

Reinhard Margreiter (2009)

Annäherungen an das Phänomen der Mystik

Was ist ein Phänomen?

Die Phänomene Bewusstsein und Ich

Mystik: zur Wort- und Begriffsgeschichte

Mystischer Kanon und mystische Erfahrung

Elf Merkmale der mystischen Erfahrung

Phänomenologie der Mystik: die Einheit des Phänomens

Zwei Formen der Psychoanalyse, zwei Bewertungen der Mystik

Philosophische Ansätze: Grenzzieher und Integrationisten

Eine dritte Position: Derrida, Cassirer

Was heißt es, sich einem Bewusstseinsphänomen wie dem der Mystik zu nähern? Offenkundig wird vorausgesetzt, dass wir das Phänomen bereits in irgendeiner Weise kennen, aber nicht zureichend genug – dass wir also ein Vorverständnis von ihm haben und in der Folge zu einem besseren, genaueren Verständnis gelangen möchten. Es handelt sich also um das, was man – seit Wilhelm Dilthey – in der Philosophie den „hermeneutischen Zirkel“ oder auch die „hermeneutische Spirale“ nennt: Wir haben bereits einen Ausgangspunkt, es geht aber darum, ihn näher zu beleuchten, ihn ggf. zu korrigieren, zu ergänzen und zu präzisieren. Die einzelnen, assoziativ nebeneinanderstehenden Momente des Phänomens, das uns als Ganzes erst in einer unbestimmten Gestalt und in verschwommenen Umrissen vor Augen steht, bilden – das unterstellen wir methodisch und mit dem Vorbehalt allfälliger Revision – einen untergründigen Sachzusammenhang. Es ist dann zu erkunden, ob diese methodische Vermutung stimmt, ob und wie es eine derartige Kohärenz tatsächlich gibt.

Beim Stichwort *Mystik* stellt sich jede/r von uns irgend etwas – und sei es noch so vage – vor, es stehen uns gewisse Bilder und Begriffe, wenn auch nicht unbedingt in einem stringenten Zusammenhang, vor Augen. Zum Beispiel: *Dunkelheit*. Oder: *Geheimnis*. Oder: eine ganz große, überwältigende *Gefühlsintensität*: das Gefühl einer überaus engen Verbindung, Vereinigung und Verschmelzung. Bei religiösen Menschen: mit *Gott*. Aber es kann auch jemand anderer sein: der Liebespartner, die soziale Gruppe, die Menschheit, die Natur, alles Lebendige,

das Weltall. Es geht um Übereinstimmung, um Koinzidenz, ja: um die Gleichsetzung und Identität von Unterschiedlichem und Gegensätzlichem. Dafür gibt es die berühmten Sprachformeln in verschiedenen Kulturen und Epochen der Menschheitsgeschichte: das – von Schopenhauer enthusiastisch zitierte – „tat twam asi“ der Inder („Das alles bist du“), das „hen kai pan“ der Griechen („Alles ist eins“) und das gleichbedeutende „ichi soku issai“ der Japaner. Und diese Vorstellung, dieses Gefühl der All-Einheit ist kombiniert mit einer Gleichgültigkeit ganz besonderer Art. Das diesbezügliche Stichwort – von Meister Eckhart geprägt, von Heidegger aufgegriffen – heißt: *Gelassenheit*, womit ein Verzicht gemeint ist, dessen Kehrseite ein Gewinn an Ruhe und Vertrauen ist: das Loslassen aller Dinge und Bezüge, das Seinlassen von allem, was ist, eine Absage an Zweck, Macht und Gewalt. Weiters verbindet sich mit Mystik der Gedanke einer radikalen *Austauschbarkeit* von allem und jedem: z.B. von Ich und Du, Diesem und Jenem, Sein und Nichts, Leben und Tod. Mit Mystik verbindet sich aber auch eine intellektuelle Wertung, und diese ist – je nachdem – affirmativ oder ablehnend. Man kann – zustimmend – an eine besondere (esoterische?) Art von Erkenntnis und Erfahrung denken, an Harmonie und Authentizität, oder man nimmt – skeptisch bis polemisch – die Haltung ein, es handle sich um bloßes Gefühl statt um Denken, um Spekulation statt wirkliches Wissen, um Aberglaube und Obskurantismus statt Vernunft und Empirie.¹

Es geht im Folgenden um den Versuch, die angeführten Assoziationen nicht von vornherein als beliebiges Aggregat von Motiven und/oder als offenkundiges Hirngespinnst abzutun, sondern sie als Puzzle-Teile einer – hypothetisch vermuteten – kohärenten und in sich stimmigen Vorstellung (oder: einer entsprechenden Emotion) ins Visier zu nehmen. Aber auch dann, wenn wir eine solche Vorstellung auffinden sollten, wird sich die Frage stellen, ob es sich um ein ausweisbares Phänomen und einen Gegenstand wirklicher Erfahrung handelt. Wir haben es also mit zwei Fragen zu tun: *Fügen sich die Momente, die wir als „mystisch“ bezeichnen, zu einer Einheit? Und: Handelt es sich, wenn ja, um eine reale Erfahrung oder bloß um eine phantastische Vorstellung, eine Illusion?*

Was ist ein Phänomen?

¹ Ein anschauliches Panorama der unterschiedlichen Assoziationen, die sich landläufig mit „Mystik“ verbinden, liefert eine Durchsicht der gängigen Lexika-Definitionen (in denen sich selbstverständlich auch Elemente der unterschiedlichen – impliziten und expliziten – Mystiktheorien wiederfinden).

Begeben wir uns jedoch vorerst methodisch auf eine tieferliegende Ebene zurück und stellen wir eine andere, fundamentalere Frage: *Was ist überhaupt ein Phänomen?* Etymologie und Sprachgebrauch widersprechen sich hier kaum. Dem Wortsinn nach sind Phänomene „Erscheinungen“ – etwas, was „sich zeigt“ (griech. *phainestai*): Dinge also, die wir – in erster Linie mit den Sinnen – wahrnehmen und über die wir auch begrifflich-theoretisch nachdenken können.

Freilich gibt es Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken, für die wir auf Anhieb kein Wort und keinen Begriff zur Verfügung haben. Wenn wir in diesen Fällen nach dem geeigneten Wort suchen, gelingt dies oft nicht oder nur halb. Es baut sich dann eine Nebelwand auf zwischen der Sache und der Mühe des Benennens. Umgekehrt gibt es aber auch Worte und Begriffe, die im gegebenen Wort- und Begriffsbestand der Sprache zwar bereits vorliegen und die wir bloß zu aktualisieren brauchen, die aber – weitgehend oder gänzlich – von ihrem (möglichen) Inhalt losgelöst erscheinen. Es sind unbestimmte, flottierende Sprachformeln, die als „black boxes“ fungieren und zu denen die Phänomene gewissermaßen erst nachträglich herbeigeschafft werden müssen. Eine solch nachträgliche Verbindung fällt ebenfalls nicht immer zufriedenstellend aus. Die Worte werden im Hinblick auf die intendierte Sache nicht immer als passend empfunden und – im extremen Fall – sogar als leere Hülsen.

„Kein Ding sei wo das Wort gebricht“, heißt es in einem Gedicht von Stefan George – eine Aussage, die sicherlich in eben dieser Formulierung nicht stimmt, dennoch aber ein Problem beim Namen nennt. Es geht bei der Korrelationsfrage von Wort und Ding, von Begriff und Sache offenkundig um eine Doppelstruktur in der (sprachlichen) Orientierung: um zwei komplementäre und doch genuin unterschiedliche Perspektiven. Einerseits haben wir es, wenn wir wahrnehmen, denken und sprechen, mit einer Welt (sinnlich) rezipierbarer *Phänomene* zu tun, andererseits aber auch mit einer davon deutlich gesonderten Eigenwelt von *Denken und Sprache*. Beide „Welten“ überlappen sich teilweise und sind teilweise deckungsgleich, sie haben auf weite Strecken hin aber nichts miteinander zu tun. Und dennoch ist keine von ihnen völlig autonom. Sie gravitieren aufeinander zu und – wie zu ergänzen ist – stoßen einander auch immer wieder ab. Die sprachlose Erfahrung will sich artikulieren und begreifen, so wie das bereits vorhandene Wort und der bereits vorhandene Begriff sich in der außersprachlichen Erfahrung zu legitimieren suchen. Wörter wollen beweisen, dass sie etwas Reales bezeichnen, denn nur so haben sie Sinn und Bedeutung. Und so liefert das bloße, semantisch noch un- oder unterbestimmte Wort mitunter den Anstoß dafür, dass

wir mit seiner Hilfe ein auf andere Weise nicht wahrgenommenes oder wahrnehmbares Phänomen erschließen können.

Es ist also keineswegs so, dass ein Phänomen nur dann ein Phänomen wäre, wenn wir das Wort und den Begriff dafür bereits besitzen. Sprache und Denken stellen nicht einfach eine Sammlung vorhandener Etiketten dar für vorhandene Dinge. (Mit Saussure zu sprechen: Die *parole* führt der *langue* gegenüber partiell ein Eigenleben.) Aber auch umgekehrt ist es keineswegs so, dass ein Wort nur deshalb leer und ein Begriff nur deshalb sinnlos sein muss, weil das bezeichnete Phänomen noch nicht völlig klar und präzise vor Augen steht.

Soweit zu den Fragen: *Was heißt es, sich einem Phänomen zu nähern*, und: *Was ist ein Phänomen?* Die formale Antwort, die ich kurz skizziert habe, soll im Folgenden als Einstieg dienen für eine Auseinandersetzung mit dem Thema *Mystik*. Die Skizze eignet sich aber auch – und damit schalte ich eine weitere, letzte Vorbemerkung ein – für eine Auseinandersetzung mit den Begriffen *Bewusstsein* und *Ich*. Es handelt sich hier um zwei Konzepte, die inhaltlich aufeinander verweisen und eng mit dem Thema *Mystik* verknüpft sind. Denn mit dem Ausdruck *Ich* verbindet sich die Vorstellung, es sei sowohl Träger bzw. Akteur eines Bewusstseins als auch dessen Objekt, sofern sich nämlich das Bewusstsein – als Selbstbewusstsein – auf sich selbst zurückwenden kann. *Mystik* wiederum wird meist als eine – wenngleich atypische – Bewusstseins-Erfahrung verstanden, als Erfahrung einer radikalen Verwandlung (und vielleicht sogar Auslöschung) des Ich.²

Die Phänomene Bewusstsein und Ich

Auch bei *Ich* und *Bewusstsein* lässt sich – so wie bei *Mystik* – die Frage stellen, ob sich das Wort auf eine wahrhafte Realität bezieht oder ob es vielleicht doch nur eine Leerformel darstellt. Denn was entspricht dem Ich und dem Bewusstsein in unserer nächstliegenden Erfahrung? Woran denken wir bei Ich und Bewusstsein? Wie zuvor schon bei *Mystik* stoßen wir auch hier auf eine Fülle von Motiven, die sich nicht umstandslos und auf den ersten Blick hin zu einer kohä-

² Die Frage, ob das Ich in der mystischen Erfahrung nur reduziert oder gänzlich ausgelöscht werde, ist strittig (und eine sinnvolle Antwort setzt selbstverständlich eine genaue Klärung des Begriffsgehalts dessen voraus, was unter dem Ich zu verstehen sei).

renten Gestalt verbinden. Und dennoch bietet sich eine Mehrzahl von Wegen an, auf denen wir die Assoziationen in eine strukturelle Ordnung bringen können.

Einer dieser Wege ist der Weg der – so genannten – *Evidenz*. Mein Bewusstsein: das ist doch diese meine konkrete Wahrnehmung, mein Denken, mein Wissen hier und jetzt. Wobei sich das Hier und Jetzt nach zwei Seiten hin ausdehnen lässt: in ein Vorher und Nachher, in eine Vergangenheit und Zukunft. Es ist also nicht nur das Feststellen einer Gegenwart, sondern auch ein Erinnern und eine Erwartung. Und mein Ich: das ist doch die denkende, fühlende und handelnde Person, die hier und jetzt mit meinem Körper – oder besser: *als* dieser Körper – dasteht, mit meiner – oder: *als* diese – Stimme spricht und sich dessen auch mehr oder minder deutlich bewusst ist, so dass es sich also um eine Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, von Reflexion und Selbstreflexion handelt.

Sofort drängen sich allerdings (den Sachverhalt erneut verkomplizierende) Quer- und Anschluss-Überlegungen auf. Denn ich kann beispielsweise am Sinn und an der Realität des eben Mitgeteilten zweifeln. Möglicherweise – Descartes lässt grüßen – träume ich ja nur. Es agiert vielleicht jemand Anderer für mich. Oder: Ich bin und ich handle zwar, aber ich irre mich sachlich in meiner (gegebenenfalls nur für mich selbst) evidenten Wahrnehmung. Unter Umständen ist diese Evidenz ein Irrtum. Und vielleicht liege ich auch bloß in meinen Schlussfolgerungen falsch, die auf diese – fragwürdige – Evidenz meines Ichs und meines Bewusstseins aufbauen.

Es lassen sich, abgesehen von den Optionen Traum und Irrtum, aber noch andere und weitere Fragen stellen: Zum Beispiel: Was leistet denn – seine Realität einmal vorausgesetzt – mein Bewusstsein? Worin besteht seine Reichweite, wo sind seine Grenzen, was wird von ihm fokussiert und ausgeblendet und worin besteht seine lebensweltliche und soziale, seine biologische und neuronale Funktion? Ist es – wie Freud behauptet – nur die Spitze eines Eisbergs, von dem wir nur einen verschwindenden Bruchteil wahrnehmen? Und wenn ja: Worin besteht die Hauptmasse des Eisbergs und wie lässt sich das Nichtbewusste begreifen? Wir können aber auch fragen: Lockt dieses Eisberg-Bild unser Denken auf falsche Wege? (Locken vielleicht Bilder – der Argwohn wird bei Wittgenstein formuliert – das Denken generell auf falsche Wege?) Existiert das Bewusstsein, wie William James gemeint hat, vielleicht gar nicht als etwas Substanzielles und handelt es sich allenfalls um eine „Funktion“ im menschlichen Gesamtverhal-

ten? (Ein berühmter Aufsatz von James trägt den Titel: „Does Consciousness Exist?“ – und seine Antwort lautet: *Nein.*)³

Die gleichen Fragen lassen sich an das „Ich“ stellen: Ist das Ich eine essentielle Größe oder lediglich – wie Kant einmal formuliert – „eine Reihe von Empfindungen“ (in, wie man ergänzen könnte, gestaltpsychologischer Verdichtung)? Ist es – wie die *Phänomenalisten* behaupten (Nietzsche, Ernst Mach, Fritz Mauthner) – zwar eine lebensdienliche und nützliche Fiktion, empirisch und ontologisch jedoch ein Nichts, ein bloßer Effekt der Sprache?

Um solchen Fragen angemessen nachzugehen, gibt es eine Anzahl von mehr oder minder erprobten Wegen, man könnte auch sagen: eine Anzahl plausibler *Diskurse* („Diskurs“ als die Art und Weise, über etwas zu reden). Keiner von ihnen ist freilich der letzte und entscheidende. Die Wege laufen, auch wenn es da und dort Übergänge und Anschlussmöglichkeiten gibt, neben einander her. Neben dem Diskurs einer „Selbstverständigung im Hier und Jetzt“ – dem Diskurs der (angeblichen) Evidenz – gibt es Diskurse sozusagen zweiter Stufe, beispielsweise religiöse und künstlerische, philosophische und psychologische, natur- und sozialwissenschaftliche. In ihnen werden Bewusstsein und Ich im Kontext sehr unterschiedlicher Theorien (und Quasi-Theorien) verstanden: etwa (in der Religion) als *Analogie zu einem göttlichen Bewusstsein und Ich*, oder (in den Kulturwissenschaften) als *Formationen sozialer oder medialer Prozesse*, oder (naturwissenschaftlich) als *neuronale Konditionen und evolutionäre Strategien*.

Mystik: Zur Wort- und Begriffsgeschichte

Aber wenden wir uns dem eigentlichen Thema zu: der Mystik. Ich schlage im Folgenden nicht den Weg der (angeblichen) Evidenz ein – obwohl manchmal behauptet wird, Mystik sei ein evidentestes Phänomen, eine offenkundige und jedermann zugängliche Erfahrung. Ich wähle lieber – weil mir dieser Einstieg ins Thema anschaulicher erscheint – den Weg der Wort-, Begriffs- und Ideengeschichte. Die Frage lautet: Woher kommt das Wort Mystik, wo liegt seine sprachhistorische Quelle und was ist seine Bedeutungsgeschichte? Was wurde zu Beginn und später – und was wird gegenwärtig – unter Mystik verstanden?⁴

³ Vgl. W. James (1976), *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge/Mass. & London. Darin: S. 3-20.

⁴ Hier und im Folgenden nehme ich Bezug auf die begriffsgeschichtlichen Ausführungen im Aufsatz von L. Bouyer (1974), „Mystisch – Zur Geschichte eines Wortes“, in: J. Sudbrack (Hg.), *Das Mysterium und die Mys-*

Das Wort ist sprachgeschichtlich relativ jung. Im 17. Jahrhundert wurde im Neulatein – der damals in weiten Kreisen noch verwendeten Theologen- und Gelehrtensprache – ein bis dahin unbekanntes Nomen gebildet: *Mystizismus* (mit entsprechenden Formen im Deutschen, Französischen, Englischen, Spanischen und Italienischen: *Mystik, mysticisme, mysticism, misticismo, mistizismo*). Älter, und zwar wesentlich älter, ist freilich die etymologische Wurzel, die im griechischen *myein, mysterion* und *mystikos* liegt. Diese Ausdrücke gehen auf die religiöse Sondersprache der antiken Mysterien zurück und bedeuten: „die Augen schließen“, „Geheimnis“ und „geheimnisvoll“. In dieser religiös konnotierten Bedeutung bezeichnen auch die christlichen Kirchenväter bestimmte Dogmen als „mystisch“: zB die göttliche Trinität oder die Jungfrauengeburt oder die gleichzeitig menschliche und göttliche Natur Christi – so genannte „Glaubenswahrheiten“ also, die der Logik menschlichen Denkens und menschlicher Erfahrung widersprechen und – da sie als unantastbar angesehen werden – nicht etwa als unvernünftig, sondern als „übervernünftig“, als zwar dem göttlichen, nicht aber dem menschlichen Verstand fassbar gelten. Im Mittelalter nennt man die entsprechende Lesart der Bibel den „mystischen Schriftsinn“ (*sensus mysticus*).

Was aber bedeutet der Neologismus Mystik? Er bedeutet, auch wenn in ihm das Konnotationsfeld seiner etymologischen Herkunft mitschwingt, durchaus etwas Neues. Mystik stellt – im Kontext der beginnenden Aufklärung und der dadurch ausgelösten Reaktionen – vorerst so etwas wie eine fideistische Kampfformel dar. Mystik und Aufklärung schließen sich gegenseitig aus, es handelt sich um ein Entweder-Oder. Mystik ist eine appellative Vokabel, eine Beschwörung und ein Bekenntnis. Wer von Mystik redet, redet von gefühlsgeladener und intensiver Frömmigkeit und versteht dies als kompromisslose Alternative zur Vernunft – egal, ob die Vernunft den Glauben stützen möchte (wie das in den Hauptrichtungen der Scholastik oder auch noch im rationalistischen System bei LEIBNIZ der Fall ist) oder ob sie den Glauben kritisiert und in Frage stellt.

Ein derart „mystischer“ Habitus findet sich in den damals zeitgenössischen (oder noch nahezu zeitgenössischen) Frömmigkeitstexten einer Teresa von Avila und eines Johannes vom Kreuz, eines Jakob Böhme und Angelus Silesius. Er findet sich aber auch in einer älteren Frömmigkeitstradition, die zurückführt bis ins

tik. Würzburg, S. 57-75, sowie M. Wagner-Egelhaaf (1989), *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart.

Mittelalter (zu Meister Eckhart, Tauler und Seuse, Mechthild von Magdeburg und Margareta Porete) und sogar bis in die Spätantike und in die Anfänge des Christentums: zum „Credo ut quia absurdum“ des Kirchenvaters Tertullian („Ich glaube, *obwohl* und *weil* es unlogisch ist“) und den Apostelbriefen und dem „Damaskus-Erlebnis“ des Paulus. Für Paulus ist der Glaube – aus der Sicht des Nichtgläubigen – notwendig eine Torheit, und seine persönliche Bekehrung zum Christentum erfolgt laut eigenem Bericht durch eine das Leben und die Persönlichkeit jäh verändernde göttliche Vision.

Der Begriff Mystik wird – im 17. und dann vor allem im 18. Jahrhundert – retrospektiv auch auf diese ältere Frömmigkeitstradition angewendet. Damit nimmt der Mystikbegriff (unter Beibehaltung der affektiven Komponente) theologische und philosophische Denkfiguren auf, die in der genannten Tradition wirksam sind: das Motiv einer meditativen Vereinigung von menschlicher Seele und Gott (die *unio mystica*), das Aufgehen der Seele in Gott, die in der menschlichen Seele sich vollziehende „Gottesgeburt“ sowie die Identität bzw. Vertauschbarkeit von Tod und Leben. So genannte „Gefühlsmystik“ verschränkt sich also mit so genannter „Gedankenmystik“, und letztere schöpft vor allem aus den Ressourcen des christlichen Neuplatonismus (vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita), der sich seinerseits auf den heidnischen Neuplatonismus eines Plotin und Proklos bezieht. Das Sein – die Wirklichkeit – wird in der neuplatonischen Ontologie als ein Kreisprozess und außerdem als eine Heils- und Erlösungsgeschichte beschrieben: Aus dem Urgrund, dem *Einen* (griech. *hen*), entfaltet sich das Viele, und das Viele kehrt wieder in das Eine zurück. Das Eine ist ein Synonym zu Gott und Geist und bedeutet die eigentliche und wahre Realität. Alles Vereinzelte, Individuelle und Stoffliche strebe danach, zu diesem Einen zurückzukehren und auf diese Weise Harmonie und Erlösung zu erlangen. (Ob diesem Kreisprozess eine realgeschichtliche oder gänzlich zeitenthobene „Ewigkeits“-Struktur zukommt, bleibt dabei strittig.)

Im 19. Jahrhundert wird der christliche – und kurz darauf überhaupt der religiöse – Kontext überschritten: Man entdeckt den Sufismus und die Kabbala als islamisches und jüdisches Pendant zur christlichen Mystik. Friedrich Schlegel und Schopenhauer finden um 1800 mystisches Gedankengut im Brahmanismus und Buddhismus. Der die Goethezeit und die Romantik beeinflussende Spinozismus – eine popularphilosophische Version des Pantheismus – wird ebenfalls als Mystik rezipiert und mündet (bei Goethe, Emerson und anderen) in die Gestalt einer kosmischen und Naturmystik. Die Theosophie – eine international agie-

rende und, in ihrem politisch-kulturellen Kontext, ziemlich zwielichtige Esoterik-Bewegung – erklärt Mystik zum universalen Kern aller Religionen und verbindet sie mit magischen und okkulten Vorstellungen und Praktiken. Es ist die Zeit der spiritistischen Séancen in der bürgerlich-adeligen fin-de-siècle-Gesellschaft.

Um 1900 kommt es dann – dafür stehen Namen wie Fritz Mauthner und Robert Musil – zu einer dezidiert nicht-religiösen und atheistischen Mystik. Diese hat mit der theosophischen Vereinnahmung des Mystikbegriffs nichts zu tun, im Gegenteil: Musil polemisiert gegen die so genannte „Schleudermystik“, Mauthner gegen die „Mystik des dummen Kerls“. Beide Autoren halten Mystik für eine reale, wohlbegründete und mit einem wissenschaftlichen Weltbild durchaus verträgliche Erfahrung. In seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ spricht Musil von der Erfahrung einer „taghellen Mystik“.

Das sind die Stränge der einen und – bei allen inhaltlichen Unterschieden und Gegensätzen – positiv und affirmativ konnotierten Tradition (und begrifflichen Verwendungsweise) von Mystik. Die andere, negativ und kritisch konnotierte Tradition ist die der – ursprünglich von den Fideisten angegriffenen, dann ihrerseits den Fideismus und insgesamt die Religion angreifenden – radikalen Aufklärer. Für sie ist Mystik – etwa für Kant oder Comte oder Marx – ein Etikett für dümmliche Geheimnistuerei und schwammiges Denken, für Vernunftfeindlichkeit, Obskurantismus und Aberglauben. „Mystik“ steht für haltlose und wirre Spekulation, für den Verzicht auf Logik, Rationalität und Wissenschaftlichkeit. Kant hat einem ihrer Protagonisten – Swedenborg – in seiner Schrift „Träume eines Geistersehers“ ein sarkastisches Denkmal gesetzt.

Je weiter und umfänglicher aber, sei es zustimmend oder ablehnend, der Begriff Mystik – vom 17. bis ins 20. Jahrhundert – gebraucht wird, desto unbestimmter und unklarer werden seine Bedeutungen im allgemeinen Sprachgebrauch. Es kommt eine Vielzahl von Sprachspielen auf, in denen das Wort Mystik verwendet wird und alles Mögliche – zuweilen auch miteinander Unverträgliches – bedeuten kann. Andererseits bildet sich jedoch seit dem 19. Jahrhundert ein literarischer und ideengeschichtlicher Kanon aus – ein Textcorpus so genannter mystischer Schriften –, der vom Mittelalter bis in die Neuzeit und Gegenwart reicht.⁵

⁵ Zu diesem Kanon und Textcorpus vgl. folgende Anthologien: MARTIN BUBER, Hg. (1909), *Ekstatische Konfessionen*. Jena; E. Underhill (1928), *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins*. München (zuerst engl. 1911); G. Ruhbach und J. Sudbrack Hg. (1989), *Christliche Mystik. Texte aus*

Dieser Kanon hat zwar offene Ränder, d.h. es kann darüber gestritten werden (und es wird auch darüber gestritten), was noch dazugehören darf und was nicht. Es handelt sich aber dennoch um ein überschaubares Set an Bildern und Begriffen, das weitgehend unbestritten als „Mystik“ anerkannt wird.

Bis in die Gegenwart gibt es Dichter und Literaten – etwa Handke oder Borges oder Botho Strauss –, die mystische (oder, wenn man will, quasi-mystische) Texte produzieren und sich zudem selbst ausdrücklich in der alten Mystiktradition verorten. Damit stehen sie in einer Reihe mit älteren Dichtern des Symbolismus und Expressionismus, wie Rilke, Whitman, Maeterlinck, Broch und Celan. Aber nicht nur in der – älteren und neueren – *Dichtung* wird mystisches Gedankengut produziert und nicht nur dort beruft man sich auf die alte Mystiktradition. Randständig gehören zu diesem Mystik-Kanon auch die weltanschaulichen und programmatischen Äußerungen von *bildenden Künstlern* der avantgardistischen Moderne – wie z.B. Kandinsky oder Klee – sowie die Aussagen moderner *Mathematiker und Physiker* (wie Heisenberg oder Niels Bohr), die über die Grundlagen ihrer Disziplinen reflektieren. Der Philosoph Karl Albert und der Physiker Hans Peter Dürr haben solch mystikbezogene Zeugnisse von Dichtern und bildenden Künstlern einerseits, von Naturwissenschaftlern andererseits gesammelt und publiziert.⁶

Mystischer Kanon und mystische Erfahrung

Aus dem – auf viele Jahrhunderte und unterschiedliche kulturelle Diskurse verteilten – Kanon mystischer Schriften lässt sich nun (und hier bemühe ich den Ausdruck *Evidenz*) eine allgemeine Charakteristik dessen erstellen, was wir idealtypisch als „die“ mystische Erfahrung bezeichnen können. Dabei handelt es sich auf den ersten Blick um ein loses Bündel von Merkmalen, die aber bei näherem Zusehen doch eine einheitliche Struktur erkennen lassen. In den einzelnen Mystiktexten können die einzelnen Mystik-Motive unterschiedlich betont und manche von ihnen können sogar ausgeklammert sein. Dennoch haben wir es – bei aller Variation – mit einem identifizierbaren Grundmuster zu tun. Bei einer Reihe von Theoretikern (es sind meist Philosophen, Theologen oder Literatur-

zwei Jahrtausenden. München. – Neuere, randständige und außerreligiöse Mystikexte werden berücksichtigt bei: H.D. Zimmermann, Hg. (1981), *Rationalität und Mystik*. Frankfurt a.M.

⁶ Vgl. K. Albert (1988 ff.), *Philosophische Studien*. Bände 1-3. St. Augustin; H.P. Dürr, Hg. (1986), *Physik und Transzendenz*. München. Vgl. auch die angeführte Anthologie von Zimmermann.

wissenschaftler), die über Mystik geschrieben haben, finden wir einen entsprechenden Merkmalskatalog. William James z.B. konzentriert sich in seiner berühmten Studie „The Varieties of Religious Experience“⁷ auf vier zentrale Elemente der mystischen Erfahrung: Diese sei 1. unaussprechbar, 2. immer nur flüchtig, 3. der Erfahrende verhalte sich passiv, und 4. habe diese Erfahrung, obgleich intersubjektiv nicht mitteilbar, für den Betreffenden dennoch eine noetische Qualität, d.h. sie vermittele ein bestimmtes, eigentümliches Wissen.

Das ist freilich eine sehr knappe, minimalistische Aufzählung, und es sei erwähnt, dass solche Merkmalskataloge stets mitbestimmt sind von der weltanschaulichen und methodischen Haltung eines Autors. James etwa ist Pragmatist. Er interessiert sich für das Phänomen Mystik in erster Linie unter dem Aspekt, welche Funktion es im Leben des Erfahrenden hat und welche praktischen Folgen es zeitigt. Demnach unterscheidet er niedere, destruktive Formen der Mystik – dazu zählt er Alkohol und Drogen – von höheren, konstruktiven bzw. persönlichkeitsbildenden Formen, wie sie die großen Religionen – das Christen- und Judentum, der Islam, der Brahmanismus und Buddhismus – mit ihren teilweise sehr ausgefeilten Meditationstechniken ausgebildet haben. Für James ist Mystik – im Rahmen seiner phänomenologischen Gesamtbeschreibung von Religion – deren wichtigstes und zentrales Element, und einen pragmatischen Wert (und sogar eine pragmatische „Wahrheit“) sieht er darin, dass Religion und Mystik imstande seien, vielen Menschen ein Höchstmaß an Glück und Harmonie, an Sinn- und moralischer Orientierung zu bieten. („Wahrheit“ ist im Pragmatismus bereits durch zwei Kriterien erfüllt: Nützlichkeit und Kohärenz.)

Elf Merkmale der mystischen Erfahrung

Mit diesen Ausführungen bin ich allerdings schon vorausgeeilt auf eine sekundäre Ebene, nämlich auf die *Interpretations- und Ausdeutungsebene* der mystischen Erfahrung. Ich möchte aber noch einmal auf die Ebene einer *möglichst* – es gibt nämlich kein Denken, das gänzlich frei wäre von Theoriemomenten – *vorthoretischen Wahrnehmung und Beschreibung* des Phänomens zurückkeh-

⁷ Erschienen 1903, in dt. Übersetzung 1907 u.ö.

ren. Aus meiner Befassung mit der Primärliteratur halte ich es für zutreffend, phänomenologisch vor allem folgende *elf Merkmale* hervorzuheben⁸:

1. *All-Einheit und Ich-Entgrenzung*: Mein Ich, meine Individualität – und damit meine Abgrenzung zu allen anderen Personen, Lebewesen und Dingen – erscheint in der mystischen Erfahrung aufgehoben. Ich fühle mich identisch mit allem Anderen und eins mit dem Ganzen, mit der Totalität des Seins.
2. *Identität von Sein und Nichts*: Das Innewerden dieser Totalität ist ein *Gefühl* besonderer Art, und als *Begriff* ist Totalität ein Grenzbegriff, der gewissermaßen in Nichtbegrifflichkeit umkippt. Da er schlechthin *alles* umfasst, kennt er kein Außen, kein Anderes seiner selbst und keinen Gegensatz mehr. Das totale Sein negiert die Kategorie der Einzelheit, der Individualität – und damit auch die Kategorie der *Existenz* (die als solche stets abgegrenzt von Anderem, also *endlich* gedacht werden muss). Dieses Sein ist also zugleich ein „Nichts“.
3. *Transkategorialität*: Nicht nur das Ich erscheint aufgehoben, sondern – mit ihm – alle denkbaren Dinge und Bezüge. Das meint: sämtliche Kategorien der gewohnten Weltorientierung (Raum und Zeit, Vielheit und Zahl, Gegenständlichkeit und Identität, Grund und Zweck).
4. *Das Moment von Liebe und Ekstase*: All-Einheit, Ich-Entgrenzung und die Aufhebung der Kategorien sind mit einer auffallend starken – und extrem positiven – Gefühls- und Affektkomponente verbunden. Es ist eine maximale Glücks- und Harmonie-Erfahrung. Die gegensätzliche Erfahrung – Disharmonie, Abgrund, Leere – ist zwar kontrapunktisch in der Mystik mitgegeben, spielt aber eine untergeordnete Rolle: nämlich eine Rolle als Vorbereitung, Antifolie und Kontrast.
5. *Metanoia (Verwandlung)*: Die mystische Erfahrung vermittelt das Gefühl einer grundsätzlichen Umkehr und Veränderung: einer Verwandlung der Welt und Verwandlung der eigenen Persönlichkeit, die hinstrebt zu wahrhafter Authentizität, Identität und Eigentlichkeit. Diese ergibt sich durch die Entgrenzung und Aufhebung des Ichs.
6. Damit verbindet sich eine *Haltung der Gelassenheit*, das meint: alle Dinge „sein lassen“, sie – und sich selbst – zu nichts zwingen. Jede Art von

⁸ Ich habe – z.T. in etwas anderer Reihenfolge und in anderer Formulierung, aber illustriert mit Textbeispielen aus dem genannten Mystik-Kanon – die im Folgenden aufgezählten Charakteristika näher ausgeführt in: R. Margreiter (1997), *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin. S. 66 ff.

Voluntarismus wird zurückgenommen. Mystik erweist sich als das große, willenlose Einverständnis mit „dem, was ist“.

7. *Augenblicklichkeit und Unverfügbarkeit* des Erlebens: Die mystische Erfahrung lässt sich nicht festhalten, sondern allenfalls später erneut erinnern. Da die Zeit in der *unio mystica* aufgehoben erscheint, fallen Augenblick und Ewigkeit in eins. Das Stichwort dazu: *kairos* (= die besondere, die Ausnahme-Zeit). Die Erinnerung an das mystische Erlebnis verleiht allem weiteren Tun und Dasein eine besondere Atmosphäre und Färbung und ermöglicht eine durchgängig gelassene Lebensform, die aber nicht zwangsläufig auch quietistisch und passiv sein muss. Bedeutende Mystiker wie Meister Eckhart oder Teresa von Avila sind durchaus „Menschen der Tat“ und führen neben einer „vita contemplativa“ auch in erheblichem Ausmaß eine „vita activa“ – insgesamt also eine, wie sich die Scholastiker ausdrücken, „vita mixta“.
8. Es gibt zwei *Erlebnisformen der Mystik*: Sie erfolgt entweder *schlagartig* (= der sog. *raptus*)⁹ oder als *Stufenweg*, der auch meditativ eingeübt werden kann (wenngleich er nicht willentlich herstellbar ist). Das geläufigste aller mystischen Stufenmodelle ist ein *Dreischritt* und dieser wurde bereits im vorchristlichen Neuplatonismus formuliert: *askesis, photismos, henosis* (lat. *purgatio, illuminatio, unio*). Damit ist gemeint: 1. ein inneres Leerwerden: die Abkehr von allen Dingen und Bezügen, 2. eine Erleuchtung, d.h. wir erkennen die Möglichkeit einer Alternative, und 3. die geheimnisvolle – gedanklich paradoxe, emotional aber unheimlich aufgeladene – Vereinigung von Ich und Nicht-Ich.
9. *Das Kommunikations- und Mitteilungsproblem*: Wie lässt sich die mystische Erfahrung kommunizieren? Sprache und Denken sind ihrer Struktur nach auf Identität ausgerichtet, auf Vielheit, Gegenständlichkeit und Kategorien. Wird diese Struktur negiert, so geschieht das als *Inversion der gängigen Sprachmittel*. Die mystische Mitteilung mündet entweder in *Schweigen* oder in *apophatische* (= verneinende) oder *paradoxe* Formulierungen. Es handelt sich – wie Walter Haug gegenüber Josef Quint glaubhaft dargelegt hat¹⁰ – in der „Sprache der Mystik“ nicht um ein hilfloses Stammeln, um ein Unsagbares mit inadäquaten Mitteln doch irgendwie beschreiben zu wollen, sondern vielmehr um einen alternativen,

⁹ Das bekannteste Beispiel dafür ist das Damaskus-Erlebnis des Apostels Paulus.

¹⁰ Vgl. den Aufsatz von W. Haug (1986), „Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens“, in: K. Ruh, Hg. (1986), *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart, S. 25-44.

in sich stimmigen und durchaus effizienten Verwendungsmodus von Sprache.

10. *Intendierte Symbollosigkeit*: Es geht im Denken und Sprechen der Mystik um einen – wie Meister Eckhart formuliert – Verzicht auf „Bild und Weise“, d.h. um eine Abkehr von Symbol und Repräsentation. Symbole bzw. Zeichen stehen für Dinge und Bezüge, also für Vielheit, Gegenstände und Kategorien. Werden sie in eine Totalität hinein aufgehoben – wird also versucht, *alles* zu repräsentieren –, verliert das (einzelne) Symbol seine gewohnte Funktion, die darin besteht, entweder auf ein Besonderes oder Allgemeines, auf ein Individuum oder eine Gattung zu verweisen. Im mystischen Kontext steht das (nunmehr mit allen anderen Symbolen austauschbar gewordene) Symbol für *alle anderen* Symbole, dh für das *Insgesamt des Symbolischen*. Das Total-Symbol ist all-verweisend und verweist damit aber auch auf *nichts Bestimmtes* mehr. Es streicht sich gewissermaßen selbst durch. Jedes Symbol kann durch jedes andere Symbol ersetzt werden und man kann daher auch auf Symbolizität insgesamt verzichten.
11. Ein letzter Punkt ist die gelegentliche *Verbindung mit Parapsychologie*: Manche Mystikertexte enthalten Beschreibungen paranormaler Erlebnisse: z.B. *Elevation* (Schweben über dem Boden), *Telepathie*, *Prophetie* oder *Zungenreden* (man wird zu einem spiritistischen Medium). Behauptungen dieser Art sind vermutlich nicht in allen Fällen als bloße Illusion, als Wichtigtuerei und Firlefanz abzutun, sie haben aber jedenfalls erkenntnistheoretisch einen wesentlich problematischeren Status als normale empirische Phänomene. Bei der Mystik bilden sie kein notwendiges, aber doch ein mögliches Einfallstor für haltlose Spekulation, für Schwärmerei und Obskurantismus. Für den Idealtyp mystischer Erfahrung handelt es sich nicht um eine strukturnotwendige Komponente.

Phänomenologie der Mystik: Die Einheit des Phänomens

Was jetzt beginnt – nach dieser Erstbeschreibung auf phänomenologischer Ebene –, ist das Geschäft systematischer Interpretation. Allerdings ist einzuräumen, dass interpretative Momente in jede Erstwahrnehmung und Erstbeschreibung immer schon einfließen und somit auch in die obige Darlegung der „elf Merkmale“ bereits eingeflossen sind. Dieses Einfließen ist grundsätzlich nicht vermeidbar, und der Sinn von Phänomenologie kann nicht da-

rin bestehen, dies zur Gänze vermeiden zu wollen. Der sachliche Sinn der phänomenologischen Methode ist vielmehr der, dass man sich solche Momente bewusst macht und sie auf ein Mindestmaß zurückstutzt, damit Raum gewonnen wird für eine *möglichst* offene, *möglichst* vorurteilslose, *möglichst* umfassende Interpretation.¹¹

Eine aufmerksame Betrachtung der Verflechtungen und Überschneidungen zwischen den elf Merkmalen lässt die Umriss eines Gesamtzusammenhangs, einer Struktur und Gestalt der mystischen Erfahrung erkennen. Es geht bei den aufgezählten Motiven um unterschiedliche Teile und Aspekte eines in sich geschlossenen, kohärenten Phänomens. Die Fragen, die jetzt zu stellen sind, lauten: *Was ist die innere Logik der mystischen Erfahrung? Wodurch wird sie motiviert und was sind ihre Konsequenzen? Welche lebensweltliche Funktion ist ihr zuzuschreiben?* Das Faktum – dass es mystische Erfahrung gibt – erscheint als solches gesichert, aber: Was sollen wir mit ihm anfangen, wie sollen wir es näher verstehen?

Für das Geschäft einer Interpretation von Mystik bietet sich eine *Reihe von Disziplinen* an. Wenn wir die Quantität der Publikationen und Forschungsprojekte zum Maßstab nehmen, dann sind – zumal für die religiöse Mystik – in erster Linie *Theologie* und *Frömmigkeitsgeschichte* zu nennen. Eng damit verzahnt ist die (germanistische, romanistische, aber auch altniederländische und mittellateinische) *Philologie und Literaturforschung*. Diese wird ergänzt durch die *moderne Literaturforschung*, denn es gibt – ich habe Rilke, Maeterlinck, Handke, Borges und Botho Strauss erwähnt – auch eine „Mystik der Moderne“. Weitere Disziplinen sind *Psychologie* und *Psychoanalyse* und – wenngleich eher randständig – *Ethnologie* und *vergleichende Religionswissenschaft*. Zu nennen sind außerdem *Ästhetik* und *Kunstgeschichte*, die *Grundlagenreflexion der modernen Naturwissenschaften*, die *Kultur- und Ideengeschichte* sowie die *Politikwissenschaft*. Denn es gibt – von Ernst Blochs linkem Utopismus bis hin zu faschistischen und nationalsozialistischen Autoren – mehr oder minder abstruse Formen auch einer „politischen Mystik“. (Denken wir an die Hymnen, die Baldur von Schirach auf Adolf Hitler gedichtet hat und in denen eine schwülstige *unio mystica* zwischen

¹¹ Es ist ein feststehender Grundsatz aller Erkenntnistheorie, dass unvermittelte und unmittelbare Erkenntnis nicht möglich ist. Dem muss auch die Phänomenologie mit ihrem Husserl'schen Grundsatz „Zu den Dingen selbst!“ Rechnung tragen. Phänomenologie kann sinnvoller Weise nur als eine methodische Handregel verstanden werden, überflüssige Theoriekorsette abzustreifen bzw. zu reduzieren.

dem deutschen Volk und seinem Führer beschworen wird, oder an kulturell-ideologische Bemühungen des italienischen Faschismus, wie sie in der „Scuola di Mistica Fascista“ Ausdruck fanden.)¹²

Eine weitere Disziplin ist mein persönliches Arbeitsfeld: die *Philosophie*. Ich werde mich im Folgenden nur auf zwei Disziplinen beziehen: ganz kurz auf die *Psychoanalyse* und – nicht ganz so kurz – auf die *Philosophie*.

Zwei Formen der Psychoanalyse – zwei Bewertungen der Mystik

Die Psychoanalyse zerfällt bekanntlich in zwei Grundtypen, deren Gegensatz durch die Namen Sigmund Freud und Jacques Lacan einerseits, C.G. Jung und Transpersonale Psychologie andererseits bezeichnet wird: eine *differenzorientierte* Psychoanalyse und eine *harmonistisch-ganzheitlich* orientierte. Für Freud und Lacan ist die Psyche konstitutiv unglücklich und steht quer zur Welt. Die Vereinzelung des Einzelnen ist eine nicht aufhebbare Größe und entwicklungslogisch gibt es keine Versöhnung. Für Jung und die Transpersonalisten hingegen gibt es das Telos einer großen Übereinstimmung mit dem Außerindividuellen. Entsprechend bewertet man die Mystik. Freud spricht – eindeutig pejorativ – von einem „ozeanischen Gefühl“ und meint damit die Übermacht des Es und der Libido, die vom gefestigten Ich her abzuwehren sei. Das Gefühl der All-Einheit stellt aus dieser Sicht eine Bedrohung der – mühsam auszubildenden – Persönlichkeit dar. Wer hingegen das Ozeanische nicht als Bedrohung empfindet, sei Opfer eines primären Narzißmus, einer infantilen Regression. In diesem Sinn haben einige Freud-Schüler die Erfahrungsberichte von Mystikern als pathologische Fallbeispiele untersucht und interpretiert. Anders stellt sich die Sicht dar für C.G. Jung und die Transpersonale Psychologie (z.B. Ken Wilber). Die mystische Tradition gilt hier als legitime Vorgeschichte der wissenschaftlichen Psychologie. Der Mensch gelange zu seiner Persönlichkeitsentfaltung und seiner Authentizität gerade dadurch, dass er sein individuelles Ich und seine Endlichkeit überschreite, dass er sich der Einheit mit dem Kosmos, jedenfalls mit einem überindividuellen Prinzip, bewusst wird. Solche Einheits- und Harmonieerfahrungen der Psyche seien „Spitzenerlebnisse“ (*peak experiences*). Sie werden qualitativ mit religiös-mystischen Erfahrungen gleichgesetzt. (Glaubensgebundene

¹² Vgl. Stanley Payne (2001), *Geschichte des Faschismus*. München, S. 268 (zuerst engl. 1995).

Theologen, wie der Katholik Josef Sudbrack, halten dies freilich für eine unvollständige oder sogar fehlgeleitete „Mystik des Selbst“ und empfehlen als bevorzugte Alternative eine – konfessionell konforme – „Gottesmystik“.)¹³

Philosophische Ansätze: Grenzzieher und Integrationisten

Einen philosophischen – d.h. in philosophischen Texten *terminologisch nachweisbaren* – Mystikdiskurs gibt es ungefähr seit Immanuel Kant, also seit gut zwei Jahrhunderten, und er dauert bis in die Gegenwart an, obwohl es sich – damals wie heute – innerhalb des Fachs Philosophie um einen eher randständigen Diskurs handelt. Für viele Philosophen ist Mystik nur von peripherem Interesse oder sogar von vornherein ein Anathema und Tabu. Denn es gehe der Philosophie, so wird argumentiert, um Rationalität, Mystik aber sei dazu das Gegenteil, sie sei das „Andere der Vernunft“.¹⁴ Und doch ließe sich – problemgeschichtlich – unter dem Aspekt der Mystik sehr wohl eine Gesamtgeschichte der neueren Philosophie schreiben. Warum? Weil, wenn man philosophisch von Vernunft redet, man diese in *allen* ihren Aspekten und Verweisungen thematisieren und somit auch das *Andere*, das Gegenteil, mitberücksichtigen müsste. In welchem Verhältnis auch immer Mystik zur Vernunft steht, eben dieses Verhältnis – selbst wenn es ein feindliches oder gleichgültiges wäre – müsste ein philosophisches Anliegen sein.

Das ist nun allerdings fürs Erste ein bloß systematisches und eher abstraktes Argument, und es wird, wie gesagt, von den Philosophen vielfach ignoriert – keineswegs aber, wie ein näherer Blick auf die neuere Philosophiegeschichte beweist, von allen. Gerade berühmte und bedeutende neuere Philosophen – wie beispielsweise Kant und Hegel, Schopenhauer und Feuerbach, Nietzsche und Dilthey, Bergson und James, Cassirer und Heidegger, Whitehead und Wittgenstein, Danto und Derrida (um nur *einige* zu nennen!) – haben sich explizit mit Mystik auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzungen drücken sich freilich kaum je in Buchtiteln oder auch nur in Kapitelüberschriften aus. Mystik wird für die genannten Philosophen aber dadurch zum Thema, dass

¹³ J. Sudbrack (1988), *Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*. Mainz/Stuttgart.

¹⁴ Die Rede vom „Anderen der Vernunft“ – als dem vom verengten Vernunftbegriff der Neuzeit Ausgeblendeten (z.B. der Leib, die Gefühle, der Mythos usw.) – wurde von H. und G. Böhme mit ihrem gleichnamigen Buch (Frankfurt a.M. 1983) in die neuere philosophische Diskussion gebracht. Unverständlicher Weise wurde dabei jedoch das Thema Mystik von den Autoren außer Acht gelassen.

sie entweder die Frage stellen: *Was sind die Grenzen von Vernunft und Erfahrung?* oder die Frage: *Was ist das Ganze von Vernunft und Erfahrung?*

Auch hier, ähnlich wie in der Psychoanalyse, haben wir es idealtypisch mit *zwei Haltungen* und Antwort-Möglichkeiten zu tun. Es gibt einerseits die *Grenzzieher der Vernunft*: allen voran Kant und – nach dem „linguistic turn“ – Wittgenstein.¹⁵ Ihr Bemühen besteht darin, eine Region verlässlichen und nachprüfaren Wissens ausfindig zu machen und, um dies tun zu können, auch exakt die Grenzen dieses Wissens zu bestimmen. Was jenseits der Grenzen liegt, ist Mystik oder „das Mystische“ – bei Kant: das „Ding an sich“, bei Wittgenstein¹⁶: das, was zwar keine „Tatsache“, aber gleichwohl da und lebensbedeutsam ist – das, was sich bloß „zeigt“, das, worüber man nicht reden kann und über das man daher schweigen müsse. Wittgenstein meint mit diesem Jenseits des Denk- und Sagbaren das „Dass“ der „logischen Form“ (in der die „Tatsachen“ und „Sachverhalte“ auftreten bzw. in der wir sie denken), aber auch die – seiner Meinung nach nicht sinnvoll ausdrückbaren – Gegenstände von Ethik und Ästhetik. So wichtig und sogar unverzichtbar diese Gegenstände nach Wittgensteins Ansicht für das Leben und die Existenz des Individuums auch sein mögen, so radikal würden sie sich der Sprache und dem Denken entziehen. (Denken ist beim frühen Wittgenstein nur sprachlich – und zwar im Sinn einer normativen Wissenschaftssprache – möglich.)

Ähnlich – wenn auch nicht sprachphilosophisch – argumentiert bereits Kant. Dogmatische Metaphysik und Mystik sind für ihn zwei parallele illegitime Grenzüberschreitungen der Vernunft. Es handle sich um zwei Formen von *Schwärmerei*: „Schwärmerei des Begriffs“ und „Schwärmerei des Gefühls“. Beide führen zu blinder Spekulation und bilden – so das eindrucksvolle Bild, das in der „Kritik der reinen Vernunft“ beschworen wird – den wilden Ozean, der das Eiland der reinen Vernunft umbrandet. (Vielleicht hat dieses Kant'sche Bild Freud dazu inspiriert, in ähnlich abwehrender Weise vom „ozeanischen Gefühl“ zu sprechen.) Was man nicht verlässlich denken könne, so Kant, solle man sich auch nicht spekulativ ausmalen, weder begrifflich-theoretisch noch in phantastischen Bildern und Geschichten. Mystik sei

¹⁵ Zu Kant und Wittgenstein vgl. die einschlägigen Kapitel in meinem Buch *Erfahrung und Mystik*, S. 302-311 und S. 367-385.

¹⁶ Die Rede ist hier nur vom „frühen“ Wittgenstein und seiner im „Tractatus logico-philosophicus“ entwickelten, szientistischen Ansicht. Der spätere Wittgenstein revidiert diese Ansicht bekanntlich zugunsten einer an der Alltagssprache orientierten „Theorie der Sprachspiele“.

zwar Indikator eines ernst zu nehmenden menschlichen Anliegens – nämlich des (existenziell legitimen) Interesses für das Übersinnliche –, als Praxis aber sei sie unwissenschaftlich und obskurantistisch. Sie gebäre „Vorstellungs-Ungeheuer“, sei ein „Salto mortale der Vernunft“.

Bei Kant und Wittgenstein begegnet uns somit die *eine* idealtypische philosophische Haltung: die der *Grenzzieher*. Die *andere* Haltung ist die der – wie ich sie nennen würde – *Integrationisten*. Beispiele dafür sind Hegel und Bergson.¹⁷ Für sie gelten keine fix gesteckten Grenzen von Vernunft und Erfahrung. Hegels „absoluter Geist“ und Bergsons „Intuition“ sind Konzepte, die alles, womit der Mensch irgendwie zu tun hat und mit dem er sich auseinandersetzt, zu einem legitimen Inhalt der Erfahrung und des Denkens werden lassen. Erfahrung und Denken gelten als potentiell unendlich und können das Ganze – als ein stets *offenes* Ganzes – durchaus erfassen. Wenn die klassische Mystik (etwa eines Meister Eckhart) behauptet, „Bild und Weise“ hinter sich zu lassen, dann handelt es sich für Hegel um die Antizipation seines eigenen, umfassenden Systems einer philosophischen Dialektik. Zwar methodisch noch unvollkommen, dem Inhalt nach aber wohlüberlegt, habe bereits die Mystik eines Meister Eckhart oder Jakob Böhme intuitiv das Richtige getroffen.

Ähnlich argumentiert Bergson. Er spricht von drei Orientierungsweisen des Lebens: Instinkt, Intelligenz und *Intuition*. Letztere sei die (speziell menschliche) Methode, sich dem Insgesamt und der Tiefenstruktur des Wirklichen, dem *élan vital* – dem Lebensschwung – zu nähern. Intelligenz sei im Gegensatz dazu ein eingeschränktes, räumliches und quantifizierendes Denken, das auf Beherrschung der Materie ziele. (Der Raum ist für Bergson die zentrale Kategorie bzw. der Inbegriff aller Kategorien.) Die Intelligenz sei in ihrer Struktur und Funktion praktisch-technisch ausgerichtet, verfehle aber – anders als die Intuition – das Wesen der Dinge und die Ganzheit des Erlebens. Sie stelle sich die Wirklichkeit vor als eine Summe voneinander abgrenzbarer Einzelheiten. Aus diesem Grund arbeite sie mit Symbolen – verstanden als Etiketten voneinander isolierter, abstrakter Einzeldinge. Demgegenüber sei die eigentliche Tiefenstruktur des Wirklichen – das konkrete Erleben – *symbollos*. Gesteigerte und konzentrierte Intuition münde, so Bergson, in die (für

¹⁷ Zu Hegel und Bergson vgl. die einschlägigen Kapitel in meinem Buch *Erfahrung und Mystik*, S. 311-324 und S. 354-367.

ihn durchaus religiös konnotierte) Mystik, und Mystik sei nichts anderes als intensiviert und radikalisierte Intuition.

Eine dritte Position: Derrida, Cassirer

Damit habe ich die zweite, integrationistische Haltung in der Philosophie beschrieben, die Mystik nicht – wie die erste, die Haltung der Grenzzieher – als Gegensatz zu Vernunft und Erfahrung versteht, sondern als deren höchste und umfassendste Gestalt. Man kann darüber hinaus jedoch noch eine dritte, vermittelnde Position anführen. Für diese stehen, auch wenn es sich um unterschiedliche Ansätze handelt, Ernst Cassirer und Jacques Derrida.¹⁸ Für sie gibt es weder ein für allemal feststehende Grenzen von Vernunft und Erfahrung, noch weiten sie diese Begriffe so sehr aus, dass sie die Mystik inkludieren würden oder sogar mit ihr identisch wären.

Für Derrida ist Denken das stets (nicht ganz, aber nahezu) gleichzeitige Erfinden und Verwerfen, Gebrauchen und Zerschneiden von Symbolen (er spricht allerdings – gleichbedeutend – von *Signifikanten*), und diese paradoxe Gleichzeitigkeit im Zeichenprozess nennt er *Dekonstruktion*.¹⁹ Dekonstruktion ist für Derrida – wie man etwas verkürzt sagen kann – die heute, nach dem historischen Ende der Metaphysik, angemessene Gestalt von Mystik: ein endloses „Spiel der Signifikanten“. Kein anderes Konzept in der Geschichte des Denkens – so heißt es in dem Text „Wie nicht sprechen. Verneinungen“²⁰ – komme der Dekonstruktion so nahe wie die negative Theologie eines Meister Eckhart oder Pseudo-Dionysius Areopagita. Diese seien allerdings (das kritisiert Derrida), sobald sie sich vom Identitätsdenken der Metaphysik befreit hätten, auch schon wieder in die Metaphysik zurückgefallen. Sie hätten das Sein nicht – in einem Heidegger’schen Sinn – „durchgestrichen“, sondern es in ein „Über-Sein“, in eine „Hyper-Essentialität“ transformiert. Demgegenüber sei die Dekonstruktion das unabschließbare Spiel mit der bloßen Möglichkeit *und* der damit verbundenen ständigen Gefahr eines solchen – in der negativen Theologie erfolgten – Zurückfallens.

¹⁸ Zu Derrida und Cassirer vgl. die einschlägigen Kapitel in meinem Buch *Erfahrung und Mystik*, S. 397-415 und S. 422-436.

¹⁹ Die Gleichzeitigkeit ist nur eine Nahezu-Gleichzeitigkeit, keine vollkommene, denn in ihr ist die „différance“ wirksam, die zwischen dem Signifikanten und seiner (momenthaften) Bedeutung (ein Signifikat wird als solches geleugnet) eine „Verschiebung“ und „Verspätung“ einfügt.

²⁰ Wien 1989 (zuerst frz. 1987).

Wen ich nun allerdings für den Philosophen halte, dem es am eindrucksvollsten gelingt, zumindest ansatzweise das Anliegen der Mystik in rationale philosophische Begrifflichkeit zu übersetzen, ist Cassirer. Seine „Philosophie der symbolischen Formen“²¹ ermöglicht eine einleuchtende rationale Rekonstruktion dessen, worum es in der Mystik geht. Der Mensch orientiert sich nach Cassirer mittels einer Anzahl von Verstehensmodellen, die er „symbolische Formen“ nennt: z.B. Sprache, Mythos und Religion, begrifflich-theoretische „Erkenntnis“, Technik und Kunst. Es handelt sich um Zeichensysteme, in denen die Kategorien – Raum, Zeit, Zahl, Kausalität, Gegenständlichkeit und Ich-Identität – jeweils anders (aber doch analog und somit vergleichbar) organisiert sind. In ihnen allen finden Prozesse von Symbolbildung statt, aber auch Prozesse versuchsweiser Negation von Symbolik überhaupt. Mystik lässt sich im Kontext der symbolischen Formen interpretieren als die Bewegung eines Symbolprozesses, sich intendiertermaßen in eine *Nicht-Symbolik* aufzuheben. Mystik erscheint dann als ein denkerisch-emotionales Experiment, Symbolik als solche und im Ganzen zurückzunehmen und stattdessen vorzustoßen in einen symbollosen Bereich der Unmittelbarkeit. Dies bleibt aber letztlich, behauptet Cassirer (im Gegensatz zu Bergson oder Georg Simmel), eine unerfüllbare Absicht, da das Denken – auch bei fortgeschrittenster Reflexion und Abstraktion – stets auf Bilder und Symbole angewiesen bleibe. Allerdings könne – *mit den Symbolen und durch die Symbole hindurch* – sowohl deren Unverzichtbarkeit als auch deren Relativität kenntlich gemacht werden.

Ich würde jedoch Cassirers Interpretation wie folgt ergänzen: Mystik mag in ihrer Zielrichtung auf Unmittelbarkeit zwar scheitern und mündet offensichtlich immer wieder ein in naive und bodenlose Spekulation. Doch kann sie andererseits, konsequent betrachtet, auch zu einer klaren Einsicht in den prinzipiellen Sachverhalt des Symbolischen führen. Als ein erkenntnistheoretisch ambivalentes Phänomen ist ihr ebenso ein naiv-spekulatives wie ein kritisch-skeptisches Potential zuzuschreiben.²² Wenn wir (mit Cassirer) davon

²¹ Dies ist auch der Titel seines dreibändigen Hauptwerkes, erschienen 1923, 1925 und 1929 (Berlin). Band 1 befasst sich mit der Symbolform Sprache, Band 2 mit der Symbolform Mythos/Religion, Band 3 allgemein mit einer „Phänomenologie der Erkenntnis“ und speziell mit der Symbolform „Erkenntnis“ (= CASSIRERs Bezeichnung für die Wissenschaften bzw. für das begrifflich-theoretische Denken).

²² Die Verbindung von Mystik und Skepsis ist – wie RICHARD SORABJI betont – im indischen Denken weit- aus offenkundiger als im westlichen Denken. In Letzterem wird diese strukturelle Verbindung eher von Literaten (Mauthner, Musil) als von Philosophen eigens herausgestellt.

ausgehen, dass unser Wahrnehmen und Denken und unsere gesamte Erfahrung stets prozessual-symbolisch sind und dass dies sowohl symbolische Aufbau- wie auch Abbauprozesse beinhaltet, macht es keinen Sinn anzunehmen, Mystik sei bloße Phantastik. Es macht aber auch keinen Sinn – wie z.B. Aldous Huxley – zu glauben, sie ver helfe uns zu „wahren“ metaphysischen Einsichten in eine andere, nicht-empirische Welt.²³ Mystik erscheint vielmehr als ein *Effekt des Symbolprozesses* und als ein Phänomen, das sich innerhalb der strukturellen Logik des Symbolprozesses bewegt.

Explizit weist Cassirer den besagten Prozess symbolischer Selbstdestruktion nur an der Symbolform *Religion* auf (im Schlusskapitel des 2. Bandes der „Philosophie der symbolischen Formen“, das überschrieben ist mit: „Die Dialektik des mythischen Bewusstseins“). Die religiöse Symbolik werde, wird dort behauptet, im Fortgang der religiösen Entwicklung reduziert und komprimiert auf zwei letzte Formeln: auf *Gott* und die menschliche *Seele*. Diese verstricken sich dynamisch in eine so enge Dialektik ihrer komplementären Beziehung, dass sie zuletzt – im Prozesspunkt der *unio mystica* – völlig ineinander umkippen. Gott und Seele werden – vermeintlich – eins, doch in und mit diesem Einswerden zerbricht bereits wieder die eben gewonnene – oder vielmehr: als gewonnen empfundene und geglaubte – Einheit. Diese Einheit ist ein Aufblitzen, ein prozessualer Effekt, jedoch nichts Dauerhaftes. Mystik ist nach Cassirer demnach keine lebbare Lebensform und auch keine konsequent abschließbare Denkform. Der religiöse Symbolprozess, meint er, erreiche in der Mystik zwar seine höchste und intensivste Gestalt, er könne auf diesem Level aber nur momenthaft verbleiben und müsse anschließend entweder in eine andere, geeignetere symbolische Form überwechseln – in die Form des seine Grundlagen reflektierenden begrifflich-theoretischen Denkens – oder er müsse sich wieder zurückbegeben auf seine früheren, für die „Normalversion“ von Religion charakteristischen bildlich-narrativen Strukturen (also auf die weniger reflexive, vielfältige Symbolwelt der mythischen und, als deren Fortsetzung, der Hochreligion). Indem die Mystik alle Vorstellungen und Normen der Religion relativiere und verflüssige, realisiere sie einen – für die Symbolform Religion genuinen – Modus maximaler symbolischer Selbstreflexion.

²³ A. Huxley (1987), *Die ewige Philosophie*. München (zuerst engl. 1944, dt. 1949 u.ö.).

Wenn wir uns um eine fundierte und angemessene philosophische Theorie der Mystik bemühen, lohnt es sich, an Cassirer anzuknüpfen, gleichzeitig scheint es aber auch geboten, seinen Ansatz sowohl zu präzisieren²⁴ als auch zu erweitern. Es gibt gute Gründe, das Phänomen Mystik nicht auf den Bereich der Religion zu beschränken, sondern es analog auch in *Sprache, Kunst und anderen symbolischen Formen* wahrzunehmen. Auch dort finden – was Cassirer entweder nicht sieht oder zumindest nicht eigens thematisiert – ähnliche Symbolprozesse statt wie in der religiösen Mystik. In der allgemeinen Mystikdiskussion wird der Mystikbegriff jedoch auf die genannten außerreligiösen Bereiche schon längst – und zwar seit dem späten 19. Jahrhundert – angewandt. Die apophatisch und paradox formulierten, in die Dimension des Schweigens übergehenden Gedichte eines Paul Celan – mit ihrem „Absolutismus der Sprache“, der in ein „Zerbrechen der Sprache“ mündet – bieten ein anschauliches Beispiel dafür, dass es wenig überzeugend wäre, wollte man den Mystikbegriff einzig und allein auf den religiösen Bereich beschränken.

Eine ausführliche Darlegung der Cassirer'schen Mystik-Interpretation sowie der Möglichkeiten, diese Interpretation zu präzisieren und zu ergänzen, habe ich an anderer Stelle versucht (vgl. Reinhard Margreiter: „Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung“, Akademie Verlag: Berlin 1997). In den vorliegenden Ausführungen ging es mir darum, in der gedrängten Form eines Vortrags *fünf Punkte* zu umreißen, nämlich:

- dass die Rede von Mystik keine Leerformel darstellen muss, sondern dass es sich um ein ideengeschichtlich gut dokumentiertes und durchaus beschreibbares Phänomen handelt,
- dass das Phänomen Mystik in einem engen Strukturzusammenhang steht mit den Phänomenen Ich und Bewusstsein,
- dass es eine Reihe unterschiedlicher Wege und Diskurse gibt, sich dem Phänomen Mystik theoretisch zu nähern,
- dass einer dieser Wege das *philosophische Denken* ist und

²⁴ Cassirer hat seine Überlegungen zur Mystik nicht präzise zusammengefasst und sich in seinen späteren Schriften (vgl. AN ESSAY ON MAN und THE MYTH OF THE STATE) nicht mehr um eine Theorie der Mystik bemüht, er fällt dort vielmehr im Sprachgebrauch wieder auf den unbestimmten und alltäglichen Gebrauch der Vokabel Mystik (nämlich als einfaches Synonym zu Irrationalität) zurück.

- dass Cassirers Symbolphilosophie einen besonders geeigneten Ansatz darstellt, um das Phänomen Mystik strukturell und funktional im gesamten Lebens- und Kulturzusammenhang zu begreifen.