

Reinhard Margreiter (2014)

## Was hat die Mystik der Moderne mit der Mystik des Mittelalters zu tun?

Bei jedem Vergleich historischer Epochen lassen sich die Schwerpunkte eher auf Kontinuitäten legen oder eher auf Trennendes. Was das Mittelalter betrifft, kennen wir den geläufigen Topos, es handle sich um einen fremdartig anmutenden Zeitblock, der sich – veranlasst durch Völkerwanderung und Niedergang des Imperium Romanum – zwischen Antike und Neuzeit geschoben habe, wobei die Neuzeit durch Renaissance und Reformation, technische Erfindungen, überseeische Entdeckungen sowie Aufstieg des Manufakturkapitalismus und der Naturwissenschaften in Gang gekommen sei. Das Spezielle am Mittelalter bestehe in Lehenswesen und Feudalismus, ausgeprägter Ständegesellschaft, unterentwickelter Urbanität und Kirchenherrschaft. Damit verbinde sich eine religiös-geschlossene Ausrichtung des Denkens, rigide Unterwerfung des Wissens unter den Glauben, Fixierung auf Autoritäten und Verzicht aufs Experiment. Die Neuzeit hingegen stelle vielfach eine Wiederaufnahme der Antike dar. Ihre Kennzeichen seien zunehmende Säkularisierung und Freiheit des Denkens, Vertrauen auf Rationalität und Erfahrung, kritische Methodenkompetenz und Offenheit für Neues. Bei Mystik handle es sich um ein genuin mittelalterliches Phänomen, obgleich es dazu ein paar antike Wurzeln sowie randständige Neuauflagen in der Neuzeit gebe. Mystik stelle eine Reaktion auf Rationalität und Wissenschaftlichkeit dar, eine – neben Mythos und Magie – spezielle Gestalt von Irrationalismus.

Mittlerweile gilt eine solche Beschreibung des Mittelalters freilich als überholt.<sup>1</sup> Zu vieles spricht gegen eine dergestalt grobe Zusammenstellung und Abgrenzung von Merkmalen. Ja, die Globalbezeichnung „Mittelalter“, sofern sie suggeriert, den historischen Strom eines ganzen Jahrtausends zu einer Sinneinheit zusammenzufassen, erscheint nahezu absurd. Dennoch enthält der Mittelalter-Topos, wie eben beschrieben, auch ernst zu nehmende

---

<sup>1</sup> Sie stellt nicht nur eine idealtypische Konstruktion dar, sondern lässt sich auch als eurozentrischer Topos kritisieren. Die angeführten Charakteristika treffen auf außereuropäische Gebiete nur bedingt und teilweise überhaupt nicht zu. Auch innerhalb Europas sehen die Verhältnisse je nach Region und Zeitabschnitt sehr unterschiedlich aus.

Momente, da er sehr wohl bestimmte Tendenzen des in Frage stehenden historischen Zeitraums benennt. Es spricht daher wenig dagegen, den Mittelalter-Begriff weiterhin zu verwenden, sofern er nicht als kohärente Sinneinheit bzw. als essentielle Wirklichkeit, sondern offen und pragmatisch verstanden wird. Es ist dann unnötig, sich weiterhin mit inhaltlichen und typologischen Ein- und Ausgrenzungen abzumühen. Stattdessen kann der (ideen-)historische Blick auf allmähliche und längerfristige Entwicklungen gerichtet werden, die Veränderungen, Transformationen und Brüche des geistigen und kulturellen Lebens beinhalten.

In einem solch vorsichtigen Sinn und mit den genannten Vorbehalten wird im Folgenden von Mittelalter, von mittelalterlicher Philosophie und von Mystik die Rede sein, in analoger Weise aber auch von Neuzeit bzw. Moderne und neuzeitlicher bzw. moderner Philosophie und Mystik. Ich gehe der Frage nach, was Mystiker – oder allgemeiner: Autoren, deren Texte als mystisch klassifizierbar sind – aus dem Zeitraum des Mittelalters mit modernen Mystikern – bzw. mit modernen Autoren, die mystische Texte verfassen und/oder über Mystik schreiben – gemeinsam haben und wo sie, methodisch und inhaltlich, verschiedene Wege gehen.

Meine Ausführungen<sup>2</sup> sind in fünf Schritte gegliedert: Erstens befaße ich mich mit dem Begriff der Moderne und grenze den Begriff „moderne Mystik“ zeitlich ein. Zweitens werfe ich einen Blick auf die Begriffsgeschichte von Mystik, wobei sich zeigen wird, dass der Begriff „mittelalterliche Mystik“ im Grunde problematischer erscheint als der Begriff einer „Mystik der Moderne“. Denn Mystik ist ein erst zur Zeit der Frühaufklärung entstandener Begriff, der dann retrospektiv auf das Mittelalter und andere Zeit- und Kulturräume angewendet wurde. Drittens gehe ich ein auf die neuere philosophische Mystikdiskussion (ab ca. 1800) und stelle dabei zwei unterschiedliche Konzeptualisierungen heraus: 1. die strikte Entgegensetzung von Vernunft und Mystik (das ist die Linie von Kant zu Wittgenstein) und 2. den Versuch einer Integration von Vernunft und Mystik (das ist die Linie von Hegel zu Bergson). Viertens geht es um die moderne Transformation der mystischen Fragestellung, bei der es sich um die Verschiebung von einer ontologischen hin zu einer semiotischen Perspektive handelt: Mystik wird nicht mehr als Struktur oder „Geheimnis“ der Realität als solcher betrachtet, sondern als Zeichenprozess und Zeichengeschehen (das sind die Ansätze von

---

<sup>2</sup> Ein Teil dieser Ausführungen findet sich genauer und detaillierter dargestellt in: R. Margreiter, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997. Auf die entsprechenden Stellen wird in Fußnoten verwiesen.

Mauthner, Cassirer und Derrida). Fünftens gehe ich der Frage nach, welche Momente des modernen Mystikdiskurses gegenüber der Mystik des Mittelalters genuin und neu sind. Die Leitfrage der Tagung – ob Mystik als Gegensatz oder Vollendung der Vernunft zu begreifen sei – wird sich wie folgt beantworten lassen: Es kommt darauf an, wie Vernunft konzeptualisiert wird: als Vermögen, die Wirklichkeit als solche denkend zu erfassen, oder als – zwar die Erfahrung orientierender, aber ontologisch referenzloser – Strukturprozess von Symbolisierung und Zeichenproduktion.

### **Der Begriff „Moderne“**

Welcher Zeitraum ist gemeint, wenn wir von einer „Mystik der Moderne“ sprechen? Der Begriff „Moderne“ kennt vornehmlich zwei Varianten. Er kann sich auf die kulturelle, künstlerische und lebensreformerische Aufbruchsbewegung um 1900 beziehen, die auch auf dem Gebiet der Wissenschaften stattfindet: sowohl mit der Etablierung der Geistes- und Sozialwissenschaften als auch mit der modernen naturwissenschaftlichen Grundlagendiskussion. Philosophisch ist die Zeit um 1900 geprägt durch das Aufkommen der Phänomenologie, des Pragmatismus und des *linguistic turn* sowie durch ein krasses Gegenüber von schwärmerischer, holistischer Lebensphilosophie und eines zugespitzten Positivismus, der das Ende aller Metaphysik auf seine Fahnen schreibt. Einen weiteren neuen Akzent setzt die Psychoanalyse. Es ist eine durchaus komplexe, widersprüchliche und spannungsreiche intellektuelle Gemengelage. In ihr findet mehrfach eine Neu- und Wiederentdeckung der Mystik statt, mit Referenzen sowohl aufs Mittelalter als auch (teilweise) auf das indische Denken. Dichter wie Rilke, Hofmannsthal und Maeterlinck, etwas später auch Hesse, Musil und Broch berufen sich affirmativ auf mystische Traditionen.<sup>3</sup> Philosophen wie Mauthner, Russell und Wittgenstein thematisieren Mystik als Grenzdimension von Denken und Sprache. Nur wenig später entwickeln – jenseits klassischer Auffassungen von Kausalität und Gegenständlichkeit – Mathematiker und Physiker wie Bohr und Schrödinger neue, relativistische und spielerische Konzepte von

---

<sup>3</sup> Cf. M. Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1989; H.D. Zimmermann, Vorwort des Herausgebers, in: id. (ed.), *Rationalität und Mystik*. Frankfurt a.M. 1981, 11-33.

Realität und erkennen in der Mystik eine Vorläufer- oder Parallelfigur.<sup>4</sup> Außerdem gibt es seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts eine Neuformation religiöser Strömungen, denen Mystik ein positives Anliegen ist: Theosophie und Anthroposophie, anglikanische Erweckungsbewegung und neuere jesuitische Theologie.

Dieser Epochenbegriff von Moderne – inklusive moderner Mystik – umfasst also ungefähr die letzten 120 Jahre. Folgen wir der Einschätzung von Wolfgang Iser, ist hier die Postmoderne mit einzubeziehen, sofern diese (wie Iser mit einigen guten Gründen behauptet) eine radikalisierte Moderne darstellt.<sup>5</sup> Zentrales Charakteristikum – gültig für die Bereiche Kunst, Wissenschaft und Philosophie – ist eine zunehmende Dynamik, Selbstbefreiung und Selbstrelativierung des Geistes. Eben diese Dynamik fördert auch die Bereitschaft, sich mit Mystik auseinanderzusetzen. Vernunft und Erfahrung werden aus den Korsetten klassisch-neuzeitlicher Wissenschafts- und Ästhetikauffassungen herausgelöst.

Die zweite Variante des Moderne-Begriffs besteht in der (im Deutschen weniger üblichen) Gleichsetzung von Moderne und Neuzeit: „modern times“ als Ablösung der angeblichen „dark ages“. Die Moderne beginnt dann bereits mit der Renaissance, spätestens jedoch mit Rationalismus und Empirismus. Auch in diesem Zeitalter wird auf Traditionen zurückgegriffen, die man – mit einem erst später verfügbaren Wort – als Mystik bezeichnen kann. Zu denken ist an den mystisch gefärbten Pantheismus eines Bruno oder Spinoza sowie an die Leibniz'sche Monadenlehre, die den alten hermetischen Gedanken einer Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos wieder aufgreift. Auf theologischem Gebiet sind der junge Luther zu nennen mit seiner Affinität zur spätmittelalterlichen Mystik, die Schwärmer des 16. Jahrhunderts bis hin zu Jakob Böhme, die spanische und Barockmystik, schließlich – ab diesem Zeitpunkt ist der Begriff „Mystik“ verfügbar – Janenismus und Pietismus. Hinzuweisen ist aber auch auf die Romantik, jene große antirationalistische Bewegung vor und nach 1800, deren Mittelalter- und z.T. auch Indienbegeisterung gleichermaßen an christliche wie fernöstliche Mystiktraditionen anknüpft.

### **„Mystik“ – Herkunft und Entwicklung eines Begriffs**

---

<sup>4</sup> Cf. H.P. Dürr (ed.), Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren. München 1986.

<sup>5</sup> W. Iser, Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1991.

Damit komme ich zum zweiten Punkt: Seit wann spricht man terminologisch von Mystik? Bekanntlich ist das Wort seit geraumer Zeit inflationär geworden. Es taucht in sehr verschiedenen Zusammenhängen und Sprachspielen auf, hat zuweilen überhaupt keine greifbare Bedeutung mehr und dient dann als Substitut für schlechthin Unbestimmtes.<sup>6</sup> Gemeinsam ist den meisten Verwendungen eine Anspielung auf Geheimnis, Rätsel, Dunkelheit. Dies kann zustimmend oder ablehnend, affirmativ oder kritisch erfolgen. Mystik wird zuweilen positiv als Kern und innere Mitte des Glaubens betrachtet (dafür stehen Autoren wie William James und Evelyn Underhill, Martin Buber und Gershom Scholem, Hugo und Karl Rahner). Von radikalen Szientisten hingegen – der Bogen reicht von Marx/Engels bis zum positivistischen Wiener Kreis – wird „Mystik“ pejorativ verwendet und bedeutet vernunftloses, verworrenes Denken. Auch manche Theologen, namentlich evangelische (wie Karl Barth oder Emil Brunner), lehnen die Mystik entschieden ab. Sie gilt ihnen als „heidnisch“ bzw. „heidnisch-katholisch“ – als etwas, das mit dem klaren und eindeutigen „Wort“ der Verkündigung unverträglich sei.<sup>7</sup>

Ein solch scharfer Gegensatz in der Bewertung von Mystik erklärt sich aus der Begriffsgeschichte, zu der es in Bezug auf Antike und Mittelalter eine lange, für das konnotative Verständnis durchaus relevante Vorgeschichte gibt. Nach Louis Bouyer<sup>8</sup> taucht das neulateinische Wort *mysticismus* in theologischen Schriften des 17. Jahrhunderts auf und wird, leicht verändert, in die europäischen Volkssprachen übernommen: *le mysticisme* oder *la mystique* im Französischen, „Mystizismus“ oder „Mystik“ im Deutschen, *mystiek* im Niederländischen, *mysticism* im Englischen, *misticismo/mistizismo* im Spanisch-Italienischen. Darin schwingt die – religiös gefärbte – Bedeutung des griechisch-lateinischen *mystikos/mysticus* und *mysterion/mysterium* mit. Das Geheimnis, die Dunkelheit, auf die diese Ausdrücke anspielen, sind Geheimnis und Dunkelheit des Glaubens, welche vom Licht der Rationalität nicht oder nur teilweise erhellt werden können. Entstanden in der religiösen Sondersprache der heidnisch-griechischen Mysterien, werden *mystikos/mysterion* schon während der Antike in nichtreligiöse, weltliche Bereiche übernommen und erfahren in der christlichen Patristik neuerlich eine

---

<sup>6</sup> Cf. R. Margreiter, op. cit., 41.

<sup>7</sup> E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*. Tübingen 1924.

<sup>8</sup> L. Bouyer, „Mystisch“ – Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (ed.), *Das Mysterium und die Mystik*. Würzburg 1974, 57-75.

Rückbindung an religiöse Praxis und theologische Reflexion. Hier beginnt die Geschichte der „theologia mystica“ samt ihren Ausstrahlungen auf philosophische Konzepte.

Das also ist der konnotative Hintergrund für den neuzeitlichen Terminus Mystik. Dieser fungiert fürs erste als ein fideistisches Schlagwort, gerichtet gegen die rationalistische, den Menschen als Vernunft- (und ansatzweise auch schon autonomes) Wesen konzipierende Aufklärungstheologie. Mit Mystik ist tiefe, bedingungslose Frömmigkeit und Hingabe gemeint, das Wort atmet den Geist des Tertullian'schen *credo quia absurdum*. Antirationalismus und emotionale Orientierung begünstigen es, Formen der Volksfrömmigkeit gutzuheißen, die man heute – etwas euphemistisch – als „Paramystik“ bezeichnet: Visionen, Prophetie, Elevation, Zungenreden und Ähnliches. Damit sind Tür und Tor geöffnet für hemmungslose Spekulation, auch magischer Provenienz. Ein prominentes Beispiel für eine solche Haltung und Weltsicht finden wir im 18. Jahrhundert bei Swedenborg, den Kant als „Träumer und Geisterseher“ abkanzelt<sup>9</sup>, und plakative Beispiele finden wir im 19. Jahrhundert im Umkreis der Theosophischen Gesellschaft, deren Ideen und Praktiken von Mauthner als „Mystik des dummen Kerls“ und von Musil als „Schleudermystik“ bezeichnet wurden – Formen der Mystik, die heute keineswegs ausgestorben sind und denen wir nach wie vor in der zeitgenössischen Esoterik begegnen.

Innerhalb der neuzeitlichen christlichen Theologie entwickelt sich die Einschätzung von Mystik dahin gehend, dass man sie entweder positiv wertet oder zu ihr kritisch auf Distanz geht. Relevant für Theologen ist stets auch die Frage, wie das individuelle, von Gemeinschaft, Kirche, Dogma und Ritus sich entfernende Glaubenserlebnis des Einzelnen zu bewerten sei – eine Frage, die schon im Hochmittelalter eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat (Stichwort: Meister Eckhart und die Beginenmystik).<sup>10</sup>

Eine entscheidende Komponente in der Ausbildung des Mystikbegriffs ist die Verknüpfung von Gefühlslage und intellektueller (Selbst-)Verständigung. Fürs Erste ist Mystik eine emotional bestimmte Haltung, ein Habitus, der allerdings bald auch theoretische Ausgestaltungen erfährt. Inhaltlich geht es um die Liebe zu Gott, welche zu einer gefühlten und gedachten Vereinigung hinführt und sich steigern kann zum All-Einheits-Erlebnis

---

<sup>9</sup> I. Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe in 11 Bänden. Berlin 1968 (Nachdruck der Ausgabe 1902 ff.), Band 2.

<sup>10</sup> Cf. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit.* München-Zürich 1987.

und All-Einheits-Gedanken. Dieser Gedanke und dieses Gefühl absorbieren die Partikularvorstellungen von Ich, Einzeldingen, Vielheit, Raum und Zeit. Sie blenden die für das „Normalverständnis“ von Realität und Erfahrung gültigen Begriffspaare Ich-Welt, Subjekt-Objekt oder Grund-Folge aus. All-Einheit, Ich-Entgrenzung und Transkategorialität können als die zentralen Momente bezeichnet werden, die das Phänomen der mystischen Erfahrung bzw. des mystischen Erlebnisses ausmachen.<sup>11</sup> Um besagte Erfahrung und besagtes Erlebnis theologisch und philosophisch auszudrücken, stehen ältere Traditionsmuster, vor allem Neuplatonismus und Lichtmetaphysik, bereits zur Verfügung.

Das ausgehende 18. sowie das 19. Jahrhundert erweitern und verändern den Mystikbegriff in mehrfacher Hinsicht. Er wird auf außerchristliche Religionen ausgedehnt, und manche erklären den (Advaita-)Vedanta zum Idealtypus von Mystik. Auf der Kandidatenliste stehen aber auch Buddhismus und Taoismus. Man richtet den Blick auf Islam und Judentum, entdeckt den Sufismus und interessiert sich – auch von nichtjüdischer Seite – für die Kabbala und den im Ostjudentum ausgebildeten (neueren) Chassidismus. Hinzu kommt die Erforschung sogenannter primitiver Religionen durch die Völkerkunde, wobei man Erscheinungen wie Animismus, Totemismus und Schamanismus in die Nähe der Mystik rückt. Die Rede kommt auf von einer „Mystik aller Zeiten und Völker“.<sup>12</sup> Religiöse und philosophische Spekulation werden in engste Nachbarschaft gestellt und man erklärt – so der berühmte Buchtitel von Aldous Huxley – Monismus und Einheitsmetaphysik zur „Ewigen Philosophie“.<sup>13</sup>

Zuweilen erfolgt sogar eine Suspendierung des Gottesbegriffs, denn in den Kanon der Religionen wurden mittlerweile auch die atheistischen Versionen aus Fernost aufgenommen. Bei solch weitgefasstem Gebrauch wird die Vokabel Mystik zunehmend schwammiger und unbestimmter. Von einem essentiellen Kern des Begriffs kann kaum noch die Rede sein, eher lässt sich von Familienähnlichkeiten im Sinne Wittgensteins sprechen.

Eine zusätzliche Ausweitung und Veränderung erfährt der Mystikbegriff durch seine Übertragung auf nichtreligiöse Bereiche: auf Kunst, Poesie und Philosophie, später auch auf wissenschaftliche Grundlagenreflexion und – ein besonders problematischer Bereich – Politik. Man denke diesbezüglich

---

<sup>11</sup> Cf. R. Margreiter, op. cit., 66 ff.

<sup>12</sup> Cf. M. Buber, Ekstatische Konfessionen. Jena 1909 (5. Aufl. Heidelberg 1984).

<sup>13</sup> A. Huxley, Die ewige Philosophie. Texte aus drei Jahrtausenden. Zürich 1949 (zuerst engl. 1944).

an den „völkischen“ Schriftsteller E.G. Kolbenheyer<sup>14</sup>, an den NS-Ideologen A. Rosenberg, an den italienischen Faschismus (es gab einen „centro mistico“ als ideologisches Schulungszentrum für die Schwarzhemden), aber auch an Anarchisten und utopische Marxisten wie G. Landauer und E. Bloch. Die mystische Entgrenzung bzw. Auslöschung des Ich wird bei diesen Autoren, den rechten genauso wie den linken, zustimmend auf eine soziale Folie bezogen. Vorgedacht ist der Gedanke, Individualität und Sozialität gewissermaßen kurzzuschließen, bei Rousseau und Hegel. Der Schritt hin zu politischer Instrumentalisierung und ideologischem Missbrauch erscheint naheliegend. Dies wurde von politikwissenschaftlicher Seite schon öfter diagnostiziert, und dabei wurde Mystik meist vorschnell ins Eck des Irrationalismus gestellt. Andererseits hat die theologisch oder philologisch oder philosophisch orientierte Mystikforschung diese „schwarze Seite“ ihres Gegenstands bis heute kaum zur Kenntnis genommen und sie als bloßes Missverständnis abgetan.

Worauf ich im Folgenden eingehe, ist jene Rolle, die der Mystikbegriff – und zwar in erster Linie erkenntnistheoretisch – in der neueren westlichen Philosophie spielt. Ich spanne ideengeschichtlich einen Bogen von ungefähr zwei Jahrhunderten. Er reicht von Kant und Hegel über Schopenhauer, Bergson und James bis zu Mauthner und Wittgenstein, Cassirer und Derrida.

## **Der moderne philosophische Mystikdiskurs – zwei Linien**

Damit bin ich beim nächsten und dritten Punkt: der Thematisierung von Mystik bei modernen Philosophen. Als Beginn der Moderne setze ich – in Abgrenzung zu den oben skizzierten zwei Varianten – eine mittlere Zäsur an: das Ende des 18. und den Beginn des 19. Jahrhunderts. Es ist die Zeit, in der die Vokabel Mystik im fachphilosophischen Diskurs Aufnahme findet und beispielsweise in den Schriften von Immanuel Kant begegnet.<sup>15</sup> Kant versteht darunter nicht länger ein bloß theologisches oder religiöses Konzept. Er adaptiert „Mystik“ als einen erkenntnistheoretischen Problembegriff. Das Problem, um das es ihm zu tun ist (und einer Reihe auf ihn folgender Philosophen), sind Reichweite der Vernunft und Grenzen der Erfahrung.

---

<sup>14</sup> Cf. M. Wagner-Egelhaaf, op. cit.

<sup>15</sup> Zu Kants Aussagen zur Mystik cf. R. Margreiter, op. cit., 302-311; id.: Aufklärung und Mystik bei Kant und Feuerbach, in: J. Albrecht (ed.), Aufklärung, Vernunft, Religion – Kant und Feuerbach. Berlin 2005, 69-90.



Sprechen wir von Vernunft und Erfahrung, dann schwingt – der Zwillingenbruderschaft von *determinatio* und *negatio* geschuldet – stets auch das Andere, Entgegengesetzte, das Ausgeschlossene und Ausgeblendete mit (cf. dazu die Studie „Das Andere der Vernunft“ von Hartmut und Gernot Böhme).<sup>16</sup> Einer der Kandidaten für dieses Andere ist – bei den Brüdern Böhme allerdings nicht thematisiert – der Begriff Mystik, der spätestens seit Kant die philosophische Reflexion über Vernunft und Erfahrung wie ein Schatten begleitet. Man nimmt in der Philosophiegeschichtsschreibung nur selten zur Kenntnis, wie häufig bei den unterschiedlichsten Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts – wenn auch meist en passant und ohne definitorische Schärfe – von Mystik die Rede ist. Bezugsrahmen ist dabei stets die Frage nach den Grenzen und/oder dem Ganzen von Vernunft und Erfahrung.

Kant und Hegel sind, was Definition und Einschätzung der Mystik betrifft, die wegweisenden und paradigmatischen Weichensteller für zwei gegensätzliche Linien im modernen philosophischen Diskurs. Von Kant wird Mystik als das Andere und Jenseits der Vernunft verstanden, von Hegel hingegen als Vollendung, als letzter und höchster Entwicklungsschritt im Vernunftprozess. Für Kant liegt Mystik außerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung, für Hegel ist Erfahrung selbst eine niedere Stufe der Vernunft, deren höchste Stufe, die des Absoluten, inhaltlich mit Mystik gleichzusetzen sei.<sup>17</sup> Wir haben es bei Kant und Hegel also mit zwei unterschiedlichen Konzeptionen von Vernunft zu tun – und mit zwei unterschiedlichen Bewertungen von Mystik.

Für Kant liegt Mystik auf einer vergleichbaren Ebene wie die dogmatische Metaphysik. Letztere sei – so heißt es im „Streit der Fakultäten“ – das unstatthafte „Schwärmen des Begriffs“. Mystik hingegen, als Parallele dazu, sei das unstatthafte „Schwärmen des Gefühls“. Dies ist nach Kant eine Grenzverletzung, ein *salto mortale*, ein „Selbstmord“ der Vernunft.<sup>18</sup> Die inhaltliche Dimension, auf die Mystik verweise, sei eine ernst zu nehmende Größe im menschlichen Leben, dürfe aber nicht mit konkreten Vorstellungen ausgestaltet werden. Man habe sich – um der intellektuellen Redlichkeit willen – allen spekulativen Schwärmens zu enthalten.

---

<sup>16</sup> H. und G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant. Frankfurt a.M. 1983.

<sup>17</sup> Zu Hegels Aussagen zur Mystik cf. R. Margreiter, Erfahrung und Mystik, 313-320.

<sup>18</sup> I. Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: Kants Werke. Akademie Textausgabe in 11 Bänden. Berlin 1968 (= Nachdruck der Ausgabe 1902 ff.), Band 8, 398.

Eine ähnliche Einstellung finden wir bei Wittgenstein im „Tractatus“ und in den frühen Tagebüchern. Das Mystische sei dasjenige, worüber man nicht reden könne und folglich schweigen müsse. Es sei das, was sich bloß „zeigt“.<sup>19</sup> Mystik – parallel dazu werden auch die Bereiche Ethik und Ästhetik genannt – sei zwar lebensbedeutsam, doch führe es nur zu Geschwätz und Missverständnissen, wolle man darüber systematisch nachdenken und begrifflich-theoretisch sprechen. Der Abgrenzungsgestus, den Kant in seiner Erkenntnistheorie der Mystik gegenüber vollzogen hat, erfährt bei Wittgenstein eine Neuauflage, modifiziert durch den *linguistic turn*. Was allerdings Kant von den älteren Positivisten und Wittgenstein von den Neopositivisten trennt, ist der Umstand, dass ihre Abgrenzungsversuche ausschließlich methodisch motiviert sind, keinesfalls aber weltanschaulich. Sie beabsichtigen nicht, die lebenspraktische Dimension der Mystik zum Unsinn zu erklären. Kant und Wittgenstein halten einen Transzendenzbezug und eine religiöse Stimmung aufrecht, für die radikal wissenschaftsgläubige Denker kein Verständnis aufbringen. Die analytischen und neopositivistischen Gesprächspartner Wittgensteins (wie Russell und Waismann) sahen in seinen Bemerkungen zur Mystik lediglich eine nicht ernst zu nehmende persönliche Schrulle.

Dem Gestus philosophischer Ausgrenzung von Mystik steht ideen- und philosophiegeschichtlich ein Gestus der Vereinnahmung gegenüber. Man kann in diesem Fall von einem Integrationsmodell sprechen, dem wir weitgehend in der Hegel'schen Philosophie begegnen. Deren Grundüberzeugung lautet, die Wirklichkeit sei durch und durch vernünftig, und der Prozess der Vernunft realisiere sich stufenförmig-dialektisch bis hin zum absoluten Wissen. Für Hegel ist die mittelalterliche Mystik – namentlich die Mystik Meister Eckharts (sie wurde ihm durch Franz von Baader vermittelt) – eine historisch frühe, begrifflich-systematisch nicht völlig durchdachte, aber doch eindeutige Vorwegnahme der eigenen Konzeption des absoluten Wissens. Mystik und Vernunft seien letztlich dasselbe, wobei es in der Differenzierung freilich auf dieses „letztlich“ ankommt. Hegel nimmt in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ die Schelling'sche Identitätsphilosophie aufs Korn und polemisiert gegen eine „Nacht [...], worin [...] alle Kühe schwarz

---

<sup>19</sup> Zu Wittgensteins Aussagen zur Mystik cf. R. Margreiter, op. cit., 367-380; P. Widmer, *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*. Freiburg-Basel-Wien 2004, 349-400. Die drei zentralen Thesen zur Mystik bzw. zum „Mystischen“ im „Tractatus“ finden sich in den Sätzen 6.44, 6.45 und 6.522.

sind“.<sup>20</sup> Indem Hegel ineinander sich aufhebende Entwicklungsgestalten des Geistes konzipiert, versucht er der platten Gleichsetzung von allem mit allem zu entkommen. Dennoch lässt sich darüber streiten, ob Hegels Geistkonzeption tatsächlich der Aporie entgeht, die auch schon dem Neuplatonismus zu schaffen machte. Es geht um die Entgrenzung des Seins- und auch des Vernunftbegriffs, deren Konsequenz darin besteht, im Sein und in der Vernunft keine Andersheit und keine Individualität mehr zuzulassen.

Das nächste Beispiel eines Integrationsmodells liefert Henri Bergson.<sup>21</sup> Er stellt „Intelligenz“ und „Intuition“ als gegensätzliche Arten des Denkens einander gegenüber, wobei die Intelligenz in einem Subsumptionsverhältnis zur Intuition steht. Intelligenz sei das diskrete, gegenständliche, räumlich-quantitative und zweckhafte Denken, das in Alltag und Wissenschaften nützlich und unverzichtbar sei. Intuition dagegen sei das Denken der Metaphysik, das dem wahren Wesen des *élan vital* – der allem zugrunde liegenden Lebenskraft – entspreche und in der *durée* („Dauer“) seinen Ausdruck finde. *Durée* sei – im Gegensatz zu der in Punkte geteilten und räumlich gedachten Zeit – die wahre, kontinuierlich-fließende und tatsächlich erlebte Zeit.

Intelligenz (das analytisch-abstrakte Denken) und Intuition (das kontinuierlich-unmittelbare Denken) stehen bei Bergson in einem vergleichbaren Verhältnis wie Schein und Sein, wobei sicher auch die scholastische Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* im Hintergrund steht. Das Wesen der Wirklichkeit erschließe sich allein durch Intuition, und diese Erschließung könne – wie Bergson in seinem letzten Werk „*Les deux sources de la morale et de la religion*“ (1932), und zwar in Verbindung mit einer spekulativen kultur-evolutionären Geschichtsphilosophie, ausführt – radikalisiert und gesteigert werden bis zur völligen Durchgeistigung und Wesensverwandlung des Menschen. Dies und nichts anderes sei Mystik: die letzte und höchste Form von Intuition.

Eine zweifellos interessante Mittelposition zwischen der Begrenzung von Vernunft bei Kant und ihrer Entgrenzung bei Hegel nimmt Arthur Schopenhauer ein.<sup>22</sup> Bei ihm stehen eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Perspektive zueinander in nicht aufgelöster Spannung. Schopenhauers Willensmetaphysik hat monistischen Charakter: Raum, Zeit und Vielheit –

---

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden, Band 3), Frankfurt a.M. 1969, 22.

<sup>21</sup> Zu Bergsons Aussagen zur Mystik cf. R. Margreiter, op. cit., 354-367. Bergsons diesbezüglich wichtigste Schrift ist sein Spätwerk „*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*“ (zuerst frz. 1932).

<sup>22</sup> Zu Schopenhauers Aussagen zur Mystik cf. R. Margreiter, op. cit., 325-338.

die Vielheit der Individuen und der konkreten Dinge, ja selbst die Vielheit der Ideen – seien im Grunde bloßer Schein, seien die Welt der Vorstellung, die über den einen, unteilbaren Willen – die ontologische Tiefenstruktur – den „Schleier der Maja“ lege. Werde sich der Wille jedoch im einzelnen Individuum seiner Identität mit allen anderen Individuen bewusst – Schopenhauer bemüht die Sanskrit-Formel *tat twam asi* aus den Upanischaden –, mache er den entscheidenden Schritt zu einem „besseren Bewusstsein“, einer „höheren Ansicht“. Allerdings stellt für Schopenhauer die Ich-Entgrenzung, deren ethische Konsequenz das Mitleid ist, nur die Vorstufe dar für eine nächste und weitergehende Erkenntnis, die in die Selbstverneinung des Willens mündet. Im unserem Zusammenhang ist von Belang, dass der Inhalt seiner Metaphysik – die nähere Bestimmung des Willens, dessen ontologische Struktur und die möglichen Schritte zu seiner Selbsterkenntnis – in der Sache eindeutig mystisch ist. Denn die Erkenntnisschritte führen zu einer Haltung, die den Merkmalen mystischer Erfahrung entspricht: Insistieren auf All-Einheit, Negation der kategorialen Ordnung, Aufhebung von Zeit und Raum, aber auch von Zweck und Kausalität, Vereinzelung und Vielheit, Subjekt und Objekt – und die Eröffnung einer Dimension der Leere, von der aus Welt sich konstituiert und aufbaut, aber auch wieder destruiert und zurückgenommen werden kann.

Schopenhauers Erkenntnistheorie steht offenkundig mit seiner Metaphysik in teilweisem Widerspruch. Mystik, behauptet er (vorerst ganz auf der Linie von Kant), könne ihre Inhalte nicht belegen und sei deshalb unvereinbar mit Philosophie. Diese führe allerdings bis zur Grenze jener Erfahrung, von der die Mystiker – in rational nicht verständlicher, krauser Diktion – berichten würden, nicht jedoch darüber hinaus. Schopenhauer bezieht in einem ersten systematischen Gedankenschritt eine kritisch-transzendentalphilosophische Position (ausgedrückt in seiner ersten Hauptthese: die Welt sei Vorstellung), wechselt in der Folge aber die methodische Haltung. Er geht über zu ontologisch-metaphysischen Aussagen (zweite Hauptthese: die Welt sei – mit ganz bestimmten Merkmalen ausgestatteter – Wille), wobei er behauptet, diese Aussagen seien empirisch fundiert und stünden innerhalb der Grenzen der Vernunft.

Der Mainstream der modernen Philosophie folgt – das lässt sich vorläufig resümieren – dem Gestus der Ausgrenzung, denn der Mainstream intendiert eine Form von Wissen und Erkenntnis, die dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaften dienlich ist. Das führt zu thematischen Aus-

blendungen – und zum Bemühen, diese Ausblendungen entweder als „black boxes“ festzuschreiben oder sie trotzdem, und zwar mit Hilfe des besagten engen Rationalitätskonzepts, zu rechtfertigen. Erst die mathematisch-physikalische Grundlagenkrise nach 1900 führt zur Aufweichung und Revision einer solchen Haltung.

## Linguistische und semiotische Wende

Ich komme zum vierten Punkt: zu dem, wie ich meine, für ein adäquates Verständnis der sogenannten mystischen Erfahrung entscheidenden Perspektivenwechsel, der in der Philosophie des 20. Jahrhunderts in mehreren Varianten stattfindet und als linguistische und – in seiner erweiterten und vertieften Form – semiotische Wende bezeichnet wird. Nun geht es nicht mehr um eine ontologische<sup>23</sup>, sondern um eine symbol- oder zeichentheoretische Ebene, auf der das Problem der Mystik diskutiert wird. Damit wird die Frage obsolet, ob Mystik eine reale oder nur eingebildete Erfahrung sei, ob es dabei um eine metaphysische Erkenntnis gehe oder ob Mystik eine Illusion darstelle und Ausdruck eines fehlerhaften Denkens sei. Relevant sind in diesem Zusammenhang vor allem die Philosophien von Cassirer (Philosophie der symbolischen Formen) und Derrida (Dekonstruktivismus).

Der Perspektivenwechsel fällt allerdings nicht vom Himmel. Erste Ansätze mag man vielleicht schon bei Kant oder Berkeley oder sogar im mittelalterlichen Nominalismus entdecken. Doch sind es vor allem Pragmatismus und *linguistic turn*, die um 1900 die symbol- und zeichentheoretische Wende einleiten. Damals ist Mystik im kulturellen Diskurs en vogue. William James publiziert seine „Varieties of Religious Experience“ (1903)<sup>24</sup> und erklärt Mystik zum Herzstück der religiösen Erfahrung. Die Frage, ob diese Erfahrung Wahrheit verbürgen könne, wird dadurch ausgehebelt, dass James Wahrheit im Vergleich zur Tradition völlig neu und anders auffasst. Für den Pragmatisten stellt Wahrheit keine *adaequatio* oder Korrespondenz gegenüber einer Realität an sich dar, auch nicht eine bloße Konvention, sondern:

---

<sup>23</sup> Eine ontologische Mystikkonzeption wurde in jüngster Zeit noch von K. Albert vertreten. Cf. K. Albert, *Mystik und Philosophie*. St. Augustin 1986; id., *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996. Albert orientiert sich an einem platonischen Weltbild und ist – wie Hegel oder Bergson – ein Vertreter des „Integrationsmodells“: Mystik wird von ihm mit höchster Vernunftkenntnis gleichgesetzt.

<sup>24</sup> W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten-Freiburg 1977. Die erste, zwischenzeitlich überholte dt. Übersetzung erschien 1907. Zu James' Mystikkonzeption cf. R. Margreiter, op. cit., 341-354; P. Widmer, op. cit., 35-148.

die Verbindung von Nutzen und Kohärenz (Nutzen meint: praktische Folgenwirkung, Kohärenz meint: Anschlussmöglichkeit an bislang gültige Vorstellungen). Sofern die mystische Grundüberzeugung, alles sei eins, für manche Menschen lebensbedeutsam sei und eindeutige, ausweisbare Folgen für ihr Handeln zeitige, sei sie auch „wahr“. Das gilt im Prinzip freilich für alle Überzeugungen. Es geht bei der pragmatistischen Fassung von Wahrheit immer nur – eine Formel, die James von Charles S. Peirce, dem Erstbegründer des Pragmatismus, übernimmt – um „eine Differenz, die eine Differenz macht“, das heißt: um die Frage, ob aus bestimmten Vorstellungen ein bestimmtes Handeln folgt.

Ein anderer Philosoph um 1900, der sich mit Mystik beschäftigt, ist Fritz Mauthner.<sup>25</sup> Er entwirft eine dezidiert diesseitige, atheistische Mystik und will ihre Struktur aus der Funktion von Sprache erklären. Der Mensch denkt, das ist seine These, immer sprachlich und kommt dennoch mit der Sprache nie an die Realität heran. Ein – zwangsläufig vermitteltes und entfremdetes – „Bild der Welt“ können wir uns nur machen, wenn wir sie als Bewegung oder als Eigenschaft oder als Gegenstand fassen. Diesen drei (einzig möglichen) Welt-Konstruktionen entsprechen die Grundwortarten Verb, Adjektiv und Substantiv. Mauthner steht in der von Humboldt begründeten, von Nietzsche aufgenommenen und zugespitzten Tradition des Sprachrelativismus bzw. einer linguistisch gewendeten Transzendentalphilosophie. Sprache ist demnach Schein, ermöglicht aber eine in Alltag und Wissenschaften lebensnotwendige Orientierung.

Dennoch, sagt Mauthner, gebe es begnadete Augenblicke, in denen wir aus diesem Szenario der Entfremdung aussteigen und punktuell Authentizität gewinnen können. Dies seien die Augenblicke der Mystik, in denen wir auf jede Repräsentation verzichten – sei sie verbal, adjektivisch oder substantivisch – und nur noch schweigen. Mit dem Entgleiten von Sprache stelle sich die Befindlichkeit des *hen kai pan* bzw. der *unio mystica* ein: die Auflösung aller Bestimmtheit, Vielheit und Gegenständlichkeit, kurz: aller Kategorien. Ich und Welt würden – und zwar in einem Glückstaumel sondergleichen – miteinander verschmelzen. Allerdings sei dies nur gelegentlich in zeitenthobenen Augenblicken möglich. Stets müssten wir wieder zurückkehren in die alltägliche, entfremdete, versprachlichte Welt.

---

<sup>25</sup> F. Mauthner, Die drei Bilder der Welt. Ein sprachkritischer Versuch. Erlangen 1925; id., Mystik, in: id.: Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Band 2 (Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1924). Wien-Köln-Weimar 1997, 362-387.

Was bei James und Mauthner ideengeschichtlich noch fehlt, ist die strukturelle Einsicht, dass das mystische Schweigen die Sprache nicht wirklich verabschiedet, sondern in kryptischer Weise Teil des Sprach- bzw. Symbolgeschehens bleibt. In dieser Hinsicht ist die Kritik aufschlussreich, die der Altgermanist Walter Haug an jenem Konzept der mystischen Sprache geübt hat, das Josef Quint – der Herausgeber der deutschen Werke Meister Eckharts – vertreten hat.<sup>26</sup> Nach Quint<sup>27</sup> handelt es sich bei der mystischen Erfahrung um etwas für die Sprache Unzugängliches, so dass diese gewissermaßen gegen eine Mauer rennt und an ihr zerbricht und dabei freilich auch ein sprachschöpferisches Potential freisetzt. Deshalb die Hyperbeln, Paradoxa, Oxymora, die Auflösungen der Syntax und das Mühen in Sprachlosigkeit. Für Haug dagegen sind die mystischen Sprachexerzitionen der adäquate Ausdruck einer intendierten Verschiebung von Sinnebenen. Dies erklärt er wie folgt: In der Allegorese des christlichen Mittelalters werde alles und jedes in der Welt als heilsgeschichtliches Symbol gedeutet. Kein Ding sei nur es selbst, es verweise stets auf Anderes und zugleich auf den Gesamtzusammenhang, den die Heilsgeschichte – als der allumfassende Symbolismus schlechthin – ausdrückt. Im Bewusstsein des denkenden/fühlenden mittelalterlichen Christen finde eine ständige Metamorphose von allem in alles statt – und damit auch ein ständiges Wechselbad zwischen Intensivierung und Auflösung des Ich. Daher müsse die Sprache ihre gewohnten Kategorien durcheinander werfen. Sie selbst werde zum Motor des mystischen Denkens, das sich in der Sprache und als Sprache vollzieht.

Bei Cassirer und noch ausdrücklicher bei Derrida geht es ebenfalls um eine Verabschiedung der Ontologie.<sup>28</sup> Ernst Cassirer ersetzt in seiner Methodologie „Substanzbegriffe“ durch „Funktionsbegriffe“ und thematisiert von einem revidierten kantianischen Ansatz her die von ihm so genannten symbolischen Formen – Sprache, Mythos, Kunst und (wissenschaftliche) Erkenntnis – als funktionale Realitätszugänge.<sup>29</sup> Jede symbolische Form durchlaufe drei Entwicklungsphasen: „Ausdruck“, „Darstellung“ und „reine Bedeutung“, wobei in der zweiten und dritten Phase eine zunehmende Selbstrefle-

<sup>26</sup> W. Haug, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart 1986, 494-508.

<sup>27</sup> J. Quint, *Mystik und Sprache: Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: *Dt. Vjs.fl.Lit.wiss.u.Geistesgesch.* 27/1953, 48-76.

<sup>28</sup> Cf. R. Margreiter, op. cit., 422-436 (Cassirer) und 398-411 (Derrida).

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bände. Hamburg 2010 (1. Aufl. Berlin 1923/1925/1929). Cf. dazu: R. Margreiter, *Mystik im Spannungsfeld symbolischer Formen*, in: C. Tamasvári und R. Sanchino Martínez (eds.): *„Wovon man nicht sprechen kann ...“ Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert*. Bielefeld 2010, 29-42.

xion des Symbolischen stattfindet. Für Cassirer ist Mystik ein sachlich benennbares Phänomen, das sich im Prozessverlauf religiöser Symbolisierung geradezu naturwüchsig ergibt. Der Symbolprozess kann in so hohem Maß intensiviert und dabei selbstreferentiell werden, dass er seine eigene innere Vielheit – jede funktionierende Symbolik stellt eine Vielheit, ein Netz von Symbolen dar – in ein letztes, höchstes Symbol komprimieren und sich dergestalt als Symbolik negieren will. Es geht also um die Intention einer Selbstaufhebung des Symbolisierens. Diese müsse zwar notwendig scheitern, weil ein Jenseits aller Symbolik aus transzendentalphilosophischer Perspektive schlichtweg unmöglich erscheint. Denken sei immer Denken „von etwas“. Doch liege die mystische Anstrengung, die stets zu neuerlicher Rückkehr ins „normale“ Symbolisieren verurteilt sei (eine schon von Mauthner verfochtene These), durchaus in der inneren Logik des Symbolprozesses. Cassirer befasst sich damit vor allem im Schlusskapitel des Zweiten Bandes seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ und nimmt Bezug auf christliche, islamische und fernöstliche Beispiele.

Eine zur religiösen Mystik analoge Themenstellung findet Cassirer im Bemühen der Lebensphilosophie (besonders bei Simmel und Bergson), jede begriffliche Vermittlung abzustreifen und in eine – imaginierte – Region symbolfreier Unmittelbarkeit vorzustoßen.<sup>30</sup> Die idealistische Philosophie habe jedoch mit ihrer Einsicht in die Dialektik von Vermittlung und Unmittelbarkeit das „Problem der Mystik“ – das Unmittelbarkeitsproblem – schon längst gelöst. Systematisch werde die höchste Stufe symbolischer Selbstreflexion im reinen Relationalitätsdenken der modernen Naturwissenschaften erreicht. Der nahe liegende Gedanke, dass man ein der religiösen Mystik vergleichbares Phänomen auch in anderen symbolischen Formen, etwa in der Sprache oder Kunst, aufweisen könnte, bleibt bei Cassirer unberücksichtigt.

Ein derart symbolphilosophischer – oder: zeichentheoretischer bzw. semiotischer – Ansatz wird, konsequenter noch, im Differenzdenken von Jacques Derrida durchgeführt.<sup>31</sup> Denken bzw. das, was in der Tradition als Vernunft bezeichnet wurde, stellt sich nunmehr dar als anfangs- und endloser Fluss von Signifikanten, die sich unablässig überlagern, verändern und verschieben und denen kein Signifikat, keine Anbindung an substanzhafte Realität

---

<sup>30</sup> E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Darmstadt 1961. Darin: „Die Tragödie der Kultur“, 103-127.

<sup>31</sup> Cf. M. Wagner-Egelhaaf, Lektüre(n) einer Differenz: Mystik und Dekonstruktion, in: E. Jain und R. Margreiter (eds.), Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum 70. Geburtstag. St. Augustin 1991, 335-352.



zukommt. Verstehen – nunmehr „Dekonstruktion“ genannt – erfolgt als anfangs- und endlose Auseinandersetzung mit einer Unzahl flüchtiger, referenzloser Bedeutungen. Derrida vergleicht in seinem Vortrag „Wie nicht sprechen. Verneinungen“<sup>32</sup> den dekonstruktiven Denkgestus explizit mit der mittelalterlichen Mystik. Er prüft Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Dekonstruktion und negativer Theologie, seine Referenzautoren sind Meister Eckhart und Dionysius Areopagita. Derrida gesteht zu, dass sich diese Denker, ähnlich wie der Dekonstruktivismus, anstrengen, fundamentale Denkstrukturen – Ich und Welt, Raum und Zeit, das Eine und das Viele – aus referentieller Verankerung zu lösen und begrifflich zum Tanzen zu bringen. Dennoch, behauptet er, gebe es zwischen negativer Theologie und Dekonstruktion eine letzte und entscheidende Differenz. Während die Bewegung der Dekonstruktion grundsätzlich im Offenen und Unbestimmten verbleibe, kehre die negative Theologie an ihrem Ende wieder zu einem Ruhepunkt zurück, einer festen Struktur, einem Signifikat. Der Name des Signifikats: Hyperessentialität, das Überseiende, Gott.

Trotz oder auch wegen dieser Distanz zu einer theistischen, der Ontotheologie verpflichteten Mystik scheint es nahe liegend, in Derrida selbst einen modernen – oder, je nach Terminologie: postmodernen – Mystiker zu sehen. Denn ob die Vorstellung von Gott bei Dionysius und Eckhart tatsächlich ein Signifikat darstellt, das den Fluss der Signifikanten endgültig zum Stillstand bringt, könnte man – ganz in Übereinstimmung mit der dekonstruktiven Grundhaltung – wohl auch verneinen oder zumindest unentschieden lassen. Auf alle Fälle jedoch sind die Analogien zwischen Mystik und Dekonstruktion – darin ist Derrida beizupflichten – unübersehbar, und somit wäre es keineswegs abwegig, die Dekonstruktion als eine Gestalt moderner Mystik zu interpretieren. Denn die Grundfrage von Dekonstruktivismus und (philosophischer) Mystik ist dieselbe: inwieweit es denn möglich sei, kategoriales Denken – mit all seinen Dichotomien und Festschreibungen – denkend zu überwinden.

## **Moderne und mittelalterliche Mystik**

Ich kehre zur Ausgangsfrage zurück: Was hat der moderne Diskurs über Mystik mit der Mystik des Mittelalters zu tun – mit der Mystik eines Diony-

---

<sup>32</sup> J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien 1989 (zuerst frz. 1987).

sus Areopagita, Eriugena, Meister Eckhart oder Cusanus? Wo gibt es Fortsetzungen und Parallelen, wo zeigen sich Brüche und Unterschiede?

Dazu abschließend ein paar sehr allgemeine Bemerkungen. Wenn moderne Philosophen über Mystik sprechen, haben sie – nicht immer, aber zumeist – als Konnotationsfeld die Bilder und Begriffe der mittelalterlichen Mystik vor Augen. Sie vergessen dabei häufig, dass „die“ mittelalterliche Mystik in erheblichem Ausmaß ein Konstrukt der Neuzeit ist. Es gehört freilich zu jeder Rezeption, dass sie ihren Gegenstand von ihrer eigenen Warte aus in den Blick nimmt. Das gilt, wenngleich die konzeptionellen Unterschiede in diesem Fall geringer sein mögen, auch dann, wenn sich Cusanus auf Eckhart oder dieser auf Eriugena oder dieser auf Augustin bezieht. Dennoch lassen sich bei den mittelalterlichen Mystikern einige Gemeinsamkeiten anführen, die dem modernen Mystikdiskurs fremd (geworden) sind. Was die mittelalterlichen Denker eint, sind der große theologische Hintergrund, die Selbstverständlichkeit einer theistischen Anthropologie und Gnoseologie und der – auch bei seinen Gegnern – stets spürbare Einfluss des Neuplatonismus. Es handelt sich um Denkstrukturen, die in der Moderne entweder verschwunden sind oder nur randständig weiterleben.

Die Moderne scheint sowohl unter dem Signum einer irreversiblen Säkularisierung zu stehen als auch einer Pluralisierung der Vernunft- und Erfahrungskonzepte. Diese wurden, um als wissenschaftstauglich zu gelten, im Vergleich zum Mittelalter erheblich verengt und eingeschränkt. Damit hat man Teile der Lebenswirklichkeit ausgeblendet, auf die wir nunmehr entweder verzichten oder die wir neu und anders konzipieren müssen – zum Beispiel als (moderne) Mystik. Mit den Integrationsmodellen (Hegel, Bergson) wurde versucht – was die Rezeption betrifft, mit eher mäßigem Erfolg –, das Ausgegrenzte zurückzuholen in einen weiten, umfassenden Vernunftbegriff. Dominant blieb in der Moderne der Gestus der Ausgrenzung, der sich durch die semiotische Wende und den damit verbundenen Verzicht auf Ontologie freilich wieder relativiert hat. Vernunft erscheint als offener Zeichenprozess, Mystik als ein in diesem Prozess durchaus verständliches – und keineswegs irrationales – Strukturmoment. Sie stellt nicht Ursprung und/oder Ziel des Denkens dar, sondern einen Durchgangspunkt, den man erreicht und verlässt und wieder erreicht und wieder verlässt etc.

Das Verschwinden des großen theologischen Hintergrunds in der Moderne kann betrauert, gefeiert oder auch gleichgültig hingenommen werden. Es handelt sich, wie zu vermuten steht, um ein nicht mehr revidierbares histori-

ches Faktum. Heute bezieht sich kaum noch jemand – erkenntnistheoretisch, moralisch oder gar ontologisch – auf Gott als referentiellen Angelpunkt. Was wir aber möglicherweise von der mittelalterlichen Philosophie lernen können, ist die Besinnung darauf, dass Denken ein komplexes, mehrfach geschichtetes und dennoch einheitliches Vermögen ist, das sich auf differenten Ebenen vollzieht, die einen Funktionszusammenhang bilden und einander ergänzen, keinesfalls aber ausschließen. Man denke an die Palette der Erkenntnisstufen, die Bonaventura in seinem „Itinerarium mentis in deum“ anführt. Dass das Mittelalter den Terminus Mystik (noch) nicht gekannt hat, lässt sich in positiver Weise auch so verstehen, dass es ihn schlichtweg nicht nötig hatte, denn in den mittelalterlichen Erkenntniskonzeptionen war er implizit und der Sache nach bereits enthalten. Die Sache der Mystik aber explizit gemacht, sie in einen Terminus gefasst, aus der religiös-theologischen Beschränkung herausgeholt und auf andere, nichtreligiöse Gebiete ausgedehnt zu haben, ist ein Verdienst der Neuzeit – freilich begleitet von einem gesteigerten Maß an Zerstückelung, Verengung und Entfremdung des philosophischen Denkens.

## Literatur

K. Albert, *Mystik und Philosophie*. St. Augustin 1986.

K. Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Freiburg i. Br. 1980 (zuerst frz. 1932).

H. und G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant*. Frankfurt a.M. 1983.

L. Bouyer, „Mystisch“ – Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (ed.), *Das Mysterium und die Mystik*. Würzburg 1974, 57-75.

E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*. Tübingen 1924.

M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*. Jena 1909 (5. Aufl. Heidelberg 1984).

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bände. Hamburg 2010 (1. Aufl. Berlin 1923/1925/1929).

E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt 1961.

H.P. Dürr (ed.), Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren. München 1986.

J. Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen. Wien 1989 (zuerst frz. 1987).

W. Haug, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: K. Ruh (ed.), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, 494-508.

G.W.F. Hegel, Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden. Frankfurt a.M. 1969.

A. Huxley, Die ewige Philosophie. Texte aus drei Jahrtausenden. Zürich 1949 (zuerst engl. 1944).

W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Olten-Freiburg 1977 (zuerst engl. 1903, dt. zuerst 1907).

I. Kant, Akademie-Textausgabe in 11 Bänden. Berlin 1968.

O. Langer, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München-Zürich 1987.

R. Margreiter, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung. Berlin: Akademie-Verlag 1997.

R. Margreiter, Aufklärung und Mystik bei Kant und Feuerbach, in: J. Albertz (ed.), Aufklärung, Vernunft, Religion – Kant und Feuerbach. Berlin 2005, 69-90.

R. Margreiter, Mystik im Spannungsfeld symbolischer Formen, in: C. Tamasvári und R. Sanchino Martinez (eds.), „Wovon man nicht sprechen kann ...“ Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2010, 29-42.

F. Mauthner, Mystik, in: id., Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Band 2 (Nachdruck der 2. Aufl. Leipzig 1924). Wien-Köln-Weimar 1997, 362-387 (1. Aufl. 1910).

F. Mauthner, Die drei Bilder der Welt. Ein sprachkritischer Versuch. Erlangen 1925.

J. Quint, Mystik und Sprache: Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, in: Dt.Vjs.f.Lit.wiss.u.Geistesgesch. 27/1953, 48-76.

M. Wagner-Egelhaaf, Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1989.

M. Wagner-Egelhaaf, Lektüre(n) einer Differenz: Mystik und Dekonstruktion, in: E. Jain und R. Margreiter (eds.), Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum 70. Geburtstag. St. Augustin 1991, 335-352.

W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1991 (7. Aufl. Berlin 2008).

P. Widmer, Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Freiburg-Basel-Wien 2004.

L. Wittgenstein, Werke in 8 Bänden. Band 1 (Tractatus und andere Schriften). Frankfurt a.M. 1984.

W.D. Zimmermann (ed.), Rationalität und Mystik. Frankfurt a.M. 1981.