug das Christentum dazu bei, den anmaßenden Verstand zu zähmen und der Trägheit des Herzens entgegenzuwirken. Der Optimismus des griechischen Rationalismus konnte das konkrete Elend der menschlichen Lage, ihre Hinfälligkeit und Sterblichkeit nicht gänzlich vergessen machen.<sup>725</sup> Mit der partiellen Wiederbelebung archaisch-griechischer Tragik schien jedoch ein Schild errichtet gegen das, was laut Camus als „Unstern“ über der westlichen Welt stand: die desaströse

723 Montaigne, Essais, III 13, TR 1087.

724 Zu Plotins Denken im Zeichen mystischer Vernunft (*la raison mystique*) vgl. Camus philosophische Diplomarbeit „Christliche Metaphysik und Neoplatonismus“ (1936; Hamburg 1978). Demnach war Liebe zur Welt Plotins ästhetisch-spirituelle Grunderfahrung, unter der gänzlich ungnostischen Voraussetzung, es sei die Welt „der Kristall, in dem die Gottheit aufglänzt“ (ebd. S. 95). Sinnliche Empfindsamkeit für die realen Dinge der Welt führte bei Plotin, dessen Philosophie „gleicherweise ein religiöses Denken und ein künstlerischer Standpunkt“ sei (78; Essais II 1271) dazu, sich das Bild einer noch schöneren Welt erinnernd zurechtzumachen: ein Übersinnliches, das verloren ward und wonach sich die Seele nostalgisch zurücksehne, indem sie Sinnliches als schön erlebt. – Kosmo[öko]logische ‚Welt-Loyalität‘ als Leitgedanke (antignostischer praktischer Mystik) überdies bei Autoren wie Whitehead, Teilhard de Chardin, Hans Jonas.

725 *Misère et douleur de la condition humaine*, II 1309.

Preisgabe der Schönheit, des Maßes und der Integrität der Erfahrung zugunsten einer über sich selbst weithin unaufgeklärten, macht- und produktionsversessenen, zielwütig triumphierenden (instrumentellen) Vernunft.<sup>726</sup>

4. Die weithin übliche philosophische Einbettung der (christlich-mittelalterlichen) Mystik in das neuplatonische (henologische und emanistische) Konzept erschien dem deutschen Philosophen Wilhelm Dilthey demgegenüber schlicht als überholt.<sup>727</sup> Das wirklich Neue daran sei ein kraftvolles, ungestümes Streben ins Unendliche gewesen. Wille und Gefühl seien epochemachend hervorgetreten, und die (erkenntnistheoretische, psychologische und metaphysische) Begründung hierzu hätten die Franziskaner Duns Scotus und Ockham geliefert.

Des Näheren sei die platonisierende Mystik als Komplementärform zur aristotelisch-scholastischen Anthropologie zu verstehen. War diese vor allem klassifizierende Affektenlehre, so habe jene das Leben als einen zusammenhängenden gestuften Ablauf erfasst. Sie sei auf diese Weise erstmals zu einer geradezu psychogenetischen Konzeption vorgedrungen, einer „Entwicklungsgeschichte der Seele im Zeitverlauf“.<sup>728</sup> Das metaphysische Narrativ, worauf dies beruhe, skizzierte Dilthey folgendermaßen:

Verwandtschaft der Seele mit der intelligiblen Welt und Ausgang aus ihr, die Inkorporation derselben, die so entstehende Zweiseitigkeit ihres Wesens, nach welcher sie der sinnlichen und zugleich der übersinnlichen

726 ME 82. Hierzu vgl. nach Feuerbach, Marx und Nietzsche insbes. Horkheimer, Adorno, Foucault.

727 „Veraltet“ (Dilthey, Wilhelm: *Weltanschauung und Analyse des Menschen*, Stuttgart 1957, S. 320–326, 419–422, hier 321). Vgl. des weiteren Diltheys Bemerkungen zur Mystik im Zusammenhang seiner Schleiermacher- wie auch seiner Hegel-Interpretation. – Vgl. ferner *Windelband Wilhelm: Von der Mystik unserer Zeit*, 1910; Lukács, Georg: *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911.

728 420.

Ordnung angehört, der so bedingte zeitliche Verlauf ihres Lebens, und endlich das in ihrer Verwandtschaft bedingte Ziel ihrer Rückkehr in die intelligible Welt. (419)

Die Seele hatte folglich eine Geschichte, eine Herkunft aus der Ewigkeit, und dorthin sei sie, während ihres zeitlichen Daseins, in Rückkehr begriffen. Alle psychischen Vorgänge waren demnach verknüpft im Hinblick auf die stufenweise Wiedervereinigung mit dem Einem, Ewigen. Geradezu ein „Welt drama“ schien somit der menschlichen Existenz bereitet, ein Konflikt, entstanden „aus der Versenkung des Gottverwandten in die Leiblichkeit“. „Durch das Welttreiben“ hindurch müsse kämpferisch der Widerstreit durchgehalten werden, bis er schließlich zur Auflösung gelange in der Wiedervereinigung.<sup>729</sup>

Im Hinblick auf sein Projekt einer historischen Anthropologie als verstehender Psychologie hob Dilthey verschiedene Ausprägungen mystischer Entwicklungsstufen hervor, meist drei an Zahl, ob nun jeweils kognitiver oder affektiver Art. Schließlich wies er wiederholt auf die Zweiseitigkeit der platonisch-mystischen Lebensdeutung hin: Je nachdem, ob die sinnliche Welt jeweils als Verhüllung und Verminderung des Ideellen beklagt oder aber in Gegenteil als dessen Manifestation begrüßt wurde, ergab sich Abkehr oder aber Zuwendung zur Welt. Insgesamt sah Dilthey in der Entfaltung der Stadien und Formen der Mystik eine Vorbereitung Spinozas, und das hieß eines pantheistischen Monismus, wie er innerhalb der diltheyschen Typologie der Weltanschauungen in sozusagen finaler Weise, beginnend mit Giordano Bruno, die Neuzeit zu regieren schien.<sup>730</sup>

5. Im Rahmen des modernen analytischen Denkens wurde weithin Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“ als eines der maßgeblichen Bücher herangezogen.<sup>731</sup> Es präsentierte ein Denken, das

729 Ebd. Mystik erschien so nahezu gleichgesetzt mit Gnosis.

730 Bedeutsam hierbei namentlich Jacobi, Herder, Schelling. – Wolf, Jean-Claude: Pantheismus nach der Aufklärung, Freiburg i. Br./München 2013.

731 Widmer, Peter: Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik, Freiburg 2004; Tetens, Holm: Wittgensteins ‚Tractatus‘, Stuttgart 2009, insbes. S. 98–131.

in hohem Maße metaphysik- und traditionskritisch angelegt war. Die Welt war ihm die Gesamtheit der Tatsachen, und die Philosophie die Sicherstellung eindeutiger klarer Beschreibung des Tatsächlichen im Rahmen der Logik und damit des Prinzips des ausgeschlossenen Widerspruchs, so wie es sich gewöhnlich in den Theorien und Satzaussagen der positiven Einzelwissenschaften niederschlägt. Umso bedenkenswerter, dass im wissenschaftsmethodischen Traktat zum Schluss der Satz vermerkt wurde: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“<sup>732</sup>

Wittgenstein ging so weit, dass er den Traktat, so wie er ihn ausgeführt und vorgelegt hatte, zur bloßen Hälfte herabstufte: der geschriebenen nämlich, angesichts eines zweiten, wichtigeren, ungeschriebenen Teils. War also untersucht und festgestellt, was sich sagen lässt und unter welchen Umständen und Bedingungen, so war das dennoch nicht alles. Außer dem, was sich sagen lasse gebe es noch jenes Andere, was, völlig unableitbar, schlicht und einfach sich zeigt. Die Unterscheidung der Sphären von Sagen und Zeigen wäre demnach grundlegend. Auch in neuen, hoch diffizilen denkerischen Zusammenhängen hielte sie sich in traditionell philosophischen Bahnen.<sup>733</sup> Was immer sich exakt analysieren, als Tatsachen feststellen und wissenschaftlich behandeln lässt bliebe demnach durchaus von nachgeordneter Bedeutung, bemessen auf die wesentlichen Angelegenheiten. Sagen, Beschreiben und Handeln hielten sich von vornherein in Grenzen. Und an der Grenze, gemäß Wittgensteins grundlegender Einsicht, beginnt etwas Anderes, Neues, Offenes, dem auf andere Weise zu entsprechen sei: achtsam, behutsam, zurückhaltend. Wittgenstein, unvergessen seither, zog den Schluss: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schwei-

<sup>732</sup> 6,522.

<sup>733</sup> Plato (Phaidros 249 c) bestand auf der Überlegenheit des Philosophen. In vernünftiger Ekstase trete er aus den bloß menschlichen Bestrebungen heraus, indem er zu dem erwache, woraus die Seele in Wahrheit lebe: dem Göttlichen. Das Fixierte, Niedergeschriebene hatte Plato nur bedingt anerkannt. Von einem öffentlichen exoterischen Philosophieren hatte er mit Entschiedenheit das esoterische ungeschriebener lebendiger Lehre abgehoben. Sokrates ließ er sagen: Wer „eine Kunst in Schriften hinterlässt und auch wer sie aufnimmt, in der Meinung, dass etwas Deutliches und Sicheres durch die Buchstaben kommen könne“ (*ti saphês kai bêbaion ek grammâtôn*), der sei „einfältig genug“ (ebd. 275 c; 276 d, 269 f.).

gen“.<sup>734</sup> Das Wichtigste sei, die Welt, das Leben, das Dasein richtig zu *sehen*; dazu sei mehr als logisch richtiges Denken und Sprechen nötig: Schauen und Schweigen – und allenfalls poetisch verschwiegene Rede; aus Lyrik sei anzunehmen, was darin an Unaussprechlichem unaussprechlich sich zeigt.<sup>735</sup>

Entsprechend entfaltete sich Wittgensteins weiteres philosophisches Vorgehen. Er rückte von der anfänglichen Programmatik einer Idealsprache ab und begnügte sich fortan mit Beobachten und Beschreiben einer nicht ableitbaren Mannigfaltigkeit von Sprachgebrauch und Lebensformen, wie sie überhaupt das Leben, die Praxis ausmachen. Der Satz „Denk nicht, sondern schau!“ wurde denn auch für Wittgensteins grundlegende (ethisch-ästhetische) Maxime erkannt.<sup>736</sup> Die Maxime, obgleich zugespitzt und scheinbar ultimativ, war beileibe nichts schlechthin Neues.<sup>737</sup> „Denk nicht, sondern schau!“ aktualisiert eine Maxime, wie sie bereits an Pythagoras festgemacht war, indem er gesagt haben soll, die Besten seien da, „um des Schauens willen“.<sup>738</sup>

Unübersehbar, dass damit Wittgensteins favorisierte Praxis – wie allemal in der Philosophie – von Technik und Aktivismus weiter abrückte

734 T 7, Schluss-Satz; (vgl. Eckhart, Pr. Q 42, *Renovamini*; RU 23, zit. Dionysius Areopagita; *The rest is silence*, Hamlets letzte Worte, bevor er stirbt, Shakespeare, Hamlet, V 2, 396). – Lehnert, Christian: Der Augen Aufgang, Frankfurt a. M. 2000; Ders.: Ich werde sehen, schweigen und hören, Frankfurt a. M. 2004.

735 Uhlands Gedicht „Graf Eberhards Weißdorn“ (1810) nannte Wittgenstein „wirklich großartig. Und“, erläuterte er, „es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unaussprechliche ist, – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten!“ (An Paul Engelmann, 9.4.1917).

736 PU § 66. – Schau aus intuitiver überlegener Perspektive, *sub speciei aeternitatis* (Tr. 6.4–6.45, bes. 6.44 f., WA I 82–84; Tb. 7.10.1916, WA I 178). Zu Parallelen zu Spinozas Ethik vgl. Churchill, John: Die Konvergenz von Gott, dem Selbst und der Welt in Wittgensteins Tractatus, in: Arnswald, Ulrich/Weiberg, Anja (Hgg.): Der Denker als Seiltänzer, Düsseldorf 2001, S. 53–69, insbes. 63–68. – Merkel, Reinhard: „Denk nicht, sondern schau!“, in: Merkur 42, 1988, S. 27–43.

737 „Lasst ab und seht“, nach dieser Regel, einem Vers aus den Psalmen, war das mittelalterliche Mönchtum orientiert: *Vacate et videte* (Ps 45,11): seid frei und ledig, habt Muße, merkt auf, schaut und begreift; (vgl. Bernhart, Joseph: Die philosophische Mystik des Mittelalters, Darmstadt 1974, S. 83). *Sacrificium intellectus* war (noch) nicht verlangt. Vgl. demgegenüber Adorno, der zu monieren fand: „Dass eigentlich nicht mehr gesehen werden darf, läuft aufs Opfer des Intellekts hinaus“ (Minima Moralia, Ziff. 79).

738 *Visendi causa* (Cicero: Tusculanae disputationes, V 9).

und stattdessen ihrerseits kontemplative, ‚theoretische‘ Züge annahm, sozusagen zu einem Geflecht von Ereignissen wurde, die, zumal fokussiert, zuhöchst die ästhetische, ethische, die mystische Dimension eröffneten. Höchst plausibel wird denn auch darauf verwiesen, an einem aus der Fülle der Dinge zugeeigneten ‚kontemplierten Ding‘ habe allemal der Betrachter für eine Weile seine Welt.<sup>739</sup> Da sei er da, der Augenblick, da berühre sich Mittelpunkt mit Mittelpunkt, da könne der Betroffene sagen: ‚Ich bin meine Welt‘ (und wohl ebenso gut: ‚Ich bin der Welt abhanden gekommen‘).<sup>740</sup> Und der Betrachter wird wohl verstummen und nur mehr schauen und mit dem Geschauten übereinstimmen. Die Sprache bleibe zurück.<sup>741</sup> Und wenn sich schließlich zeigen sollte, wie sich das Zerstreute sammelt und in seine Tiefe wendet und dort ‚vom Band der Liebe zu einem einzigen verknüpft‘ ist –, so wäre auch das ein (sprachlich artikuliertes) Bild einer überragenden, unverfügbaren Wirklichkeit jenseits des Sagbaren.<sup>742</sup>

Kaum zu bestreiten ist jedenfalls Wittgensteins Zeugnis: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“.<sup>743</sup> In der Tat, solange Menschen *leben*, Wesen aus Fleisch und Blut, kann der

739 „Habe ich“, so konnte Wittgenstein aufzeichnen, „den Ofen kontempliert, so war er meine Welt“ (Tb. 8.10.1916, WA I 178 f.). – „Wittgenstein war Mystiker. Sein Philosophieren, das zu Recht als ein lebenslanges Ringen bezeichnet wurde, kann von seinem Lebensvollzug nicht geschieden werden. Sein mystisches Selbst- und Weltverständnis bekundet sich jedoch nicht in einem schwärmerischen religiösen Enthusiasmus, sondern in Schweigen, Zurückgezogenheit und in einem Philosophieren, das von den letzten Dingen in sehr *indirekter* Weise zeugt“ (Rentsch, Thomas: Heidegger und Wittgenstein, Stuttgart 1985, 2003, S. 288).

740 „Ich bin der Welt abhanden gekommen“ (Rückert, Friedrich: Liebesfrühling, 1821).

741 Vgl. I Kor 13,8; Dante: Paradiso, Schluss-Gesang: ... *il mio veder fu maggio / che 'l parlar nostro, ch'a tal vista cede* (XXXIII 55 f.). Goethe: Höheres und Höchstes, WöD XII 9., Stefan George: „Entrückung“: „Ich fühle luft von anderem planeten . (...) Ich löse mich in Tönen · kreisend · webend · / Ungründigen danks und unbenamten lobes / Dem grossen atem wunschlos mich ergebend.“

742 *Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna* (Dante, ebd. 85–87). – Saint-Exupéry sprach von „dem göttlichen Knoten, der die Dinge verknüpft“ – jenseits der Logik und der Sprache (*le nœud divin qui noue les choses*, Die Stadt in der Wüste, a. a. O. S. 323, 368 u. ö.). – Auf ein tieferes (Über-)Einstimmen, über Sprechen und Schauen hinaus, deuten Musik, Gesang, Tanz.

743 Tr 6.52 (WA I 85; Tb. 25.5.1915, WA I 143). Denkwürdig genug, dass ein Denker, der die analytisch-wissenschaftliche Weltanschauung gründlich durchdacht hatte, der

Verstand nicht allein zuständig sein, bleibt das Herz beteiligt – an der Vernunft. Und Vernunft reicht weiter als alles Begriffliche, alles Ideelle. Wissenschaft, so bedeutend sie ist, so hilfreich und unverzichtbar, kann gleichwohl nicht verallgemeinert und mir nichts dir nichts an die erste Stelle gestellt werden. Jenseits von Logik, Mathematik und Naturwissenschaft, jenseits von konstruierten Fakten und deren logisch-kausaler Verknüpfung, da erst – zeigt es sich. Es zeigt sich etwas ganz Anderes, nämlich nach dem *Wie* und nach dem Know-how im Einzelnen, schließlich verblüffenderweise das *Dass* der Welt insgesamt und der Sprache insgesamt. Es fällt auf, dass überhaupt etwas da ist, die Welt, das All; dass Sprache da ist, dass es Worte gibt, Silben, Laute, Namen, Sätze. Derart aufzumerken, so zu empfinden, das ist ein Widerfahrnis und erbringt eine ganz neue Einstellung. Es ist, in Wittgensteins Worten, „das Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht“.<sup>744</sup> Ein Sehen, das geradezu sprachlos macht. Es erhebt sich die nicht minder staunende Einsicht, dass „der richtige Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt“ nichts Geringeres als ganz und gar „die Existenz der Sprache selbst“ sein kann. Welt und Sprache, Kosmos und Logos in gehöriger Entsprechung, Vorgegebenheiten, auf die Menschen von vornherein verwiesen sind, aus denen sie schöpfen, ohne sie jemals zu umfassen und zu begreifen. Soweit Menschen demnach, über Einzelbeschreibungen und Kausalerklärungen hinaus, den Wunsch hegen, „etwas über den letztlichen Sinn des Lebens“ zu sagen, sehen sie sich mit einem Mal geradezu aporetisch verfangen, vorläufig oder überhaupt zum Schweigen gezwungen und dazu, in der absurdesten Weise „gegen die Grenzen der Sprache anzurennen“. So Wittgenstein in der berühmten Finalpassage des „Tractatus“ und in seinem „Vortrag über Ethik“.

---

„aphoristische Sokratiker“ Wittgenstein dies nachdrücklich bezeugte (Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, I 151).

<sup>744</sup> Laut Wittgenstein ist es „das künstlerische Wunder [...], daß es die Welt gibt“ (Tb. 20.10.1916; WA I 181; Tr. 6.5–6.54). Dies Verwunderliche, Staunenswerte, Ehrfurcht gebietende, *dass* die Welt ist, und zwar unabhängig davon, *wie* immer sie sei, ist ihm bereits „das Mystische“ (Tr 6.44; WA I 84). Das Ich und die Welt, das ist ein Zusammenhang, der nicht vor eine bloß rational-intellektuell anzugehende Frage führte („Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, so Leibniz: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 7; Schelling; Schopenhauer: WWV I, § 15; Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929).

Was unsereins angeht, unbedingt betrifft, die Fragen des Daseins, das verlangt Abkehr aus den gewöhnlichen Vernetzungen und stattdessen Vertiefung.<sup>745</sup> Der daher unumgängliche Wechsel aus der horizontalen Ausbreitung in die vertikale Dimension, die Senkrechte womöglich, ist überraschenderweise allerdings an jeder Stelle möglich. „Um in die Tiefe zu steigen, braucht man nicht weit reisen; ja, Du brauchst dazu nicht Deine nächste und gewöhnliche Umgebung verlassen“, hatte Wittgenstein sich zugutezuhalten.<sup>746</sup>

6. Laut der neueren sprachanalytisch begründeten Anthropologie sind hinsichtlich der menschlichen Kondition zwei Seiten zu unterscheiden: einem konstitutiven „Sich-Verhalten zu sich“, der beinahe unausweichlichen Sorge um sich kann etwas Anderes folgen: Loslassen, „Zurücktreten von sich“. Ist die vorherrschende erste Haltung mit ‚ich‘-Sagen verknüpft, mit Unterscheiden, Urteilen und Vergegenständlichen, mit der Unruhe des Hin und Her, des Dies und Das, so die sie ablösende andere mit dem Eins und Alles, mit Schweigen, Schauen, Staunen, mit Ruhe und Seelenfrieden. Zerstreut oder gesammelt, befangen oder gelassen, das wäre demzufolge die Frage, und *wie* der Ausgang aus dem einen und der Übergang in den anderen Zustand erfolge, und woraufhin. Offenbar hängt die Sammlung an einem Bezogensein, mehr noch an einer Versenkung ins Eine, so dass auf einmal „das eigene egozentrische Mittelpunkt-Sein in den Hintergrund tritt“ und sich auflöst in dem erstaunlichen Geschehnis der Zentrierung in reiner Gegenwärtigkeit.<sup>747</sup>

<sup>745</sup> „Die Probleme des Lebens sind (...) nur in der Tiefe zu lösen. In den Dimensionen der Oberfläche sind sie unlösbar“ (VB 1948, WA VIII 555).

<sup>746</sup> VB 1946, WA VIII 520.

<sup>747</sup> Tugendhat, Ernst: Egozentrizität und Mystik, München 2003, S. 160. Vgl. Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie, Mannheim 1973, wo auch bereits „die Preisgabe der eigenmächtigen Selbstbefangenheit“ als „der erste Schritt zu einem wahrhaft gelingenden Leben“ (157 f.) herausgestellt wurde. Für die mystische Überlieferung war der Gedanke zentral seit Plotin, Augustin, Maximus Confessor (Kephalaia peri agapēs, Über die Liebe, 7. Jh.). – Montaigne eindringlich: „Diese weite Welt (...) ist der Spiegel, in den wir schauen müssen, um uns aus dem rechten Blickwinkel zu sehn“ (*ce grand monde (...) c'est le miroüer où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais*; I 26, TR 157; St 87).

Seit jeher war dem fernöstlichen Denken deutlich, dass die egotistische Befangenheit zurückzulassen ist. Soll das Leiden zurückgehen oder gar aufhören, ist aus dem Getriebe der selbstverfertigten Scheinwelt der Weg zu Nirwana einzuschlagen. Ersehnt war das Verlöschen des leidverursachenden Vereinzelten, ein (positiv kaum zu bestimmendes) Aufgehen in Erlösung. Namentlich buddhistische Wege konnten insofern als Wege zum Tor des Lebens beschrieben werden. In ihrer philosophisch-asketischen Entselbstungstendenzen – von den ichbezogenen Wirklichkeits-Illusionen zur völligen Loslösung, von *Māyā*, *Samsāra* zu *Brahman*, *Ātman*, *Nirvāna* – schien es schließlich ein schmaler, steiler Weg.

7. In der Deutung der gesamten kulturellen Wirklichkeit der Menschen ist eine Tendenz bemerkbar, ein letztlich vergebliches Bestreben, durchwegs in ein überbildliches, übersymbolisches rein Unmittelbares zu gelangen.<sup>748</sup> „Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen“, so hieß es seit langem.<sup>749</sup> Hinsichtlich der Unumgänglichkeit des Zerbrechens (der Gefäße) hatte Ernst Cassirer, den hermeneutischen Ansatz erhellend, (theistisch ansetzend) auszuführen:

Das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott findet weder in der Bildersprache der empirischen oder mythischen Anschauung, noch im Umkreis des ‚tatsächlichen‘ Daseins oder des empirisch-realen Geschehens seinen adäquaten Ausdruck. Nur wenn das Ich sich völlig aus dieser Sphäre zurückzieht, wenn es in seinem Wesen und Grunde wohnt, um sich in ihm von dem einfachen Wesen Gottes anrühren zu lassen, ohne Vermitt-

<sup>748</sup> Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, 1925, Darmstadt 1958. Im Rahmen fortschreitender „Vergeistigung des Opferbegriffs“ (ebd. 277) bildete die Mystik mit ihrer reinen einzigen Korrelation von Gott-Menschlichem gewissermaßen den Gipfelpunkt des Religiös-Kulturellen. (Cassirer war nicht zuletzt Pionier der Cusanus-Interpretation im zwanzigsten Jahrhundert: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927, Darmstadt 21963). – Margreiter, Reinhard: Cohen und Cassirer über Mystik, in: Deuser, Hermann (Hg.): Rationalität der Religion und Kritik der Kultur, Würzburg 2002, S. 192–211. Margreiter: Erfahrung und Mystik, Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997.

<sup>749</sup> „Wiltu die natur bloß finden, so mu'ssent die gleychnuss alle zerbrechen“ (Eckhart: Pr. 51, *Hec dicit dominus*, DW II 473; WW, Largier, I 545 f.).

lung eines Bildes: nur dann erschließt sich ihm die reine Wahrheit und die reine Innerlichkeit dieses Verhältnisses. Demgemäß stößt die Mystik wie die mythischen, so auch die historischen Elemente des Glaubensinhalts von sich ab. Sie strebt nach der Überwindung des Dogmas, weil auch im Dogma, selbst wenn dasselbe in rein gedanklicher Fassung sich darstellt, noch das Moment des Bildhaften vorherrscht.<sup>750</sup>

Am Ende stünde somit keinerlei Bild und Gegenständlichkeit, nichts dergleichen bliebe verbindlich, sondern stattdessen eine bildlose Anschauung, erfülltes Erleben, ein Jenseits selbst der Sprache, tiefes Schweigen, ein reines seliges Innesein der schöpferischen Lebenskraft selbst. (Denker wie Bergson, Wittgenstein, Heidegger, Nishida, Teilhard de Chardin, Whitehead wie auch die Vertreter der neuesten Kulturtheorie kamen allesamt zu solcher Einsicht.)

8. Alles in allem erscheint das Mystische als unverzichtbar zu verdeutlichen, was Leben ist, und wer die sind, denen das Leben geschenkt ist, die selbst sich als Lebendige übereignen sind. Die angemessene Haltung diesem grundlegenden Befund gegenüber setzt sich zusammen aus Staunen, Dankbarkeit, Achtsamkeit, Nachdenklichkeit und verwundertem Fragen. Wie dieser Geist und dieses Leben, woher und wozu? Im letzten lassen sich die entscheidenden Zusammenhänge weder verstehen noch begreifen. Sie führen ins Unbegriffliche, Unvordenkliche. Und eben dieses Merkwürdige, dass – wenn nicht Ablehnung und Verwerfung – gar nichts sonst als einzig Anerkennung folgen kann, weil nämlich in allem Fragen, Denken und Sprechen eine Voraussetzung zu machen ist, die, niemals einzuholen, sich immerzu aufs Neue erweist, das ist es, was als das Mystische sich zeigt.<sup>751</sup> Mystische

750 Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, a. a. O. 298.

751 Zu Recht wurde bemerkt: „Echte Mystik ist Moral in der höchsten Dignität“ (Schlegel, Friedrich: ‚Athenäums‘-Fragmente, 1798, Ziff. 263; vgl. Ders.: Philosophie des Lebens, 1827, Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe [KA], hg. Ernst Behler, Paderborn/München 1958 ff., X 1–308). Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts maßgeblich weiterentwickelt durch Bergson (Matière et mémoire, 1896, Les deux source de la moral et de la religion, 1936). „Und wir leben für etwas Höheres als die Moral. Könnten wir es nennen, wie groß wäre die Stille!“ (Camus: Heimkehr nach Tipasa, in: Hochzeit des Lichts, Darmstadt 1988, S. 93).

(Dichter-)Denker sind jene, die davon in Anspruch genommen sind, die Hörende sind, Schweigende und Schauende, und allenfalls indirekt darauf hinweisen und in aller Paradoxie Zeugnis geben.

Als Schlüsseltext gewann in der Tradition der Prolog des Johannes unvergleichliche Bedeutung. Dieser kanonische Hymnus handelt in unüberbietbarer Weise vom Ursprung, dem zeitlosen vor aller Zeit, indem er singt und sagt: „Im Anfang war das Wort, der Logos (...) in ihm war das Leben / und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,1.4). In diesem Urlicht kann sich alles Sein und Leben sehen als was es zutiefst und unaustilgbar ist: bedingungslose Empfänglichkeit.

Erst indem wir dieses Leben ‚entgegennehmen‘, *sind* wir, und diese Entgegennahme, sofern sie nicht schon ‚etwas‘ auf unserer Seite voraussetzen kann, das vor diesem empfangenen Leben wäre, ist dadurch zugleich identisch mit dem ewigen Anfang des Logos selbst, da diese absoluten Ursprungsverhältnisse vor Zeit und Welt prinzipiell ‚in‘ Gott gegeben sind. (...) Wenn daher der Prolog von der ursprünglichen *Selbstgebung* eines solchen göttlichen Lebens im Logos – und durch denselben – spricht, dann spricht er nicht von einem vergangenen geschichtlichen Ereignis, das noch zu empfangen wäre, *sondern er spricht selbst aus der je sich verwirklichenden Aktualität solch lebendiger Rezeptivität heraus*. (...) Noch genauer gesagt, schafft die Lebensübereignung in und durch den Logos erst die Rezeptionsstruktur als solche, weshalb in radikaler Hinsicht von dieser Immanenz des Lebens als Rezeptibilität zu sprechen ist.<sup>752</sup>

Mit anderen Worten: Was in aller Welt hätte irgendeine/r, was er/sie nicht empfangen hätte? Was demnach bist du, und was wir allesamt? In welchem Licht könnte das deutlich, in welcher Weise erkenntlich ausgedrückt werden?

<sup>752</sup> Kühn, Rolf, in: Enders, Markus/Ders.: ‚Im Anfang war der Logos ...‘, a. a. O., S. 313–315; ders.: Innere Gewissheit und lebendiges Selbst, Würzburg 2005. – Laut Kant ist *Empfänglichkeit* alles, was wir unsererseits uns beilegen dürfen, damit uns sodann ohne allen Rechtsanspruch gegebenenfalls das Gute frei aus *Gnade* zuteilwerde (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 100, AA VIII 730).

9. Gesetzt, dies alles, dieses ganze Grundlegend-Eröffnende ist gebunden an das, was, so behelfsmäßig auch immer, das Mystische heißt, was des Näheren wäre als solches zu vermerken? Vielleicht eine Auskunft wie die folgende:

Mystik ist eine Religion, die von einer übermächtigen, suggestiv bannenden göttlichen Atmosphäre beherrscht wird und sich dazu durch Versunkenheit, Vereinung und Verneinung verhält; die Verneinung hebt alle personalen und figuralen Züge, die von der Übermacht der Atmosphäre ablenken könnten, in dieser auf; die Versunkenheit ist gänzliche Preisgabe an die überall umschließende Atmosphäre bis zur Selbstvergessenheit; die Vereinung hebt die Verschiedenheit der ergreifenden göttlichen Atmosphäre und der von dieser leiblich heimgesuchten Person ins chaotische Verhältnis auf; dabei schwindet auch die Distanz, die dazu gehört, daß sich das Göttliche durch eine Autorität von unbedingtem Ernst als göttlich zeigt.<sup>753</sup>

So kann ein sichtlich um Präzision und Deutlichkeit bemühter Versuch, Mystik zu definieren, ausfallen: ‚sich zu einer einzigartigen, unvergleichlichen Atmosphäre durch Versunkenheit, Vereinung und Verneinung verhalten‘. Es bleibt immer eine Definition, die es durchaus nicht schafft, das zu Definierende einzufangen, zu bergen und festzuschreiben. Daran kann gar kein Zweifel sein, selbst für den Autor:

Es wäre aber aussichtslos, mit einer solchen oder anderen, phänomenologisch gehaltvollen und einigermaßen präzisen Definition den verschwommenen und vieldeutigen Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes ‚Mystik‘ überdecken zu wollen. Die Kompromisse, die die strenggläubige katholische – z. B. spanische – Mystik wohl oder übel zwischen der unbefangenen mystischen Erfahrung und dem Dogma dieser Kirche schließt, müssen hier außer Acht bleiben, ebenso alle Grenzgebiete zum Okkultismus und zur Parapsychologie hin und die bloß mystisch orien-

---

753 Schmitz, Hermann: Das Göttliche und der Raum, Bonn 2005, S. 206.

tierte Spekulation, für die sich, soweit sie nicht von blutvoller mystischer Erfahrung durchtränkt ist, leicht ein anderer Name finden wird, vielleicht ‚Mystosophie‘.<sup>754</sup>

Aber ja, so ist wohl zu sagen. Doch geht es um Definitionen, um Sprachgebrauch, um Worte? Gewiss nur sehr behelfsmäßig. Es geht um Erfahrung und deren Reflexion. Es geht ums Dasein, ums integrale Ganze.

Ungeachtet aller kritischen Unterscheidung bleibt der Gebrauch des Begriffs Mystik weithin verwirrend.<sup>755</sup> Die Unübersichtlichkeit ist ermöglicht durch den Umstand, dass das in allem eigentlich Gesuchte (das Selbst? das Wesen? das Eine? das Unbedingte?) unmittelbar positiv gar nicht zu bestimmen ist. Wo die analytisch-hypothetische Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufzuheben *nicht* möglich ist, und, zumindest auf Dauer, ist dies *nirgends* möglich, wo also an die Stelle des (verdoppelnden diskursiven) Erkennens *nicht* das unverbrüchliche Einssein treten kann, da bleibt, und zwar derselben radikalen Wirklichkeitserfahrung verpflichtet, ein Riss, eine tief empfundene Kluft, die zu keiner Zeit das Ganze erreicht und folglich nur mehr in Differenz und Dispersion, fröhlich-spielerisch oder verbissen-zornig, sich bewegt.

Dies ist weitgehend der Fall im gegenwärtigen Schaffen der von traditionellen Normierungen freigekommenen Kunst und Philosophie. Das mag dazu beitragen, etwas zunächst kaum Glaubliches wie die

<sup>754</sup> Ebd.

<sup>755</sup> Schon im Neuplatonismus war es nach der philosophisch anspruchsvollen ‚Mystik‘ Plotins zu einer deutlichen Vulgarisierung gekommen, einschließlich mantischer und theurgischer Praktiken. So auch im „Corpus hermeticum“ des Hermes Trismegistos (1.–3. Jahrhundert). – Zu synkretistischen Tendenzen in späteren Epochen vgl. etwa Joseph Görres (Die christliche Mystik, 5 Bde., Regensburg 1879/80, mit ihrem Bestreben, einen Typus ‚dämonischer Mystik‘ abzugrenzen); ähnlich auch Herbert Silberer (Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, 1914, Darmstadt 1961) sowie Ludwig Klages (Vom kosmogonischen Eros, 1922, Bonn <sup>8</sup>1981). – Vgl. außerdem René Guénon (Le Roi du Monde, Paris 1927; dt. Der König der Welt, München/Planegg 1956; Aperçus sur l’initiation, Paris 1946) sowie Heinrich Rombach (Welt und Gegenwart, Basel 1983; Der kommende Gott, Würzburg 1991).

„Entstehung der Moderne aus dem Geiste der Mystik“ zu vertreten und gar „eine prinzipiell mystische Verfaßtheit des modernen Bewußtseins“ anzunehmen.<sup>756</sup> Dessen Struktur entspränge alsdann dem paradoxen Versuch, schließlich im Unendlichen sich orten zu müssen, in einem symbolischen Universum mithin, das in der Mathematik von imaginären Zahlen bestimmt ist, in der Geometrie dadurch, dass Parallelen definitionswidrig sich schneiden, und dadurch, dass sein Zentrum überall liegen mag und seine Peripherie nirgends.<sup>757</sup> In einer so beschaffenen Wirklichkeit, chaotisch, fluktuierend durchaus und unablässig neu sich konstellierend, wäre fixe Identifizierung kaum möglich; und positive Identität des Individuums erwiese sich zusehends als unerreichbar. Die Sprache – das Selbstgespräch wie die Unterredung mit anderen, als Grundvollzug vermeintlichen Identifizierens – müsste sich als unzulänglich, in vielen Fällen als selbsttäuschend und irreführend herausstellen. Sensibilität diesen Verhältnissen gegenüber, Redlichkeit jenseits der Illusionen erfordert allemal einen behutsamen, vorsichtigen, vorbehaltlichen Gebrauch sämtlicher Ausdrucks- und Kommunikationsmittel. Womöglich gehen andere, noch stärker zurückhaltende Verhaltensweisen ohnehin vor: Schweigen, pure Achtsamkeit, reine Empfänglichkeit, Sehen, Hören (selbst auf die Gefahr hin, dass dann mit Nietzsche zu beklagen bleibt: „Fünf Ohren – und kein Ton dar-

756 Zimmermann, Hans Dieter: Die Entstehung der Moderne aus dem Geist der Mystik, in: Böhme, Wolfgang (Hg.): *Mystik ohne Gott?* Karlsruhe 1982, S. 9–31; Wagner-Egelhaaf, Martina: *Mystik der Moderne*, Stuttgart 1989, S. 5. Gewissermaßen trifft dies auch für Whiteheads moderne Metaphysik von „Process and Reality“ (1929) zu, worin es heißt: „Der Zweck der Philosophie ist die Rationalisierung der Mystik; nicht durch Wegerklärung, sondern durch die Einführung neuer sprachlicher Charakterisierungen, die rational geordnet werden“. Nimmt sich dieses Statement allzu unumwunden aus, so ist umso dringlicher zu bedenken, was Whitehead (Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt a. M. 1988, S. 106 f.) über Philosophie als Kritik der Abstraktionen und deren Ergänzungsbedürftigkeit durch die (literarisch bezeugten) tiefen Intuitionen der Menschheit festhielt.

757 Letzteres ursprünglich eine (die zweite) ‚Definition‘ Gottes des anonymen, pseudo-hermetischen „Buch der vierundzwanzig Philosophen“ („Liber XXIV philosophorum“, wohl Anfang 13. Jh.; Flasch, Kurt: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, München 2011, S. 29–34). Mahnke, Dietrich: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Stuttgart 1966; McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2008, S. 84–89, hier 87. Zur Weiterführung vgl. Sloterdijk, Peter: *Sphären*, Frankfurt a. M. 1998 ff. – Zur Mathematik der imaginären Zahlen und der nicht-euklidischen projektiv-imaginären Geometrie bei Musil vgl. Törleß, a. a. O. S. 77 f.

in!<sup>758</sup>). Wäre also tatsächlich der Mensch künftig Mystiker, so jedenfalls Teilhaber einer (praktischen) Mystik selbst der *offenen* Augen, einer, die nicht aszetisch-quietistisch abwartet, sondern der Not der Menschen und aller Lebewesen gewahr wird, die Augen nicht verschließt und ihnen helfende Hände zuordnet.<sup>759</sup>

10. Dieser Rückblick, der von der Höhe philosophischer Gedanken und aus Archiven historischer Erinnerung wieder in das alltägliche Helldunkel zurückführt, vermag vielleicht ein klein wenig zu entschädigen für das, was mit aller beflissenen Darstellung nicht zu erbringen ist. Und so sei zum Schluss gleichwohl ein Bild aufgegriffen, ein vielzitiertes:

Sobald wir etwas aussprechen, entwerten wir es seltsam. Wir glauben in die Tiefe der Abgründe hinabgetaucht zu sein, und wenn wir wieder an die Oberfläche kommen, gleicht der Wassertropfen an unseren bleichen Fingerspitzen nicht mehr dem Meere, dem er entstammt. Wir wännen eine Schatzgrube wunderbarer Schätze entdeckt zu haben, und wenn wir wieder ans Tageslicht kommen, haben wir nur falsche Steine und Glascherben mitgebracht; und trotzdem schimmert der Schatz im Finstern unverändert.<sup>760</sup>

758 Nachlass-Gedicht, Sommer 1888, KSA XIII 549 20[1]. Rilke hingegen begann den auf die „Duineser Elegien“ folgenden Lyrik-Zyklus „Die Sonette an Orpheus“ mit dem staunend-rühmenden Ausruf „O hoher Baum im Ohr!“ (I 1, v. 2).

759 So ausdrücklich die Position des Theologen Johann Baptist Metz.

760 Bild Maeterlincks, das Musil den „Verwirrungen des Zöglings Törleß“ als Motto voranstellte und sie somit im Zeichen der ‚Moral des Mystikers‘ ankündigte (Maeterlinck, Maurice: *Le trésor des humbles*, Paris 1896; *Der Schatz der Armen*, hg. Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Jena<sup>3</sup> 1919; darin: *Die Moral des Mystikers*, S. 31–38, hier 31). – Das Evangelium vergleicht das Reich Gottes, ersehnt, erwartet, gesucht, einem Schatz, der verborgen (in einem Acker vergraben) liege und (auch gefunden) immerfort verborgen bleibe (Mt 13,44; zit. Nikolaus von Kues: *Verteidigung der belehrten Unwissenheit*, 1449). – „Glaube mir und denk, ich sags aus tiefer Seele dir: die Sprache ist ein großer Überfluß. Das Beste bleibt doch immer für sich und ruht in seiner Tiefe, wie die Perle im Grunde des Meers“, so Hyperion an Diotima (Hölderlin: *Hyperion*, II 1, Beißner, I 400).

---

In der Tat: Wer immer den Schatz vorweisen möchte, den er tief im Grund ausgemacht zu haben glaubte, wer immer, in Begleitung Verständiger womöglich, hinabsteigen wollte zu wunderbaren Reichtümern, der müsste schließlich sehen, dass, ungeachtet allen Bemühens, der Schatz im Finstern unverändert schimmert.



# Literaturverzeichnis

## *1 Einleitung*

### *Anthologien*

- Buber, Martin: Ekstatische Konfessionen, 1909, ern.: *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, hg. Peter Sloterdijk, München 1993.
- Bütler, René: *Die Mystik der Welt, Quellen und Zeugnisse aus vier Jahrtausenden*, Bern/München 1992.
- Lanczkowski, Johanna (Hg.): *Mystische Texte des Mittelalters*, Stuttgart 1988.
- Ruhbach, Gerhard/Sudbrack, Josef (Hgg.): *Christliche Mystik, Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989.

### *Einführungen*

- Beierwaltes, Werner/Balthasar, Hans Urs von: *Grundfragen der Mystik, Einsiedeln* 1974.
- Schmid, Georg: *Die Mystik der Weltreligionen, Eine Einführung*, Stuttgart <sup>4</sup>2000.
- Störmer-Caysa, Uta: *Einführung in die mittelalterliche Mystik*, Stuttgart 2004.
- Wendel, Saskia: *Christliche Mystik*, Regensburg 2004.

### *Gesamtdarstellungen*

- Dinzelbacher, Peter: *Christliche Mystik im Abendland, Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn/München 1994.
- McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, 4 Bde., Freiburg Br. 1994–2002.
- Otto, Rudolf: *West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926, München <sup>3</sup>1971.
- Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, 5 Bde., München 1990–2001.

*Nachschlagewerke*

- Davy, Marie-Madeleine (Hg.): *Encyclopédie des mystiques*, 3 Bde., Paris 1972.
- Dinzelbacher, Peter (Hg.): *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 21998.

*Philosophie und Mystik*

- Albert, Karl: *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin 1986.
- : *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996.
- Jain, Elenor/Margreiter, Reinhard (Hgg.): *Probleme philosophischer Mystik*, St. Augustin 1991.
- Kosowski, Peter (Hg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988.
- Margreiter, Reinhard: *Erfahrung und Mystik, Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997.
- Stamer, Gerhard (Hg.): *Die Realität des Inneren, Der Einfluss der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*, Amsterdam/New York 2001.
- Steineck, Christian: *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg 2000.

*Hölderlin*

- Aulich, Johanna J. S.: *Orphische Weltanschauung der Antike und ihr Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke*, Frankfurt a. M. 1998.
- Heinrichs, Johannes: *Revolution aus Geist und Liebe*, München 2007.
- Henrich, Dieter: *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992.
- Hölderlin, Friedrich: *Werke und Briefe*, hgg. Beißner, Friedrich/Schmidt, Jochen, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1969. [Beißner].
- Hölscher, Uvo: *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt a. M. 1965
- Jamme, Christoph: *Hölderlins Empedokles*, in: Ders./Pöggler, Otto (Hgg.): *„Frankfurt aber ist der Nabel der Erde“*, Stuttgart 1983.
- Kalász, Claudia: *Hölderlin, Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*, München 1984.
- Lorenz, Otto: *Schweigen in der Dichtung, Hölderlin, Rilke, Celan, Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen 1989.

*Rilke, Celan*

- Celan, Paul:: Die Gedichte, hg. Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2005.
- Firges, Jean: ‚Vom Osten gestreut, einzubringen im Westen‘, Jüdische Mystik in der Dichtung Paul Celans, Annweiler 1999.
- Kunisch, Hermann: Das Problem der Mystik beim späten Rilke, in: Bartsch, K. u. a. (Hgg.): Die andere Welt, Bern/München 1979, S. 187–214.
- Pöggeler, Otto: Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans, in: Böhme, Wolfgang (Hg.): Mystik ohne Gott, Tendenzen des 20. Jahrhunderts, Karlsruhe 1982, S. 32–59.
- Rilke, Rainer Maria: Werke, Kommentierte Ausgabe, hgg. Engel, Manfred/Fülleborn, Ulrich, 4 Bde., Frankfurt a. M./Leipzig 1996. [KA]  
 –: Duineser Elegien, ebd. II 199–234. [DE]  
 –: Sonette an Orpheus, ebd. II 237–272 [SaO]
- Schulz, Georg-Michael: Negativität in der Dichtung Paul Celans, Tübingen 1977.
- Schulze, Joachim: Celan und die Mystiker, Motivpsychologische und quellenkundliche Kommentare, Bonn 1976.

*2 Platonismus*

- Assmann, Jan: Monotheismus und Kosmotheismus, Ägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen‘ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993.  
 –: Religio duplex, Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010.
- Bouyer, Louis: Mysterion, Du mystère à la mystique, Paris 1986.
- Burkert, Walter: Antike Mysterien, München<sup>3</sup> 1994.
- Ferber, Rafael: Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ‚ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben? Sankt Augustin 1991.
- Giebel, Marion: Das Geheimnis der Mysterien, Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, Düsseldorf 2003.
- Janke, Wolfgang: Plato, Antike Theologien des Staunens, Würzburg 2007.
- Jeanmaire, Henri: Dionysos, Histoire du culte de Bacchus; L’orgiasme dans l’antiquité et les temps modernes; origine du théâtre en Grèce;

- orphisme et mystique dionysiaque; évolution du dyonysisme après Alexandre, 1951, Paris 1970.
- Kloft, Hans: *Mysterienkulte der Antike*, München <sup>3</sup>2006.
- Merkelbach, Reinhold: *Isis Regina, Zeus Serapis, Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Leipzig 1995.
- Noack, Christian: *Gottesbewußtsein, Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Tübingen 2000.
- Riedweg, Christoph: *Pythagoras, Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002.
- Schefer, Christina: *Platons unsagbare Erfahrung*, Basel 2001.
- Zhmod, Leonid: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.

## 2.2 Plotin/Neuplatonismus

- Alt, Karin: *Philosophie gegen Gnosis*, Stuttgart 1990.
- : *Plotin*, Bamberg 2005.
- Beierwaltes, Werner: *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1979.
- : *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980.
- : *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.
- : *Plotins philosophische Mystik*, in: Schmidt, Margot/Bauer, R. D. (Hgg.): *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart 1987, S. 39–49.
- : *Das wahre Selbst, Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001.
- : *Procliana, Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a. M. 2007.
- Elsas, Christoph: *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975.
- Hadot, Pierre: *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris <sup>3</sup>1989.
- Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen, Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Berlin <sup>2</sup>2012.
- [Plotin] *Plotins Schriften*, hg. Richard Harder, 6 Bde., Hamburg 2004.
- *Plotins Philosophie des Guten, Eine Interpretation von Enneade VI 7*, hg. Georg Siegmann, Würzburg 1990.
- : *Enneaden VI 4–5 [22–23], Ein Kommentar*, hg. Christian Tornau, Stuttgart/Leipzig 1998.

- : Seele, Geist, Eines, Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3, hgg. Harder/Beutler, Hamburg 1990.
- : Ausgewählte Schriften, hg. Walter Marg, Stuttgart 1973.
- : Über Ewigkeit und Zeit [Enn. III 7], hg. Werner Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1967, <sup>5</sup>2010.
- : Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Plotins Enneade V 3, hg. Werner Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1991.
- Pochoshajew, Igor: Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyry und Gregor von Nyssa, Frankfurt a. M. 2004.
- Wurm, Achim: Platonius amor, Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino, Berlin 2008.

### *Gnosis*

- Aland, Barbara: Die Gnosis, Stuttgart 2014.
- Franz, Alkbert/Rentsch, Thomas (Hgg.): Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, Paderborn 2002.
- Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1954.
- Marschkie, Christoph: Die Gnosis, München 2006.
- Quispel, Gilles *Gnostica, Judaica, Catholica*, Leiden/Boston 2008.
- Rudolph, Kurt: Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen <sup>3</sup>1994.
- Sloterdijk, Peter/Macho, Thomas (Hgg.): Weltrevolution der Seele, Eine Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, Zürich 1993.

### *Mystik im Neuen Testament*

- Biser, Eugen: Paulus, Zeuge, Mystiker, Vordenker, München 1992.
- Enders, Markus/Kühn, Rolf: ‚Im Anfang war der Logos ...‘, Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 2011.
- Feneberg, Wolfgang: Mystik und Politik Jesu, Stuttgart 2004.
- Hark, Helmut: Unser tiefstes Lebensgeheimnis, Die Spiritualität des Johannes-Evangeliums, München 2004.
- Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch, Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs, Tübingen 1993.

- Heiniger, Bernhard: Paulus als Visionär, Eine religionsgeschichtliche Studie, Freiburg i. Br. 1996.
- Horn, Friedrich Wilhelm: Das Angeld des Geistes, Studien zur paulinischen Pneumatologie, Göttingen 1992.
- Keil, Günther: Das Johannesevangelium, Ein philosophischer und theologischer Kommentar, Göttingen 1997.
- Kruck, Günter (Hg.): Der Johannesprolog, Darmstadt 2008.
- Meier, Hans-Christoph: Mystik bei Paulus, Tübingen/Basel 1998.
- Schweitzer, Albert: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
- Woschitz, Karl Matthäus: Verborgeneheit in der Erscheinung, Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums, Freiburg i. Br. 2012.

### *3.1 Spätantike*

- Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2001.
- Broek, Roelof van den/Heertum, Cis van (Hgg.): From Poimandres to Jacob Böhme, Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition, Amsterdam 2000.
- Colpe, Carsten/Holzhausen, Jens (Hg.): Das Corpus Hermeticum; Übersetzung, Darstellung, Kommentierung, 2 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt 1997.
- Ebeling, Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, Eine Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit, München <sup>2</sup>2009.
- Herrero de Jáuregui, Miguel: Orphism and Christianity in late antiquity, Berlin/New York 2010.
- Löw, Andreas: Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit, Berlin/Wien 2002.
- Stockinger, Hermann E.: Die hermetisch-esoterische Tradition, Hildesheim 2004.
- Theill-Wunder, Hella: Die archaische Verborgeneheit, Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie, München 1970.
- Westerkamp, Dirk: Via negativa, Sprache und Methode der negativen Theologie, München 2005.
- Zieberitzki, Henning: Heiliger Geist und Weltseele, Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern, Tübingen 1994.

### 3.1.1 *Gregor von Nyssa*

Ferro Garel, Giuseppe: Gregorio di Nyssa, L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale, Torino 2004.

Merki, Hubert: HOMOIOSIS THEO, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Fribourg 1952.

### 3.1.3 *Dionysius vom Areopag*

Drews, Friedemann: Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita, Berlin 2011.

Nientied, Mariele: Reden ohne Wissen, Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas, Regensburg 2010.

Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die mystische Theologie und Briefe, dt. Ritter, Adolf Martin, Stuttgart 1994, S. 74–89. [MT]

–: Die Namen Gottes, hg. Suchla, Beate Regina, Stuttgart 1988. [DN]

Schäfer, Christian: Philosophy of Dionysius the Areopagite, Leiden/Boston 2006.

Stein, Edith: Wege der Gotteserkenntnis, Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, 1941, Freiburg i. Br./Basel 2003.

Suchla, Beate Regina: Dionysius Areopagita, Freiburg i. Br. 2008.

### 3.2 *Mittelalter*

Bernhart, Joseph: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, 1922, hg. Weitlauff, Manfred, Weißenhorn 2000.

Flasch, Kurt: Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011.

Haas, Alois M.: Sermo mysticus, Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg i. Ue. 1979.

–: Gott leiden, Gott lieben, Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1989.

Heidegger, Martin: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, in: ders., Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1995 (GA, II. Abt., Vorlesungen 1919–1944, Bd. 60).

Langer, Otto: Christliche Mystik im Mittelalter, Darmstadt 2004.

Leppin, Volker: Die christliche Mystik, München 2007.

Libera, Alain de: Die Rheinische Mystik von Albertus Magnus bis Meister Eckhart, Ditzingen 1989.

Riedl, Matthias: Joachim von Fiore, Denker der vollendeten Menschheit, Würzburg 2004.

Ruh, Kurt (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986.

### 3.2.1 *Eriugena*

Beierwaltes, Werner: Eriugena, Grundzüge seines Denkens, Frankfurt a. M. 1994.

Johannes Scotus Eriugena: Die Stimme des Adlers, Homilie zum Prolog des Johannesevangeliums, hg. Christopher Bamford, Zürich 2006.

Weiner, Sebastian Florian: Eriugenas negative Ontologie, Amsterdam 2007.

### 3.2.2 *Bernhard von Clairvaux*

Elm, Kaspar (Hg.): Bernhard von Clairvaux, Wiesbaden 1994.

Köpf, Ulrich: Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980.

Leclercq, Jean: Bernhard von Clairvaux, Mystiker und Mann der Tat, München 2009.

Schellenberger, Bernardin (Hg.): Bernhard von Clairvaux, Rückkehr zu Gott, Die mystischen Schriften, Düsseldorf 2006.

Schwillus, Harald (Hg.): Liebesmystik als Chance und Herausforderung, Berlin 2007.

### 3.2.3 *Visionäre Frauengestalten*

Acklin Zimmermann, B. (Hg.): Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, Fribourg 1994.

Bäumer-Schleinkofer, Änne: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld; Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit, Würzburg 2001.

Hahn-Jooß, Barbara: ‚Ceste ame est Dieu par condicion d’Amour‘, Theologische Horizonte im ‚Spiegel der einfachen Seelen‘ von Margarete Porete, Münster 2010.

Keul, Hildegund: Verschwiegene Gottesrede, Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg, Innsbruck 2004.

- Schiwy, Günther: Birgitta von Schweden, Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters, Eine Biographie, München 2003.
- Sieck, Annerose: Mystikerinnen, Biografien visionärer Frauen, Sigmaringen 2011.
- Werthmann, Annelore: Die Seherin Hildegard, Rückzug in eine großartige Welt innerer Bilder, in: Meyer zur Capellen, Renée/Dies. (Hgg.): Die Erhöhung der Frau, Frankfurt a. M. 1993.

#### *Franz von Assisi*

- Bösch, Paul: Franz von Assisi, neuer Christus, Die Geschichte einer Verklärung, Düsseldorf 2005.
- Feld, Helmut: Die Franziskaner, Stuttgart 2008.
- Le Goff, Jacques: Franz von Assisi, Stuttgart 2006.
- Thode, Henry: Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 1885, Wien <sup>4</sup>1934.

#### *3.2.4 Bonaventura*

- Aris, Marc-Aeilko: Contemplatio, Philosophische Studien zum Traktat Benjamin major des Richard von St. Victor, Frankfurt a. M. 1996.
- Beierwaltes, Werner: Aufstieg und Einung in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum, in: Denken des Einen, Frankfurt a. M. 1985, S. 385–423.
- Bonaventura: Der Pilgerweg des Menschen zu Gott, hgg. Marianne Schlosser/Paul Zahner, St. Ottilien 2010.
- Cresta, Gerald: Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden, Ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras, Frankfurt a. M. 2004.

#### *3.3 Meister Eckhart*

- Altmeyer, Claudia: Grund und Erkennen in den deutschen Predigten von Meister Eckhart, Würzburg 2005.
- Baeza, Ricardo: Die Topologie des Ursprungs, Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken, Berlin 2009.
- Beckmann, Till: Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten, Frankfurt a. M. 1982.

- Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate, hg. Josef Quint, Zürich 1979. [= Quint]
- : Deutsche Predigten, Eine Auswahl, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, Stuttgart 2001.
- : Das Buch der göttlichen Tröstung, Vom edlen Menschen, Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch, hg. Kurt Flasch, München 2007.
- : Werke, hg. Niklaus Largier, 2 Bde., Frankfurt/M. 2008. [= Largier] *Enthält Konkordanz II 1021–1023*
- : Die deutschen und lateinischen Werke, Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. Josef Koch u. a., Stuttgart 1936 ff. [DW, LW]
- [–] Lectura Eckhardi, Predigten Meister Eckharts von Fachleuten gelesen und gedeutet, hgg. Steer, Georg/Sturlese, Loris, 3 Bde., Stuttgart 1998–2008.
- [–] Steer, Georg/Vogl, Heidemarie (Hgg.): Die bürgelin-Predigt Meister Eckharts, in: Schwaetzer, Harald/Steer, Georg (Hgg.): Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Stuttgart 2011, S. 139–259.
- Erb, Wolfgang/Fischer, Norbert: Meister Eckhart als Denker, Stuttgart 2018.
- Flasch, Kurt: Meister Eckhart, Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.
- : Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, München 2010.
- Glöckner, Richard: Meister Eckhart, Philosoph und Mystiker des Christentums, Aus den deutschsprachigen Predigten und Traktaten, Berlin/Münster 2018.
- Guerizoli, Rodrigo: Die Verinnerlichung des Göttlichen, Eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts, Leiden 2006.
- Haug, Walter: Eckharts deutsches Predigtwerk, in: Die Wahrheit der Fiktion, Tübingen 2003.
- Jacobi, Klaus (Hg.): Meister Eckhart, Lebensstationen, Redesituationen, Berlin 1997.
- Jung, Christian: Meister Eckharts philosophische Mystik, Marburg 2010.
- Kern, Udo: ‚Gottes Sein ist mein Leben‘, Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin/New York 2003.
- : Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart, Münster/Berlin 2012.

- Kühn, Rolf: Innere Gewissheit und lebendiges Selbst, Grundzüge der Lebensphänomenologie, Würzburg 2005.
- : Selbstoffenbarung Gottes als Leben, Würzburg 2009.
- /Laoureux, Sébastien (Hgg.): Meister Eckhart, Erkenntnis und Mystik des Lebens, Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, Freiburg Br. 2008.
- Manstetten, Reiner: *Esse est Deus*, Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg Br./München 1993.
- Mieth, Dietmar: Meister Eckhart, Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf 2004.
- Mojsisch, Burkhard: Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983.
- Polednitschek, Thomas (Hg.): Philosophisch leben, Freiburg/Basel<sup>2</sup>2010.
- Ruh, Kurt: Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, <sup>2</sup>1989.
- Schoeller Reisch, Donata: Enthöhter Gott – vertiefter Mensch, Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme, Freiburg i. Br. 2009.
- Stachel, Günter: Meister Eckhart, Beiträge zur Diskussion seiner Mystik, Nürnberg 1999.
- Valléjo, Rémy: *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris 2006.
- Wäckernagel, Wolfgang: Subimaginale Versenkung, Meister Eckharts Ethik der bildergründenden Entbildung, in: Boehm, Gottfried (Hg.): *Was ist ein Bild?* München 1994, S. 184–207.
- Wilde, Mauritius: *Das neue Bild vom Gottesbild, Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg i. Ue. 2000.
- Witte, Karl Heinz: Meister Eckhart, *Leben aus dem Grunde des Lebens, Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2013.

### 3.4 Weitere

#### 3.4.1 Christliche Mystik

- Blumrich, Rüdiger/Kaiser, Ph. (Hgg.): *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis*, Wiesbaden 1994.

- Büchner, Christine: Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, Stuttgart 2007.
- Eck, Suzanne: Gott in uns, Hinführung zu Johannes Tauler, Leipzig 2006.
- Egerding, Michael: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, 2 Bde., Paderborn 1997.
- : Die Exempla in der deutschen Mystik, Systemtheoretisch betrachtet, Paderborn 2011.
- Enders, Markus: Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, Paderborn 1993.
- : Gelassenheit und Abgeschiedenheit, Hamburg 2008.
- Fenten, Sandra: Mystik und Körperlichkeit, Eine komplementär-vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften, Würzburg 2007.
- Gnädinger, Louise: Johannes Tauler, Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993.
- Grotz, Stephan: Negationen des Absoluten, Meister Eckhart, Cusanus, Hegel, Hamburg 2009.
- Hasebrink, Burkhard (Hg.): ‚Paradisus anime intelligentis‘, Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts, Tübingen 2009.
- Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit, Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen 1993.
- Mösch, Caroline F.: ‚Daz disiu geburt geschehe‘, Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen Geburt und Johannes Taulers Predigten zum Weihnachtsfestkreis, Fribourg 2006.
- Riehle, Wolfgang: Englische Mystik des Mittelalters, München 2011.
- Ruh, Kurt (Hg.): Altdeutsche und niederländische Mystik, Darmstadt 1964.
- Sturlese, Loris: Homo divinus, Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Stuttgart 2007.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm: Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, 1944, Berlin <sup>3</sup>2016.

### 3.4.2 Jüdische Mystik (Kabbala)

- Ariel, David S.: Die Mystik des Judentums, Eine Einführung, München 1993.
- Betz, Otto: Licht vom unerschaffnen Lichte, Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach, Metzgingen 1996.
- Bloom, Harald: Kabbala, Poesie und Kritik, Frankfurt a. M. 1989.
- Bonchino, Alberto: Teosofia, mistica e filosofia della natura, Sulle tracce di una Kabbalah cristiana da Leibniz a Franz von Baader, Florenz 2007.
- Dan, Joseph: Die Kabbala, Eine kleine Einführung, Stuttgart 2007.
- Favre, Antoine/Tristan, F. (Hgg.): Kabbalistes chrétiens, Cahiers de l'hermétisme, Paris 1979.
- Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken; Theologie, Philosophie, Mystik, Frankfurt a. M./Darmstadt 2004.
- : Kafka und die Kabbala, Frankfurt a. M. 2014.
- Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg, Studien und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis, Berlin/Boston 2016.
- Idel, Moshe: Alte Welten, neue Bilder, Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts, Berlin 2012.
- Koren, Israel: The mystery of the earth, Mysticism and Hasidism in the thought of Martin Buber, Leiden 2010.
- Maier, Johann: Die Kabbala, München 1995.
- Richardson, Alan: Einführung in die mystische Kabbala, Basel <sup>3</sup>1985.
- Schäfer, Peter: Der verborgene und offenbare Gott, Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991.
- Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1957, Frankfurt a. M. 1980.
- : Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt a. M. 1977.
- : Die Geheimnisse der Schöpfung, Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar, Frankfurt a. M. 1992.
- Sepher Jesiráh, Das Buch der Schöpfung, hg. Lazarus Goldschmidt, 1894, Darmstadt <sup>2</sup>1969.
- Sohar, Der: Das heilige Buch der Kabbala, hg. Ernst Müller, Köln <sup>3</sup>1986.

### 3.4.3 *Islamische Mystik (Sufismus)*

- Bürgel, Johann Christoph: Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts, Stuttgart 2013.
- Frembgen, Jürgen W.: Derwische, Gelebter Sufismus, Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient, Köln 1993.
- Gramlich, Richard: Islamische Mystik, Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten, Stuttgart/Berlin 1992.
- Hajatpour, Reza: Sufismus und Theologie, Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung, Freiburg i. Br. 2017.
- Jaros, Karl: Der Islam, Bd. 5, Die Mystik, Ulm 1998.
- Quarch, Christoph: Die Erotik des Betens, Eine mystische Gebetschule mit Mechthild von Magdeburg und Rumi, München 2007.
- Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, Das Buch der vierzig Sufi-Meister, München <sup>3</sup>1991.
- : Mystische Dimensionen des Islam, 1979, München <sup>2</sup>1992.
- : Sufismus, München 2008.
- Shah, Idris: Die Sufis, Kreuzlingen/München 2006.
- Tholuck, August: Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin 1825.
- Vaughan-Lee, Llewellyn: Die Karawane der Derwische, Die Lehren der großen Sufi-Meister, Frankfurt a. M. 1997.

### 3.5 *Nikolaus von Kues*

- Bacher, Christiane Maria: Philosophische Waagschalen, Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne, Münster 2015.
- Beierwaltes, Werner: Visio facialis, Sehen ins Angesicht, Zur Koinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, München 1988.
- : Der verborgene Gott, Cusanus und Dionysius, Trier 1997.
- Certeau, Michel de: Nikolaus von Kues, Das Geheimnis eines Blickes, in: Bohn, Volker (Hg.): Bildlichkeit, Frankfurt a. M. 1990, S. 325–356.
- Enders, Markus: Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken, Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt, Hamburg 2009.
- Filippi, Elena (Hg.): Spiegel der Seele, Reflexionen in Mystik und Malerei, Münster 2012.

- Flasch, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden 1973.
- : Nikolaus von Kues in seiner Zeit, Ein Essay, Stuttgart 2003.
- Frost, Stefanie: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, Rezeption im Spiegel der Marginalien zum ‚Opus tripartitum‘ Meister Eckharts, Münster 2006.
- Haas, Alois M: ... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen, Nikolaus von Kues als Mystiker, Trier 2008.
- Hoff, Johannes: Kontingenz, Berührung, Überschreitung, Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues, Freiburg Br. 2007.
- Hopkins, Jasper: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, Text, Translation and Interpretative Study of De visione Dei, Minneapolis 1985.
- Hoye, William J.: Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus, Freiburg i. Br. 2004.
- Kremer, Klaus: Nikolaus von Kues, Trier 2002.
- Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues, Skizze einer Biographie, Münster 1964, 71992.
- Reinhardt, Volker: Pius II. Piccolomini, Der Papst, mit dem die Renaissance begann, Eine Biographie, München 2013.
- Schwaetzer, Harald/Steer, Georg (Hgg.): Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Stuttgart 2011.
- /Zeyer, Kirsten (Hgg.): Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues, Münster 2008.
- Senger, Hans Gerhard: Ludus Sapientiae, Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues, Leiden 2002.
- Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens, Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989.
- Ströbele, Christian: Performanz und Diskurs, Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus, Münster 2015.
- Turner, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues, Berlin 2001.

#### *4 Neuzeit*

- Benthien, Claudia: Barockes Schweigen, Rhetorik und Performativität des Sprachlosen im 17. Jahrhundert, München 2006.

- Beutin, Wolfgang (Hg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock, Frankfurt a. M. 1998.
- Certeau, Michel de: *Mystische Fabel*, 16. bis 17. Jahrhundert, hg. Michael Lauble/Daniel Bogner, Frankfurt a. M. 2010.
- Hannak, Kristine: *Geist=reiche Kritik; Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*, Berlin 2013.
- Koyré, Alexandre: *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand* (Schwenckfeld, Sebastian Franck, Weigel, Paracelsus), Paris 1955.
- Leduc-Fayette, D. (Hg.): *Fénelon, Philosophie et Spiritualité*, Genf 1996.
- Mohr, Jan-Steffen: *Epigramm und Aphorismus im Verbund, Kompositionen aus kleinen Textformen im 17. und 18. Jahrhundert* (Daniel Czepko, Angelus Silesius, Friedrich Schlegel, Novalis), Frankfurt a. M. 2007.
- Wollgast, Siegfried: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*, Berlin <sup>2</sup>1993.

#### *4.1 Spanische Mystik*

- Behn, Irene: *Spanische Mystik*, Düsseldorf 1957.
- Peers, Edgar Allison: *Die spanischen Mystiker*, Zürich 1956.

##### *4.1.1 Teresa von Ávila*

- Bataille, George: *L'Expérience intérieure*, Paris 1943, 1954.
- Burggraf, Jutta: *Teresa von Avila*, Paderborn/München 1996.
- Dobhan, Ulrich: *Gott, Mensch, Welt in der Sicht Teresa von Avilas*, Frankfurt a. M. 1978.
- Koldau, Linda Maria: *Teresa von Avila, Agentin Gottes 1515–1582, Biographie*, München 2014.
- Prinz, Alois: *Teresa von Ávila, Biographie*, Frankfurt a. M. 2014.
- Teresa de Jesús: *Gesammelte Werke*, 4 Bde., Freiburg i. Br. <sup>6</sup>2011.
- Teresa von Avila: *Von der Liebe Gottes*, hg. Stoll, André, Frankfurt a. M. 1984.

#### 4.1.2 *Johannes vom Kreuz*

- Begovic, Tomislav: Gott, Der Weg des Menschen zu sich selbst, Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz, Frankfurt a. M. 1990.
- Boldt, Johannes: Gotttrunkene Poeten, Juan de la Cruz und die Sufi-Mystik, Berlin 2013.
- Bord, André: Plotin et Jean de la Croix, Paris 1996.
- Dobhan, Ulrich: Johannes vom Kreuz, Lehrer des ‚neuen Denkens‘, Sanjuanistik im deutschen Sprachraum, Würzburg 1991.
- Göbel, Wolfgang: Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt, M. Luther, Johannes vom Kreuz, I. Kant, Freiburg i. Br. 1993.
- Haas, Alois M.: Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes, in: Ders.: Mystik als Aussage, Frankfurt a. M. 1996, S. 446–464.
- Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht, Die Gedichte, hgg. Hans Urs von Balthasar/Cornelia Capol, Einsiedeln/Freiburg <sup>5</sup>2003.
- López-Baralt, Luce: San Juan de la Cruz y el Islam, México 1985, Madrid 21990.
- Stein, Edith: Kreuzeswissenschaft, [Studien über Johannes vom Kreuz, 1942, Löwen/Freiburg Br. <sup>2</sup>1954 (Edith Steins Werke, Bd. 1).
- Stoll, André: San Juan de la Cruz, ‚En una noche oscura‘, Itinerarium extaticum oder Kryptische Durchquerung der Liebesgärten, in: Die spanische Lyrik, hg. Manfred Tietz, Frankfurt a. M. 1997, S. 325–354.
- Teuber, Bernhard: Zur Frage des Neuplatonismus in der Dichtung der spanischen Mystik, in: Schildknecht, Christiane/Teichert, Dieter (Hgg.): Philosophie in Literatur, Frankfurt a. M. 1996, S. 230–256.
- : Sacrificium litterae, Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des hl. Johannes vom Kreuz, München 2003.

#### 4.2 *Böhme*

- Andersson, Bo: Jacob Böhm's Denken in Bildern, Eine kognitionslinguistisch orientierte Analyse der Wirklichkeitskonstruktion in *der Morgen Röte im aufgang* (1612), Tübingen 2007.
- Böhme, Jakob: Sämtliche Schriften, 11 Bde., 1730, hg. Will-Erich Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955–1961.
- : Werke, Morgen-Röte im Aufgangk, De Signatura Rerum, hg. Ferdinand van Ingen, Frankfurt a. M. 1997.

- Bonheim, Günther: Zeichendeutung und Natursprache, Ein Versuch über Jakob Böhme, Würzburg 1992.
- (Hg.): Philosophien des Willens, Böhme, Schelling, Schopenhauer, Berlin 2008.
- Ferstl, Frank: Jacob Boehme, Der erste deutsche Philosoph, Berlin 2001.
- Friedrich, Hans-Joachim: Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.
- Garewicz, Jan/Haas, Alois M. (Hgg.): Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jakob Böhmes und seiner Rezeption, Wiesbaden 1994.
- Gauger, Andreas: Jakob Böhme und das Wesen seiner Mystik, Berlin<sup>2</sup>2000.
- Koyré, Alexandre: La philosophie de Jacob Boehme, Paris 1929, 2002.
- Kühlmann, Wilhelm/Vollhardt, Friedrich (Hgg): Offenbarung und Episteme, Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin 2012.
- Pektaş, Virginie: Mystique et philosophie, Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jakob Böhme, Amsterdam 2006.
- Stirnweis, Carmen: Inspiration und Konstruktion, Mystik und System, Studien zur Rhetorik in der ‚MORGEN-RÖTE‘ von Jakob Böhme, Berlin 2012.
- Vollhardt, Friedrich: Ungrund, Der Prozess der Theogonie in den Schriften Jakob Böhmes, in: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. Peter Strohschneider, Berlin/New York 2009.

#### 4.3.1 *Angelus Silesius*

- Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, Kritische Ausgabe, hg. Louise Gnädinger, Stuttgart 1984. [CW, Buch, Nummer]
- Hoffmann, Martin: Angelus Silesius, Karlsruhe 2007.
- Stenger, Georg: Ohne Warum, Versuch einer Phänomenologie des Ungrundes im Anschluß an den ‚Cherubinischen Wandersmann‘ von Angelus Silesius, Essen 1990.

#### 4.3.2 *Pascal*

- Attali, Jacques: Blaise Pascal, Biographie eines Genies, Stuttgart 2006.
- Bord, André: Pascal et Jean de la Croix, Paris 1987.

- Genet, Claude: Blaise Pascal, 1623–1662, Des mathématiques à la mystique, Paris 2010.
- Leuenberger, Robert: Die Vernunft des Herzens, Studien zu Blaise Pascal, Zürich 1999.
- Lüttich, Stephan: Nacht-Erfahrung, Theologische Dimensionen einer Metapher, Würzburg 2004.
- Nadaï, Jean-Christophe de: Jésus selon Pascal, Paris 2008.
- Raffelt, Albert/Reifenberg, Peter: Universalgenie Blaise Pascal, Würzburg 2011.
- Rieger, Hans-Martin: Menschlich denken, Glauben begründen, Blaise Pascal und religionsphilosophische Begründungsmodelle der Moderne, Berlin 2010.
- Sabalat, Tina: Pascals ‚Wette‘, Marburg 2001.
- Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2: Frankreich und Niederlande, hg. J.P.Schobinger, Basel 1993, 529–590.
- Voltaire, Lettre Philosophiques, Vingt-cinquième Lettre, Sur les ‚Pensées‘ de M. Pascal, in: ders., Mélanges, Paris 1961, 104–133, 1397–1405.
- Waldenfels, Bernhard: Der Mensch als Doppelwesen, in: Behrens, Rudolf (Hg.): Croisements d’anthropologies, Pascals ‚Pensées‘ im Geflecht der Anthropologien, Heidelberg 2005, S. 311–328.
- Weiß, Otto: ‚Der erste aller Christen‘, Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012.
- Willers, Ulrich: Distanz aus Nähe, Nietzsches Vorliebe für Pascal, in: ders. (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos, Münster/Hamburg 2003, S. 121–129.
- Ziegler, Robert Hugo: Buchstabe und Geist, Pascal und die Grenzen der Philosophie, Göttingen 2010.

#### 4.3.3 *Spinoza*

- Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, München 2006.
- Delf, Hanna/Schoeps, Hans-Joachim (Hgg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994.
- Post, Michael: Spinozas monistische Ontologie, Neuss 2006.

Yovel, Yirmiyahu: Spinoza, Das Abenteuer der Immanenz, Göttingen<sup>2</sup>1995.

Vassányi, Miklós: Anima mundi, The rise of the world soul theory in modern German philosophy, Dordrecht 2011.

#### 4.3.4 *Leibniz*

Carraud, Vincent: Leibniz lecteur des Pensées de Pascal, in: XVIIe Siècle 38 (1986) 107–124.

Coudert, Allison (Hg.): Leibniz, mysticism and religion, Dordrecht 1998.

Gurwitsch, Aron: Leibniz, Philosophie des Panlogismus, Berlin/New York 1974.

Neumann, Hanns-Peter: Monaden im Diskurs, Stuttgart 2013.

#### 4.4 *Deutscher Idealismus, Romantik*

Hantke, Myriam-Sonja: Mystik im deutschen Idealismus und in der japanischen Philosophie, Schelling, Hegel, Nishitani, Nordhausen 2009.

Kondylis, Panajotis: Die Entstehung der Dialektik, Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979.

Koslowski, Stefan: Idealismus als Fundamentaltheismus, Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik, Wien 1994.

Krieg, Gustav A.: Der mystische Kreis, Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets, Göttingen 1979.

Murillo, José Sánchez de: Der Geist der deutschen Romantik, München 1986.

Saint-Martin, Louis-Claude de: Ecce homo; Le Tremblay 1993.

Schumacher, Nicole: F. J. Jacobi und B. Pascal, Würzburg 2003.

Wehr, Gerhard: Saint-Martin, der unbekannteste Philosoph, Berlin 1995.

#### 4.4.1 *Fichte*

Asmuth, Christoph: Das Begreifen des Unbegreiflichen, Stuttgart 1999.

Ceming, Katharina: Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und J. G. Fichte, Frankfurt a. M. 1999.

- Hühn, Lore: Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens, Stuttgart 1994.
- Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Fichte, Eine Biographie, Berlin 2012.
- Kühn, Manfred: Johann Gottlieb Fichte, München 2012.
- Oesterreich, Peter L./Traub, Hartmut: Der ganze Fichte, Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt, Stuttgart 2006.
- Quero-Sanchez, Andres: Sein als Freiheit, Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Gottlieb Fichtes, Freiburg Br. 2004.
- Schröder-Amtrup, Karsten: J. G. Fichte, Berlin 2012.
- Seyler, Frédéric: Fichtes ‚Anweisung zum seligen Leben‘, Freiburg i. Br./München 2015.
- Verweyen, Hansjürgen: Einleitung, in: Fichte, Johann Gottlieb: Die Anweisung zum seligen Leben, hg. Verweyen, Hansjürgen, Hamburg 2012.
- Weber, Reinhard: Wahrheit und Geschichte, Ein kritischer Kommentar zum sechsten Kapitel von J. G. Fichtes ‚Anweisung zum seligen Leben‘, Hamburg 2000.

#### 4.4.2 Hegel

- Gutschmidt, Holger: Vernunftfeinsicht und Glaube, Hegels These zum Bewusstsein von etwas ‚Höherem‘ zwischen 1794 und 1801, Göttingen 2007.
- Halfwassen, Jens: Hegel und der spätantike Neuplatonismus, Bonn 1999.
- Hamacher, Werner: Pleroma, Zu Genese und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel, Frankfurt a. M. 1978.
- Hondt, Jacques d': Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens, Berlin 1971.
- Nohl, Hermann (Hg.): Hegels theologische Jugendschriften, 1907, Frankfurt a. M. 1966.
- Rosenkranz, Karl: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, 1844, Darmstadt 1971.
- Schmitz, Hermann: Hegels Logik, Berlin 1999.
- Theunissen, Michael: Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a. M. 1978.

#### 4.4.3 Schelling

- Beierwaltes, Werner: Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, <sup>2</sup>2004.
- Borlinghaus, Ralf: Neue Wissenschaft, Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie, Frankfurt a. M./Berlin 1995.
- Buchheim, Thomas: Eins von Allem, Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Hamburg 1992.
- (Hg.): ‚Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde‘, Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004.
- Cusinato, Guido: Person und Selbsttranszendenz, Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler, Würzburg 2012.
- Gabriel, Markus: Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift, Bonn 2006.
- Geijssen, Jacobus A. L. J. J.: ‚Mitt-Wissenschaft‘, F. W. J. Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre, Freiburg/München 2009.
- Gräß, Wilhelm: Anerkannte Kontingenz, Schellings Existenziale Interpretation des Johannesprologs in der ‚Philosophie der Offenbarung‘, in: Helmer, Christine (Hg.): Biblical Interpretation; History, Context and Reality, Leiden 1998, S. 141–154.
- Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Vorlesung 1936, hg. Hildegard Feick, Tübingen 1971; GA II/42, 1988.
- Hennigfeld, Jochem: F.W.J. Schellings ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände‘, Darmstadt 2001.
- Jankélévitch, Vladimir: L’odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris 1933, 2005.
- Kosłowski, Peter: Philosophien der Offenbarung, Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn <sup>2</sup>2003.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke, hg. Karl Friedrich August Schelling, 14 Bde., Stuttgart/Augsburg 1856–61. [= SW]
- : Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Frankfurt a. M. 1988.
- : Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hg. Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992.

Tilliette, Xavier: Schelling, Biographie, Stuttgart 2004.

Wilson, John Elbert: Schellings Mythologie, Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, Stuttgart 1993.

#### 4.5 *Nachidealismus*

##### 4.5.1 *Schopenhauer*

Garewicz, Jan: Schopenhauer und Böhme, in: Spierling, Volker (Hg.): Schopenhauer im Denken der Gegenwart, München/Zürich 1987, S. 71–80.

Hühn, Lore (Hg.): Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte, Schelling), Freiburg i. Br. 2006.

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge, Schopenhauers Religionsphilosophie, München/Zürich 1986.

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, hg. Wolfgang von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973. [= SW]

–: Werke, nach den Ausgaben letzter Hand, hg. Ludger Lütkehaus, 5 Bde., Zürich 1988.

–: Der handschriftliche Nachlaß, hg. Arthur Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–75.

–: Philosophische Vorlesungen, 1820, aus dem handschriftlichen Nachlaß, hg. Volker Spierling, 4 Bde., München 1985.

##### 4.5.2 *Nietzsche*

Andreas-Salomé, Lou: Nietzsche in seinen Werken, 1894, Frankfurt a. M. 1994.

Bataille, Georges: Nietzsche, 1949, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, Darmstadt 1980, S. 45–49.

–: Nietzsche und der Wille zur Chance, (Atheologische Summe III), Berlin 2005.

--: Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers, in: Œuvres complètes, Bd. 8, Paris 1976, S. 459–473.

Bertram, Ernst: Nietzsche, Versuch einer Mythologie, 1918, Bonn 1965.

Biser, Eugen: Nietzsche, Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?, Darmstadt 2002.

- Bohrer, Karl Heinz: Die Stile des Dionysos, in: Ders.: Großer Stil; Form und Formlosigkeit in der Moderne, München 2007.
- Bucher, Rainer: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott, Frankfurt a. M. 1993.
- Colli, Giorgio: Nach Nietzsche, Frankfurt a. M. 1980.
- Duhamel, Roland: Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus, Würzburg 1991.
- Haas, Alois M./Messner-Rast, Franziska/Keller, Hildegard Elisabeth: Nietzsche zwischen Dionysos und Christus, Wald 2003.
- Jaspers, Karl: Nietzsche, 1935, Berlin 1947.
- Kopij, Marta/Kunicki, Wojciech (Hgg.): Nietzsche und Schopenhauer, Leipzig 2006.
- Kruse, Bernhard-Arnold: Apollinisch-Dionysisch, Moderne Melancholie und Unio Mystica, Frankfurt a. M. 1987.
- Lippitt, John/Urpeth, Jim (Hgg.): Nietzsche and the Divine, Manchester 2000.
- Lossi, Annamaria: Nietzsche und Platon, Würzburg 2006.
- Lubac, Henri de: Über Gott hinaus, Einsiedeln 1984.
- Most, O. J.: Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers, Frankfurt a. M. 1977.
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 15 Bde., München/Berlin 1980. (XIV 21 ff.: Siglenverzeichnis) [KSA]
- : Sämtliche Werke, Kritische Gesamtausgabe, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff. [KGW]
- : Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1986. [KSB]
- : Werke, hg. Karl Schlechta, 3 Bde., München 1956. [SA]
- Patt, Walter: Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, Frankfurt a. M. 1997.
- Riedel, Manfred: Freilichtgedanken, Nietzsches dichterische Welterfahrung, Stuttgart 1998.
- : Nietzsches Gedicht ‚Sils-Maria‘, Entstehungsgeschichte und Deutung, in: Nietzsche-Studien 27 (2012) 268–282.
- Scheier, Claus-Arthur: Nietzsches Labyrinth, Das ursprüngliche Denken und die Seele, Freiburg/München 1985.

- Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort, Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007.
- Schlechta, Karl: Nietzsches großer Mittag, Frankfurt a. M. 1954.
- Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches ‚Die Geburt der Tragödie‘, Berlin/Boston 2012.
- Schneider, Ursula: Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche, Berlin/New York 1983.
- Sloterdijk, Peter: Über die Verbesserung der guten Nachricht, Nietzsches fünftes ‚Evangelium‘, Frankfurt a. M. 2001.
- Thibon, Gustave: Nietzsche und der heilige Johannes vom Kreuz, Eine charakterologische Studie, Paderborn 1957.
- Walser, Martin: Nietzsche lebenslänglich, Hamburg 2010.
- Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie, Innsbruck/Wien 1988.
- (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos, Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster/Hamburg 2003.
- Wilson, John Elbert: Schelling und Nietzsche, Berlin/New York 1996.
- Wohlfart, Günter: Nietzsches taghelle Mystik, in: Stamer, Gerhard (Hg.): Die Realität des Inneren, Amsterdam/New York 2001, S. 154–162.

#### 4.5.3 *Musil*

- Bachmann, Ingeborg: Der Mann ohne Eigenschaften (1952), in: Werke, Bd. 4, München 1978, S. 80–102.
- Bohn, Ralf: Transversale Inversion, Symptomatologie und Genealogie des Denkens in der Philosophie Robert Musils, Würzburg 1988.
- Cellbrot, Hartmut: Die Bewegung des Sinnes, Zur Phänomenologie Robert Musils im Hinblick auf Edmund Husserl, München 1988.
- Deutsch, Sibylle: Der Philosoph als Dichter, Robert Musils Theorie des Erzählens, St. Ingbert 1993.
- Dresler-Brumme, Charlotte: Nietzsches Philosophie in Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, Wien/Köln<sup>2</sup>1993.
- Frank, Manfred: Erkenntniskritische, ästhetische und mythologische Aspekte der ‚Eigenschaftslosigkeit‘ in Musils Roman, in: Revue de Théologie et de Philosophie 113 (1981), S. 241–257.

- : Auf der Suche nach einem Grund, Über den Umschlag von Erkenntniskritik in Mythologie bei Musil, in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Mythos und Moderne, Frankfurt a. M. 1983, S. 318–362.
- Freese, Wolfgang: Mystischer Moment und reflektierte Dauer, Zur epischen Funktion der Liebe im modernen deutschen Roman, Göttingen 1969.
- Fuld, Werner: Die Quellen zur Konzeption des ‚anderen Zustands‘ in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 50 (1976), 664–682.
- Goltschnigg, Dietmar: Mystische Tradition im Roman Robert Musils, Martin Bubers ‚Ekstatische Konfessionen‘ im ‚Mann ohne Eigenschaften‘, Heidelberg 1974.
- Hüppauf, Bernd-Rüdiger: Von sozialer Utopie zur Mystik, Zu Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, München 1971.
- Kochs, Angela Maria: Chaos und Individuum, Robert Musils philosophischer Roman als Vision der Moderne, Freiburg/München 1996.
- Kroemer, Roland: Ein endloser Knoten? Robert Musils ‚Verwirrungen des Zöglings Törleß‘, München 2004.
- Schmidt, Jochen: Ohne Eigenschaften, Eine Erläuterung zu Musils Grundbegriff, Tübingen 1975.
- Schmitz-Emans, Monika: Sprachspiel und ‚Unsagbares‘, Zu verwandten Motiven in Robert Musils Sprachreflexion und der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, in: Musil-Forum 19 (1993), 182–207.
- Seidel, Sebastian: Dichtung gibt Sinnbilder, Die Sehnsucht nach Einheit, Das Lebensbaum-Mythologem und das Isisi-Osiris-Mythologem in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, Frankfurt a. M./Berlin 2001.

## 5 Schluss

### *Camus*

- Camus, Albert: Essais, hg. Roger Quilliot, Paris 1965 (Bibliothèque de la Pléiade) [= PL bzw. II].
- : L’Homme révolté, Paris 1951 [= HR].
- : Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1953 [= MR].

- : Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959 [= MS].
  - : Kleine Prosa, Hamburg 1961 [= KP].
  - : Tagebücher 1935–1951, Hamburg 1972 [= Tb.].
  - : Christliche Metaphysik und Neoplatonismus, Hamburg 1978 [=CMN].
  - : Hochzeit des Lichts, Heimkehr nach Tipasa, Mittelmeer-Essays, Darmstadt 1988 [= ME].
- Prouteau, Anne: Albert Camus ou le présent impérissable, Paris 2008.

### *Wittgenstein*

- Arnsward, Ulrich: In search of meaning, Ludwig Wittgenstein on ethics, mysticism and religion, Karlsruhe 2009.
- /Weiberg, Anja (Hgg.): Der Denker als Seiltänzer, Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik, Düsseldorf 2001.
- Bachmann, Ingeborg: Sagbares und Unsagbares, Die Philosophie Ludwig Wittgensteins (1953), in: Werke, Bd. 4, München 1978, S. 103–127.
- Clegg, Jerry S.: Der logische Mystizismus und der kulturelle Hintergrund von Wittgensteins ‚Tractatus‘ (1978), in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Schopenhauer, Darmstadt 1985, S. 190–218.
- Hadot, Pierre: Wittgenstein et les limites du langage, Paris 2006.
- Gmür, Felix: Ästhetik bei Ludwig Wittgenstein, Über Sagen und Zeigen, Freiburg i. Br./München 2000.
- Koritensky, Andreas: Wittgensteins Phänomenologie der Religion, Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung, Stuttgart 2002.
- Mersch, Dieter: Was sich zeigt; Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.
- Neuenfeld, Jörg: Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen, Die mystische Leerstelle in Wittgensteins Tractatus, in: Amthor, Wiebke (Hg.): Profane Mystik? Berlin 2002, S. 123–132.
- Vossenkuhl, Wilhelm: Sagen und Zeigen, Wittgensteins ‚Hauptproblem‘, in: Ders. (Hg.): L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, Berlin 2001, 35–63.

### *Tugendhat*

- Jacobi, Klaus (Hg.): Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit, Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats, Freiburg i. Br. 2012.

- Leutwyler, Samuel/Nägeli, Markus (Hgg.): *Spiritualität und Wissenschaft*, Zürich 2005.
- Tugendhat, Ernst: *Egozentrität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, München 2003.
- : *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

### *Allgemeines*

- Achtner, Wolfgang (Hg.): *Mystik als Kern der Weltreligionen, Eine protestantische Perspektive*, Stuttgart 2017.
- Amthor, Wiebke (Hg.): *Profane Mystik? Andacht und Ekstase in Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2002.
- Assmann, Jan (Hg.): *Die Erfindung des inneren Menschen, Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993.
- Aurnhammer, Achim: *Androgynie, Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur*, Köln/Wien 1986.
- Balmer, Hans Peter: *Mythisch-mystische Denkwelt*, in: Halder, Alois u. a. (Hgg.): *Spuren der Erlösung, Religiöse Tiefendimensionen neuzeitlichen Denkens*, Düsseldorf 1986, S. 152–167.
- : *Wofür der göttliche Name steht, Religionsphilosophische Versuche*, Münster 2017 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-31981-3>).
- : *Conditio humana oder Was Menschsein besage, Moralistische Perspektiven praktischer Philosophie*, Münster 2018 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-41154-9>).
- : *Verstehen, Verständigen, Anerkennen; Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins*, Münster 2018 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-49653-0>).
- Balthasar, Hans Urs von/Strolz, Walter (Hgg.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg Br. 1984.
- Bataille, Georges: *L'Érotisme*, Paris 1957; dt. *Der heilige Eros*, Frankfurt a. M. 1974.
- : *L'Expérience intérieure*, Paris 1943; dt. *Die innere Erfahrung*.
- Becker, Volker J.: *Gottes geheime Gedanken, Was uns westliche Physik und östliche Mystik über Geist, Kosmos und Menschheit zu sagen haben*, München 2008.

- Bogner, Daniel: Gebrochenen Gegenwart, Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002.
- Böhme, Gernot: Mystik, in: Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a. M. 1985, S. 208–220.
- Böhme, Wolfgang (Hg.): Mystik ohne Gott, Tendenzen des 20. Jahrhunderts, Karlsruhe 1982.
- : Zu dir hin, Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987.
- /Sudbrack, Josef (Hgg.): Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989.
- Buder, Walter: Mystik, Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk, Thaur 1990.
- Cancik, Hubert (Hg.): Rausch, Ekstase, Mystik, Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978.
- Capra, Fritjof: Der kosmische Reigen, Physik und östliche Mystik, Ein zeitgemäßes Weltbild, Bern/München 1984.
- Caputo, John D.: The Mystical Element in Heidegger's Thought, Athens/Ohio 1978.
- Cariou, Marie: Bergson et le fait mystique, Paris 1976.
- Certeau, Michel de: Le voyage mystique, Paris 1988.
- Cioran, Émile Michel: Der Umgang mit den Mystikern, in: Dasein als Versuchung, Stuttgart 1983, S. 165–181.
- Clausberg, Carl: Kosmische Visionen, Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute, Köln 1980.
- Clément, Catherine/Kakar, Sudhir: Der Heilige und die Verrückte, Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung, München 1993.
- Crone, Katja/Schnepf, Robert (Hgg.): Über die Seele, Frankfurt a. M. 2010.
- Delgado, Mariano/Fuchs, Gotthard (Hgg.): Die Kirchenkritik der Mystiker, 3 Bde., Fribourg/Stuttgart 2005.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen, Verneinungen, Wien <sup>2</sup>1998.
- Di Blasi, Luca (Hg.): Cybermystik, München 2006.
- Dinzelbacher, Peter (Hg.): Mystik und Natur, Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart, Berlin 2009.
- Dupré, Louis: Transcendent selfhood, The loss and rediscovery of the inner life, New York 1976.

- Egan, Harvey E.: Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, *Mystik und Theologie Rahners*, hg. Herbert Vorgrimler, Freiburg 1979, S. 99–112.
- Einstein Albert: *Mein Weltbild*, 1934, hg. Carl Seelig, Frankfurt a. M./Berlin <sup>24</sup>1991.
- Faivre, Antoine: *Epochen der Naturmystik, Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979.
- Fietz, Lothar: *Fragmentarisches Existieren, Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit*, Tübingen 1994.
- Földényi, László F.: *Starke Augenblicke, Eine Physiognomie der Mystik*, Berlin 2013.
- Gelpke, Rudolf: *Vom Rausch im Orient und Okzident/Drogen und Seelenerweiterung*, Stuttgart/München 1966.
- George, Martin: *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Wladimir Sergejewitsch Solowjows*, Göttingen 1988.
- Geyer, Paul/Hagenbüchle, Roland (Hgg.): *Das Paradox, Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992.
- Goslich, Roswitha: *Orientierungssuche im Zeitalter der Angst*, Gertrud von le Forts *Weg zur Mystik*, Hildesheim 2003.
- Greisch, Jean: ‚Warum denn das Warum?‘ Heidegger und Meister Eckhart, *Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken*, in: Heidegger und die christliche Tradition, Hamburg 2007, S. 129–147.
- Gruber, B. (Hg.): *Erfahrung und System, Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen 1997.
- Grundmann, Thomas/Hofmann, Frank (Hgg.): *Anatomie der Subjektivität*, Frankfurt a. M. 2005.
- Guzzoni, Ute: *Nichts, Bilder und Beispiele*, Düsseldorf 1999.
- Haas, Alois M.: *Mystik als Aussage, Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996.
- : *Mystik im Kontext, Aufsätze zum geistigen Ort der Mystik*, München 2004.
- : *Wind des Absoluten, Mystische Weisheit der Postmoderne*, Freiburg <sup>2</sup>2010.
- : *Mystische Denkbilder*, Freiburg i. Br. 2014.
- Hamm, Berndt/Leppin, Volker (Hgg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren*, Tübingen 2007.

- Hampe, Michael: Das vollkommene Leben, München 2009.
- Haug, Walter: Die Wahrheit der Fiktion, Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003.
- /Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang, Tübingen 2000.
- Hedwig, Klaus: Negatio negationis, Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur, in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 7–33.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1978 ff. [GA]
- : Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957.
- : Gelassenheit, Pfullingen 1959.
- Heiler, Friedrich: Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: ders., Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919.
- Heisenberg, Werner: Der Teil und das Ganze, München 1969.
- : Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft, in: ders.: Quantentheorie und Philosophie, hg. Jürgen Busche, Stuttgart 1979, S. 91–114.
- Henrich, Dieter (Hg.): All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985.
- Hernandez, Julio A.: Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik, Berlin 1984.
- Herrero-Brasas, Juan A.: Walt Whitman's mystical ethics of comradeship, Homosexuality and the marginality of friendship at the crossroads of modernity, Albany 2010.
- Holl, Adolf: Mystik für Anfänger, Stuttgart 1977.
- Hoystad, Ole M.: Kulturgeschichte des Herzens, Köln 2006.
- [HWP] Historisches Wörterbuch der Philosophie, hgg. Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried, 13 Bde., Basel 1971–2007.
- [HWR] Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. Ueding, Gert, 9 Bde., Tübingen 1992–2009.
- Irigaray, Luce: Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a. M. 1991.
- Itta, Klaus: Zur Überwindung des großen Ekels vor dem Leben, Hamburg 2010.
- Janet, Pierre: Die Psychologie des Glaubens und die Mystik, hg. Gerhard Heim, Berlin 2013.
- Jankélévitch, Vladimir: Bergson lesen, Wien 2004.

- : Die Musik und das Unaussprechliche, Berlin 2016.
- Jaspert, Bernd (Hg.): Leiden und Weisheit in der Mystik, Paderborn 1992.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hg.): Die Suche nach dem anderen Zustand, Wiederkehr der Mystik? Freiburg Br. 1976.
- Kassner, Rudolf: Die Mystik, die Künstler und das Leben, Über englische Dichter und Maler im 19. Jahrhundert (1900), in: Sämtliche Werke, Pfullingen 1969, Bd. I, S. 5–313.
- Katz, Steven T.: Mysticism and Language, New York 1992.
- Kochanek, Hermann (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, München 1998.
- Kolakowski, Leszek: Falls es keinen Gott gibt, München 1982.
- : Henri Bergson, Ein Dichterphilosoph, München 1985.
- König, H.-D.: Tiefenhermeneutik, in Uwe Flick/Ernst von Kardorff (Hgg.). Qualitative Forschung, Ein Handbuch, Reinbek 2008, S. 556–568.
- Kristeva, Julia: Geschichten von der Liebe, Frankfurt a. M. 1989.
- Kühn, Rolf: Geburt in Gott, Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie, Freiburg Br. 2003.
- : Praxis der Phänomenologie, Einübung ins Unvordenkliche, Freiburg i. Br./München 2009.
- Le Saux, Henry: Wege der Glückseligkeit, Hinduistische Weisheit und christliche Mystik, München 1995.
- Leutwyler, Samuel (Hg.): Spiritualität und Wissenschaft, Zürich 2005.
- Liedtke, Ralf: Die Hermetik, Traditionelle Philosophie der Differenz, Paderborn 1996.
- Livio, Mario: Ist Gott ein Mathematiker? Warum das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben ist, München 2010.
- Lorenzer, Alfred: Tiefenhermeneutische Kulturanalyse, in König, H.-D. u. a. (Hgg.), Kultur-Analysen, Frankfurt a. M. 1986, S. 11–98.
- Losito, Giacomo/Talar, C. J. T. (Hgg.): Modernisme, mystique, mysticisme, Paris 2017.
- Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter: Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989.
- Mahnke, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, 1937, Stuttgart<sup>2</sup>1966.

- Marcel, Gabriel: *Le mystère de l'être*, 2 Bde., Paris 1951; *Geheimnis des Seins*, Wien 1952.
- Margreiter, Reinhard: *Erfahrung und Mystik, Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 2015.
- Matuschek, Stefan: *Über das Staunen, Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen 1991.
- Mauthner, Fritz: *Gottlose Mystik*, Dresden 1925.
- Mercier, André (Hg.): *Mystik und Wissenschaftlichkeit*, Bern 1972.
- Mettke, Edith: *Der Dichter Ralph Waldo Emerson, Mystisches Denken und poetischer Ausdruck*, Heidelberg 1963.
- Metz, Johann Baptist: *Mystik der offenen Augen*, Freiburg i. Br. 2011.
- Möller, Joseph: *Das Mystische begreifen?* Würzburg 2007.
- Moltmann, Jürgen: *Gotteserfahrungen*, München 1979.
- : *Theologie der mystischen Erfahrung*, in: Kern, Udo (Hg.): *Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute*, München/Mainz 1980.
- : *Der Geist des Lebens*, München 1991.
- Mommaers, Paul: *Was ist Mystik*, Frankfurt a. M. 1979.
- Montaigne, Michel de: *Œuvres complètes*, hg. Albert Thibaudet/Maurice Rat, Paris 1962. [TR]
- [MPG] Migne, Jacques Paul (Hg.): *Patrologiae cursus completus, Series I: Ecclesia graeca*, 167 Bde., Paris 1857–1912.
- [MPL] –: –, *Series II: Ecclesia latina*, 221 Bde., Paris 1841–1864.
- Müller, Wolfgang Erich: *Zwischen Mystik und Denken, Albert Schweizer und die Theologie heute*, Bodenheim 1997.
- Mynarek, Hubertus: *Mystik und Vernunft, Zwei Pole einer Wirklichkeit*, Olten 1991.
- Nikel, Johannes: *Die Mystik der Physik*, Kiel 2010.
- Nishida, Kitaro: *Untersuchung über das Gute (1911)*, Frankfurt a. M. 1989.
- Olson, Alan M.: *Transcendence and Hermeneutics, An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, Den Haag 1979.
- Passmore, John: *Der vollkommene Mensch*, Stuttgart 1975.
- Peters, Timo Rainer: *Mystik, Mythos, Metaphysik, Die Spur des vermissten Gottes*, Mainz/München 1992.
- Praag, Henri van: *Die acht Tore der Mystik*, München 1990.

- Rentsch, Thomas: *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000.
- Reschika, Richard: *Skepsis und Ekstase, Aldous Huxley als philosophischer Essayist*, in: *Philosophische Abenteuer, Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Tübingen 2001, S. 213–238.
- [RGG] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hg. Kurt Galling, 6 Bde., Tübingen <sup>3</sup>1957–1965.
- Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele*, Leiden 1978
- Rombach, Heinrich: *Welt und Gegenwelt*, Basel 1983.
- Rougemont, Denis de: *L'amour et l'occident*, Paris 1962; *Die Liebe und das Abendland*, Köln 1966.
- Russ, Hans: *Der neue Mystizismus, Östliche Mystik und moderne Naturwissenschaft*, Würzburg 1993.
- Russell, Bertrand: *Mysticism and Logic*, London 1918; dt. *Mystik und Logik*, Wien/Stuttgart 1952.
- Sakaguchi, Alicja: *Sprechakte der mystischen Erfahrung*, Freiburg i. Br./München 2015.
- Sancho Fermín, Francisco Javier: *Loslassen, Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik*, Stuttgart 2007.
- Schimmel, Annemarie: *Wie universal ist Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt*, Freiburg i. Br. 1996.
- Schmidt, Margot (Hg.): *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart 1987.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Philosophia perennis, Historische Umrisse abendländischer Spiritualität*, Frankfurt a. M. 1998.
- : *Mystik ohne Gott, Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: Amthor, Wiebke (Hg.): *Profane Mystik?* Berlin 2002, S. 73–94.
- Schütt, Hans-Werner: *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen, Die Geschichte der Alchemie*, München 2000.
- Seife, Charles: *Zwilling der Unendlichkeit, Eine Biographie der Zahl Null*, Berlin 2000.
- Sells, Michael Anthony: *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago 1994.
- Seyppel, Joachim: *Mystik als Grenzphänomen und Existenzial*, in: Sudbrack, Josef (Hg.): *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, S. 111–153.

- Silberer, Herbert: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, 1914, Darmstadt 1961.
- Simonyi, Károly: Kulturgeschichte der Physik, Thun <sup>2</sup>1995.
- Sloterdijk, Peter: Weltfremdheit, Frankfurt a. M. 1993.
- : Der mystische Imperativ, in: ders. (Hg.) *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, München 1993, S. 9–42.
- : *Sphären*, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1998 ff.
- Sölle, Dorothee: *„Du stilles Geschrei“*, Mystik und Widerstand, Hamburg 1997, <sup>5</sup>1999.
- Sommer, Hartmut: *Die großen Mystiker, Orte ihres Wirkens*, Darmstadt 2008.
- Sommer, Manfred: *Evidenz im Augenblick, Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt a. M. 1987.
- Sorace, Marco A. (Hg.): *Das Schweigen Gottes in der Welt, Mystik im 20. Jahrhundert*, Nordhausen 2007.
- Spörl, Uwe: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.
- Stein, Gerd: *Die Inflation der Sprache, Die dadaistische Rebellion und mystische Versenkung bei Hugo Ball*, Frankfurt a. M. 1975.
- Steineck, Christian: *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg 2000.
- Stepun, Fedor: *Mystische Weltschau, Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München 1964.
- Struve, Wolfgang: *Der andere Zug, Gedanken und Aufzeichnungen zur Mystik*, 5 Bde., Salzburg 1967–69.
- Sudbrack, Josef: *Mystik, Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*, Darmstadt 2002.
- Taylor, Eugene: *Shadow Culture, Psychology and Spirituality in America*, Washington D.C. 1999.
- Temesvári, Cornelia (Hg.): *„Wovon man nicht sprechen kann ...“; Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2010.
- Thiele, Johannes: *Die mystische Liebe zur Erde, Fühlen und Denken mit der Natur*, Stuttgart 1989.
- Thies, Christian: *Die philosophische Relevanz der Mystik*, in: Ders. (Hg.): *Religiöse Erfahrung in der Moderne, William James und die Folgen*, Wiesbaden 2009, S. 133–151.

- Thomas, Philipp: Negative Identität und Lebenspraxis, Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität, Freiburg Br./München 2006.
- Tsujimura, Koichi./Ohashi, Ryosuke: Sein und Nichts, Grundbilder westlichen und östlichen Denkens, Freiburg i. Br. 1983.
- Vanderbeke, Dirk: Worüber man nicht sprechen kann, Aspekte der Undarstellbarkeit in Philosophie, Naturwissenschaft und Literatur, Stuttgart 1995.
- Vasseur, Clara/Bündgens, Johannes: Spiritualität der Wahrnehmung, Freiburg i. Br./München 2015.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis: L'expérience philosophique fondamentale et la mystique chez Bergson et Lavelle, in: Jain, Elenor/Margreiter, Reinhard (Hgg.): Probleme philosophischer Mystik, St. Augustin 1991, S. 285–292.
- Vondung, Klaus/Pfeiffer, K. Ludwig (Hgg.): Jenseits der entzauberten Welt, Naturwissenschaft und Mystik in der Moderne, München 2006.
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Mystik der Moderne, Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1989.
- Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts, Freiburg i. Br. 1976.
- Walther, Gerda: Phänomenologie der Mystik, Olten <sup>3</sup>1976.
- Węclawski, Tomasz/Losky, Vladimir: Zwischen Sprache und Schweigen, Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Losky und Martin Heidegger, München 1985.
- Weeks, Andrew: German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein, Albany 1993.
- Wehr, Gerhard: ‚Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen‘, Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2011.
- Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert, Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm: Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, 1944, Berlin <sup>3</sup>1965.
- Werner, Hans-Joachim: Eins mit der Natur, Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Pierre Teilhard de Chardin, München 1986.

- Werner, Martin: *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989.
- Widmer, Peter: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik, Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2004.
- Wilmer, Heiner: *Mystik zwischen Tun und Denken, Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freiburg 1992.
- Wilson, Edward O.: *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1999.
- Witte, Karl Heinz: *Zwischen Psychoanalyse und Mystik*, Freiburg i. Br./München 2010.
- Wohlfart, Günter: *Gelassenheit, Die mystische Intuition als Moment religiöser und ästhetischer Erfahrung*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990), S. 353–364.
- Wolz-Gottwald, Eckard: *Transformation der Phänomenologie, Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999.
- Zimmerling, Peter: *Evangelische Mystik*, Göttingen 2015.
- Zimmermann, Hans Dieter (Hg.): *Rationalität und Mystik*, Frankfurt a. M. 1981.
- Zink, Jörg: *Dornen können Rosen tragen; Mystik, Die Zukunft des Christentums*, Stuttgart 1997.

Dass es die Welt gibt und Leben darin und Menschen, sich als Lebendige übereignet, ist alles andere als selbstverständlich. Die angemessene Haltung dem grundlegenden Befund gegenüber setzt sich zusammen aus Achtsamkeit, Nachdenklichkeit und verwundertem Fragen.

Vollends verstehen und begreifen lassen sich die maßgeblichen Zusammenhänge kaum. Sie führen ins Unbegriffliche, Unvordenkliche. Und eben dieses Unumgängliche, dass – wenn nicht Ablehnung und Verwerfung – gar nichts sonst als einzig Anerkennung folgen kann, weil nämlich in allem Fragen, Denken und Sprechen eine Voraussetzung zu machen ist, die, niemals einzuholen, sich immerzu aufs Neue erweist, das ist es, was als das Mystische sich zeigt.

Außerordentliche Denker wie Plotin, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Jakob Böhme bezeugen dies durch die Zeiten, auch neuere wie Spinoza, Leibniz, Hegel, schließlich Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein. Auf sie alle wird in der Studie zurückgegriffen, und zudem auf Vertreter der jüdischen Kabbala und des islamischen Sufismus, um, diachron-interkulturell, hermeneutische Perspektiven spekulativer Mystik zu verdeutlichen.

## **Über den Autor**

Hans Peter Balmer, Professor im Ruhestand, hält philosophische Lehrveranstaltungen am Zentrum Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München.

24,40 €

ISBN 978-3-95925-104-4

