

# WIDERSTÄNDIG UND GOTT-LOS: ZUR WIEDERENTDECKUNG DER MYSTIK IN DER MODERNE<sup>1</sup>

von Annette Wilke

»Coole **Realisten** schwören plötzlich auf die Mystik«<sup>2</sup> stellt die Zeitschrift *Freundin* plakativ fest; Designer-Bar und Buddha, moderner Lifestyle und Spiritualität seien für viele kein Widerspruch mehr. Mystik hat Konsumwert, wie die Werbung zeigt. Das Hildegard-Jahr 1998 kündete sich mit Schaufensterdekorationen unter dem Motto »Der Mensch im Mittelpunkt des Kosmos«, »Heilung an Leib und Seele« an, um Hildegard-Wissen zu den Religionssurrogaten Gesundheitskult und Ökologie zu vermarkten – Kornschäufel und Getreidemühle werden gleich mitgeliefert. »Zen« heißt das neue Parfüm-Deodorant von Impulse, »Zen is calm in the Chaos« lautet der Begleittext, visualisiert durch eine hübsche Japanerin im Meditationssitz, deren weiße Aura gegen das Getriebe der Welt in Form von Wolkenkratzern abschirmt.<sup>3</sup> Ekstatischer Versenkungszustand ist der symbolische Code, den die Sonnencreme-Werbung »California Tan« vermittelt; der Gesichtsausdruck der Sonnenbadenden steht Berninis berühmter Darstellung der Verückung der heiligen Teresa von Avila in nichts nach.<sup>4</sup>

Dies alles hat natürlich wenig mit dem Ernst, den Praktiken der Selbstentleerung, der verzehrenden Gottesliebe eines mystischen Lebens zu tun, vielmehr mit einer Sehnsucht nach Ganzheit, »ozeanischem Gefühl« (Freud), Versenkung und Stille in Stress und Schnelllebigkeit des modernen Alltags und einer hochtechnisierten Welt. Zudem scheinen mehr oder weniger unauffällige mystische Erfahrungen, die aus der Gewohnheit des Alltags herausreißen – etwa ein Selbstvergessen und ein Empfinden von Ganzheit beim

<sup>1</sup> Bei diesem Artikel handelt es sich um eine leicht erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung vom 18.6.1999, weshalb Titel und Duktus des Vortragsstils beibehalten und die den Redefluss unterbrechenden Ausführungen in die Anmerkungen aufgenommen wurden. Neu hinzugekommen ist das systematische Schlusskapitel.

<sup>2</sup> *Freundin*, Heft 14, 17. Juni 1998, 106; für das Folgende ebd., 105.

<sup>3</sup> Das »Zen«-Parfüm-Deodorant von Impulse wurde im Frühsommer 1998 lanciert. Unterdessen wirbt auch Lancôme mit dem Zauberwort »Zen«; »Hydra Zen« heißt die 1999 auf den Markt gebrachte neue Feuchtigkeitscreme. Das sanfte Lächeln des Mannequins, das Buddha-Darstellungen imitiert, und der Werbetext sprechen für sich: »Hydra Zen ist eine wegweisende Innovation. Sie ist die Antwort auf die Belastungen, denen ihre Haut heute ausgesetzt ist: Stress, Müdigkeit, Umwelteinflüsse ...« ([www.lancome.com](http://www.lancome.com)). Auch die August-Nummer der deutschen *Vogue* wirbt »ZENsitiv« für »totale Entspannung« durch »fernöstlich inspirierte Schönheitsrituale« (ebd., 72), bei denen Räucherstäbchen, Grüntee ebenso wenig fehlen dürfen wie Lancômes Hydra Zen, Tan Giudicillis »Zen«-Parfüm oder die »Zen Soap Stones« von Daniela Senfft. »Zen« ist mittlerweile sogar in die Pariser Umgangssprache eingegangen: »Je suis zen« heißt soviel wie »Ich bin ganz ruhig und gelassen«. Diesen Hinweis wie auch die Zen-Werbungen 1999 verdanke ich meinem Kollegen, dem Kirchengeschichtler Dr. Wilhelm Damberg.

<sup>4</sup> »California Tan« kam 1998 auf den Markt (vgl. [www.caltan.com](http://www.caltan.com)); das Marmorbild »Die Verückung der heiligen Teresa« befindet sich in der Kirche Santa Maria della Vittoria, Rom.

Anblick eines Sternenhimmels – relativ weit verbreitet zu sein. Nach neueren Umfragen in den USA haben 35% der Befragten solch eine Erfahrung gemacht.<sup>5</sup>

Von den einen als neuer, gefährlicher Irrationalismus beklagt,<sup>6</sup> von den andern als Rückkehr von Spiritualität in einer säkularen Welt begrüßt<sup>7</sup> – galt Religion doch eine Zeitlang schon für abgeschafft<sup>8</sup> – Mystik ist aktuell, eigentlich ständig immer wieder seit der Romantik, wie ich zeigen möchte. Heute aber, und das ist neu, sorgen Übersetzungen, neue Editionen, Massenmedien, Tagungsangebote, die Anwesenheit fremder Kulturen bei uns – kurzum ein Pluralismus von Inspirationsquellen – dafür, dass man so leicht zugänglich aus dem Fundus aller möglichen mystischen Traditionen schöpfen kann wie noch nie. Was im New Age alles unter Mystik gezählt wird, steht auf einem anderen Blatt und ist Ausdruck für die in der Forschung oft beklagte Unschärfe des Begriffs<sup>9</sup> – nach

<sup>5</sup> Vgl. C. CLEMENT / S. KAKAR, *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*, München 1993, 106. Auch B. BORCHERT, *Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege*, Freiburg u.a. 1997, 13, hält fest: »Mystik ist nicht etwas so Außergewöhnliches. Es ist von außergewöhnlichen mystischen Erfahrungen zu berichten, und es gibt eine begrenzte Anzahl »großer Mystiker«, aber unauffällige mystische Erfahrungen und mystisch orientierte Lebensläufe gibt es viele. Und Menschen, die sich in Mystik wiedererkennen, ohne selbst Erinnerungen an starke Erfahrungen zu haben, gibt es noch mehr.« Ähnlich auch D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*, Hamburg 1997, 28, 31–41.

<sup>6</sup> So stellt etwa PIERINE PIRAS fest: »Das Vertrauen in die Vernunft, das jahrhundertlang mit den sozialen Utopien verschwistert war, verliert an Kraft. Die Vorstellung vom Menschen als vernunftbegabtem Wesen, das zu universalem Denken befähigt ist, brachte ehemals zusammenhängende, kohärente Illusionen hervor, positive, kollektive Hoffnungen. Der Aufschwung des Irrationalen und das Faszinosum der kontemplativen Ekstase drohen unsere Zukunft zu verdunkeln. Man muss in der Tat mit Goya fürchten, daß der Schlaf der Vernunft Ungeheuer gebiert.« (P. PIRAS, »Im Bann des neuen Mystizismus«, in: *Le Monde Diplomatique/WoZ*, August 1987, 3). Negativbewertungen von Mystik als »dunkel«, »verworren«, »nebulös«, »antirational«, »hinterwäldlerisch«, »versponnen«, »krankhaft«, »degeneriert«, »dekadent« gibt es zuhauf in der philosophischen Diskussion seit dem 18. Jh. (vgl. H.-U. LESSING, »Mystik/mystisch«, in: J. RITTER / K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 273f.).

<sup>7</sup> »Am Ausgang des 20. Jahrhunderts wird die Mystik wiederentdeckt. Die vielen Veröffentlichungen offenbaren einen wahren »Mystikboom«. Die Suche nach einer erlebbaren Spiritualität macht einen Mangel an geistiger, religiöser Erfahrung deutlich. Die überlieferte Form der Religiosität wird als wenig lebendig, als weit entfernt von den eigenen Erfahrungen empfunden. Zu spüren ist eine große Sehnsucht in der Welt nach Liebe und Hingabe, nach einer von innen erfüllenden Wärme gegen die Kälte. Die Befreiung, die Religion verheißt, soll lebhaft spürbar werden.« (Klappentext zur Tagung »Mystik. Die Religion des neuen Jahrtausends?«, Evangelische Akademie Iserlohn, 2.–4. Juni 1999). Zu den früheren Positivbewertungen vgl. das Folgende.

<sup>8</sup> Der Religionswissenschaftler PETER ANTES diagnostiziert: »Spätestens seit Mitte der 1970er Jahre wurde langsam erkennbar, daß die Grundannahme der Aufklärungs- bzw. Säkularisierungstendenz nicht mehr stimmte ... Religion meldete sich auf der politischen Bühne zurück und begann öffentliches Interesse zu wecken und dies in zweierlei Hinsicht: als politisch aktives Eingreifen in die säkular konzipierte Welt und als Wiederverzauberung in einer entzauberten, eben säkularen Welt.« (P. ANTES (Hg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, 7). »Es gibt Erscheinungsformen des Religiösen wie etwa Yoga und Meditation, die zeigen, daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt ... New Age und Wassermann-Zeitalter sind hierfür die Stichwörter, die andeuten wollen, daß sich hinter den zahlreichen Bewegungen und Gruppierungen ein Gesamttrend erkennen läßt, der das Gegenteil von dem intendiert, was Religion auf dem Weg in die Moderne nach dem Soziologen Max Weber (1864–1920) geleistet hat, nämlich die Entzauberung der Welt.« (ebd., 9).

<sup>9</sup> Vgl. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge*. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß, Freiburg u.a. 1994, 384; A.M. HAAS, »Was ist Mystik«, in: K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, (319–341) 319 (wiederabgedruckt in: A.M. HAAS, *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt 1989, 23–44; englische Übersetzung in: B. BAUMER (Ed.), *Mysticism in Shaivism and Christianity*, New Delhi 1997, 1–36); H. SCHMITZ, *System der Philosophie, 3,4: Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1985, 187; G. SCHMIDT, *Die Mystik der Weltreligionen*, Zürich 1990 und die unterschiedlichen Mystik-Definitionen in diversen Lexika-Artikeln.

Georg Schmidt ein »Anlaß religionswissenschaftlicher Verzweiflung«<sup>10</sup> und laut dem Soziologen Niklas Luhmann im Phänomen Mystik selbst begründet: »Es geht ... um die ... aktuelle Unendlichkeit im Endlichen, ... um die Immanentisierung von Transzendenz. Angesichts solch abenteuerlichen Unterfangens nimmt es nicht Wunder, daß Mystik – theologisch beobachtet – als ein außerordentlich unordentliches Phänomen begriffen werden kann.«<sup>11</sup> Der Karmelit Bruno Borchert andererseits fasst treffend zusammen, was heute weithin unter Mystik verstanden wird: »Es ist ein Phänomen, das offensichtlich in allen Religionen und Kulturen vorkommt, in seinen Äußerungsformen zwar verschieden, aber im Kern überall gleich: *aus Erfahrung wissen, daß alles irgendwie zusammenhängt, daß alles im Ursprung eins ist.*«<sup>12</sup> Er formuliert damit ein Mystik-Verständnis der All-Einheit, das jenem des New Age verwandter ist als der Mystik-Definition, die Kurt Ruh aus dem bestehenden »Kanon« abendländischer mystischer Literatur destilliert: »Jene ›Erfahrung‹, auf die sich die großen Mystiker berufen, ist eine Erfahrung in der Transzendenz, ist *cognitio experimentalis Dei*, die sich in der Entrückung (*raptus, excessus mentis*), in der Schau (*visio, contemplatio Dei*), im *transitus*, in der Ekstase der Liebe ereignet: Das sind nur die häufigsten Formen eines als außerordentlicher Gnadenerweis verstandenen Zustandes des ›Außersichseins‹, vielfach noch als *tremendum* erlebt, aber auch als Empfinden himmlischer Glückseligkeit, als Einstrom übersinnlicher Erkenntnisse. Nur in diesem Proprium ist der Begriff des Mystischen anwendbar.«<sup>13</sup> Die unmittelbare, erfahrungsbezogene Gotteserkenntnis (*cognitio experimentalis Dei*) strebte die *unio*, die Einheit mit Gott an,<sup>14</sup> aber diese *unio* wird heute weithin – wenn auch in der wissenschaftlichen Diskussion umstritten – als eine transkulturelle Konstante, als Kern aller Mystik verstanden. Auch nach der evangelischen Theologin Dorothee Sölle darf Mystik nicht unter konfessionellen Gesichtspunkten beurteilt werden, vielmehr fasse die berühmte hinduistische Formel »*tat tvam asi*« (»das bist du«) eine Grunderfahrung aller Mystik zusammen.<sup>15</sup>

In einer ihrer jüngsten Publikationen, »*Mystik und Widerstand*«, diagnostiziert Sölle eine »spirituelle Magersucht« und verschreibt die Mystik als Therapie für die »Hungierenden der

<sup>10</sup> SCHMIDT (wie Anm. 9), 24.

<sup>11</sup> N. LUHMANN / P. FUCHS, *Reden und Schweigen*, Frankfurt <sup>2</sup>1992, 75; Mystik wäre danach »Verdichtung von Transzendenz bis ins Personale hinein« (ebd., 80).

<sup>12</sup> BORCHERT (wie Anm. 5), 11.

<sup>13</sup> K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, München 1990, 25. Seinen Ansatz, nicht von einer Begriffsbestimmung, sondern von dem bereits bestehenden(!) Kanon auszugehen, hatte Ruh bereits in *Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter*, München 1982, formuliert: »Vielmehr ergeben sich alle Definitionen aus dem zu behandelnden Quellenbereich oder haben sich an diesem zu messen. Es verhält sich auch nicht so, daß es zuerst einer Begriffsbestimmung bedürfte, um die Schriften zusammenzustellen, die Gegenstand einer Geschichte der Mystik sein sollen. Da gibt es schon längst so etwas wie einen Kanon.« (ebd., 9).

<sup>14</sup> »Die mystische Erfahrung – *cognitio Dei experimentalis* – meint ihrer Intention nach nichts anderes als diese Einheit [des Menschen mit Gott]«, stellt der Germanist und Mystik-Spezialist ALOIS M. HAAS in seinem wiederholt aufgelegten Artikel »Was ist Mystik« fest (HAAS, wie Anm. 9, 329). Die Mystik-Definition von Haas ist ganz auf die *unio* ausgerichtet: »In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet.« (ebd., 319f.). Doch versteht er darunter als gläubiger Katholik vornehmlich die christliche Mystik und spricht sich für einen strengen Relativismus und Kontextualismus aus.

<sup>15</sup> SÖLLE (wie Anm. 5), 34, 76.

ersten Welt«. <sup>16</sup> Mystik ist nach Sölle per definitionem Widerstand, und das heißt heute: »Widerstand ... angesichts des um sich greifenden Materialismus unserer Tage«. <sup>17</sup> Sie formuliert damit ein Programm, das so neu nicht ist. Es war schon das Programm der Romantik, die dem utilitaristischen Vernunft- und Fortschrittsglauben der Aufklärung den Sinn für Einheit und Ganzheit entgegenstellte. Seit dem 19. Jahrhundert verband sich diese Kulturkritik mit einer Christentumskritik. Es lag in der Logik der Entwicklung, dass Mystik nun auch areligiös, gottlos, verstanden werden kann, und es gehört zur Brisanz der Thematik, dass Borchert und Sölle einen Mystik-Begriff aufnehmen, der all dies ermöglicht – freilich nicht ohne ihn erneut zu verchristlichen, wie ich zeigen möchte.

Die Mystik-Rezeption ist Indikator *und* Movens von Prozessen religiösen Wandels. Wenn ich die Stichworte »widerständig« und »gottlos« besonders gewichten möchte, so sind dies mitnichten alle Gesichtspunkte, unter denen Mystik in der Moderne thematisiert werden könnte und müsste. <sup>18</sup> Vielmehr verfolge ich nur *eine* bestimmte Linie der Rezeption, aber es war eine bestimmende Linie. Bei aller Unschärfe des Begriffs und bei allem Wandel des gesellschaftlichen Kontextes diene die Mystik seit der Romantik der Funktion einer Gegenkultur. Es geht im Folgenden ferner um die Genese eines Begriffs zu einer universalen und kulturübergreifenden Kategorie und um gott-lose Mystik als deren logische Konsequenz.

### *Zur Entstehung der »universalen Mystik« und ihrer Funktion als Kultur- und Christentumskritik*

Es wird im allgemeinen wenig reflektiert, dass es den Begriff »die Mystik« als Substantiv erst seit dem 17. Jh. gibt. Vorher gab es nur das Adjektiv »mystisch«: <sup>19</sup> die *Mystische*

<sup>16</sup> Ebd., 73.

<sup>17</sup> So bereits der Klappentext.

<sup>18</sup> Ausgespart werden die philosophischen Beiträge zur Mystik-Forschung von William James, Baron Friedrich von Hügel, Joseph Maréchal, Maurice Blondel, Henri Bergson, Jacques Maritain, Edith Stein, Kurt Flasch, Reinhard Margreiter, um nur einige wichtige Namen zu nennen. Hinsichtlich der theologischen Rezeption behandle ich nur den gegenwärtigen Trend ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Nicht zur Sprache kommen die beiden widersprüchlichen Linien in der protestantischen Theologie der Neuzeit: die starke Antipathie gegen die (Einigungs-)Mystik einerseits (vgl. MCGINN, wie Anm. 9, 386–396) und die Religionsbegründung auf mystischer Grundlage andererseits (vgl. C. ELSASS, »Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts«, in: B. JASPERS (Hg.), *Frömmigkeit: gelebte Religion als Forschungsaufgabe; interdisziplinäre Studientage*, Paderborn 1955, 25–30). Auch die intensive neuscholastische Mystik-Rezeption auf römisch-katholischer Seite – insbesondere in Frankreich – muss im Rahmen dieses Aufsatzes ausgespart bleiben (vgl. auch dazu MCGINN, wie Anm. 9, 396–415). Wichtiger Punkt in der Neuscholastik war die allgemeine Berufung zum mystischen Leben. Obgleich die katholische Mystik-Diskussion nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verebbte, hielt KARL RAHNER daran fest, »dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei« (K. RAHNER, »Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge«, in: DERS., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 148–165, hier: 161). Unter Mystik versteht er »eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes« (ebd. 161f.). Einen Kurzüberblick zu neuer philosophischer und theologischer Literatur zur Mystik, die hier nur teilweise berücksichtigt wird, vermittelt A.M. HAAS, »Nicht nur vornehme Töne. Neue Literatur zur Mystik und zu ihrer Geschichte«, in: *NZZ*, 22./23. August 1998, 53.

<sup>19</sup> Die Vorgeschichte dieses Begriffs wird unterschiedlich beurteilt. Unbestritten ist die Ableitung von griech.

Theologie (*Mystica theologia*) des Dionysius Aeropagita; den »mystischen Leib«, *corpus mysticum*, verstanden als Gegenwart Christi in Eucharistie und Kirche und vor allem den *sensus mysticus*, den »mystischen Schriftsinn«, d.h. die geistlich-allegorische Auslegung der Bibel.<sup>20</sup> Mit der veränderten Rolle des Christentums in der europäischen Kultur kam es nach Michel de Certeau seit dem 16./17. Jh. zu einem entscheidenden Wandel: »... man (bezeichnet) als mystisch nicht mehr die Art von ›Weisheit‹, die zur Erkenntnis eines schon gelebten und im gemeinsamen Glauben bekannten Mysterium erhoben wird. Mystisch meint jetzt ein erfahrungshaftes Wissen, das sich langsam von der traditionellen Theologie oder den kirchlichen Institutionen abgelöst hat und sich selbst durch das erworbene oder empfangene Bewußtsein einer gnadenhaften Passivität charakterisiert, wobei der Personenkern in Gott verloren ist.«<sup>21</sup> Mit dem Substantiv ›Mystik‹ entstand retrospektiv eine »mystische Tradition« und prospektiv eine neue Wissenschaft, deren Forschungsgegenstand psychologisch ist: »Mystische Phänomene ... wandern im Verlauf des 17. Jahrhundert ins Innere; sie bewegen sich weg aus dem liturgischen und biblischen Kontext des patristischen und mittelalterlichen Christentums hin zu einer Situation, in der private Erleuchtungen und außergewöhnliche psychosomatische Erfahrungen zu Kriterien werden.«<sup>22</sup>

Bei den Romantikern wird die Mystik vollends zu einer Gefühlsreligion und die sozialgeschichtliche Verankerung – Ordensfrömmigkeit, franziskanische Armutsbewegung, Beginenium, dominikanische Seelsorge usw. – verschwindet aus dem Blickfeld. Nach Schelling spricht der Mystiker »aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl« im Gegensatz zur »formell wissenschaftlichen Erkenntnis«<sup>23</sup> und bei Friedrich Schlegel wird Mystik zur »absoluten Philosophie, auf deren

---

*myein*, »schließen« (insbesondere Augen und Lippen) und der Zusammenhang mit der Wortgruppe *mystes* (»der Eingeweihte«) und *mysteria* (»Geheimwissen/Einweihungswissen« oder Vorgang der Einweihung als einer rituellen Feier). »Mystisch«, *mysticos* (zum »Geheimwissen gehörend, geheim«) ist danach ursprünglich ein kultusbezogener Begriff aus den griechischen Mysterienreligionen, und mit dem »Schließen« der Augen und Lippen ist der eigentliche Akt der Einweihung (die Ritualsequenz Reinigung, Rede/Belehrung, Weihe/Schau) gemeint, aber auch das Geheimhaltebot, das bei der Einweihung empfangene Geheimwissen nicht zu verraten. Das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Hg. H. CANKIC u.a., Stuttgart 1988ff.), Bd. 4 (1998) behandelt das Stichwort »Mysterien/Mystik« als ein Lemma. Nach HAAS (wie Anm. 9) 323 führt jedoch von den griechischen Mysterienfeiern »kein direkter Weg zur christlichen Mystik«. Vermittler zwischen den antiken Mysterien und der christlichen Mystik war der Neuplatonismus, der dem »mystisch« eine erkenntnismäßige Bestimmung gibt und es auf spekulative Schau (*theoria*) und Einung (*henosis*) bezieht. Im christlichen Sinne unmittelbarer, erfahrungsbezogener Gotteserkenntnis ist »mystisch« erstmals bei Origenes (3. Jh.) im Zusammenhang geistiger Schriftauslegung belegt und im Christentum wird der Begriff – insbesondere mit den Hoheliedauslegungen, welche die Brautmystik inspirieren (vgl. RUH 1982, wie Anm. 13, 11) – zunehmend affektbezogen.

<sup>20</sup> Vgl. L. BOUYER: »Mystisch« – Zur Geschichte eines Wortes«, in: J. SUDBRACK, *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, 57–76. Bouyer unterscheidet: 1. »Mystisch« als Christuswirklichkeit der HI. Schrift und als göttliche Wirklichkeit Christi; 2. »Mystisch« als Anwesenheit des Herrn im sakramentalen und liturgischen Leben, in der eucharistischen Feier, in der Kirche; 3. »Mystisch« als Erfahrung in Wort und Sakrament der Christuswirklichkeit.

<sup>21</sup> M. DE CERTEAU, »Mystique«, in: *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1968, Bd. 11, 522, übersetzt von C. Maaß, in MCGINN (wie Anm. 9), 442. Vgl. auch M. DE CERTEAU, *La Fable Mystique, I: XVIe–XVIIe siècle*, Paris 1982, 28f., 101–208. De Certeau unterscheidet zwischen Mystik »vor« und »nach« der Bildung des Begriffs »die Mystik« – ein Vorgang, der in der Epoche von Teresa von Avila (1515–82) bis Angelus Silesius (1624–77) stattfand.

<sup>22</sup> MCGINN (wie Anm. 9), 442 (Wiedergabe der Thesen de CERTEAUS).

<sup>23</sup> Zitiert in: *HWPph* (wie Anm. 6), Sp. 271.

Standpunkte der Geist alles als Geheimnis und als Wunder betrachtet.«<sup>24</sup> Mystik entspricht dem romantischen Programm, dem kaltprosaischen Zeitalter der Aufklärung und deren unliebsame Folgen – Diesseitsorientiertheit, Versachlichung, Mechanisierung und Quantifizierung des Lebens – den verlorenen Sinn fürs Wunderbare und Geheimnisvolle, für die Einheit und Ganzheit des Lebens zurückzugeben. Im Jahre 1803 prangert August Wilhelm Schlegel die Lebensideale der Neuzeit, deren »ausschließliche Richtung aufs Nützliche« und das absolute Vorherrschen des »ökonomischen Prinzips« an,<sup>25</sup> und sein Bruder Friedrich doppelt nach: »Tiefer kann der Mensch nun nicht sinken.«<sup>26</sup> Man entdeckt Indien für eine Regeneration des geistigen Lebens.<sup>27</sup> Bereits Herder sah als Zentrum des hinduistischen Denkens »den Gedanken des einen Seins in und hinter allem Seienden, die Idee der Einheit aller Wesen im Absoluten, in Gott«, und das »Pantheismus«-Thema hat die Indien-Diskussion als eines ihrer zentralen Themen lange begleitet.<sup>28</sup> Auch wenn Friedrich Schlegels anfängliche Begeisterung nach seiner Übersetzung indischer Texte zum harschen Urteil umschlug, der Pantheismus des Vedānta und Buddhismus gehöre zum entartetsten Kapitel und Tiefstpunkt der indischen Philosophie,<sup>29</sup> waren die Hoffnungen auf Indien nicht erloschen. Im Gegenteil löste der indische Mönch Swami Vivekananda vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago im Jahre 1893 eine Begeisterungswelle unter seinen Zuhörern aus, als er die Einheitslehre des Vedānta als die beste aller Religionen präsentierte und damit ebenfalls eine Kulturkritik verband: der Westen mag Indien erobert haben, doch er bedarf nun auch Indiens, d.h. des Vedānta und seiner »Idee der spirituellen Einheit des ganzen Universums«<sup>30</sup> als Heilmittel des am Materialismus erkrankten Westens.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Zitiert ebd.

<sup>25</sup> Zitiert nach E. BEHLER, »Das Indienbild der deutschen Romantik«, in: *Germanisch-romanische Monatsschrift*, NF Bd. 18, 1968 (XLIX. Band der Gesamtreihe), 22.

<sup>26</sup> Zitiert ebd., 23.

<sup>27</sup> Bereits HERDER nannte Indien die »Wiege des Menschengeschlechts« (zit. ebd., 24), und für NOVALIS ist Indien das Land, wo Dichtung, Philosophie und Religion noch eine Einheit bilden, was ganz dem romantischen Ideal entspricht (vgl. BEHLER, ebd., 33). »Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken, und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme« schreibt F. SCHLEGEL (zit. ebd.). Zur romantischen Indienrezeption vgl. auch W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, 86–103.

<sup>28</sup> HALBFASS (wie Anm. 27), 88.

<sup>29</sup> Vgl. BEHLER, wie Anm. 25, 35f. Krönung der philosophischen Spekulation ist nun der Monotheismus. Den Umschlagpunkt bildet das Werk *Über die Sprache und Weisheit der Inder* von 1808, und im selben Jahr konvertiert er zum Katholizismus. Nach dem Germanisten ERNST BEHLER (Gérard rezipierend) hat Schlegel durch seine »kritische Forschung den wahren Gang der indischen Geistesgeschichte entdeckt. ›Im Maße, in dem die Romantiker dies vorelterliche Land freilegten ... mußten sie sich Rechenschaft geben, daß der aus ihren Träumen ... geborene Orient verfälscht war, daß seine 'vorsündflutliche' Kultur in die christliche Ära fällt, daß sein 'ursprünglicher' Monotheismus aus dem vulgärsten Polytheismus entstanden war, daß seine hierarchische Gesellschaftsordnung Ausdruck eines kolonialistischen Rassismus ist und das Heimatland des Spiritualismus vom Pantheismus, Materialismus und barbarischen Kulturen überschwemmt war.‹ Damit schlug der ursprüngliche Enthusiasmus für Indien in die kritische Indologie und eine auf Tatsachen gegründete Bereicherung unseres Wissens um den Menschen und seine Geschichte um.« (ebd., 28 und HALBFASS, wie Anm. 27, 92–97). Bereits Schelling (1809) verteidigt den Pantheismus aufs neue und führt, obzwar reservierter als andere Zeitgenossen, die Ursprungs- und Einheitssehnsucht weiter.

<sup>30</sup> HALBFASS (wie Anm. 27), 260.

<sup>31</sup> VIVEKANANDAS durchschlagender Erfolg im Westen und die englischen Übersetzungen der von ihm gegründeten

Seit dem 19. Jh. waren durch Übersetzungen östliche Weisheitslehren einer breiteren Bildungsschicht zugänglich geworden. Die Mystik wurde zu einer Ost und West verbindenden Spiritualität, »die sich stärker in einer Haltung des Einzelnen verankert sieht als in Formen institutionalisierter Religiosität.«<sup>32</sup> Die dem Verstand nicht zugängliche Tiefe des eigenen Selbst, der Gott in mir statt des vorgeschriebenen Gottes, ist die neue Religion, die dem Christentum immer expliziter entgegengesetzt wird. Der Verleger Diederichs diagnostiziert 1908 die Krise seiner Zeit als Religionskrise: »Das Christentum, ein Komplize der Verflachung und Mechanisierung des Lebens, sei ein Gift, das man aus dem Leben der Gesellschaft herausholen müsse.«<sup>33</sup> Programmatisch gründet er die Reihe *Die religiösen Stimmen der Völker*, und als besonders wirkungsvolle Arznei verschreibt er die Mystik, zu welcher er neben mittelalterlichen Mystikern auch Tolstoi, Kierkegaard u.a. zählt. Mystik ist ihm »ein ganz und gar diesseitiger Bezugspunkt vernunftkritischer Auseinandersetzung mit der Moderne.«<sup>34</sup>

Es ist nur noch ein Schritt zur »gottlosen Mystik«, zu der sich der Philosoph Fritz Mauthner in seiner *Geschichte des Atheismus* von 1920–23 leidenschaftlich bekennt.<sup>35</sup> Es geht Mauthner um eine aufgeklärte, agnostische Mystik, um die »Zerreißung der Ketten des alten kirchlichen Dogmas, ohne Anlegung der anderen Ketten des neuen scheinwissenschaftlichen Dogmas. [Denn:] In den letzten Dingen ist der Materialist so abergläubisch wie jeder Fetischanbeter.«<sup>36</sup> Damit kämpft der fromme, sozialistisch gesinnte Atheist<sup>37</sup>

---

Ramakrishna-Mission haben wesentlich dazu beigetragen, dass der Vedānta, lange weitgehend auf eine strenge Mönchsgemeinschaft und brahmanische Elite beschränkt, zur Religion einer gebildeten Mittelschicht vor allem in Südin­dien geworden ist.

<sup>32</sup> N. LARGIER, »Meister Eckhart und der Osten«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 112; vgl. auch HALBFASS (wie Anm. 27) 122–155.

<sup>33</sup> Paraphrasiert von H. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 245.

<sup>34</sup> Ebd., 246. Die von BUBER 1909 herausgegebene Sammlung *Ekstatische Konfessionen* und Bubers Vorwort verhelfen nach PETER SLOTERDIJK, dem Herausgeber der Neuauflage 1994, »einem metareligiös anmutenden Kult der seelischen Lebendigkeit zum Ausdruck – wobei Lebendigkeit ... sich in radikalen Gegensatz zu allem stellt, was Gesellschaft, Institution, Getriebe und Geschäft bedeutet. Erlebnis ist das Grundwort ...; seine unvermeidlichen Beiworte heißen »echt«, »tiefinnerlich«, »wahr empfunden«, »ursprünglich«. Wer um 1900 Erlebnis sagte, meinte Erlösung aus der mechanisierten Welt.« (P. SLOTERDIJK, »Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit«, in: DERS. (Hg.), *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, gesammelt von MARTIN BUBER, Diederichs 1994, 15).

<sup>35</sup> *Gottlose Mystik* lautet auch der Titel einer Nachschrift MAUTHNERS zum Thema, die 1925 erschien und – im Schlusskapitel »Mein letztes Credo« (106–129) sogar ausschließlich – Passagen aus dem Atheismus-Werk (Bd. 4, 408–447) enthält. *Gottlose Mystik* erschien in der Buchreihe »Schöpferische Mystik«, deren Programm der Verlag wie folgt formuliert: »Mystik bedeutet Entfaltung der Ich-Kräfte, Innenkultur und schroffsten Gegensatz zum Amerikanismus unserer Zeit. Darin liegt die befreiende Mission dieser Bücher-Reihe.« (Vorwort). Mauthners kritische Analyse des Zeitgeistes geht weiter: »Heutzutage, wo neben dem äußersten Wissenshochmut der Spezialisten ein Bankerrottegefühl der Frommen und der Philosophen steht, werden die Schriften des Meisters Eckhart neu herausgegeben. Und Eckhart ebenso wie Gerson hatten uralte Mystik wiederbelebt, als neben dem äußersten Wissenshochmut der Scholastik die Verzweiflung an der Scholastik sich regte. So werde ich wohl mit meiner fast widerwilligen Liebe zu einigen grossen Mystikern (es sind auch ganz ekelhafte Schwätzer und Heuchler unter ihnen) mehr unter dem Einflusse des verzweifelten Zeitgeistes stehen, als mir lieb ist.« (F. MAUTHNER, *Gottlose Mystik*, Dresden 1925, 39).

<sup>36</sup> F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, Bd. 4, 1923, 404.

<sup>37</sup> Zum Atheismus bemerkt MAUTHNER: »Ich komme scheinbar den Frommen entgegen, wenn ich zugebe, dass

Mauthner zwar gegen dieselben beiden Fronten wie Diederichs: »gegen den längst vermoderten Kirchenglauben und zugleich gegen den ... Materialismus und Mechanismus«,<sup>38</sup> aber sein rebellischer Sprachduktus, sein emanzipatorisches Ziel und seine sprachkritische Begründung sind neu. Der alte Christen- und Judengott habe sich dem aufgeklärten Denken als Leerformel erwiesen und der neue Gott Naturwissenschaft überall bankrott gemacht, wo es um die letzten Menschenfragen geht.<sup>39</sup> Was übrigbleibt, wenn die Vokabel »Gott« als Erfindung der Theologen entlarvt ist,<sup>40</sup> ist »das Eingefühl der gottlosen Mystik, das man gern ein ›religiöses‹ Gefühl nennen mag, weil ein Gefühl zuletzt nur geschwiegen werden kann.«<sup>41</sup> Mauthners Sprachkritik ist bedenkenswert: »Ich weiß ... von dem großen Unbekannten, dem X, das hinter allen mechanistischen Antworten als neue Frage steht ... Nur mache ich Halt vor der Benennung dieses X, und nicht erst nachher, nachdem ich dieses X ganz willkürlich ›Gott‹ genannt habe. Ich resigniere v o r der Namengebung, ich bin in heiterer Tapferkeit ein Resignierter, ein Verstummer, ein ›Entsagender‹ ...«<sup>42</sup>

Der »Entsagende« bekennt sich zu einem monistischen Pantheismus, der die alten und neuen Fesseln sprengt: »Ich flüchte also aus der in allen letzten Fragen bankerotten ›Wissenschaft‹ in das eingestandene Nichtwissen, aus dem Reiche der Vernunft in das innere Jenseits des Übervernünftigen, aus dem Markttreiben der Wortwechsler in die Geborgenheit und Verborgtheit der Mystiker. In die letzte Einheit, in welcher kein Unterschied mehr besteht zwischen meinem Ich und der übrigen Natur, in welcher die

---

heutzutage in sehr weiten Kreisen der Atheismus als gedankenlose Mode getragen wird; aber in diesem Sinne wurde früher auch der Glaube nur als eine Mode getragen und ertragen.« (ebd., 409).

<sup>38</sup> Ebd., 404.

<sup>39</sup> Ebd., 426.

<sup>40</sup> Sein Grimm gegen Theologie und Kirche ist unmissverständlich; er will zuallererst die theologischen Fakultäten abschaffen (vgl. ebd., 417). *Gottlose Mystik* macht andererseits deutlich, welches Christentum er positiv würdigt: »Das Christentum, das ja Mystik ist in seinem Besten und es hätte bleiben sollen zu seinem Besten.« (vgl. MAUTHNER, wie Anm. 35, 69), aber es ist ein Christentum ohne Gott: »Es gibt keinen Gott; aber es gibt gute, gottvolle, göttliche Mystiker.« (ebd., 74).

<sup>41</sup> MAUTHNER (wie Anm. 36), 444.

<sup>42</sup> Ebd., 388. Ausführlicher zu Gott und Benennung ebd., 433–447. Die Sprachkritik führt letztlich zum Atheismus: »Bringe ich alle drei Fragen auf die gleiche Formel, ob nämlich den Sprachworten Gott, Seele, Wille irgend etwas in der Wirklichkeit entspreche, so ist für den Sprachkritiker die Antwort gewiss: nein. Die drei berühmten Worte oder Fragen teilen nur das Schicksal unzähliger oder aller Worte; ihre hervorragende Bedeutung verdanken die drei Worte nur den Bemühungen der Theologen...« (ebd., 435). Von diesem Standpunkte nicht abweichend, aber versöhnlicher schließt er: »Gewiß, die Vorstellung eines bleibenden Ich ist nicht mehr zu retten, wie die Vorstellung eines seienden Gottes nicht mehr zu retten ist. Die agnostische Mystik, zu welcher ich hinführe und die beileibe nichts zu schaffen hat mit irgendeiner Kirche oder sonstigen Zaubermagie, die Mystik, oder das Bekenntnis zu einer Mythologie aller Wissenschaft, ist ganz sicher gottlos, des Gottes ledig... Das Ich, der Wille, das Denken, die Seele sind nicht, gewiss nicht. Sie sind aber, was ich einmal normale Täuschungen genannt habe; gesunde Lebenslügen, unvermeidliche, nur mit dem Leben selbst auszulöschende Illusionen. Ich glaube fast, auch der Gottesbegriff, von dem Unrat der Theologen gereinigt, ist so eine normale Täuschung, eine gesunde Lebenslüge, eine unvermeidliche, lebenslange Illusion. Nur hüte sich der Leser, dem ich in dieser Stunde den ichlosen, den traumlosen Schlaf wünsche – auch wenn er wach ist –, davor, in diese Lebensillusion etwas anderes, etwas ›Positiveres‹ hineinzudenken, als ich im Sinne habe. Illusion ist niemals Wirklichkeit. ... Sprachkritik war mein erstes und ist mein letztes Wort. Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik.« (ebd., 446).

Welt oder die Natur nur einmal da ist, in welcher ein Tautropfen, eine Tanne, ein Tier oder irgendein anderes Ich, wie z.B. das meinige, nur das gleiche Recht eines Gefühls hat, ein Traum, ein Werk der Sehnsucht ist, oder eine Illusion und dennoch das einzig Wirkliche. Und wenn ich diese durchaus nicht verstiegene Mystik, diesen meinen mystischen Monismus mit heiterer Selbstsicherheit auch noch gottlos nenne, so muß ich also bekennen, daß ich an dem alten Worte Mystik einen Bedeutungswandel verübt oder doch einen langsam werdenden Bedeutungswandel vollendet habe.<sup>43</sup>

»Was aus der Enge der Theologie zu dem immerhin befreienden Pantheismus herausgeführt hat, das war auf dem einen Wege die Kälte der Vernunft, auf dem anderen Wege die Inbrunst der Mystik.«<sup>44</sup> Wegbereiter der gottlosen *unio mystica*,<sup>45</sup> der »Vereinigung mit dem All-Einen«, das Mauthner »vorläufig Energie« [sic!] nennen will, waren insbesondere die »Ketzer« Eckhart und Silesius, die »nicht umsonst des Atheismus beschuldigt« wurden, da sie »noch so tief durchdrungen sein (mochten) von dem Dasein und dem Wirken der Dreieinigkeit, von der Göttlichkeit Christi ... dennoch diesen Glauben wieder auf(hoben) durch das Einsgefühl, das sie mit ihrem Schöpfer verband; die unveränderliche, dogmatische Kirche warf ihnen also mit Recht vor, daß sie eine Wesensgleichheit mit Gott lehrten ...«<sup>46</sup> Jedoch: »Nur im ekstatischen Zustande wußten sich die Mystiker wesenseins mit Gott und hoben dadurch seine übermenschliche, übernatürliche Persönlichkeit auf; erwacht, dachten sie schon mehr wie das Volk und die Kirche, bekleideten den Gott, getrieben von der Macht der Sprache und des Namens, mit einigen oder mit allen Eigenschaften, welche der Katechismus ihm zuschrieb.«<sup>47</sup> Gottlose Mystik verhält sich zu diesen »gottseligen Mystikern« der früheren Zeit wie die wunderlose Chemie zur »wundersüchtigen Alchemie«,<sup>48</sup> denn noch stützten sich die alten Mystiker, diese »rechtgläubigen Ketzer«,<sup>49</sup> »wortabergläubisch auf das Dasein des Wortes Gott«.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Ebd., 427f., wörtlich auch in *Gottlose Mystik* (wie Anm. 35, 14) als »eigenes Bekenntnis«. J.E. BAUER würdigt Mauthner neben Wittgenstein, Bloch und Heidegger als einen wichtigen Vertreter von Religionsphilosophie in der Gegenwart (vgl. J.E. BAUER, »Religionsphilosophische Autoren von der Aufklärung bis zur Gegenwart«, in: *HrwG* (wie Anm. 19), Bd. 1, 1988, 331f.).

<sup>44</sup> MAUTHNER (wie Anm. 36), 424.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 404–433, insb. 413–415, 423, 428, 433, sowie zu Eckhart auch Bd. 1, 1920, 341–344. MAUTHNER ist dabei hellsichtig genug, in Eckhart einen genuin christlichen Denker zu sehen: »Seine Sprachkraft ... ist so überwältigend, dass wir nicht umhin können, unsere gottlose Mystik in ihn hineinzulesen; aber da fälschen wir ihn; seine Begriffe sind christlich, sind scholastisch, auch wo er Pantheismus oder gar Atheismus zu lehren scheint.« (ebd., 341). Es sei »eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der ketzerischen Freiheit, mit welcher Eckhart, der beste aller Christen, das Urwunder aller Religion, die Vereinigung mit dem All-Einen, erlebte und mitzuteilen verstand – eine Grenze zu ziehen zwischen dieser Freiheit und seiner übrigen Unterwerfung unter die Begriffe der christlichen Scholastik.« (ebd., 342.)

<sup>46</sup> MAUTHNER (wie Anm. 36), 430.

<sup>47</sup> Ebd., 434.

<sup>48</sup> Ebd., 425.

<sup>49</sup> »... ich habe ... zu zeigen versucht, daß die innigsten Mystiker des christlichen Mittelalters und auch ihre glühendsten Nachfolger neuerer Zeit allesamt Ketzer waren, der rechtgläubigen Kirche gegenüber, wenn sie es auch nicht immer wußten, wenn sie auch die Geheimnisse ihres Glaubens nur besser zu verstehen meinten als die unveränderliche Kirche; darin eben lag ihre Ketzerei, daß sie anders waren.« (ebd., 428).

<sup>50</sup> Ebd., 425.

Östliche Mystik hingegen, die »gottlosen« Upaniṣaden, der Vedānta, der frühe Buddhismus und vor allem der Taoismus des »Edelanarchisten« Laotse kamen ohne die Vokabel Gott, ohne Gott im Himmel, ohne Mittler zur Erlösung aus. Aufklärung und sprachskeptische Entmythologisierung habe in den östlichen Kulturen längst stattgefunden.<sup>51</sup> Die gottlose Mystik, die »bewußte Preisgabe des Gottesbegriffs«, ist, so Mauthner, deshalb »nur für das Abendland neu, ... für das Morgenland [aber] Urväterweisheit.«<sup>52</sup>

Ob westlich oder östlich ist Mystik nach Mauthner Emanzipation, aber nur die gottlose Mystik ist Emanzipation ohne Illusion. Gottlosigkeit ist für ihn ein Synonym für Aufklärung.<sup>53</sup> Es liegt in der Logik seiner Argumentation, dass er auch neuzeitliche Dichter zu den Mystikern zählt und zwischen Religion und Kunst keinen Unterschied sieht,<sup>54</sup> denn die Kunst vermag eine religiöse Stimmung ohne Kirche zu vermitteln, jene pantheistische, gottlose Mystik, um die es ihm geht.<sup>55</sup> Mit den Stichworten »monistischer Pantheismus«, »Energie« nimmt er New Age-Denken vorweg, aber in seiner Argumentation und Schlussfolgerung ist er nicht nur radikaler als alle anderen vor ihm, sondern auch als die meisten nach ihm. New Age-Esoterik und Körperkult hätte er wohl als neuen Aberglauben eingeschätzt. Was ihn indes mit der Gegenwart verbindet, ist das Unbehagen in der Moderne und die Überzeugung, dass es keine Kirche braucht und dass östliche Weisheitstraditionen moderner, individualisierter Religiosität kongenialer entsprechen als der christliche Vater im Himmel. Er kann auf Übersetzungen östlicher Weisheitstraditionen, also auf einen wesentlich erweiterten Kanon als den christlichen, den Ruhs Definition im Auge hat, zurückgreifen.

<sup>51</sup> »... schon die Vedanta-Philosophie aber war Aufklärung, war eine Loslösung von den leibhaften Göttergestalten, und die Upanishaden sind noch viel gottloser als der ursprüngliche Deismus war. Die Oberschicht in Indien, von wo ja der grundsätzlich gottlose Buddhismus zu den Nachbarvölkern auswanderte, hat im abendländischen Sinne eine Religion, ... eine Weltanschauung, die recht gut ohne den abendländischen Gottesbegriff auskommt.« (ebd., 415); »Buddha kam aus ohne Religion, ohne Gott im Himmel, lehrte die Erlösung ohne Mittler, eine Erlösung durch Entsagen und Entwollen, durch Auslösen des Lebensfeuers, durch Nirwana. Selbstverständlich ist in diesem reinen Sinne die Menge niemals und nirgends buddhistisch gewesen ... In dem großen Wagen drängen sich die Vielzweigen, die ohne Namen nicht selig werden können, die im höchsten Buddha selbst nur einen Gott verehren ... Der Mahayana ist der Buddhismus der Priester und des Pöbels ...« (ebd., 416). Am reinsten sieht Mauthner die gottlose Mystik im Taoismus verkörpert, heißt es doch im *Tao Te King*: »Ich kenne nicht seinen Namen. Will ich es bezeichnen, so nenne ich es Tao.« (ebd., 414) und faßte doch Lao-Tse »die tiefste Selbstbesinnung des Osten, das Eingefühl mit einer Welt ohne Gott« in diesem »einen Menschlaut zusammen« (ebd. 445): »Die Unpersönlichkeit, die Ungöttlichkeit des Tao erhellt schon daraus, daß wir nicht wissen, ob wir »der Tao« oder »das Tao« sagen sollen; »das Gott« würde die Vorstellung vielleicht nicht übel wiedergeben. ... Tao ist namenlos, ist eigenschaftslos, ist ohne aussagbaren Begriffsinhalt. Man könnte »das Tao« durch eine neutrale Silbe ersetzen, durch »das.« (ebd.).

<sup>52</sup> Ebd., 444.

<sup>53</sup> Vgl. MAUTHNER (wie Anm. 36), Bd. 1, 1920, 342.

<sup>54</sup> »Mit gutem Gewissen kann ich zwar nicht der Theologie, aber doch der Religion eine Heimstätte bieten, die wohnlicher und ihrem Wesen angemessener ist als die Stätte der Wissenschaft: die Kunst, insbesondere die Poesie.« (Bd. 4 (wie Anm. 36), 417); »Ich darf dieser Begriffsforschung Beispiele folgen lassen, die es deutlicher machen werden, daß es einen rechten Unterschied zwischen Dichtung und Religion nicht gibt.« (ebd., 418). Als Beispiele werden u.a. Friedrich Hebbel, Nietzsches *Zarathustra*, Tolstoi, Hauptmanns *Emanuel Quint* genannt. Die »gottlose Mystik« kann sich insbesondere auf Goethe berufen (ebd., 425).

<sup>55</sup> Ebd., 421f.

### Zur Neuentdeckung der Mystik in Theologie und Kirche

Mystik ist populär, da sie offenbar an eigene Erfahrungen anknüpfen lässt und dem Bedürfnis nach einer nicht nur materiellen Sicht der Wirklichkeit nachkommt. Neuerdings wird dies auch von kirchlichen Kreisen ernst genommen. Der Reichtum der christlichen mystischen Tradition wird neu entdeckt mit dem Ziel einer Vertiefung und Regeneration der Spiritualität. Hatten Theologen bis vor kurzem das prophetisch-ethische Engagement des Christentums der als persönlichkeits- und weltverneinend apostrophierten östlichen Mystik entgegengesetzt,<sup>56</sup> die Gnade gegen so genannte Selbsterlöschungstechniken, stehen heute Dialogveranstaltungen auf der Tagesordnung kirchlicher Akademien. »Mystik – Die Religion des neuen Jahrtausends?« lautete der Titel einer Tagung, die vom 2.–4. Juni 1999 an der Evangelischen Akademie Iserlohn stattfand und u. a. danach fragen wollte, ob in der Mystik unterschiedlicher religiöser Traditionen ein Erfahrungswissen stecke, das »die Unterschiede in Formen und Inhalten, in der Lehre, im Ritus und in der sozialen Realität relativiert oder gar hinter sich lässt?«<sup>57</sup>

Sölle und Borchert betonen die Universalität, Demokratie und Frauenfreundlichkeit der Mystik. Die Mystik müsse von allem Klösterlichen und vom Glanz der Heiligkeit befreit werden: »Der Akzent muß auf der ›mystischen Haltung‹, dem ›mystischen Leben‹ oder der ›mystischen Kultur‹ liegen; und vor allem darauf, daß man aus einer Inspirationsquelle im eigenen Innersten motiviert ist. Es geht um die Offenheit im Alltag für das Ungewöhnliche, um Leben nahe bei der eigenen Erfahrung und um eine Vorliebe für eine intuitive, nicht für eine logische Einsicht in die Dinge des Lebens.«<sup>58</sup> Die romantische Kulturkritik erscheint nun im christlich-befreiungstheologischen Gewand. Borchert begreift Mystik als »Herausforderung für unsere Kultur ... als sozialen Weg, dem es gelingen kann, Armut und Unrecht zu überwinden.«<sup>59</sup> Forderten die Romantiker eine Rückkehr zur kindlichen Unschuld, so beginnen Sölles Ausführungen mit »Mystik der Kindheit« und ihr Programm lautet: »Ich will mich dem schicksalhaften Zwang der Moderne, den Max Weber die ›Entzauberung der Welt‹ nannte, nicht absolut unterwerfen und entsprechend nicht die Wissenschaft zu dem totalitären Gott machen.«<sup>60</sup>

Im Widerstand gegen Konsumismus, Ausbeutung der Dritten Welt, atomare Aufrüstung konkretisieren sich nach Sölle Ichlosigkeit, Besitzlosigkeit und Gewaltlosigkeit, die Charakteristika traditoneller Mystiken.<sup>61</sup> Ethik ist das entscheidende Kriterium, »echte«

<sup>56</sup> Vorschub, wenn auch unbeabsichtigten, leistete HEILERS berühmte Unterscheidung mystischer und prophetischer Frömmigkeitsformen und Religionen: während die mystischen Dualitäten auflösend, ekstatisch, persönlichkeitsverneinend, geschichtslos sind, charakterisieren sich die prophetischen als dramatisch dualistisch, sittlich ausgerichtet, persönlichkeitsbejahend, geschichtlich (F. HEILER, *Das Gebet*, 1923, 281ff.). Zur apologetischen Aufnahme dieser Typologie vgl. H. KÜNG, *Christentum und Weltreligionen*, 1984, 254–270.

<sup>57</sup> So der Klappentext des Tagungsprogramms.

<sup>58</sup> BORCHERT (wie Anm. 5), 338.

<sup>59</sup> So bereits der Klappentext.

<sup>60</sup> SÖLLE (wie Anm. 5), 35.

<sup>61</sup> Mystik ist Widerstand und Befreiung in einer technokratischen, globalisierten und individualisierten Welt, in welcher der Mensch zur Maschine geworden nur für den Nutzen der Wirtschaftswelt da ist, wo ein künstliches

Mystik von »falscher« zu unterscheiden.<sup>62</sup> Sölle treibt dies so weit, dass alle Atomkraft- und Apartheid-Gegner zu Mystikern werden. Wenn Johann Baptist Metz feststellt, das Christentum sei »Mystik mit offenen Augen«, da es die Leiden der Menschen wahrnehme und keinen »blinden Seelenzauber«, »nicht – wie Buddha – eine Mystik der geschlossenen Augen« lehre,<sup>63</sup> so sind die prophetisch-ethischen Züge, die man vormals der Mystik entgegengesetzte, vollends in die Mystik verlagert.

Im Hinduismus andererseits gilt die Formel »*tat tvam asi*«, »das bist du«, die laut Sölle eine Grundüberzeugung aller Mystik ausdrückt, als Quintessenz der Lehre der Upaniṣaden, auch Vedānta genannt, und besagt: das wahre Selbst des Menschen ist nicht verschieden vom Urgrund aller Wirklichkeit. Die Aussage wird im hinduistischen Kontext als die Ethik übersteigend aufgefasst<sup>64</sup> und in der gängigsten Interpretation als reale Identität von Mensch und überpersönlichem Absoluten, dem Brahman, gedeutet. Sie ist Ziel eines Erlösungsweges, den man nur alleine gehen kann. Nicht erst hier wird deutlich, was Kritiker der Überzeugung, die Mystik sei ein kulturüberschreitendes Phänomen, entgegenhalten: die Kultur- und Zeitgebundenheit aller Mystik. Bereits in derselben Kultur wird Mystik höchst unterschiedlich aufgefasst, wie, so hoffe ich, aus meinen Ausführungen wenigstens ansatzweise deutlich wurde.

### Zur Verteidigung einer ›universalen Mystik‹

Niemand würde heute die kontextuelle Verortung aller Mystik bestreiten,<sup>65</sup> gleichwohl wird von den Verfechtern einer universalen Mystik ein gemeinsamer Kern geltend gemacht, eine anthropologische Grundkonstante gleich dem Verliebtsein.<sup>66</sup> Um diesen Kern ist seit den 70er Jahren im wissenschaftlichen Diskurs eine Kontroverse entbrannt. Die Kritiker postulieren, die reine, unvermittelte Erfahrung gebe es nicht, vielmehr schafften und formten die variablen kulturellen Wertvorstellungen, die weltanschaulichen Konzepte und das soziale Umfeld bereits die Erfahrung selbst und nicht erst deren Beschreibung und

---

Verlangen nach Kaufen und Genießen geweckt wird, wo 20% der Menschheit auf Kosten der Armut des Großteils der Menschheit lebt.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 79.

<sup>63</sup> J.B. METZ, »Mystik der offenen Augen«, in: *Christ in der Gegenwart* (1991), 5.

<sup>64</sup> Vgl. *Taittirīya-Upaniṣad* 2.9. Selbsterkenntnis ist Befreiung (*mokṣa*) und wird sogar im Gesetzeswerk *Mānavadharmasāstra* 12.91 der Ethik (*dharma*) hierarchisch übergeordnet.

<sup>65</sup> Auch BORCHERT hält fest: »Jedes Wort ist kulturgebunden, jede Reaktion des Menschen ist durch Psyche und Charakter gefärbt ... Kein Mystiker beginnt von vorne, mit einer tabula rasa; er knüpft an eine Tradition an.« (BORCHERT, wie Anm. 5, 38) und ähnlich SÖLLE: »Mystische Erfahrungen sind nicht prinzipiell andere als die in den Religionen versprochenen und gefeierten ... wie Heilwerden, Befreiung, der Frieden Gottes ... Der Unterschied ist nur, wie die Mystik mit diesen Erfahrungen umgeht; sie löst die Versprechungen anders ein, sie nimmt sie aus der Abstraktion der religiösen Lehre heraus und befreit sie zu Gefühl, Erfahrung und Gewißheit.« (SÖLLE, wie Anm. 5, 36).

<sup>66</sup> »Man ersetze ›Verliebtheit‹ durch ›mystische Erfahrung‹, und damit ist Mystik als ein allgemeines Phänomen im ersten Ansatz beschrieben.« (BORCHERT, wie Anm. 5, 12). Zum »mystischen Kern« als »innere Einheit« der »Vielfalt religiöser Erfahrung« vgl. SÖLLE, wie Anm. 5, 74; zur Korrelation von Liebe und Mystik ebd., 151.

Deutung.<sup>67</sup> Die Verteidiger<sup>68</sup> führen die gemeinsame Erfahrung auf die Struktur des Bewusstseins und der Psyche zurück.

Peter Sloterdijk meint, Mystik, verstanden als »das wache Hirn im Zustand der Erinnerung an seine vorsprachliche Stille« und das dabei empfundene ozeanische Gefühl sei ein »allgemeines Geburtsrecht«, gehe aber beim Ich-Erwerb und im Erwachsenenleben verlustig.<sup>69</sup> Als wichtigste Typen von Mystik unterscheidet er »eine Mystik der Ausnahmezustände, die das Subjekt in Augenblicken außerordentlicher Verklärung und wundersamer Berührtheit aus seiner Normalverfassung herausversetzen« und »eine Mystik der Kontinuität, in der jeder wache Moment im Leben der Subjekte durchzogen ist von der Einstrahlung einer gleichbleibenden Ununterschiedenheit«.<sup>70</sup> Auch der Psychologe Arthur J. Deikman differenziert unterschiedliche Typen mystischer Erfahrung – »(a) untrained-sensate, (b) trained sensate, and (c) trained-transcendent«<sup>71</sup> – und stellt eine enge Beziehung zwischen kontemplativen Praktiken und Ergebnissen moderner psychologischer Studien zur Deautomatisierung fest. Danach bewirken die traditionellen Methoden Meditation und Entsagung eine Auflösung (deautomatization, undoing) der üblichen kognitiven und sinnlichen Wahrnehmungsprozesse und automatisierter Handlungen, was zu einer Entleerung des Geistes, anderen und intensivierten Formen der Wahrnehmung<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Vgl. S.T. KATZ, »The ›Conservative‹ Character of Mystical Experience«, in: DERS. (Ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, 1983, 4f., der hier eine bereits früher geäußerte These wiederholt; »Jede Erfahrung ist durch extrem komplexe epistemologische Wege hindurchgegangen, wurde durch diese organisiert und macht sich nur so uns zugänglich.« (*Mysticism and Philosophical Analysis*, hg. von S. KATZ, New York 1978, 16, übersetzt von C. MAAß in: MCGINN wie Anm. 9, 455). Beide Bücher enthalten wichtige Beiträge zur Dekonstruktion der Mystik als universaler Kategorie. Die Kritik an einer reinen, unvermittelten Erfahrung richtet sich vor allem gegen Frits Staal, der die These vertrat, die Unterschiede seien bloße »superstructures« (vgl. F. STAAL, *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*, Berkeley a.o. 1975, 168–189; fast vollständig nachgedruckt unter dem Titel »Superstructures«, in: R. WOODS (Hg.), *Understanding Mysticism*, New York 1980, 92–108). Teile im Gehirn machten es möglich, in eine bestimmte Bewusstseinskonstellation zu kommen, die als mystischer Zustand zu kennzeichnen sei. Wenig rezipiert wird Staals Annäherung an einen kontextuellen Ansatz: der mögliche identische Bewusstseinszustand habe weit geringere Auswirkungen auf die Persönlichkeit als die unterschiedlichen, von den jeweiligen religiösen Konzepten und moralischen Werturteilen abhängigen Methoden. Zweifellos aber lautet Staals Hauptthese, dass Methoden und Weltanschauungen selbst nichts mit dem mystischen Zustand zu tun hätten. Zu unterscheiden seien mystisches Erleben/Bewusstseinsstruktur (Invariable C) und der (durch Weltanschauungen, insbesondere durch Moralvorstellungen erzeugte) Überbau, die »Superstrukturen« (die Variablen Alpha, Beta usw.). Die Kombination C-Alpha ergäbe die Erfahrung A, jene C-Beta die Erfahrung B usw.

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch A.N. PEROVICH, »Mysticism and the Philosophy of Science«, in: *Journal of Religion* 65 (1985), 63–82, der den »unqualifizierten Kontextualismus« von Katz wissenschaftstheoretisch kritisiert und ihm die Notwendigkeit der Annahme eines »qualifizierten Kontextualismus« entgegenstellt, was die Möglichkeit tatsächlicher transkultureller Gemeinsamkeiten offenlässt.

<sup>69</sup> P. SLOTERDIJK (wie Anm. 34), 36f.

<sup>70</sup> Ebd., 37.

<sup>71</sup> A.J. DEIKMAN, »Deautomatization and the Mystic Experience«, in: R. WOODS, *Understanding Mysticism*, 1980, 240–260, hier 241.

<sup>72</sup> »When one considers that meditation combined with renunciation brings about a profound disruption of the subject's normal psychological relationship to the world, it becomes plausible that the practice of such mystic techniques would be associated with a significant alteration of the feeling of reality. The quality of reality formerly attached to the objects becomes attached to the particular sensations and ideas that enter awareness during periods of perceptual and cognitive deautomatization. Stimuli of the inner world become invested with the feeling of reality, ordinarily bestowed on objects. Through what might be termed ›reality transfer,‹ *thoughts and images become real.*«

– spezifischerweise Einheitserfahrungen, d.h. Erfahrungen einer Entdifferenzierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung<sup>73</sup> – und Persönlichkeitsveränderungen (marked personality changes)<sup>74</sup> führe. Die so bewirkten veränderten Bewusstseinszustände mögen, wie Freud meinte, regressiv sein oder auch das Resultat einer neuen, nicht reflexiven Empfindungsfähigkeit, die bisher verkannt oder blockiert war. Den höchsten Zustand sieht Deikman in jener mystischen Erfahrung, die er »trained transcendent« nennt. In dieser gebe es keine Affekte, Visionen oder intuitive Einsichten mehr. Trotzdem sei es keine leere Erfahrung, da sie als ausgesprochen intensiv, lebendig und real empfunden werde. Der »Ich-Verlust«, der für sie charakteristisch sei, mache deutlich, dass es um eine Form der Wahrnehmung gehe, in welcher das übliche reflexive Bewusstsein bzw. das normale Ich-Bewusstsein nicht arbeite.

Während bei Sloterdijk und Deikman der kulturelle Kontext nicht mitreflektiert wird, beziehen der Psychoanalytiker Sudhir Kakar und die Philosophin Catherine Clément in ihrer Studie zu ekstatischer Mystik *Der Heilige und die Verrückte* sozio-kulturelle Faktoren mit ein. Ihr Hauptargument zur Universalität ekstatischer Mystik, »wie sie sich höchst spektakulär in Visionen und Trancezuständen manifestiert«, ist psychologisch: »Psychologisch gesehen, läßt sie sich durch eine Ausweitung der Innenwelt, durch ein den ganzen Körper von innen her durchströmendes Bewußtsein charakterisieren. Dieses sich ausweitende Bewußtsein erstreckt sich auch auf die Außenwelt, die von einem Einklang alles Seienden erfüllt scheint.«<sup>75</sup> Nach Kakar und Clément haben der bengalische Heilige Ramakrishna und eine unbekannte Französin, die beide im 19. Jh. lebten, psychologisch gesehen dieselben Zustände ekstatischer Mystik erlebt, während aber Ramakrishna in Indien zum anerkannten Heiligen wurde, wurde die Französin in einer Anstalt interniert. Kakar und Clément machen somit eine Universalität mystischer Erfahrungsmuster geltend<sup>76</sup>

---

(ebd., 253, kursiv im Original). Die Deautomatisierung der psychischen Struktur durch Meditationstechniken führe somit zu »sensory translation, reality transfer, and perceptual expansion« (ebd., 247). Die dadurch erwirkte mystische Wahrnehmung zeichne sich durch (a) »intense realness«, (b) unübliche Sinnesempfindungen, c) Einheit (Entdifferenzierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung und Verschmelzung der sinnlichen Modalitäten), d) Ineffabilität und e) übersinnliche Phänomene aus (252ff., vgl. auch 247f.).

<sup>73</sup> »Unity can be viewed as a dedifferentiation that merges all boundaries until the self is no longer experienced as a separate object and customary perceptual and cognitive distinctions are no longer applicable.« (ebd., 249).

<sup>74</sup> Ebd., 246.

<sup>75</sup> CLEMENT/KAKAR (wie Anm. 5), 106f.

<sup>76</sup> Bereits am Anfang ihres Buches wird die Frage nach einer universellen Mystik explizit in einem fiktiven Gespräch erörtert: »Sie haben recht, die Distanz zwischen dem christlichen Monotheismus und dem hinduistischen Polytheismus ist offenbar unüberwindlich. Aber der Monotheismus war immer versucht, weitere Gottheiten zu schaffen, und die Geschichte des hinduistischen Polytheismus ist geprägt durch eine Vielzahl von geglückten wie mißlungenen monotheistischen Reformversuchen, die auch heute noch nachwirken. So hält sich Madeleine für die Jungfrau Maria, was für ihre Epoche, in der der Marienkult in Frankreich einen massiven Zustrom erlebt, typisch ist; Ramakrishna identifiziert sich mit Hanuman, dem Affengott, dem Vorbild des perfekten gläubigen Gehorsams, und manchmal mit Krishna ... Und wenn sie ins Zentrum des mystischen Sogs hinabtauchen, nehmen beide nur eine kosmische Erscheinung wahr, der sie auch beide denselben Namen geben: Gott. Dann unterscheidet sie nichts mehr.« (ebd., 13); »- Sie scheinen von ein und derselben Wahrheit zu sprechen, die beiden Protagonisten gemeinsam ist. Haben Sie möglicherweise den Anspruch, das Universelle zu suchen? Ihnen ist doch wohl bewußt, dass eine solche Suche in philosophischer Täuschung, im Verschwommenen, im Hypothetischen steckenbleiben muß ... – Sie vermuten richtig ... Es fand keine Beeinflussung statt, es existierte keine ernstzunehmende Wechselbeziehung ... wenn es uns

und betonen zugleich die Unterschiedlichkeit kultureller Plausibilität und Akzeptanz. Sie halten es für notwendig, Religion und Mystik zu unterscheiden.<sup>77</sup> Und sie differenzieren Formen der Mystik: ekstatisch-mystisches Erleben sei von mystischem Erleben, bei welchem die Subjekt-Objekt-Unterscheidung aufgehoben wird, als zwei distinkte Formen von »Mystik des Unendlichen« zu unterscheiden. Letztere Form wird üblicherweise herangezogen, um die Universalität mystischer Erfahrung zu begründen. Ninian Smart hält ein gedankenleeres Bewusstsein (*consciousness purity*, *blank state*) und ein immanentes Glücksgefühl für das Hauptkriterium aller Mystik. Da der gereinigte Geist die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Polarität bewirke, erkläre sich das theistische Interpretationsmuster der Mystik als *unio*, während in Traditionen, wo der Grund des Seins weniger stark als »das Andere« konzipiert wird, der Terminus »Identität« vorherrsche und in Traditionen, die weder einen Gott noch einen Seinsgrund kennen, wie der Buddhismus, Isolation zum zentralen Begriff werde.<sup>78</sup>

Dass es transkulturelle mystische Erfahrungen geben kann, ist somit argumentativ vertretbar. Dass auch Theologinnen und Theologen, wie Sölle und Borchert, einer universalen Mystik das Wort reden, ist die konsequente Folge einer Entwicklung seit dem 16./17. Jh., in der sich der Mystik-Begriff erst formierte, um das zu bezeichnen, was heute als kohärenter Kern verstanden wird. Die reziproke Immanenzformel »ein Jedes geht im Ganzen auf und das Ganze in einem Jeden«, ineins gesetzt mit der theistischen Formulierung »ich in Gott und Gott in mir« (Schmitz) oder abstrakter ausgedrückt »immanente Transzendenz und transzendente Immanenz« (Luhmann), kennzeichnet begrifflich am besten, was unter der *unio* als »kohärenter Kern« aller Mystik verstanden wird.<sup>79</sup> Auch Sölle und Borchert greifen diese Auffassung auf. Aber es ist – wohlgermerkt – ein psychologischer und philosophischer, kein theologischer Mystik-Begriff, was in der Theologie kaum reflektiert wird; allenfalls wird inkonsequenterweise bemängelt, Mystik werde unangemessen mit »privaten Seelenergebnissen« identifiziert.<sup>80</sup> Ebenso wenig wird

---

gelingt, das herauszuarbeiten, was ihnen jeweils eigen und zugleich gemeinsam ist, dann sind wir bereits auf dem Weg zu einer gewissen Universalität.« (ebd., 18, kursiv im Original).

<sup>77</sup> »Wir sind beide überzeugte Atheisten. Doch sind wir nicht die ersten, die einen Unterschied zwischen dem Mystischen und dem Religiösen machen. Die Mystiker haben sich immer gegen ihre Religionen gestellt und dafür häufig mit dem Leben bezahlt; diese Hartnäckigkeit ist Ausdruck ihrer Bereitschaft zum Risiko, ihrer Revolte. Ramakrishna und Madeleine sprengen den Rahmen ihrer jeweiligen Religionen ...« (ebd., 19).

<sup>78</sup> N. SMART, »The Purification of Consciousness and the Negative Path«, in: S.T. KATZ, 1983 (wie Anm. 67), 117–129.

<sup>79</sup> Ein Beispiel für die weithin übliche Ineins-Setzung solcher Formeln wäre W.-E. PEUKERT: »Wir wollen ... als Mystik nur jene religiösen Erscheinungen begreifen, deren Kennzeichen das von Leisegang als Urerlebnis bezeichnete Geschehen ist: Der Mensch, der den ihn umgebenden Dingen erkennend und sich ihrer bemächtigend gegenübersteht, hebt die Subjekt-Objekt-Spaltung auf und erlebt sich selbst in den Dingen, die Dinge in sich selbst. Das treibt zur *unio mystica*; Ich ist nicht-Ich; der Mensch ist die Welt; der Mensch ist in Gott und Gott in ihm«, zitiert bei H. SCHMITZ (wie Anm. 9), 187, Anm. 872. Auch nach dem Philosophen Schmitz ist die *unio mystica* der kohärente Kern, der sich »aber der Anschauung eher als der kennzeichnenden Formel erschließt« (ebd., 187). Das Spezifikum dieses kohärenten Kerns, der *unio mystica*, sei nicht nur die Vereinigung, sondern auch das Versunkenheitsbewusstsein (vgl. ebd., 188).

<sup>80</sup> Wenn Alois M. Haas bemängelt, mystische Erfahrung werde oft unangemessen mit privaten Seelenergebnissen identifiziert (HAAS, wie Anm. 9, 329), so ist er konsequenter als Sölle (und Borchert), insofern er die *unio* auf die *unio* mit Gott eingrenzt und sich zur christlichen Mystik bekennt. Nach seiner Definition andererseits (Mystik könne »in

die notwendige Folge einer areligiösen Mystik bedacht. Dieser möchte ich im Folgenden etwas eingehender nachgehen, indem ich die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Mystik aufnehme und zeige, dass bestimmte Formen von Kunst religionswissenschaftlich in der Tat als Mystik bezeichnet werden können.

### *Kunst und Mystik*

Das Verhältnis von Kunst und Mystik wurde unterschiedlich beurteilt, wobei »Bekanntnis« und weltanschaulicher Hintergrund oft in Urteil und Argumentation hineinwirkten. Mauthner hat Mystik und bestimmte Formen der Dichtung ineins gesetzt, sein Zeitgenosse Henri Bremond charakterisiert die Dichtung zwar als »natürliche und profane Skizze der mystischen Aktivität«, kann im Dichter aber nur einen verunglückten Mystiker sehen.<sup>81</sup> Weiter geht die dritte Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* von 1960, die Dichtern und Malern unter dem Stichwort »Neue Mystik« einen eigenen Artikel widmet, aber vorwiegend nur religiös ausgerichtete Kulturschaffende wie Werfel, Barlach, Bergengruen, Rouault und insbesondere Rilke nennt.<sup>82</sup> Wurden hier inhaltliche Komponenten geltend gemacht, betont Alois M. Haas (1986) die Affinität mystischer und poetischer Redeweisen, stellt aber fest: auch wenn Konvertibilität in der sprachlichen Struktur bestehe, sei »der ontologische Status beider Erfahrungsweisen ... sicherlich je ein anderer.«<sup>83</sup> Ganz anders Peter Sloterdijk 1994, der die These vertritt, die Künstler seien die »genuinen Mystiker der Gegenwart«; dass »die übrigen, die Mystiktraditionalisten alteuropäischer Schule, immer noch ihr Heil in Meister-Eckhart- und Jan-van-Ruysbroeck-Zitaten« suchten, stehe auf einem anderen Blatt.<sup>84</sup> Verhaltener spricht Uwe Spoeri in seinem 1997 herausgegebenen Buch *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende* von »Neomystik«.<sup>85</sup> Sogar die Juli-Nummer 1997 des *Christ in der*

---

einem allgemeinsten Sinn ... als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet«, ebd., 319) bleibt diese Eingrenzung uneinsichtig.

<sup>81</sup> H. BREMOND, *Mystik und Poesie*, Freiburg i. Br. 1929, 213.

<sup>82</sup> Die neue Mystik zeichne sich dadurch aus, »daß der Mensch zu mystischen Tiefen durchbricht, indem er sich der Diesseitigkeit des Lebens stellt (Rilke, Heidegger), und daß der Ort, an dem mystische Erfahrungen gemacht werden, nicht die Abgeschiedenheit, sondern die Wüste des von der Technik bestimmten Alltags ist (Weil, Exupéry).« (H.R. MÜLLER-SCHWEFE, 1960, Sp. 1259).

<sup>83</sup> HAAS (wie Anm. 9), 331f.

<sup>84</sup> P. SLOTERDIJK (wie Anm. 34), 36. Sloterdijk vertritt damit eine ähnliche Position wie Mauthner und argumentiert auch analog, indem er seine These mit einem Formwandel des Religiösen in der Neuzeit begründet: »Nach der Entleerung, ja der Streichung des positiven Jenseits bleibt für das wache Leben die Evidenz bestehen, dass es sich selbst nur zusammen mit allem übrigen, was der Fall ist, gegeben ist ... Sind Jenseitsvorstellungen aus dem Feld geräumt, so kann potentiell alles, was der Fall ist, in einem besonderen Sinn erscheinungsmächtig und offenbarungsträchtig werden. »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.« (Wittgenstein, Tractatus ...).

<sup>85</sup> »Neomystisch« soll demnach heißen, was als *Erfahrung* oder *Erlebnis* (Gedanke, Theorie oder Weltanschauung) der *mystischen unio* (oder der spekulativen Mystik) strukturell gleicht, ohne auf einen persönlichen Gott oder einen transzendenten Grund bezogen zu sein. Die strukturelle Identität mit der mystischen unio betrifft dabei insbesondere den *unbezwifelbaren Wahrheits- und Erkenntnischarakter*, die *grenzenlose Einheit* oder *unmittelbare Nähe* stiftende

*Gegenwart* korreliert Kunst und Mystik, wenn folgender Text des Pulitzerpreisträgers Charles Simic unter der Überschrift »Mystagogie des Dichters« abgedruckt wird: »Himmel und Erde, Natur und Geschichte, Götter und Teufel sind alle auf skandalöse Weise in der Dichtung miteinander versöhnt. Die Analogie will es, daß ein Jedes im Ganzen aufgeht, und das Ganze in einem Jeden. ... Subjektivität, so behaupten die Dichter, bezieht ihre Transzendenz aus der Gewohnheit, weit voneinander entfernte Dinge als miteinander identisch zu sehen.«<sup>86</sup>

In der Tat finden sich in der Dichtung viele mystische oder »neomystische« Elemente. Eine lokale Berühmtheit wie der St. Galler Dichter Jürg Rechsteiner, bei dem wir den Satz finden: »Ich setze mich, schließe die Augen, höre. Die Kühle des Steins. Sie dringt in mich ein, meine Wärme fließt in den Berg.«<sup>87</sup> beweist dies ebenso wie Prousts Beschreibung einer wundersamen Entrückung bei einem Bissen in Tee getauchtem Sandtörtchen: »Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unserer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag ... Ich hatte aufgehört, mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen.«<sup>88</sup>

Nicht solch vergleichsweise harmlosen Beispielen aus der Dichtung soll hier das Augenmerk geschenkt werden, sondern sozusagen härteren Formen aus der Malerei und Performance-Kultur.

Der Maler Yves Klein sieht in der Kunst die Ermöglichung eines wonnevollen, bleibenden Ausstiegs aus der Zeit, einer Erfahrung von Ewigkeit.<sup>89</sup> Er verstand seine monochrome Malerei als Grenzüberschreitung, als Konzentration aufs Immaterielle,<sup>90</sup> als Repräsentationen der »Idee von vollkommener Einheit in absoluter Stille.«<sup>91</sup> Seine berühmten blauen Bilder bezeichnet er als »volle Leere«, »als Nichts, das alles Mögliche umfasst« und stellt fest, dass sie »fast automatisch einen Zustand der Körperlosigkeit«

---

Funktion, die *Opposition zur rationalen und empirischen Erkenntnis* und zur Alltags- oder Wissenschaftssprache, die *transitorische Augenblickshaftigkeit*, die (psychische wie physische) *Affektivität und Eindringlichkeit* sowie die *Problematik eines adäquaten künstlerischen Ausdrucks* von mystischer unio-Erfahrung und neomystischem Erlebnis.« (U. SPOERI, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn u.a. 1997, 26, im Original fett anstatt kursiv).

<sup>86</sup> »Mystagogie des Dichters«, in: *Christ in der Gegenwart* 7/97, 55.

<sup>87</sup> J. RECHSTEINER, *Lesung »Kunst bei der Mühlegbahn«* im Restaurant Drahtseilbahn, St. Gallen, 14.6.1997.

<sup>88</sup> M. PROUST, *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Erster Teil*, Frankfurt 1981, 63f.

<sup>89</sup> Angeregt durch die Aufzeichnungen DELACROIX's, der berichtet, er habe beim Anblick des kleinen Küchengartens, dem sanften Sonnenlicht, das mit allem spielte, jedes Mal eine »geheime Freude«, ein Wohlgefühl verspürt und zugleich gedacht: »Aber all dies ist vergänglich: während meiner drei Wochen hier habe ich dieses wunderbare Gefühl hunderte Male erlebt. Ich glaube, wir brauchen ein bestimmtes Zeichen, das uns an diese Momente erinnert«, formuliert KLEIN seine Kunsttheorie: »Für den Maler sind Gemälde gewöhnlich die Zeichen dieser »Momente«, für den Dichter sind es die Gedichte. Dem Maler dient das Gemälde dazu, die Natur dieser »Momente« zu erfassen, oder was ist es sonst, das sie ausmacht? Nach und nach können wir uns mit Hilfe von Gemälden zu diesen Momenten vortasten und sie schließlich ewig leben.« (S. STICH, *Yves Klein*, [Katalog der Ausstellung] Museum Ludwig, Köln und Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf, 8. November bis 8. Januar 1995, 104).

<sup>90</sup> Ebd., 131.

<sup>91</sup> Ebd., 64.

auslösen.<sup>92</sup> Am Körper interessieren ihn nur Rumpf und Schenkel; die Körperabdrücke, die zumeist keinen Kopf und kein Gesicht zeigen, erscheinen nicht als individuelle Darstellungen persönlichen Ausdrucks, »sondern als angestrebter Seinszustand, in dem das ›Ich ohne das ›Ich‹‹ eins wird mit dem Leben selbst.«<sup>93</sup> Er gehört zwar zu den »neuen Realisten«, bei denen die Wirklichkeit der Sinne, des Körpers und der Umgebung im Zentrum steht, aber er stellt die reale Welt »in den Zusammenhang einer umfassenderen Realität der Leere, die für ihn innerhalb und jenseits der Materialität der Dinge« existiert.<sup>94</sup> 1960 kreiert er ein »Theater der Leere«. In sein Notizbuch 1958 notiert er ein erstaunliches Gebet: »Allmächtiger Gott, in festem Glauben bitte ich Dich im Namen Deines Sohnes, Jesus von Nazareth, mir in der Galerie während der Ausstellung den Heiligen Geist zu senden. Schaffe für mich eine außerordentliche Atmosphäre, erfülle die spirituellen und sensiblen Ohren aller Besucher mit einem unbeschreiblichen Klang, erhebe dieses Ereignis durch ein unsichtbares, doch mächtiges und ungeheuer schönes Licht zu einer spirituellen und sensiblen Vision. Laß alle, ohne Ausnahme, das Übernatürliche dieser Kunst erkennen, damit der Glaube, der neue Glaube der Kunst, sie alle durchdringt, und alle Menschen der Erde in eine neue, große Zivilisation des Schönen eintreten können.«<sup>95</sup>

Für einen gläubigen Christen grenzt Kleins Gebet vermutlich hart an Blasphemie, auch bei agnostischen und atheistischen Zeitgenossen wurde sein spirituelles Pathos kontrovers aufgenommen. Zweifellos steht er aber für eine (west)europäische und amerikanische Sonderentwicklung von Kunst als Ersatzreligion.<sup>96</sup> Kandinski, Klee, Rothko, Beuys wie auch der Videokünstler Bill Viola sind nur einige wenige weiterer Namen, die hierzu genannt werden könnten. Das neue Medium der Performance-Kunst und die Möglichkeiten virtueller Inszenierungen haben das Spektrum verbreitert. Sowenig wie jede Dichtung oder Malerei können alle Performances als eine Form von Mystik aufgefasst werden. Aber die Performance-Künstlerin Marina Abramovic scheint mir wesentliche Kriterien dazu zu erfüllen.

Auf der Suche nach dem gereinigten Geist und um die Gegensätzlichkeit von Körper und Geist zu überwinden erforscht Abramovic die Grenzen ihres Körpers, indem sie diesen extremen Belastungen und Torturen aussetzt. 1974 legt sie sich in Belgrad auf einen angezündeten Stern<sup>97</sup> bis sie ihr Bewusstsein verliert, zu brennen beginnt und von Zuschauern weggetragen wird. 1975 ritzt sie sich mit einer Rasierklinge einen blutigen Stern in den Bauch, peitscht sich heftig und legt sich danach auf ein Kreuz aus Eisblöcken, bis das Publikum nach 30 Minuten durch das Abräumen der Eisblöcke die Performance

<sup>92</sup> Ebd., 81, 175.

<sup>93</sup> Ebd., 175.

<sup>94</sup> Ebd., 207.

<sup>95</sup> Ebd., 131.

<sup>96</sup> Vgl. kurz dazu H. CANKIĆ / H. MOHR, »Religionsästhetik«, in: *HrwG* (wie Anm. 19), Bd. 1, 1998, 122.

<sup>97</sup> Auch wenn einzelne ihrer Aktionen politische Symbole beinhalten, sind sie nicht primär politisch, wenn auch kulturkritisch. Über ihre frühen Performances sagt Abramovic: »In Jugoslawien waren alle meine Arbeiten Ausdruck einer Rebellion, nicht nur gegen die Strukturen der Familie, sondern auch gegen die sozialen Strukturen und die Strukturen des dortigen Kunstbetriebs.« (T. STOOSS (Hg.), *Marina Abramovic. Artist Body, Performances 1969–1997*, Milano 1998, 15.

unterbricht. Abramovic will mittels solcher Aktionen zur Grenze vorstoßen, an der das Bewusstsein die Kontrolle über den Körper verliert, der Wille ausgeschaltet wird und sich Erfahrungen der Leere einstellen. Sie sucht »Körper und Geist zu reinigen, indem vergessen wurde, an was der Körper ›sich erinnerte‹ und was der Geist im Leben aufgenommen hatte.«<sup>98</sup> In den Aufzeichnungen ihrer Performances 1975 und 1997 hält sie u. a. fest: »Ich peitsche mich heftig, bis ich keinen Schmerz mehr empfinde.«<sup>99</sup> Indem sie ihren eigenen Körper dem Schmerz aussetzt, will sie einen »mentalen Sprung« erreichen und einen »Zustand von Erleuchtung; ein Moment absoluter Klarheit« herbeiführen, mit dem Ziel, diesen Zustand zu stabilisieren und permanent zu machen.<sup>100</sup> In einem Interview gesteht sie: »Ich ertrage Schmerz überhaupt nicht gern ..., aber wenn ich eine Performance beginne, ist das völlig anders. Man wird selbst zur Metapher, zum Objekt und Subjekt des Werks, man ist nicht mehr sich selbst.«<sup>101</sup> Auf ihre Performances bereitet sie sich mit bestimmten asketischen und mentalen Übungen vor.<sup>102</sup>

Wie Yves Klein geht es Marina Abramovic nicht nur um die persönliche Erfahrung, vielmehr um eine Entmaterialisierung der Kunst. Sie will das Publikum mit tranceartigen Zuständen der Aufmerksamkeit miteinbeziehen, Energieschwingungen aufnehmen und übertragen,<sup>103</sup> ein neues Bewusstsein der Einheit von Körper, Seele und Kosmos wecken.<sup>104</sup> Vom Inhalt her ist es gewiss verfehlt, Abramovics selbstinszenierte Martyrien und Selbstentäußerungen mit der Passionsmystik in Verbindung zu bringen. Ob ein »gemeinsamer Kern« besteht, ist fraglich, wenn auch nicht ausgeschlossen. Die einzig sicher verbindenden Glieder scheinen mir der Weg der Selbstentleerung, Kontemplation, Entsagung und die psychologische Möglichkeit, bei gesteigerter Schmerzerfahrung – also einer Form von »Deautomatisierung« üblicher Wahrnehmungen und Handlungen – zu einem Durchbruch und Überstieg zu kommen.

<sup>98</sup> B. PEJIC, »Körperszenen: une affaire de chair«, in: STOOSS (wie Anm. 97), 35.

<sup>99</sup> T. STOOSS (wie Anm. 97), 102, 384.

<sup>100</sup> Vgl. H.U. OBRIST, »Gespräch mit Marina Abramovic«, in: STOOSS (wie Anm. 97), 53.

<sup>101</sup> H.P. von DANIKEN, »Auf der Suche nach dem gereinigten Geist«, in: *Tages-Anzeiger*, 3. April 1998, 65. Sie sieht sich im Einklang mit der früheren anonymen Kunst, die sie für die einzig richtige hält: »Noch einmal: ich glaube, es ist wirklich wichtig, diese Entwicklung noch einmal in Betracht zu ziehen, diesen nicht-persönlichen Raum, wo das Ego depersonalisiert wird. Das Ego muß aus der Arbeit entfernt werden, andernfalls kann nicht kommuniziert werden.« (OBRIST, wie Anm. 100, 54).

<sup>102</sup> Vgl. OBRIST (Anm. 100), 53.

<sup>103</sup> Vgl. T. MCEVILLEY, »Stadien der Energie: Performance-Kunst am Nullpunkt?« in: STOOSS (wie Anm. 97), 23–27, der Abramovic mit Yogis und Schamanen vergleicht. ABRAMOVIC selbst gibt dazu Anlass, indem sie ein Erlebnis aus Indien beschreibt: »Weißt du, in Dharamsalam saß ich einmal neben einem Mann, der gerade aus einer Höhle kam, wo er während zehn Jahren meditiert hatte ... Ich konnte die Sprache nicht, und ich verstand nicht ein verdammtes Wort. Aber ich entwickelte eine Temperatur von 45 Grad und war rot wie eine Erdbeere. Ich habe mir nichts gedacht, ich hatte kein Bewußtsein von Raum und Zeit, es entging mir alles und jedes, ich war einfach da, und das wars. Das kommt dem ziemlich nahe, was ich erreichen will. Ich war nicht zehn Jahre in einer Höhle. Aber allein durch die Performance-Energie, die ich in meinen Arbeiten entwickle, glaube ich, daß ich so etwas geschehen lassen kann.« (ebd., 23).

<sup>104</sup> Vgl. STOOSS (wie Anm. 97), 9 und Abramovics Ausführungen zur »Spiritualität in der Kunst« in: OBRIST (wie Anm. 100), 53f.

Heinrich Seuse schildert ein Initialerlebnis, das ihn dazu führt, die Leidensmystik zu seiner vornehmlichsten geistlichen Thematik zu machen, wie folgt: »... da war ihm, als ob dieser Gedanke zu ihm übersinnlich gesprochen würde: ›Was sitztest du hier? Steh auf und vertiefe dich in meinem Leiden, so überwindest du dein Leiden!«<sup>105</sup> Seuse ritzt sich den Jesus-Buchstaben IHR auf die Brust, geißelt sich selbst blutig, bis zur Todesnähe, worauf ihm »unser Herr« erscheint;<sup>106</sup> Verzückung und die Empfindung der realen Gegenwart Christi widerfährt ihm auch bei der Meditation der Stationen der Passion.<sup>107</sup> Visionäre Christuserscheinungen nach schwerem Leiden, Krankheit, Selbstverstümmelung; Sehnsucht nach Schmerz und Mitleiden der Passion, aktive Imagination der Stationen des Leidens Jesu waren insbesondere in der Frauenmystik verbreitet. Die *compassio* und die intensiv imaginierte oder leiblich erlebte *imitatio* verbindet sich oft mit ekstatischer Verzückung und sogar erotischer Brautmetaphorik.<sup>108</sup> Die Christuskonformität vermittelt intensive Glückserfahrung.

Es scheint psychologisch nicht ausgeschlossen, dass Heilstechniken wie Selbstmortifikationen eine »rohe«, kulturell invariable mystische Erfahrung auslösen, doch macht erst die Interpretation diese zu einer bedeutungsvollen. Auch wenn hinsichtlich Abramovics »geleertem Geist« und dem Zustand bloßen Da-Seins von Mystik gesprochen werden kann, handelt es sich bei der visionär-sinnlichen *imitatio* Christi um einen ganz anderen Typus von Mystik und um völlig andere Erlebnisqualitäten, was indes nicht heißt, dass der »ontologische Status« ein ganz anderer ist: auch Seuse spricht von einer »Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit«, die niemand in Worte fassen könne.<sup>109</sup> Gewiss aber prägen Antizipation und das Netz der retrospektiven, reflexiven und eingewobenen – reflektierten und assimilierten – Interpretationen<sup>110</sup> Inhalte, Empfindungen, Transformationsprozesse und selbst die Art des »Durchbruchs«. Es liegt auf der Hand, dass die Künstlerin einen

<sup>105</sup> SEUSE, "Büchlein der ewigen Weisheit", 14, ed. by K. BIHLMAYER, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, ND Frankfurt/M. 1961, 196–325, hier 256, Übersetzung N. HELLER, *Des Mystikers Heinrich Seuses O.P. Deutsche Schriften*, Heidelberg 1926, S. 185–294, 237.

<sup>106</sup> SEUSE, *Leben* I,42, ed. by BIHLMAYER, S.43, 51f; Übersetzung N. HELLER, S. 43, 51. Zu Seuses grausamen Selbstkasteiungen vgl. auch *Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler*, ausgewählt v. W. ZELLER, übertragen von W. LEHMANN, Düsseldorf 1967, 16f., 22–26, wobei die Tortur hier nicht in einer »Erscheinung« mündet, sondern im Empfinden von Christusnähe und -konformität: »Als er so blutig dastand und sich selber ansah, das war der jämmerlichste Anblick, so daß er ihm in gewisser Weise sehr dem Anblick zu gleichen schien, da man den geliebten Christus so grausam geißelte.« (ebd., 25).

<sup>107</sup> SEUSE, *Horologium Sapientiae* II 4, erste kritische Ausgabe, ed. by P. KÜNZLE, Freiburg/Schweiz 1977, 369–370, Übers. A.M.HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, 1995, 199f.

<sup>108</sup> Vgl. P. DINZELBACHER / D.R. BAUER (Hgg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern (1985) 1990, insbesondere U. KÖPF, »Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik«, 48–77; F. WÖHRER »Aspekte der englischen Frauenmystik im späten 14. und beginnenden 15. Jahrhundert«, 314–340; O. LANGER, »Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland«, 341–346; und J. THIELE (Hg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*, Stuttgart 1988, insbesondere der Beitrag zu Angela von Foligno, 125–135.

<sup>109</sup> Vgl. ZELLER / LEHMANN wie Anm. 106, 18, ähnlich ebd., 10.

<sup>110</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung P. MOORE, »Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique«, in: S.T. KATZ, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 108–111.

solchen Durchbruch kaum als Leere-Erfahrung suchen, empfinden und beschreiben könnte, ohne eine Ahnung vom Mahayāna-Buddhismus zu haben.<sup>111</sup> Sie strebt denn auch danach, ihre Performances immer objektloser zu machen. In mehreren ihrer neueren Darbietungen sitzt sie einfach regungslos und schweigend während mehrerer Stunden an einem Tisch. In einem Gespräch mit ihrem Bruder bemerkt sie: »Leere ist für mich nicht nichts. Sie existiert irgendwie. Sie ist vielleicht etwas, das nicht zur räumlichen und sinnlichen Wahrnehmung gehört. Leere liegt allem, was existiert, zugrunde.«<sup>112</sup>

Von einem »religiösen Urphänomen, bei dem in unmittelbarer Intuition das Erleben Gottes stattfindet«, wie die dritte Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* die Mystik definiert, ist Abramovics Leere-Erleben weit entfernt. Hingegen kommt es in unmittelbare Nähe von Ninian Smarts Kennzeichnung des Kerns aller Mystik als »consciousness purity« und dem, was Arthur Deikman unter »trained transcendent« mystical experience« als höchster Form mystischer Erfahrung versteht. Ob sich der fundamentale Unterschied zwischen Abramovics »Leidensmystik« und der Passionsmystik Seuses, Julianas von Norwich, Mechthilds von Stans u. a. mit Smarts Deutung divergenter Erfahrungsmuster auflösen lässt oder vielmehr die Kontextualisten bestätigt, bleibt eine offene Frage, auf die ich im Schlusskapitel nochmals zurückkomme. Einiges hängt davon ab, ob Abramovics Gedankenleere als reine, unvermittelte Erfahrung gewertet werden darf. In den Techniken der Selbstmortifikation wird man indes eine Gemeinsamkeit nicht verkennen können. Das visionär-ekstatische Moment der christlichen Passionsmystik erklärt sich durch die Verbindung solcher Techniken mit aktiver Imagination. Es ist gewiss nicht einerlei für die mystische Erfahrung, was deren Bezugspunkt ist, doch scheint Abramovics Kunst zu beweisen, dass Mystik der imaginäre Raum ist, wo sich Profanes und Sakrales mischen und dass es eine gott-lose Mystik, die nicht nur »Neomystik« ist, in der Tat zu geben scheint. Romantische Schwärmerei oder »Mystik light« wird man der Künstlerin nicht vorwerfen können. Ihre Performances sind ihr Leben und bewirken in ihr Transformationsprozesse.<sup>113</sup>

Von einem religionswissenschaftlichen und psychologischen Standpunkt aus scheint es mir möglich, von Abramovics Kunst als Mystik zu sprechen. Ob dies auch von einem theologischen Standpunkt aus möglich ist, braucht hier nicht entschieden werden. Wird der

<sup>111</sup> Sie äußert diverse Male ihre Hochachtung für den Tibetischen Buddhismus, hält Atemkontrolle für essentiell und hat selbst Exerzitien der Mantra-Repetition mitgemacht (vgl. OBRIST, wie Anm. 100, 55). Die ihr gewidmete Werk-Monografie enthält Auszüge aus »Ein Interview mit dem Dalai Lama« über die Leere (vgl. STOOSS, wie Anm. 97, 283).

<sup>112</sup> M. ABRAMOVIC / V. ABRAMOVIC, »Raum-Zeit-Energie: ein Gespräch über asystemisches Denken«, in: STOOSS (wie Anm. 97), 410.

<sup>113</sup> Wie FRITS STAAL (wie Anm. 67) meine ich, dass u. a. die Methode für die mystische Erfahrung prägender ist als der bloße Inhalt einer Erfahrung immanenter Transzendenz. Ähnlich stellt DEIKMAN fest: »The untrained-sensate and the trained-sensate states are phenomenologically indistinguishable, with the qualification that the trained mystics report experiences conforming more closely to the specific religious cosmology to which they are accustomed. As one might expect, an experience occurring as the result of training, with the support of a formal social structure, and capable of being repeated, tends to have a more significant and persisting psychological effect.« (DEIKMAN, wie Anm. 71, 258).

Bezugsgegenstand zum entscheidenden Kriterium einer Definition gemacht, spricht einiges für die von Kakar und Clément vorgeschlagene Trennung von Religion und Mystik. Andererseits hat sogar eine religiöse Tradition wie der Kaschmirische Śivaismus einen engen Zusammenhang zwischen ästhetischem Genuss und nicht-dualer Erfahrung der höchsten Wirklichkeit gesehen: was beide verbindet ist nach Abhinavagupta (10. Jh.) die Selbstvergessenheit bzw. Auflösung des reflektierenden Ich, mit der sich die Entdifferenzierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung und ein intensives Glücksempfinden einstellen.

### *Thesenhafte Konklusionen: ein Beitrag zur Mystikdebatte*

Das Mystikverständnis der Moderne ist ebenso stark von östlichem wie von christlichem Gedankengut geprägt. Seit der Loslösung des substantivierten Adjektivs ›mystisch‹ von der christlichen Theologie im 17. Jh., der damit einhergehenden Psychologisierung, der philosophischen Rezeption in Romantik und Idealismus und der Übersetzung östlicher Weisheitslehren im 19. Jh. war der Begriff ›Mystik‹ von Anfang an auf Universalisierung angelegt, seit es ihn als eigenständige Kategorie gibt. Zugespitzt ergibt sich daraus die These, dass es sich in Neuzeit und Moderne nicht nur um eine Wiederentdeckung, sondern vielmehr geradezu um eine Neukonstituierung der Mystik handelt, in welcher Mystik anthropologisch – als eine spezifische, nämlich nicht-duale Form von Erfahrung und Bewusstsein – gefasst wird. Konsequente Folge ist, dass es auch ›gott-lose‹ Formen von Mystik gibt, da mystische Haltungen, Grundstimmungen und Bewusstseinslagen nicht nur innerhalb von Religionen vorkommen. Ein Seuse und eine Abramovic werden vergleichbar, auch wenn sie unvergleichbar bleiben.<sup>114</sup> Die Crux besteht natürlich darin, dass auch Menschsein kulturspezifisch determiniert ist. Weder Mystik noch Anthropologie können und dürfen losgelöst von ihren kulturellen, sozialen und geschichtlichen Bedingungen erörtert werden. Traditionelle ›Mystiken‹ waren immer an bestimmte Institutionen, asketisch-kontemplative Praktiken und Lebensweisen – im Christentum insbesondere an die Klosterwelt – gebunden. Mit Recht wird im heutigen wissenschaftlichen Diskurs die kulturelle und historische Verankerung von Mystik stark gewichtet. Was indes wenig reflektiert wird ist, dass kaum einer oder eine der sogenannten ›Mystiker‹ oder ›Mystikerinnen‹ sich selbst so bezeichnet hat. ›Mystik‹ ist eine Fremdbezeichnung, eine religionswissenschaftliche Metakategorie und auch in dieser Hinsicht universalistisch angelegt. Wie haltbar aber ist diese Metakategorie? Der strenge Kontextualist Hans H. Penner lehnt sie ab und spricht von einer »mystical illusion«: »The basic assumption ... is that there are no direct experiences of the world, or ›between individuals except through the social relations which 'mediate' them‹. Once this principle has been granted, it does not make much sense to speak of states of ›pure consciousness‹ or experiences not constituted from within a

<sup>114</sup> Vgl. zu dieser Problematik auch A. WILKE, *Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Śamkaras Lehre vom Atman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren*, Bern u.a. 1995.

linguistic framework ... The thesis of this essay is that ›mysticism‹ is an illusion, unreal, a false category.«<sup>115</sup>

Behält also Penner das letzte Wort? Ich glaube nicht. Zur konkreten Beweisführung seiner These – indische Mystik sei nur aus der Opposition von Entsagertum und Kastensystem heraus verständlich – ließen sich einige Gegenargumente anführen, die den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würden. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, dass sich in der Wissenschaftstheorie ein strenger Kontextualismus wie jener Penners als unhaltbar erwiesen hat.<sup>116</sup> Infolgedessen wird eine Differenzierung zwischen kontextabhängigen und kontextunabhängigen Elementen desselben Phänomens zum adäquateren Erklärungsmodell. Auf die Mystik übertragen scheinen Seuses »Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit« und Abramovics Leere-Erfahrung in der Tat auf ein kontextunabhängiges Element hinzudeuten, andererseits lässt sich dieses Element nicht unqualifiziert fassen. Kontextualität ist schon rein formal gegeben: in Seuses Mystik spielt diese Erfahrung eine marginale Rolle, während sie in Abramovics Kunst das Hauptelement darstellt. Wird solche Mehrperspektivität miteinbezogen, dann muss nicht nur die seit dem 19. Jh. verbreitete Überzeugung einer Ost und West verbindenden Gemeinsamkeit mystischer Erfahrung als naiv und obsolet erscheinen, vielmehr wird auch Penners These der Mystik als »Illusion« unhaltbar. Mystik als Universale wäre demnach nicht Illusion, wohl aber müsste selbst noch der veranschlagte gemeinsame Kern aller Mystik als komplexer – kontextabhängig und -unabhängig zugleich – bestimmt werden. Die Frage nach der Konvergenz oder Divergenz von Seuses »Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit« und Abramovics Gedankenleere wird eine offene bleiben müssen, denn sie ist je nach Perspektive unterschiedlich beantwortbar. Im je konkreten Fall eines mystischen Zeugnisses hat Kontextualisierung zweifellos immer den Vorteil wissenschaftlicher Überprüfbarkeit, während sich das Element der Kontextunabhängigkeit dieser letztlich entzieht. Gleichwohl scheint es als notwendiges Postulat unverzichtbar. Dass es auch argumentativ vertretbar ist, haben die bereits detailliert vorgestellten philosophischen und psychologischen Begründungsversuche der Mystik als universaler Kategorie gezeigt. Diese vermögen transkulturell weit verbreitete Bilder wie das Vergehen eines Tropfens im Meer zu erklären, was einem strengen Kontextualisten eher schwer fallen dürfte. Und sie werden bestätigt von einer offensichtlich ebenfalls weit verbreiteten Intuition, welche zur Neukonstituierung der Mystik in der Moderne führte.

---

<sup>115</sup> H.H. PENNER, »The Mystical Illusion«, in: S.T. KATZ 1983 (wie Anm. 67), 89–116, hier: 89.

<sup>116</sup> Vgl. PEROVICH, wie Anm. 68.