

Reinhard Margreiter (2004)

Aufklärung und Mystik bei Kant und Feuerbach

Der Mystikbegriff im philosophischen Diskurs

Zur Begriffsgeschichte von Mystik

Kant: Mystik als „Schwärmen der Einbildungskraft“

Hegel: Mystik als Antizipation des „absoluten Wissens“

Feuerbach: Mystische Motive im frühen und späten Werk

Eine mystische Philosophie: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“

Feuerbachs Rekurs auf Jakob Böhme

„Das Wesen des Christentums“: Mystik als „Deuteroskopie“

Zusammenfassung und Ausblick

Literatur

Bei Kants Transzendentalphilosophie handelt es sich in mehrfacher Weise um eine ideen- und methodengeschichtliche Zäsur. Die beiden Hauptströmungen der neuzeitlichen Philosophie, englischer *Empirismus* und kontinentaler *Rationalismus*, sowie – damit nicht völlig deckungsgleich – die wissenschaftstheoretischen Problemstellungen der neuzeitlichen Naturwissenschaften und die theologisch konnotierten Fragen der scholastischen "philosophia perennis" werden zu einer neuen Gestalt von Philosophie verschmolzen, werden umgeformt und zur Synthese gebracht. Einigermaßen verkürzt lässt sich diese Synthese in zwei Sätzen zusammenfassen: (1) Das menschliche Denken *ist* verlässlich, wenn wir seine Grenzen beachten, dh wenn wir uns bewusst sind, wie seine Struktur ist und wie es funktioniert. Und (2): Metaphysik *ist* möglich, aber nicht auf theoretischem, sondern nur auf ethisch-praktischem Gebiet.

Nun gibt es allerdings gute Gründe, Struktur und Grenzen des Denkens doch anders zu interpretieren als Kant, und auch seine Engführung von Metaphysik und Ethik brauchen wir nicht unbesehen zu unterschreiben. Der auf Kant folgende deutsche Idealismus, der Positivismus, der Materialismus und die Lebensphilosophie, vor allem jedoch die Symbolphilosophie des 20. Jahrhunderts geben zu den Grundfragen "Was ist Denken?" und "Was ist Freiheit?" *andere*, mit der Transzendentalphilosophie Kants – aber auch untereinander – nicht immer verträgliche Antworten. Dennoch ist und bleibt bis auf Weiteres alles philo-

sophische und wissenschaftstheoretische Denken *seit Kant auf Kant* bezogen. Er gibt bis heute die Problemformulierungen vor.

Das gilt auch für ein Thema, das Kant vor etwas mehr als 200 Jahren (zumindest als erster prominenter Denker) in die akademische Philosophie eingeführt hat, ein Thema, das seither immer wieder diskutiert wurde und wird, ohne dass ein baldiger Abschluss dieser Diskussion in Sicht wäre: das Thema *Mystik*. Zwar gibt es darüber nur spärliche Forschungsliteratur (vgl. Albert 1986, Margreiter 1997, Widmer 2004) und zwar gilt es nach wie vor eher als ein Randthema der Philosophie. Eine selbstkritische Vernunft und eine über sich selbst aufgeklärte Aufklärung wären jedoch, denke ich, gut beraten, sich mit *Mystik* ernsthaft auseinander zu setzen und sie nicht – was ja vielfach geschieht – vorschnell als bloßen Obskurantismus abzutun.

Der Mystikbegriff im philosophischen Diskurs

In den auf Kant folgenden 200 Jahren haben sich nicht wenige Philosophen ebenfalls mit *Mystik* beschäftigt: z.B. Schelling, Hegel und Schopenhauer; Feuerbach, Bergson und James; Russell, Wittgenstein und Mauthner; Cassirer, Whitehead und Derrida, um nur einige zu nennen. Was aber – so können wir vorweg fragen – hat *Mystik* denn überhaupt mit Philosophie zu tun? Geht es der Philosophie nicht in zentraler Weise um *Vernunft* und *Erfahrung* und ist *Mystik* nicht von vornherein deren *Negation* und ganz *Anderes*? Was wir – vorerst und noch reichlich vage – mit *Mystik* verbinden, ist ja die Vorstellung nicht eines klaren und deutlichen Denkens, sondern religiösen Erlebens und (damit verbundener) dunkler Geheimnisse. Angesichts einer solch ersten, vorläufigen Taxierung von *Mystik* haben wir aber bereits den Umriss einer möglichen Antwort vor uns: Muss denn selbstreflexive Vernunft und Erfahrung nicht, um *sich selbst* adäquat erfassen zu können, auch ihr *Anderes*, ihre *Negation*, notwendiger Weise mitbedenken?

Freilich ist *Mystik* *kein* genuin philosophischer Begriff. Er stammt aus dem Erfahrungsbereich und der Sondersprache der *Religion*, wobei einzuräumen ist, dass über lange historische Zeitstrecken hinweg und bis weit herauf in die Neuzeit religiöser und philosophischer Diskurs kaum trennbar sind. Außerdem ist *Mystik* – auch wenn ihre "Sache" wesentlich älter ist – historisch ein sehr junger Begriff, der erst im 18. Jahrhundert Eingang in den philosophischen Diskurs ge-

funden hat. Worin aber besteht zu diesem Zeitpunkt – und namentlich im Zusammenhang der Philosophie Kants – das Motiv, diesen Begriff aus der Religion in die Philosophie zu transportieren?

Worum sich Kant bemüht, ist der Aufweis der *Grenzen* menschlichen Denkens. Was *jenseits* dieser Grenzen liegt, sei das unerkennbare Ding an sich, das Übersinnliche und Unbeweisbare. Dieses könne von der theoretischen Vernunft nur als Dimension angedacht, nicht aber mit inhaltlichen Vorstellungen besetzt werden. Inhaltliche Besetzungen – seien es (methodisch unzulässige) Vernunftschlüsse der Metaphysik oder seien es durch Phantasie erzeugte gefühlsbeladene Bilder – bezeichnet Kant als "Schwärmen". Für ihn hat Mystik der Sache nach mit dem Ding an sich zu tun. Parallel zum Schwärmen der Vernunft, das die dogmatische Metaphysik kennzeichnet, bedeutet Mystik für Kant das Schwärmen der *Phantasie* oder *Einbildungskraft*. Es handelt sich bei Mystik also – neben der dogmatischen Metaphysik – um eine zweite und andere Weise des unzulässigen Umgangs mit dem Ding an sich.

Der Mystiker, meint Kant, überschreite mit seinen Aussagen die Grenzen der Erfahrung. Nicht die *Dimension*, mit der sich der Mystiker beschäftige, sei Unsinn, wohl aber all die phantastischen Vorstellungen, mit denen er diese Dimension besetzt, und die Aussagen, die er von ihr macht. Deshalb lehnt Kant die Mystik aus methodischen Gründen ab. Denn seiner Konzeption nach ist man – tertium non datur – *entweder* Philosoph *oder* Mystiker, man denkt *entweder* schwärmerisch-dogmatisch *oder* erfahrungsgerecht-kritisch.

Es wäre nun allerdings falsch anzunehmen, KANT habe mit seiner Definition, Mystik stehe im Gegensatz zu erfahrungsgerechtem Vernunftgebrauch, allgemein verbindlich und für alle Zeiten die philosophische Linie festgelegt. Bereits Schelling und Hegel – und im Anschluss an diesen der junge Feuerbach – interpretieren Mystik als Ausdruck der *Vernunft selbst*, nicht als deren Anderes und schon gar nicht als "Missbrauch". Das Fichte-Schelling'sche Theorem der "intellektuellen Anschauung" und das Hegel'sche "absolute Wissen" weisen deutliche Strukturähnlichkeiten mit der "unio mystica" auf. Ähnlich positiv argumentieren später William James – für den Mystik eine pragmatisch rechtfertigbare Erkenntnisweise darstellt – und Henri Bergson, der in seinem Buch *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) Mystik als die Steigerung und Vollendung der höchsten Vernunftform, der Intuition, interpretiert.

Systematisch anders, aber ebenfalls positiv wird die Mystik bei dem Sprachphilosophen Fritz Mauthner positioniert. Für ihn ist sie das alle gegenständlichen und kategorialen Fixierungen aufhebende, unaussprechbare "Nichts" und der in konkreten Augenblicken für jedes Individuum real erfahrbare – wobei diese Erfahrung die punktuelle individuelle Selbstauflösung mit beinhaltet – Kontrapunkt zu dem (gemäß den Kategorien der Sprache und ihren Wortarten Substantiv, Adjektiv und Verb konstruierten) "Sein". Mystik ist für Mauthner ein aus dem Alltag herausführendes Augenblickserlebnis der Indifferenz, All-Einheit und Erlösung (vgl. Mauthner1980).

Der philosophische Mainstream allerdings folgt bis heute eher der Kant'schen Version: Mystik gilt als das Andere der Vernunft, als das Irrationale und schlechthin Undenkbare, welches – nach dem "linguistic turn" – reformuliert wird als das Unsagbare: das, worüber man, wie Wittgenstein am Schluss des *Tractatus* sagt, nicht sprechen könne und worüber man schweigen müsse. Wie Kant nimmt auch Wittgenstein die *Dimension* der Mystik – das, worauf sie sich bezieht – durchaus ernst (vgl. Margreiter 1997, S. 367-380 und Widmer 2004, S. 349-400), während szientistisch orientierte Positivisten und Materialisten auch die Dimension, samt dem Reden über sie, für unsinnig erklären. In pointierter aufklärerischer Terminologie ist Mystik bis heute eine abwertende Bezeichnung und gelegentlich sogar ein Schimpfwort.

Kant und Hegel haben zwei idealtypische Positionierungen des Mystikbegriffs vorgenommen, die von den späteren, mit Mystik sich beschäftigenden Philosophen aufgenommen und variiert werden. Man folgt entweder dem Kant'schen Gestus der *Ausgrenzung* oder dem Hegel'schen Gestus der *Vereinnahmung*, d.h. der Engführung oder sogar Gleichsetzung von Vernunft und Mystik. Diese beiden Idealtypen, Ausgrenzung und Versöhnung, gibt es auch im theologischen bzw. religiösen sowie im gesamtulturellen Mystikdiskurs. Allerdings wird unter Mystik dem Inhalt nach nicht immer dasselbe verstanden. Was querfeldein als "Mystik" und "mystisch" bezeichnet wird, hat insgesamt weitaus mehr einen – mit Wittgenstein zu sprechen – "familienähnlichen" als essentiellen Konnex. Dennoch drückt sich in dieser Familienähnlichkeit ein untergründiger Verweisungszusammenhang aus.

Zur Begriffsgeschichte von "Mystik"

Nun einige Hinweise zur Begriffsgeschichte von Mystik (vgl. Bouyer 1974). Das Nomen Mystik – oder, synonym dazu, Mystizismus – wird erst im 17. Jahrhundert, im Aufklärungszeitalter also, erfunden und gelangt im darauffolgenden 18. Jahrhundert in den allgemeinen Sprachgebrauch. Es ist eine neulateinische Sprachschöpfung, deren französisch/englisches Pendant "mysticisme/mysticism" und deren italienisch/spanisches Pendant "mistizismo/misticismo" lautet.

Etymologisch – inhaltlich aber nur sehr indirekt – bezieht sich der Neologismus Mystik auf das alt- und mittellateinische Adjektiv und Nomen "mysticus" und "mysterium", die ihrerseits auf griechisch "mystikos" und "mysterion" zurückgehen. Letzteres bedeutet "Geheimnis" bzw. "geheimnisvoll", was ursprünglich auf die religiösen Mysterienkulte bezogen und auf diese beschränkt war. Zwar gingen "mystikos/mysterion" schon in der Antike aus der religiösen Sondersprache in den allgemeinen Sprachschatz über, sie haben ihre religiöse Konnotation aber nie ganz abgestreift. So wurden im Mittelalter die der menschlichen Vernunft nicht fassbaren Dogmen – zB das Dogma der Trinität oder der Jungfrauengeburt – als "Mysterium" und der angeblich geheime und "höhere" Schriftsinn der Bibel als "mystisch" bezeichnet.

Anfangs – im 17. und 18. Jahrhundert – fungiert "Mystik" als eine fideistische, fundamentalistische Kampfformel *gegen* die Aufklärung. Glaube stellt sich gegen Wissen im Sinne autonomer Vernunft und Wissenschaft. Mystik ist damals ein Schibboleth gegen jene theologischen Richtungen in den christlichen Konfessionen (das gilt für den Katholizismus ebenso wie für evangelische Glaubensgemeinschaften), die sich auf rationalistische Argumentationen einlassen. Denn eine "vernünftige" Begründung von Glaubensinhalten impliziert auch deren mögliche Infragestellung und wird deshalb von den Fideisten nicht nur als überflüssig, sondern auch als gefährlich betrachtet. Was für sie einzig zählt, ist der unbedingte, ungebrochene, blinde Glaube (fides) und ist Frömmigkeit (pietas) als unmittelbare religiöse Erfahrungs- und Lebensform.

Dass die rationalistischen Theologen – später dann auch die dezidierten Gegner der Religion wie etwa die französischen Atheisten und Materialisten – eine solche Kampfrhetorik als Fehdehandschuh aufnehmen und Mystik zum Unwillen und zur Unfähigkeit erklären, klar zu denken und vernünftig zu argumentieren, ist eine nahezu logische Konsequenz. Obgleich später im Inhalt mehrfach verschoben und in neue – außerchristliche und außerreligiöse – Kontexte gerückt, ist Mystik bis heute vielfach ein Kampfbegriff geblieben, der – es gibt zwei klar

gegeneinander abgegrenzte Traditionen des Sprachgebrauchs – idealisierend und affirmativ *oder* denunziatorisch und pejorativ verwendet wird.

Vorerst also – in der Auseinandersetzung zwischen Aufklärern und Fideisten – ist Mystik der Glaube bzw. das Glaubenserlebnis in seiner möglichst unmittelbaren, persönlichen und gefühlsbetonten Version. Wer "mystisch" denkt und – vor allem – fühlt, interessiert sich nicht für eine rationale Rechtfertigung oder gar Kritik seines Denkens, sondern lediglich für den Glauben bestätigende Bilder, für beispielhafte Geschichten und suggestive sprachliche Formelprägungen. Religiöse Lyrik, Erbauungsprosa und Tagebücher sind daher – denken wir an die Texte einer Teresa von Avila, eines Johannes vom Kreuz, einer Madame Guyon oder eines Angelus Silesius – die von Mystikern bevorzugten literarischen Formen und Mitteilungsmedien.

In der Mystik, meint der fideistisch Glaubende, begegnet er *Gott*. Denn im Christentum als theistischer Religion ist Glaube per definitionem Gottesglaube und ist *Glaubenserfahrung* die Beziehungsgeschichte des Gläubigen mit seinem Gott. Es ist dies eine zuweilen dramatische und persönlichkeitsverändernde, jedenfalls existenziell erlebte und existenziell bedeutsame Geschichte, in deren Verlauf es zu krassen Veränderungen bislang gewohnter *Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster* kommen kann. Parameter der "normalen" Weltorientierung – zB dass wir an die Erfordernisse des individuellen und sozialen Lebens gebunden sind, dass wir vergänglich und sterblich sind, dass unser Wissen ungenau und lückenhaft ist oder dass wir in den Formen von Raum, Zeit und Individualität existieren – werden angezweifelt oder sogar für ungültig erklärt. Mystische Erlebnisse sind (wenn auch nicht durchgängig und ausschließlich) *paranormale* Erlebnisse. Dazu zählen: Ich-Entgrenzung durch Vereinigung mit einem Umfassenden, Entkategorialisierung (Vergleichgültigung von Raum, Zeit, Gegenständlichkeit, Zweckhaftigkeit und Kausalität), Aufhebung des Satzes vom Widerspruch, aber auch Elevation, Levitation, Zungenreden u.dgl.

Der Mystiker glaubt eine "andere (und bessere) Wirklichkeit" zu kennen oder sie zumindest zu ahnen. Im extremen Fall denkt und empfindet er "Sein" als "Nichts" und umgekehrt. Für ihn erschließen sich – im Kontrast zum "Nichtmystiker" – neue und weite Denk- und Gefühlsräume. Daraus erklärt sich, dass Mystik – neben ihren unkritischen, einschränkenden und leerlaufenden Momenten – auch Momente kulturkritischer Skepsis, emotionaler Befreiung und sogar individueller Emanzipation enthält. Diese subversiven und "dissidenten" Momente

in der mystischen Tradition erkannt zu haben, ist übrigens ein Verdienst von Ernst Bloch. Die Germanistin Martina Wagner-Egelhaaf spricht in diesem Zusammenhang von zwei gegenläufigen "Potentialen" der Mystik – einem "naiven" und "kritischen" Potential (vgl. Wagner-Egelhaaf 1989).

Schon die Mystik des 17. und 18. Jahrhunderts stellt somit ein kulturhistorisch interessantes und komplexes Phänomen dar, das auch durchaus seine Parallelen in der älteren europäischen und in der außereuropäischen Religionsgeschichte hat. Es stellt sich allerdings die Frage, ob es sich dabei ausschließlich um ein religiöses Phänomen handelt oder ob strukturell vergleichbare Erfahrungen nicht auch in *anderen* – nichtreligiösen – Erfahrungsbereichen aufweisbar sind.

Tatsächlich ist dies der Fall. Die wachsende Einsicht in diesen Sachverhalt lässt sich an der weiteren Begriffsgeschichte von Mystik ablesen, die ihrerseits als eine – durch die Aufklärung bedingte – Säkularisierungsgeschichte gelesen werden muss. Der anfangs trennscharf *gegen* Rationalismus und Aufklärung gerichtete Mystikbegriff macht vom 17. bis ins 20. Jahrhundert erstaunliche Verschiebungen und Metamorphosen durch. Er verliert gelegentlich seine Trennschärfe gegenüber dem Vernunftbegriff und gewinnt diese Trennschärfe gelegentlich auch wieder zurück. Noch im 18. Jahrhundert wird der Mystikbegriff *retrospektiv* auf die – nunmehr so genannte – mittelalterliche Mystik ausgedehnt, auf Meister Eckhart, Tauler und Seuse, aber auch auf ältere Traditionen wie Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita und auch – neben den christlichen – auf den heidnischen Neuplatonismus. Mystik steht damit nicht mehr in einem schroffen Gegensatz zur Philosophie. Spekulative "Gedankenmystik" bzw. "philosophische Mystik" einerseits und reine "Glaubens-" bzw. "Gefühlsmystik" andererseits werden als zwei Seiten einer Medaille betrachtet, die zwar in Spannung zueinanderstehen, aber letztlich doch als komplementär und einander ergänzend zu betrachten seien.

Parallel zur christlich-mittelalterlichen entdeckt man auch eine islamische und jüdische Mystiktradition. Als zentrales Moment aller Mystik wird zumeist der Vereinigungsakt der menschlichen Seele mit Gott angesehen: die "henosis" oder "unio mystica" (= der Akt der "Einung"), die entweder ganz plötzlich erfolgt ("raptus") oder auch stufenweise, als im Vorhinein gewusste und methodisch forcierte "via mystica". (Die beiden dazu vorbereitenden Schritte sind "katharsis"/"purgatio" = Reinigung bzw. Askese und "photismos"/"illuminatio" = Erleuchtung.) Diese "via mystica" wird als ein esoterisches Wissen gehandelt, das

in spekulativen All-Einheits-Ontologien und in pantheistischen Konzeptionen seine begrifflich-systematische Entsprechung findet.

Noch im 18. Jahrhundert wird dann der Mystikbegriff von christlichen auf *außerchristliche Kontexte* ausgedehnt und auf *außereuropäisches Denken* angewendet – vor allem auf das chinesische und indische, sofern es sich dort um All-Einheits-Lehren handelt, die man (nicht immer ganz sachentsprechend) als mit dem Neuplatonismus verwandt empfindet. Diese ostasiatischen Lehren sind häufig auch mit ausgefeilten meditativen Praktiken verbunden und in ihren theoretischen Annahmen – was in der europäischen Rezeption manchmal nur schwer verstanden und akzeptiert wird – zT atheistisch ausgerichtet, dh es handelt sich um "Religionen ohne Gott" bzw. ohne Götter.

Im 19. und 20. Jahrhundert schließlich erfolgt eine noch weitere Ausdehnung des Mystikbegriffs, nämlich die Überschreitung sowohl der religiösen als auch der (religions-)philosophischen Kontexte. Man spricht nunmehr von Mystik auch in der avantgardistischen *Literatur* (z.B. Rilke oder Maeterlinck) und *bildenden Kunst* (z.B. Kandinsky oder Klee). Man spricht von Mystik im *Alltag*, in (rechten wie linken) sozialen und politischen Aufbruchsströmungen sowie – das betrifft vor allem Mathematik und Physik – in einzelwissenschaftlicher *Grundlagenreflexion*. Vertreter einer dezidiert atheistischen und areligiösen, also gänzlich säkularisierten Mystik sind um 1900 der zuvor erwähnte Fritz Mauthner oder der Dichter Robert Musil, entsprechende Namen für die Gegenwart sind Peter Handke und Botho Strauß. Wo bislang gültige Rationalitäts- und Erfahrungskonzepte in Frage gestellt werden, gibt es meist eine Mystik-Renaissance. Man bekundet Interesse für die alte, überlieferte Mystik und sucht zT nach adäquaten Formen einer neuen, zeitgenössischen Mystik.

Und wo Philosophie dem Anspruch folgt, *Kulturphilosophie* zu sein – wo sie sich also (wie zB die Hegel'sche *Phänomenologie des Geistes* oder die Cassirer'sche *Philosophie der symbolischen Formen*) auf die gesamte Bandbreite kulturellen Denkens und Handelns einlässt –, ist gleichfalls die Herausforderung gegeben, über Mystik nachzudenken: über Mystik nicht nur als eine religiöse, sondern auch ästhetische und grundlagenwissenschaftliche, philosophische, lebensweltliche und sogar alltägliche Erfahrung.

Auch heute noch rekurriert jede philosophische Beschäftigung mit Mystik auf die von Kant und Hegel vorgegebenen Modelle. Ich komme im Folgenden auf

Kant zurück und behandle seine Argumentation im Detail. Dann werfe ich einen kurzen Blick auf Hegel und befasse mich anschließend mit Feuerbach, der in seiner ersten, hegelianischen Phase (um 1820/30) eine affirmative Haltung zur Mystik einnimmt, sie später jedoch – in entfernter Annäherung an die Kant'sche Position – wieder revidiert und dennoch bis in seine späte Philosophie hinein zumindest *mystischen Motiven* verpflichtet bleibt.

Kant: Mystik als "Schwärmen der Einbildungskraft"

Über Mystik äußert sich Kant dezidiert in vier seiner Schriften: in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) sowie in drei kürzeren Spätschriften: den Aufsätzen *Das Ende aller Dinge* (1794), *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) und *Der Streit der Fakultäten* (1798).

In der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant drei Handhabungen der praktischen Vernunft – "Rationalism", "Empirism" und "Mysticism" –, von denen er nur den Rationalismus als adäquate Zugangsweise akzeptiert. Empirismus und Mystizismus weist er als Missverständnisse zurück. Ganz besonders warnt er "vor dem Epirism der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt" (Kant, Werke V, S. 70). Erst in zweiter Linie warnt er auch "vor dem Mysticism der praktischen Vernunft, welcher das, was nur zum Symbol diene, zum Schema macht, d.i. wirkliche, doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift" (op.cit., S. 70 f.). Der Rationalismus hingegen trage "in die übersinnliche [Natur] nichts hinein [...], als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt." (op.cit, S. 71)

Gegenüber dem Empirismus der praktischen Vernunft habe der Mystizismus den Vorteil, dass er sich "mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen". Der Empirismus hingegen rotte "die Sittlichkeit in Gesinnungen [...] mit der Wurzel aus" und unterschiebe "ihr ganz etwas anderes, nämlich ein empirisches Interesse [...] statt der Pflicht". Daher

sei er "weit gefährlicher [...] als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann." (ebda.)

An einer späteren Stelle der *Kritik der praktischen Vernunft* kommt Kant erneut auf Mystik zu sprechen, nämlich auf deren willkürliche Träume und Phantasien: "Mahomets Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben." (op.cit., 120 f.)

Nun zu den drei kleineren Arbeiten aus den 1790-er Jahren: In *Das Ende aller Dinge* setzt sich Kant mit dem eschatologischen Gedanken eines Endes der Welt in der Zeit auseinander. Der Gedanke hat für ihn "etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, [...] und doch auch etwas Anziehendes." Der Gedanke sei "furchtbar erhaben", denn in ihm "stoßen wir auf das Ende aller Dinge als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung." (Kant, Werke VIII, S. 327) Indem also Eschatologie an das "Übersinnliche", an das für den Verstand Undenkbare rührt, ergibt sich eine Aura der "Erhabenheit", eine Aura des gleichzeitig "Grausenden" und "Anziehenden" – womit Kant offenkundig die Formel des "mysterium tremendum et fascinosum" vorwegnimmt, mit der später der Religionsphänomenologe Rudolf Otto die Erfahrung des "Heiligen" umschrieben hat (cf. Otto 1987).

Die methodisch einzig zulässige Weise, das Übersinnliche zu thematisieren, meint Kant, sei der Rationalismus der praktischen Vernunft. Er vermutet, dass "die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Übersinnliche (welches nur am Moralischen verständlich sei), dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann." (op.cit., S. 328) Und: "Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten, d.i. praktischen, Gebrauch begnügt, sondern gern im Transcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Gränzen dieser eingeschränkt zu halten." (op.cit., S. 335)

Motive wie die Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten, die Auflösung des Ich ins Nichts u.dgl. sind für Kant haltlose Spekulationen. Er spottet – was bei ihm freilich ein Urteil aus zweiter Hand darstellt und worin wir die noch sehr grobschlächtige und sachlich keineswegs immer richtige Rezeption ostasiatischen Denkens im damaligen Europa erkennen können – über "das Ungeheuer von System des Laokiun [= Laotse. Anm. RM] von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d.i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen." (ebda.)

Kant nimmt eine Gleichsetzung von Mystik, Pantheismus und Spinozismus vor, zumindest subsumiert er sie unter einen gemeinsamen Typus von Spekulation: "[...] der Pantheism (der Tibetaner und anderer östlicher Völker) und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus" seien "beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe) nahe verschwistert". Das gemeinsame Motiv bestehe im Bestreben, dass "die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welche denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat." (op.cit., S. 335 f.)

Obwohl Kant die "Erhabenheit" des Gedankens vom Ende aller Dinge konzediert, gibt er ihn, sobald er im Gewand mystischer Spekulation auftritt, der Lächerlichkeit preis. Lächerlich ist für Kant aber nicht die Dimension, an die der Gedanke rührt, sondern die Weise, wie er auftritt bzw. behandelt wird. Es geht also um die *Form* des Gedankens, und zwar um deren Auffüllung mit beliebigen Inhalten. Für Kant unterscheidet sich Mystik nur dahingehend von der dogmatischen Metaphysik, dass in ihr der Gedanke weniger streng genommen werde und Einbildungskraft und Gefühl an die Stelle unzutreffender Vernunftschlüsse treten.

In *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* schließlich polemisiert Kant gegen die Mystikschwärmerei der zeitgenössischen Gefühls- und Glaubensphilosophen, die ihrerseits die Kant'sche Transzendentalphilosophie als dürftigen Rationalismus kritisieren und in den Mittelpunkt ihres eigenen Denkens etwas stellen, "was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. Ahnung des Übersinnlichen" (op.cit., S. 396). Kant schreibt: "Dass hierin nun ein

gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Udenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transcendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheißen müsse: was dann der Tod aller Philosophie ist." (op.cit., S. 398)

Kant sieht in der Mystik der Gefühls- und Glaubensphilosophen eine bestimmte Komponente der platonischen Philosophie wirksam, nämlich deren esoterisch-schwärmerischen Zug. Platon sei "der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie". Der "platonisirende Gefühlsphilosoph" wolle "uns durch Gefühle (Ahnungen), d.i. bloß das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt, täuschen [...], um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objectiven hinzuhalten, was aufs Überschwengliche angelegt ist." Kant spricht abschätzig von der "überschwenglichen" Metaphorik in "der neueren mystisch-platonischen Sprache" und interpretiert sie als antiaufklärerische Flucht vor der Klarheit und den Anforderungen des begrifflichen Denkens. (ebda.)

In *Der Streit der Fakultäten* ist gleichfalls noch einmal vom "vernunfttödtenden Mysticism" die Rede, der uns anstelle klarer Gedanken "übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle" anbiete (Kant, Werke VII, S. 59).

Kants über die genannten vier Schriften verstreute Stellungnahmen zur Mystik folgen einem einheitlichen Argumentationsmuster: Die Mystik thematisiere – wie die dogmatische Metaphysik bzw. indem sie, die Mystik, selbst eine Nebengestalt dieser Metaphysik darstelle – das Feld des Übersinnlichen als ein "Erhabenes". Sie besetze dieses Feld in unkritischer Weise mit Inhalten, die weder durch Vernunft noch durch Erfahrung legitimiert seien. Daher produziere sie "Ungeheuer" für die Vernunft. Mit Präntention ("Vornehmtun" und Esoterik) versuche sie die Haltlosigkeit ihres methodischen Ansatzes zu übertünchen.

Obwohl dort von Mystik (noch) nicht ausdrücklich die Rede ist, sei abschließend auch an die berühmte frühe Schrift Kants *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) erinnert, die eine Abrechnung mit

Emanuel Swedenborgs *Arcana coelestia* darstellt. Alles spricht dafür, dass Swedenborgs Denken, wie Kant es wahrgenommen und beurteilt hat, zum Paradigma für sein Verständnis von "Mystik" wurde. Die paranormalen Erlebnisse und Fähigkeiten, von denen Swedenborg erzählt – von denen aber in älteren klassischen Mystikertexten, etwa bei Meister Eckhart, überhaupt nicht oder nur am Rande die Rede ist –, prägen das Kant'sche Mystikbild des Schwärmerischen, Phantastischen, ja Bizarren. Swedenborg ist für Kant "die Karikatur aller Metaphysik des Übersinnlichen: aber eben kraft dieser Entstellung und Übertreibung aller ihrer Grundzüge eignet er sich dazu, dieser Metaphysik den Spiegel vorzuhalten." (Cassirer 1963, S. 83)

Die "Träumer der Vernunft" – gemeint sind "vorkritische" Rationalisten wie Wolff und Crusius – werden von Kant mit den "Träumern der Empfindung" – das sind Swedenborg und die Gefühlsphilosophen – dahingehend gleichgesetzt, dass sie gleichermaßen – entweder durch unzulässige Anwendung der spekulativen Vernunft auf das Übersinnliche oder durch dessen emotional-phantastische Besetzung mit krausen Vorstellungsbildern – die unverrückbaren Grenzen des menschenmöglichen Denkens missachtet hätten.

Doch sind es gerade diese von Kant behaupteten *Grenzen*, die spätere Philosophen wieder in Frage stellen. Vernunft und Erfahrung (und, damit systematisch verschränkt, Mystik) können nämlich auch ganz anders konzipiert und bewertet werden als im Kritizismus. So stellen sich diese Begriffe zB bei Feuerbach, aber auch schon bei Hegel sehr verändert dar.

Hegel: Mystik als Antizipation des "absoluten Wissens"

Der Unterschied zwischen dem Denken von Kant und Feuerbach ist kaum erläuterbar und kaum nachvollziehbar, wenn wir nicht die konzeptionellen Zwischenschritte des *deutschen Idealismus*, insbesondere Hegels, berücksichtigen. Dieser knüpft an Kant an, auch er nennt seine eigene Philosophie Transzendentalphilosophie und auch für ihn ist Philosophie Theorie der Erfahrung. Aber in Anspruch und Methode erfolgt ein weitreichender Paradigmenwechsel. Es würde hier zu weit führen, die Denkwürfe Kants und Hegels vergleichend gegenüberzustellen. Allerdings bilden diese Denkwürfe den Verständnishintergrund für die jeweilige Stellung zum Problemkomplex Vernunft, Erfahrung und Mystik. Ich skizziere im Folgenden – wenn auch nur in groben Zügen – die ver-

änderte Stellung Hegels und versuche dann zu zeigen, inwiefern Feuerbach in den 1820-er und 1830-er Jahren an die Hegel'sche Position anknüpft und warum er später diese Anknüpfung wieder weitgehend verwirft.

Hegel äußert sich über Mystik an einigen Stellen seiner *Vorlesungen zur Religionsphilosophie*, zur *Philosophiegeschichte* und zur *Ästhetik*. Mystik ist für ihn eine unausgereifte Form des absoluten Wissens. Er betrachtet sie aber keinesfalls als einen grundsätzlichen Fehlgriff des Denkens, sondern als Ausdruck einer im Prinzip vernünftigen, nachvollziehbaren und rechtfertigbaren Erfahrung.

Es sind, meint er, begrifflich beschreibbare Erlebnis- und Erfahrungsstufen, die zum absoluten Wissen bzw. zur Mystik hinführen. Hegels Erfahrungsbegriff ist nicht statisch und in sich homogen wie der Erfahrungsbegriff Kants, sondern – im Gegenteil – vielschichtig und dynamisch. Was bei Kant eine unübersteigbare Grenze für das Denken war, das Ding an sich, ist für Hegel wieder ein begehbares Feld. Er spricht von einer mehrstufigen Selbstentwicklung des Denkens. Dieses beginne bei der *sinnlichen Erfahrung*, gehe in einer zweiten Stufe über in das Rasonieren des *Verstandes* und erfülle sich zuletzt auf dem höchstmöglichen Erkenntnisniveau, dem der absoluten *Vernunft*. Diese Stationen, Ebenen oder Gestalten des Denkens seien sowohl durch Kontinuitäten als auch durch Brüche miteinander verbunden. Auch letztere, die Brüche, werden von Hegel rationalisiert. Wo nämlich der *Verstand* – das vergleichsweise niedere Denkvermögen – im Blick auf die Wirklichkeit nur Vielheit, Widerspruch und Besonderheit wahrnehme, sehe die *Vernunft* – das vergleichsweise höhere bzw. höchste Denkvermögen – eine große Einheit, eine gleichzeitige Geltung *und* Auflösung der (vom Verstand festgestellten) Widersprüche sowie eine alles Besondere in sich aufhebende letzte Allgemeinheit.

Solange das Denken auf der Ebene des Verstandes verharret, bleibe diese höhere und letzte Sicht auf die Wirklichkeit verschlossen. Dazu bedürfe es eines qualitativen Sprunges oder "Rucks". Für den Verstand sei die Vernunft ein "Mysterium", und die Philosophen, die des absoluten Wissens innwerden, seien – wie einst die Teilnehmer der Mysterienkulte – "die *mystai*, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabeigewesen" (Hegel, Werke 19, S. 489).

Für Hegel stehen "Mysterium" und Mystik nicht nur etymologisch, sondern auch inhaltlich in engster Nachbarschaft. Er setzt zwar die Philosophie des absoluten Wissens mit Mystik nicht vollständig gleich, doch sind ihm Mystiker wie Meis-

ter Eckhart und – vor allem – Jakob Böhme Antizipatoren des absoluten Wissens. Zu diesem sei Mystik eine historische Vorform, eine noch unausgereifte Gestalt der eigenen, Hegel'schen Philosophie. Was der Mystik fehle, sei die begriffliche Durcharbeitung ihres im Grunde "richtigen" Grundgedankens der All-Einheit und des Zusammenfalls der (vom Verstand konstruierten, durch Vernunft jedoch auflösbaren) Gegensätze.

Was Hegel aber mit Kant teilt – und was auch Feuerbach ebenfalls teilen wird –, ist die deutliche Ablehnung, ja Polemik gegenüber der modernen, damals zeitgenössischen Mystik, wie sie zum einen von den Gefühls- und Glaubensphilosophen (v.a. Jacobi), zum anderen von den Romantikern (Novalis, Tieck, Schlegel) vertreten wird. Lehnt Kant sie jedoch aus dem gleichen Grund ab, wie er Mystik generell ablehnt, so wendet sich Hegel gegen sie mit einem nur noch historischen Argument: Ein Denken, das auf klare Begrifflichkeit verzichte, sei kein Denken auf der Höhe der Zeit. Wie Kant ist auch er der Ansicht, die Aktivierung von Gefühl und Einbildungskraft würde keinerlei höhere Einsicht verbürgen, Intuitionen hätten keinen Vorrang vor dem begrifflich-theoretischen Denken, sie seien diesem vielmehr nach- und untergeordnet.

Feuerbach: Mystische Motive im frühen und im späten Werk

Seine (mit der Ansicht Hegels konforme) Wertschätzung der alten – der mittelalterlichen und barocken – Mystik und seine gleichzeitige Verspottung der modernen, zeitgenössischen Mystik bekundet Feuerbach in seinen frühen *Satirisch-theologischen Distichen* (1830), in denen es heißt:

"Glasmalerei war die Mystik dereinst; die christlichen Dogmen
Schmolz sie in feuriger Glut lebhaft versinnlicht ins Glas.
Jetzige Mystiker sind Glasfenster gewöhnlichster Sorte;
Durch sie liest Du hindurch Alles, wie's steht in der Schrift."
(Feuerbach, Werke I, S. 367)

Ein anderes – ob seiner Sexualmetaphorik von einem zeitgenössischen Rezensenten als sehr anstößig empfundenen – Distichon lautet:

"Mystiker sind im Staate die Drohnen' gewiss, denn sie zeigen
Produktives Genie nur in dem Zeugungsprozess.

Aber nicht ist bei ihnen Natur Erector des penis;
Nein, auch er ist sogar nur auf den Glauben gestützt."
(zit. nach Vögeli 1997, S. 28)

Feuerbachs Polemik richtet sich offensichtlich gegen den modernen, romantischen Aufguss der alten Mystik, also gegen deren – wie er meint – Pseudomorphose. Er verwendet später (seit den 1840er Jahren) die Vokabeln "Mystik" und "mystisch" vornehmlich (genauso wie MARX und andere Junghegelianer) im aufklärerisch abwertenden Sinn. Im Vorwort zu *Das Wesen des Christentums* (1841) <= WCh> spricht er deutlich ablehnend von "mystischer Umhüllung" der Gedanken (WCh, S. 11) und "supranaturalistischer Illusion" (op.cit., S. 12) als speziellen Kennzeichen religiösen Denkens, und im 10. Kapitel ist die Rede vom "trügerischen Zwielficht des Mystizismus", und "Mystik und Phantastik" (op.cit., S. 154) werden in einem Atemzug genannt. Er spricht von "dunkeln, mystischen, unbestimmten, hinterhaltigen Bildern" (op.cit., S. 155). Es gehe philosophisch nicht an, "im Dunkeln des Mystizismus zu munkeln" (op.cit., S. 169). Allerdings lobt er auch jetzt noch die Mystik des Mittelalters, die "reiner Affekt, pure Seele, enthusiastische Liebe" gewesen sei (op.cit., S. 67).

Allerdings hat ein anderer Junghegelianer, Bruno Bauer, Feuerbach – in polemischer Absicht – als den "grössten Mystiker aller Zeiten" bezeichnet (zit. nach Vögeli 1997, S. 58). Was bei Bauer als Vorwurf des Rückfalls hinter die Aufklärung gemeint ist, hat eine sachliche Komponente. Denn in der Tat ist Feuerbachs Philosophie affirmativ von mystischen Momenten geprägt. Dies gilt in erster Linie für die frühe, idealistische Phase seines Denkens, die – wie ich im Folgenden noch ausführen will – in ihrer Grundkonzeption eine "mystische Philosophie" darstellt. Es gilt in veränderter Weise aber auch noch für die reife Phase, deren Schlagworte nicht mehr Geist und Mystik lauten, sondern Sensualismus, Anthropologismus, Materialismus und "Philosophie der Zukunft". Mystikmotive, die sowohl im frühen wie im späten Werk wirksam sind, sind zB das Motiv der *Liebe* als Lebenssinn und als moralisch verbindende Haltung der Menschen untereinander sowie das Motiv einer radikalen Relativierung des menschlichen *Individuums* gegenüber der *Gattung*.

Hervorzuheben ist, dass diese Mystikmotive von Feuerbach – so wie später von Ernst Bloch – in einen geschichtsphilosophisch-politischen Kontext gestellt werden. Sie setzen für ihn eine historische Vorbereitung, eine sie begründende Vorgeschichte des Denkens und der Kultur voraus. Er deutet diese Motive also *nicht*

(was im Mystikdiskurs sonst ja häufig der Fall ist) ahistorisch, individualistisch und quietistisch. Bei ihm haben sie eine pointiert zeit- und gemeinschaftsbezogene, eine politische und emanzipatorische Funktion.

Eine mystische Philosophie: "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit"

Das durch mystische Motive wohl am deutlichsten geprägte Werk Feuerbachs sind seine *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830) <= GT>, die er zuerst anonym herausgab und die ihm in Bayern (und generell in Deutschland) die Universitätslaufbahn kosteten. Es ist eine persönliche und weltanschauliche Bekenntnisschrift, schwärmerisch in der Diktion, hegelianisch in der Methode und unverhohlen aggressiv gegenüber dem herrschenden konservativen, rechtshegelianischen Gedankengut. Besonders im Visier Feuerbachs stehen zwei ideologisch schwer besetzte Theoreme: die *Personalität Gottes* sowie die *Unsterblichkeit der menschlichen Seele*.

Die Idee eines persönlichen Gottes wird in den *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* mit dem Argument abgelehnt, eine "ewige Person" sei eine *contradictio in adiecto*. Gott – in dieser Schrift noch keineswegs eine illusionäre menschliche Setzung, sondern in Existenz und Wesen unbezweifelt akzeptiert – wird überpersonal und *pantheistisch* gefasst. Er wird gleichgesetzt mit der Liebe, dem Geist, dem Wesen und der menschlichen Gattung, die Feuerbach als vollkommen, unendlich und ewig annimmt und die er in den genannten Qualitäten – als vollkommen, unendlich und ewig – dem Individuum in seiner Unvollkommenheit, Endlichkeit und Sterblichkeit gegenüberstellt. Die Synonyma Liebe, Geist, Wesen, Gattung und Gott sind Begriffe, die das Ganze und das Eigentliche der Wirklichkeit umschreiben sollen. Diese Wirklichkeit ist eine dezidiert *menschliche* Wirklichkeit, denn jede andere, nichtmenschliche liegt – hier bewegt sich Feuerbach noch ganz im Horizont des deutschen Idealismus – außerhalb seines Blickfeldes und seines Interesses.

Unter Wirklichkeit bzw. Mensch begreift Feuerbach eine Struktur der *Vermittlung* entgegengesetzter Sphären, für die eine Reihe von Begriffspaaren Pate steht, vor allem die Begriffspaare Individuum und Gattung sowie Individuum und Gott. Daher ist der Mensch in seiner Vereinzelung Gott zwar nicht gleichzusetzen, aber auch nicht gänzlich von ihm getrennt. Gott ist seine, des Menschen, *Gattung*, ist sein *Wesen*, und mit diesem Wesen *eins* zu werden, bedeutet

zwar Aufhebung der Individualität, zugleich aber die Möglichkeit, die eigene Endlichkeit in *Unendlichkeit* und die eigene Zeitlichkeit in *Ewigkeit* überzuführen. Wir haben es – motivgeschichtlich betrachtet – in den *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* mit dem platonischen Konzept der Teilhabe (methexis) und, näher betrachtet, mit einem neuplatonischen Konzept zu tun.

Auch der spätere, der materialistische Feuerbach wird sagen, Gott sei das Wesen des Menschen: nicht sein individuelles, wohl aber sein Gattungswesen. Während der spätere Feuerbach jedoch Gott als *Illusion* deutet und die auf Gott projizierten menschlichen Ideale *materialistisch* interpretiert, sie säkularisiert, in die Immanenz der realen geschichtlichen Verhältnisse zurückholt und dort handfest verwirklichen will, nimmt der frühe Feuerbach ontologisch noch eine menschlich-göttliche Gesamt- bzw. Vermittlungswirklichkeit des "Geistes" an.

Des Geistes Tätigkeit ist "Denken", und ihm attestiert der junge Feuerbach die Fähigkeit, zu Gott (= zu seiner, des Menschen, eigenen Allgemeinheit, seiner Gattung, seiner Ewigkeit und seiner Unendlichkeit) aufzusteigen. Dergestalt sei der Mensch in der Lage, Gottes inne zu werden. Hier finden wir – wie Dorothee Vögeli in ihrer aufschlussreichen Monografie *Der Tod des Subjekts* bemerkt – die alten Denkfiguren von *via mystica*, *unio mystica* und *visio dei* vor: den Stufenweg hin zur Vereinigung mit Gott, zur höchsten Anschauung Gottes. Die Verwandtschaft der *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* zur klassischen Mystik wird übrigens nicht nur von Vögeli behauptet, sondern auch von anderen Autoren, zB von Simon Rawidowicz, der meint, Feuerbach vertrete ganz offensichtlich einen Mystizismus und beschreibe die spekulative Gotteserkenntnis als mystischen Aufstieg (vgl. Rawidowicz 1964).

Philosophisch legitimiert werden die mystischen Denkfiguren durch eine *pantheistische Ontologie*, die Feuerbach für verbindlich hält: Gott sei in allem, und alles sei in Gott oder – was dasselbe besagt –: Das Individuum habe sein Wesen in der Gattung, und die Gattung habe ihre Existenz in den Individuen. Diese seien in ihrer Vereinzelung unvollkommen, endlich und sterblich, aber in ihrer Gesamtheit – als Gattung – seien die Menschen bzw. sei die Menschheit vollkommen, unendlich und ewig. (Wobei es uns heute – angesichts geschichtsphilosophischer Ent-Täuschung – wohl kaum noch möglich erscheint, ernsthaft an eine solche Ewigkeit und solch virtuelle Vollkommenheit der Gattung zu glauben.)

Eben weil das Wesen des Menschen in der Gattung, nicht in der Individualität liege, hält Feuerbach den persönlichen *Unsterblichkeitsglauben* nicht nur für unbewiesen, sondern auch für eine fatale Entfremdungs-Ideologie. Der Unsterblichkeitsglaube behindere authentische Selbstbesinnung und sabotiere die Herstellung einer solidarischen Gemeinschaft der Menschen untereinander. Das *moderne Christentum*, vor allem den *Protestantismus* und speziell den *Pietismus* macht Feuerbach für die Ausbildung dieser Ideologie verantwortlich.

Über den *Pietismus* als moderner – und somit abzulehnender – Mystik wird ein besonders hartes Urteil gefällt. Indem nämlich "der Pietist oder 'moderne Mystiker' Gott im Gefühl und nicht in der Vernunft verwurzelt, merke er nicht, dass ihm nur sein eigenes Ich mit all seinen Beschränktheiten göttlicher Gegenstand ist" (Vögeli 1997, S. 70). Er versenke sich nur, um sein Selbst neu wiederzugewinnen, und wolle auf das substanzielle Einzelsein nicht wirklich verzichten. Feuerbach bezieht auf diese "moderne" Haltung den Hegel'schen Begriff der "falschen Demut", der den "Standpunkt der Reflexion" kennzeichne, also den Standpunkt des Verstandes, welcher der Vernunft – und damit auch der Mystik – verständnislos gegenüberstehe. Angemessen sei hingegen die "wahre Demut", die sich im unbedingten, uneingeschränkten Ja zur eigenen individuellen Sterblichkeit, zum eigenen Tod, ausdrücke. (Vögeli 1997, 69)

Dieses Ja zum Tod – hier diagnostiziert Vögeli ein weiteres traditionell mystisches Motiv: das der *mors mystica* – wird von Feuerbach in einer hymnischen Sprache gefeiert, die an die Nekrophilie barocker Mystiker erinnert: "O Tod! ich kann mich nicht loswinden von der süßen Betrachtung Deines sanften, mit meinem Wesen so innig verschmolzenen Wesens! [...] Spiegel meines Geistes, Abglanz meines eigenen Wesens! [...] Du bist der Abendstern der Natur, und der Morgenstern des Geistes [...]" (GT, S. 70) Im Tod bzw. in dessen Bejahung vollende sich der eigentliche Sinn des menschlichen Daseins, die *Liebe*. Indem ich auf mich als Individuum verzichte – indem ich im "Feuer" meiner Liebe zur Gattung "verbrenne" (auch dies ist ein traditionell mystisches Bild), – beweise ich meine Liebe zur Menschheit in allerhöchster und allerradikalster Form.

Im Zuge solch wahrer Selbstaufgabe, sagt Feuerbach, negiere sich der Einzelne und gehe ein in die letzte Allgemeinheit und Einheit, in "das ungetrennte Ganze in der Form des Wissens" (GT, S. 75). "Du bist [als Einzelner] nur, indem und solange Du Dich unterscheidest". Das Bewusstsein – der Geist – sei "die absolute, unendliche Einheit aller Personen und Menschen", "die Menschheit selbst"

(ebda.). "Du bist Eins mit dem Bewusstsein als Bewusster, Eins mit dem Denken, in welchem Alle Eins sind, als Denkender; Du bist *geistig* untergegangen, aufgelöst in den Geist." (GT, S. 66) "Die Menschheit, ihrem Princip nach Ein Geist, Ein Bewusstsein, ist nicht ein Ganzes, eine Einheit, wie eine Heerde Schafe, die nur aus Einzelnen besteht [...]. Die Menschheit ist ein Ganzes, welches in den Einzelnen als Ganzes Wirklichkeit hat; eine durchgreifende und durchdringende, eine lebendige, verzehrende, die Individuen in sich auflösende Einheit." (GT, S. 77)

Der Auflösungs-Gedanke ist kein Aufruf zur Passivität. Feuerbachs Mystik ist von jedem Quietismus und jeder Weltflucht weit entfernt. Anders als Schopenhauer, mit dessen Lehre von der Selbstverneinung des Willens es zweifellos Parallelen gibt, wünscht Feuerbach den Tod nicht herbei und hält ihn keineswegs für wertvoller als das Leben. Der Tod sei vielmehr ein integraler Teil und zuletzt sogar die Krönung des Lebens. Worum wir uns – auch noch im Sterben – bemühen müssten, sei das Leben, das, wie Feuerbach zeitlebens unermüdlich betont, ein Leben nicht der Vereinzelung sei, sondern ein Leben des Wir, ein Leben der solidarischen Gemeinschaft von Ich *und* Du.

Der Tod wird als jene ausgezeichnete Erfahrung veranschlagt, die uns die Tiefenstruktur des Lebens bewusst macht: dass wir Menschen gewissermaßen Doppelwesen sind: endlich-unendliche, zeitlich-ewige, unvollkommen-vollkommene Doppelwesen, die in eine Spannung gestellt sind zwischen ihrer Wirklichkeit als Individuum und als Gattung, als sinnliches Substrat und als Geist, als Teil und als Ganzes, als Besonderes und als Allgemeines, woraus – es hängt ab von der Perspektive – eine Vertauschbarkeit entsteht von "Sein" und "Nichts".

Die Todeserfahrung bezeichnet Feuerbach dezidiert als eine *mystische* Erfahrung: "Sollten dir, lieber Leser, [...] diese Gedanken mystisch erscheinen [...], so solltest du doch bedenken, dass du wenigstens einmal, wenn auch nicht im Leben, doch am Schlusse des Lebens im Augenblick des Sterbens, mystisch und Mystiker zu sein gezwungen sein wirst, du magst nun wollen oder nicht; denn die Natur selbst ist im Tode durchaus mystisch" (zit. nach Vögeli 1997, S. 148).

Aus dieser „mystischen“ Erfahrung mit ihrem Wissen sowohl um die Unabweisbarkeit als auch um die Akzeptierbarkeit des Todes leitet Feuerbach – anders als Schopenhauer – nicht Verneinung ab, sondern unumwundene Lebensbejahung. Er feiert das lebendige, von der Liebe des Menschen zum Menschen be-

stimmte Hier und Jetzt: "Jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein, von unendlicher Bedeutung; [...] jeder Augenblick ist ein Trunk, der bis auf den Grund den Kelch der Unendlichkeit ausleert [...]." (GT, S. 88) "So erschöpft sich Feuerbachs Mystizismus", schreibt Vögeli, "keineswegs in einer bloss kontemplativen Tiefenschau. Die 'Gedanken' fordern auf zum aktiven Leben, zum bewussten, weltbezogenen Sein, und zwar aus der Perspektive einer erneuerten Lebensganzheit heraus, die sich in der solidarischen Beziehung der Menschen untereinander bewährt." (Vögeli 1997, S. 59 f.)

Feuerbachs Rekurs auf Jakob Böhme

Im Hintergrund dieser spekulativen Philosophie des jungen Feuerbach steht die Gestalt eines barocken Mystikers, der im 18. und 19. Jahrhundert weitaus häufiger und gründlicher rezipiert wurde als der – heute berühmtere – Meister Eckhart: nämlich Jakob Böhme. Dieser ist der einzige Referenzautor, den Feuerbach in den *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* ausgiebig zitiert, und auch in den späteren *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (1835) widmet er Böhme einen umfangreichen Abschnitt. Böhmes als "mystisch" klassifizierte Lehre besagt, es gebe eine untergründige Einheit – und letztlich sogar Identität – von Gott und Mensch. Die Wirklichkeit, die wir erfahren, sei die Selbstbewegung und Offenbarung dieser Gott-Mensch-Beziehung. Dessen inne zu werden, bedeute für den Menschen eine qualitative Verwandlung, eine Erhöhung seines Daseins. Radikaler als Eckhart und radikaler als andere Mystiker betont Böhme – wenngleich in einer eher schwerfälligen, bilderreichen und oft abstrus klingenden Sprache – den kollektiven, geschichtlich-dramatischen und aktiv-emanzipatorischen Charakter von Sein, Wirklichkeit und Welt. Dabei betont er das generelle strukturelle Neben- und Miteinander gegenstrebigere Grundkräfte in der Natur, in Gott, in der Geschichte, im Menschen: eine Dialektik und ständige Auseinandersetzung des Guten und Bösen, des Hellen und Dunklen, des Geistigen und Materiellen.

Diese mystisch-spekulative Philosophie Böhme steht allerdings nicht nur Pate für den frühen, den idealistischen Feuerbach, sie steht – obgleich Böhmes Methode, in dunklen und geheimnisvollen Bildern zu denken, in *Das Wesen des Christentums* deutlich kritisiert wird – auch noch Pate für den späten Feuerbach, der einen neuen Begriff des *Menschen* (Stichwort: Anthropologie) und einen neuen Begriff der *Materie* (Stichworte: Materialismus und Sensualismus) postu-

liert. In diesen neuen Konzepten von Mensch und Materie will Feuerbach die überkommenen Dichotomien Gott-Mensch und Geist-Materie sowohl revidieren als auch in ihrem Sinngehalt angemessener erfassen. Der Mensch, meint er, habe in der geschichtlichen Vergangenheit sein eigenes Wesen und seine eigene Wahrheit in Entfremdungsgestalten wie "Gott" und "Geist" ausgelagert. Die "Philosophie der Zukunft" müsse jedoch darin bestehen, dass Entfremdung prinzipiell beendet wird.

"Das Wesen des Christentums": Mystik als "Deuteroskopie"

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf Feuerbachs Bemerkungen zur Mystik in seiner Abhandlung *Das Wesen des Christentums* (1841) <= WCh>. Kapitel 10 ist überschrieben mit: "Das Geheimnis des Mystizismus oder der Natur in Gott" (WCh, S. 152-169) und dokumentiert Feuerbachs nunmehr veränderte Haltung gegenüber der Mystik. Anders als in den *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* ist diese Haltung jetzt distanziert und objektivierend. Er spricht ausdrücklich *als Philosoph* über ein der Philosophie Entgegengesetztes und ihr Fremdes: die *Religion*. In ihren Inhalten, meint er, könnten Philosophie und Religion zwar übereinstimmen, niemals aber in der Methode. Mystik wird unter die religiöse, dh "indirekte" und bildhafte Denkweise subsumiert. Sie ist also nicht mehr das Telos und eigentliche Thema der Philosophie.

Der repräsentative Mystiker und *die repräsentative Mystik* stellen für Feuerbach noch immer Böhme und dessen "Lehre von der ewigen Natur in Gott" (WCh, 152) dar. Böhme sei "ein mystischer Naturphilosoph" (WCh, S. 163), vor allem jedoch "ein tiefsinniges religiöses Gemüt: die Religion ist das Zentrum seines Lebens und Denkens" (WCh, S. 161). Seine Lehre entspringe allerdings "der mystisch religiösen Einbildungskraft" (WCh, S. 153) und nicht klarem begrifflichem Denken. Doch sei der Inhalt der Böhme'schen Lehre – darin besteht schließlich die Demonstrationsabsicht der gesamten Abhandlung *Das Wesen des Christentums* – genauso wie andere religiöse Dogmen und Bilder ins Begriffliche übersetzbar bzw. anthropologisch zu entschlüsseln.

Es gehe bei Böhme der Sache nach um den – nie wirklich überbrückbaren – Widerspruch zwischen menschlicher Persönlichkeit und Natur. Gott sei prinzipiell die letzte Grenze der Abstraktion, und werde Gott – als unbewusste Projektion des menschlichen Willens, selbst Persönlichkeit zu werden – als Persönlichkeit

gedacht, avanciere er zwangsläufig zum schlechthinnigen Gegensatz gegenüber der Natur. Deshalb sei das von Böhme aufgebaute Spannungsgefüge unlösbar und drücke eine Aporie aus. "Dem Bestreben, die Persönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen", liege "eine unlautere, heillose Vermischung der Philosophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtlosigkeit über die Entstehung des persönlichen Gottes zugrunde." (WCh, S. 167)

Feuerbachs nunmehrige Einschätzung der Mystik wird aus folgendem Zitat ersichtlich: "Mystizismus ist Deuteroskopie [= eine falsche, zweitrangige Sicht der Dinge. Anm. RM]. Der Mystiker spekuliert über das Wesen der Natur oder des Menschen, aber *in* und *mit der Einbildung*, daß er über ein *anderes*, von beiden unterschiedenes, persönliches Wesen spekuliert. Der Mystiker hat dieselben Gegenstände wie der einfache, selbstbewußte Denker; aber der wirkliche Gegenstand ist dem Mystiker *nicht* Gegenstand *als er selbst*, sondern als ein *eingebildeter*, und daher der *eingebildete* Gegenstand ihm der *wirkliche* Gegenstand. So ist hier, in der mystischen Lehre von den zwei Prinzipien in Gott, der *wirkliche* Gegenstand die *Pathologie*, der *eingebildete* die *Theologie*; d.h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht." (WCh, S. 154)

Zusammenfassung und Ausblick

In entfernt vergleichbarer Weise nimmt der späte Feuerbach in seiner Einschätzung der Mystik die von Kant begründete Linie der *Ausgrenzung* wieder auf: Mystik steht, anders als im Frühwerk, in klarem Gegensatz zur Philosophie. Feuerbach bewahrt aber zugleich einen Teil der Einschätzung Hegels: Mystik, als Ausdruck von Religion, sei bildhaftes im Gegensatz zu philosophisch-begrifflichem Denken und antizipiere dessen Inhalte auf eigene Weise in einem eigenen Medium. Dennoch nimmt Feuerbach eine sowohl von Kant wie von Hegel unterscheidbare Position ein. Im späteren Werk ist *Anthropologie* für ihn der methodische Schlüssel, um die Botschaft der Mystik sachgerecht zu lesen und – allerdings nur als eine geschichtlich überlebte, nicht mehr aktualisierbare Denkfigur – zu bewerten. Der Wunsch des Einzelmenschen, Persönlichkeit zu werden, werde umstandslos auf die Gattung projiziert, was eine falsche kategoriale Zuweisung und daher ein unauflöslicher Widerspruch sei.

Eine strenge Dichotomie von Mystik, Religion und Bildhaftigkeit auf der einen und von Philosophie, Wissenschaft und theoretisch-begrifflichem Denken auf

der anderen Seite ist Ausdruck einer klassischen aufklärerischen Haltung, wie sie von der deutschen Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts (neben Feuerbach: Schopenhauer, Marx, Nietzsche und Freud) allgemein geteilt wird. *Gegen* die Verbindlichkeit dieser klassisch-aufklärerischen Haltung lassen sich jedoch sowohl historische als auch systematische Argumente beibringen. Von einem allgemeinen historischen Ende der Religion und des bildlichen Denkens kann weder gegenwärtig noch in absehbarer Zukunft die Rede sein. Und selbst wenn ein Ende der Religion absehbar wäre, hätte zumindest bildhaftes Denken – das seine Wirksamkeit weit über die Grenzen der Religion hinaus entfaltet – wohl alle Chancen, lebensbedeutsam zu bleiben und immer wieder Renaissance zu erleben. Wie Horkheimer und Adorno gezeigt haben, reicht die (aufklärerische) Macht des begrifflich-theoretischen Denkens nicht so weit und sie ist nicht so erfolgreich, wie die klassischen Aufklärer es erhofft hatten. Begriff und Theorie bleiben – auch gegenüber dem Bild – an eine *Dialektik* gebunden, an ein Bewegungsgeschehen des Gegen-, Mit- und Zueinander, so dass sie sich niemals rein und säuberlich vom "Anderen der Vernunft" (vgl. G. und H. BÖHME 1983) trennen lassen. Ein Denken, das die lebendige Wirklichkeit von Mensch und Welt im Blick hat, wird vermutlich nie frei von Bildern und Gefühlen bleiben. In welcher Weise daher auch immer Mystik zum "Anderen" von Vernunft und Erfahrung erklärt wird – Vernunft und Erfahrung werden von ihr stets als Schatten, als Ergänzung und/oder Gegenpart begleitet sein.

Literatur

- K. Albert (1986), *Mystik und Philosophie*, Richarz: St. Augustin.
- L. Bouyer (1974), "Mystisch – Zur Geschichte eines Wortes", in: J. Sudbrack (Hg.), *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg, S. 57-75.
- G. und H. Böhme (1983), *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- E. Cassirer (1963), *Kants Leben und Lehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt [zuerst: 1927].
- L. Feuerbach (1903), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (= L.F.s Sämtliche Werke, Hg. W. BOLIN u. F. JODL, Bd. 1), Frommann: Stuttgart [enthält im Anhang eine Auswahl der "Satirisch theologischen Distichen"]. < *abgekürzt zitiert: GT* >
- L. Feuerbach (1969), *Das Wesen des Christentums*. Nachwort von K. Löwith. Reclam: Stuttgart [Der Text folgt der 3. Auflage, Leipzig 1849]. < *abgekürzt zitiert: WCh* >
- G.W.F. Hegel (1971), *Werke*. 20 Bde. Hg. E. Moldenhauer u. K.W. Michel. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

- I. Kant (1968), *Werke. Akademie-Textausgabe*. 11 Bde. Berlin [= Nachdruck der Ausgabe 1902 ff.].
- R. Margreiter (1997), *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Akademie: Berlin.
- F. Mauthner (1980), *Sprache und Leben. Ausgewählte Texte aus dem philosophischen Werk*. Hg. G. Weiler. Salzburg.
- R. Otto (1987), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Beck: München [zuerst: 1917].
- S. Rawidowicz (1964), *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin.
- D. Vögeli (1997), *Der Tod des Subjekts – eine philosophische Grenzerfahrung. Die Mystik des jungen Feuerbach, dargelegt anhand seiner Frühschrift "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit"*, Königshausen & Neumann: Würzburg.
- M. Wagner-Egelhaaf (1989), *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Metzler: Stuttgart.
- P. Widmer (2004), *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung*. Herder: Freiburg i. Br.