

Mystik nach der Aufklärung

Zu einigen Problemen der Verständigung über mystische Texte des Mittelalters

Otto Langer

I.

1. Verständigung über Mystik erscheint auch gegenwärtig noch durch Theoreme blockiert, die seit der Aufklärung die Diskussion beherrschen, obwohl die in der Neuzeit dominante philosophische Kritik der Mystik sich in dem Maße entschärft, als ihre Basis, die moderne Subjektivität, in ihrer unumschränkten Geltung relativiert wird und eine Philosophie sich etabliert, die die abendländische Rationalität und ihren Fortschrittsprozeß insgesamt als Fehlentwicklung einstuft.

Die Moderne hatte – nach Hegel¹ – das Prinzip der Subjektivität entdeckt, das alle Lebensbereiche revolutionierte, die Zeit der toten „Aeußerlichkeit, Auktorität“ (19,328) und Heteronomie verabschiedete und die Möglichkeit unbezweifelbaren Wissens und autonomer Lebensgestaltung eröffnete. In der transzendentalen Reflexion Kants, der in der Vernunft mehrere Funktionsbereiche unterschieden und sie durch eine Kritik der Vernunft durch die Vernunft gesichert hatte, sieht Hegel das Wesen der modernen Welt wie in einem Brennpunkt versammelt.²

2. Vor diesem Gerichtshof der Vernunft findet die Mystik wenig Gnade. In seiner Schrift *Das Ende aller Dinge* (1794) behandelt Kant³, ausgehend von einem Satz der Apokalypse, die Frage nach der Möglichkeit des Aufhörens der Zeit. Bei dem Versuch, sich das Ende aller Veränderung vorzustellen, gerät aber die Vernunft unvermeidlich in Widersprüche, da sie aus der Sinnenwelt in die intelligible überzugehen versucht und den Augenblick, der das Ende der Zeit ausmacht, als Anfang der Ewigkeit denkt, also Zeit und Ewigkeit in dieselbe Zeitreihe setzt. Die Vorstellung der Ewigkeit als unendlicher Dauer ist bloß negativ und bringt die Erkenntnis nicht weiter.

Daß alle Veränderung aufhört, ist ein die Einbildungskraft empörender Gedanke – „alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert“ (8,334) –, aber doch mit der Vernunft nahe verwandt (8,335). Denn für die praktische Vernunft ist die Vorstellung eines ständigen Progresses zum höchsten Gut nicht befriedigend, da dann der jeweilige Zustand

immer, verglichen mit einem besseren, als ein „Übel“ (8,335) erscheinen würde.

„Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik . . . , wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt“ (8,335). Die Mystik als Schwärmerei ist eine „nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft“ (2,109 f.) und insofern der Gegensatz zur kritischen Philosophie. Denn während diese den Endzweck der menschlichen Vernunft, die Weisheit, „von unten hinauf“ durch die innere Kraft der Vernunft erreicht, nimmt die Mystik eine Inspiration „von oben herab“ (8,441) an und denkt sich das „Unding der Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*“ (8,441). Sie springt von Begriffen zum Undenkbaren und stellt das Transzendente als immanent vor, eine *contradictio in adjecto*. Dieser „salto mortale“ (8,398) von Begriffen zum Undenkbaren führt nicht zur Ergreifung dessen, was kein Begriff ergreift, sondern lediglich zur „Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei“ (8,398). Aus der Schwärmerei resultiert jenes „System des Laokium“, demzufolge das höchste Gut im Nichts bestehen soll: im Gefühl der Einheit mit der Gottheit „durch Vernichtung seiner Persönlichkeit“ (8,335). In diesem Ansatz zeigt sich, wie Kant meint, die Dialektik der Selbstüberhebung der theoretischen Vernunft, die in ihrer Selbstvernichtung als praktische Vernunft endet.

Die Richtung der Argumentation Kants läßt sich noch deutlicher aus seiner Bestimmung des *summum bonum* in der *Kritik der praktischen Vernunft* erkennen. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit in Proportion zur Sittlichkeit. Zu ihrer Realisierung soll der Mensch alles ihm Mögliche tun. Da er aber nicht die ganze Verwirklichung des höchsten Gutes, sondern nur das Teilmoment Sittlichkeit selbst leisten kann – die Verwirklichung der der Sittlichkeit proportionalen Glückseligkeit durch eine kongruierende Natur steht nicht in seiner Macht –, müssen beide Elemente in eine „jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie“ (IV, 260) durch das göttliche Wesen gebracht werden. Gott als Gesetzgeber der Natur und Haupt im Reich der Zwecke ist der Garant für die Realisierbarkeit des *summum bonum*, der jedoch – als Postulat der praktischen Vernunft – nur von dem angenommen werden kann, der zur Realisierung des *summum bonum* durch sein Handeln beiträgt.

Das höchste Gut erreicht also der Mensch durch die innere Kraft der praktischen Vernunft „von unten herauf“ und durch den göttlichen Sukturs, der unter der Bedingung wachsender Moralität des Menschen eine ihr entsprechende Glückseligkeit garantiert.

Die Mystik dagegen bestimmt, wie Kant meint, das höchste Gut als Vernichtung der sinnlichen und sittlichen Kräfte der Persönlichkeit; sie lehrt die Menschen nicht, sich selbst aus Freiheit ein zweites Paradies zu schaffen,

sondern glaubt an unmittelbare Eingebung von oben und verfällt dadurch einem gefährlichen Blendwerk der menschlichen Natur.

Aus den zitierten Passagen von Kants Mystikkritik läßt sich sein systematischer Einwand erkennen. Die Mystik überschätzt erstens die Leistung der theoretischen Vernunft, indem sie die Möglichkeit übersinnlicher Erfahrung behauptet. Von der Position der kritischen Transzendentalphilosophie aus erscheint sie als Gegensatz zur Philosophie. Dieser falsche Ansatz im theoretischen Bereich wirkt sich zweitens negativ auf das Konzept der praktischen Vernunft aus. Das höchste Gut ist nicht mehr durch menschliches Handeln zu verwirklichen, sondern wird von oben eingegeben. Vorausgesetzt ist dabei die Selbstvernichtung der sittlichen Person. Die komplementären Fehlurteile über die theoretische und praktische Vernunft führen drittens zur Überbewertung und inadäquaten Funktionsbestimmung einer anderen menschlichen Fakultät, des Gefühls. Mystik ist nach Kant eine falsche Form des Fühlens und Genießens (8,441). Sie verkehrt das Verhältnis von Theorie und Praxis und weicht wegen des Bedürfnisses nach Ruhe dem Handeln aus.

Seine systematische Kritik ergänzt Kant durch eine historische. Die Mystik ist für ihn, geschichtlich gesehen, Ergebnis eines falschen Anfangs der Philosophie sowohl im europäischen wie im „asiatischen“ Raum.

In der *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* (1800) und in der Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) polemisiert er gegen die Annahme einer übersinnlichen Erfahrung. Der Mystiker denkt sich das Transzendente immanent und überhebt sich mühsamer Naturforschung, um lieber „im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen“ (8,441). Der Vater solcher Schwärmerei, d. h. der Annahme übernatürlicher Mitteilung und mystischer Erleuchtung, ist „Plato der Akademiker“ (8,398). Dieser exaltierte Philosoph wolle außer den vier zur Erkenntnis gehörigen Dingen noch den Gegenstand selbst und sein wahres Sein. Dieses lasse sich nach Platon in der Seele anschauen.

Kant wendet sich gegen eine im Abendland starke Tradition. Er charakterisiert sie als Schau- und Kontemplationsmystik und läßt sie ihren Ursprung in der griechischen Philosophie nehmen. Er trifft mit diesen Feststellungen, die auch die heutige Forschung kaum bestreiten dürfte, ein wesentliches Element der abendländischen christlichen Mystik, ihre Orientierung am griechischen Ideal der *θεωρία*.

In der Schrift *Das Ende aller Dinge* (1794) dagegen argumentiert er – das ist der zweite Aspekt seiner historischen Kritik – gegen die mystische Vorstellung vom höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: „d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu *fühlen*“ (8,335). Dieses Ungeheuer von System ist ebenso wie der Pantheismus

asiatischer Völker oder seine metaphysische Sublimierung, der Spinozismus, die beide wiederum „mit dem uralten *Emanationssystem* aller Menschenseelen aus der Gottheit . . . nahe verschwistert sind“ (8,335), eine Folge des verhängnisvollen Versuchs des Menschen, aus Ungenügen am praktischen Gebrauch der Vernunft ins Transzendente auszuschwärmen. In diesem Schritt über die Grenzen der eigenen Vernunft hofft er, ewige Ruhe als vermeintes seliges Ende zu finden.

3. Kants Kritik der Mystik ist in der Neuzeit bis in die Gegenwart hinein maßgebend geblieben.

Den theoretischen Aspekt urgiert z. B. Schopenhauer, wenn er dem Mystiker vorhält, daß er von dem, was der Erkenntnis grundsätzlich nicht zugänglich ist, in einer intellektualen Anschauung oder unmittelbaren Vernunftwahrnehmung zu wissen vorgibt. Er behauptet also die Möglichkeit eines Innewerdens „dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht“⁴ und bleibt deswegen in seiner bloß inneren, nicht mitteilbaren Erfahrung befangen. Im Unterschied zum Solipsismus des Mystikers geht der Philosoph „von dem Allen gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung“ aus und gelangt deswegen zu überprüfbareren Ergebnissen.

Für Nietzsche dagegen ist die Mystik eine Art der Selbstbetäubung, „der wollüstige Genuß der ewigen Leere“.⁵

Im Anschluß an Hegel, aber in einer radikalen Reduzierung der Theologie auf die Anthropologie kritisiert Feuerbach die Mystik als „Deuteroskopie“.⁶ Die eigentliche Wissenschaft ist die Wissenschaft vom Menschen, die Theologie dagegen „nichts anderes . . . als eine sich selbst verborgene . . . Patho-, Anthro- und Psychologie“.⁷ In der Religion hat sich der Mensch vergegenständlicht, diese Vergegenständlichung aber vergessen und sich selbst zur Schöpfung des von ihm geschaffenen Schöpfers depotenziert. Der „Mangel dieses Bewußtseins“ muß aufgehoben, die Theologie auf Anthropologie reduziert und der Übergang zur Politik vollzogen werden.

Noch tiefer als die Theologie rangiert die Mystik. Denn der Mystiker spekuliert über das Wesen der Natur oder des Menschen mit der Einbildung, weil ihm nicht der wirkliche Gegenstand, wie er selbst ist, sondern nur der eingebildete zum Objekt wird. Der „wirkliche Gegenstand“ ist in der Mystik also „die *Pathologie*, der *eingebildete* die *Theologie*, d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht“.⁸

Diese Religions- und Mystikkritik verschärft Marx. Daß der Mensch die Religion macht, hält er mit Feuerbach fest, daß aber der Spuk, als den er Gott bezeichnet, seine Realität einzig dem Sachverhalt verdanken soll, daß der Mensch, wie Feuerbach behauptet, zur illusionären Erfüllung seiner Wünsche tendiert und in Gott sich ein ideales Wesen für den Mangel des

wirklichen Wesens erschafft, faßt das Übel nicht an der Wurzel. Nicht aus konstitutionellen Mängeln des menschlichen Wesens entspringt die Unvernunft der religiösen Verdoppelung der Welt, sondern aus der Unvernunft der Verhältnisse. „Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion [. . .], weil sie eine verkehrte Welt sind“.⁹ Marx geht also entscheidend über Feuerbach hinaus, indem er die Beseitigung der verkehrten sozialen Verhältnisse fordert, die die Religion erzeugen. Durch die Revolutionierung der bestehenden Verhältnisse befreit sich der Mensch von seinem mystischen, sich selbst unklaren Bewußtsein und gewinnt sein wahres Wesen.

II.

1. Die postmoderne Relativierung der Vernunft als einzigen Instruments der theoretischen Wahrheitsfindung und der praktischen Orientierung, ihre Einschätzung als Epiphänomen des Irrationalen oder als Herrschafts- und Unterjochungsinstrument hat den Druck der Kritik auf die Mystik vermindert und ermöglicht eine Neubewertung der Mystik unter verschiedenen Hinsichten. Sie kann zu der Einsicht führen, daß erstens die kantische Begrenzung des Horizonts sinnvoller Erkenntnis auf die Möglichkeiten des Verstandes – sie führt zu dem Vorwurf, die Mystik dilettiere im Übersinnlichen – das insbesondere in der Frauenmystik entwickelte Modell einer Verstand und Sinne integrierenden gesamt menschlichen Erfahrung nicht angemessen in den Blick kommen läßt, daß zweitens nicht neuplatonische Theoreme, sondern die biblischen Traditionen maßgeblich den mystischen Erkenntnisbegriff, exemplarisch bei Meister Eckhart, prägen und daß drittens die Neuzeit die praktische Substanz der Mystik unterschätzt, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Die Bedeutung, die der Sinnlichkeit und den Sinnen in der Frauenmystik zukommt und die von der Verstand und Sinnlichkeit streng unterscheidenden Position der Aufklärung nicht erkannt werden kann, läßt sich am „Visionenwesen“ der Klöster ablesen, wie es sich in der frauenmystischen Literatur des 13. Jahrhunderts (Mechtild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Gertrud d. Große) und des 14. Jahrhunderts (dominikanische Nonnenbücher) darstellt. Dieses Phänomen wurde bis in die Gegenwart meist nur negativ als Ausdruck von Hysterie oder als Symptom der Sentimentalisierung und Trivialisierung theologischer Sinngehalte abqualifiziert. Man fand hier die „Denkschau“ der Meister durch die „Sinnenschau“ ersetzt. Und tatsächlich ergibt sich ein deutliches Übergewicht der sinnlichen Visionsarten, wenn man die zahlreichen Visionen nach der augustinischen Einteilung in *visiones corporales*, *visiones imaginativae* und *visiones intellectuales* ordnet. Die Mystikerinnen suchen also nicht so sehr intellektuelle Erkenntnis Gottes, sondern „*experientia*“, sie wollen die Wahrheiten der christlichen Offenbarung mit allen Sinnen erfahren. Sie revidieren mit dieser Wende ein Stück

weit weg jene „verhängnisvolle Vorentscheidung“¹⁰, die nach H. U. von Balthasar seit der Väterzeit alles Sinnen- und Phantasihafte in den mystischen Erfahrungen auszuschließen versucht. Die Frauen praktizieren eine ästhetische Spiritualität. Daher bevorzugen sie auch die „ästhetischen Bücher der Schrift“.¹¹

Die Basis dieser nicht-dualistischen Konzeption, in der sich Leib und Geist nicht gegenseitig ausschließen, sondern eine Einheit bilden – die Sinne nehmen das Unsinnliche wahr, der Geist erscheint im Fleisch –, bildet das Dogma der Inkarnation. Die hypostatische Union ist in dieser Spiritualität das Exempel der Ordnung von Leib und Geist.¹²

Die Frauenmystik hält an der Wahrheitsfähigkeit der Sinne fest und fixiert sie nicht als bloß sinnliches Wahrnehmen auf den Bereich der vergänglichen Welt. Sie stellt nicht einer sensualistisch konzipierten Körperlichkeit einen abstrakten, im Übersinnlichen angesiedelten Geist gegenüber. Ihre Lehre von der geistigen Sinnlichkeit ist von der Aufklärung überhaupt nicht wahrgenommen worden.

2. Das in der Neuzeit weit verbreitete Vorurteil, die Mystik sei wesentlich Kontemplation – nach Kant schwärmt der Mensch aus Ungenügen am praktischen Gebrauch der Vernunft ins Transzendente –, hat zu manchem Mißverständnis des mystischen Erkenntnisbegriffs geführt. Dies läßt sich besonders deutlich am Beispiel Meister Eckharts¹³ zeigen.

In der Predigt *Misericordia domini plena est terra* (DW 3,35 ff.) unterscheidet Eckhart „drîer hande bekantnisse an der sêle“ (37,2 f.). Das erste ist „daz sinnelîche bekennen“ (DW 3,316,1 f.), „sensus“, eine Erkenntnisweise der Dinge mit den fünf Sinnen, „ze ûzern dîngen“ (316,1), die wegen ihrer Leibgebundenheit Gott, der reiner Geist ist, nicht erkennen kann. Die zweite Erkenntnisart ist „geistlîcher“ als die *sensatio*, eine „operatio intelligibilis“, die ihren Gegenstand ohne dessen Gegenwart im Vorstellungsbild erkennen kann. Sie ist aber als „rationale inferius“ auf das aus der *sensatio* abstrahierte „phantasma“ (LW I,579,9) angewiesen und kommt daher ebenso wenig wie die *sensatio* für die Gotteserkenntnis in Frage. Für Eckhart zählt nur das bekantnisse „sunder materie“ (DW 3,38,3), das „lûter geistlich bekantnisse“ ohne „species“ und „conversio ad phantasma“, das Gott in seinem „blôzen eigenen wesene“ (DW 1,182,10) erkennt.

Die Predigt zeigt, daß Eckhart einerseits – im Gegensatz zur Frauenmystik – die Erfahrung Gottes vergeistigt, andererseits aber als dynamische ontologische Relation versteht und damit den Rahmen einer bloß kognitiven Beziehung überschreitet. In der Predigt 12 *Qui audit me* setzt nämlich Eckhart das Erkennen Gottes im Intellekt gleich mit dem Erkennen, in dem Gott den Menschen erkennt. „Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sîhet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein

gesieht und ein bekennen und ein minnen“ (DW 1,201,5 ff.). Die Erkenntnis der Seele und die Erkenntnis Gottes sind eins. Im Akt seines Erkennens teilt Gott dem Menschen Sein mit, und der Mensch erhält im Akt seines Intellekts das Sein. „Dâ got die créature anesihet, dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu créature got anesihet, dâ nimet si ir wesen“. (DW 1,173,6f.). Erkennen und Erkenntwerden sind auf dieser höchsten Stufe ein einheitlicher Lebensvollzug, in dem es nur noch den Gegensatz der Relation gibt.

Die religiös-praktische Ausrichtung dieses Erkenntnisbegriffs ist von der gesamten neuzeitlichen Mystikkritik übersehen worden. Und selbst Hegel, für den mystisch, spekulativ und vernünftig Synonyma sind, weil Mystik über „dasjenige, was der Verstand fixiert hat“, hinausgeht und Position mit Negation, Gott und Welt als Einheit der Gegensätze verbindet, also spekulativ verfährt, hat die Mystik und insbesondere die Lehre Eckharts als Vorform eines Identitätssystems mißverstanden. Dies läßt sich exemplarisch an seiner Interpretation der oben zitierten Passage aus der Predigt 12 *Qui audit me* zeigen.

Für Hegel sind die Sätze Eckharts – „das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge sind eins. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht“ – spekulative Vernunftaussagen. Eckhart hielt demnach das Endliche für ein wesentliches Moment des Unendlichen ganz im idealistischen Sinn, daß erst das wahrhaft Unendliche, das sich als Endliches setzt, zugleich sein Anderes übergreift und „darin, weil es *sein Anderes* ist, in der Einheit mit sich“ (11,179) bleibt. Eckharts Aussage und die Hegels „Ohne Welt ist Gott nicht Gott“ (11,194) wären gleichbedeutend.

Der Anachronismus dieser Auslegung liegt offen zutage. Wenn Eckhart von der untrennbaren Einheit von Schöpfer und Geschöpf spricht, bezieht er sich auf seine Ideenlehre, derzufolge jeder Kreatur ein „duplex esse“ zukommt, ihr Sein in der Idee und ihr Sein „extra in rerum natura“. Die Idee ist ungeschaffen, unerschaffbar, unveränderlich, ewig und nichts als das Denken Gottes. „In ipso enim intellectu primo utique est ratio proprie“ (LW III,24,16f.). Erkennend erzeugt Gott ständig die Idee, sie gehört zu seinem Wesen. Daraus kann Eckhart schließen, daß weder Gott ohne die Ideen der Dinge noch die Ideen ohne Gott sind.

In eine ganz andere Richtung weist auch die These von der Einheit des Erkennens Gottes und des Menschen. Wenn Eckhart behauptet: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe“, meint er damit keineswegs, daß der absolute Geist im endlichen zu sich kommt. Dies geht eindeutig aus der *Rechtfertigungsschrift* hervor, in der er zur Verteidigung des inkriminierten Satzes 1. Kor. 13,12 zitiert: „Tunc . . . cognoscam, sicut et cognitus sum“. Nimmt man diese Passage mit Parallelen zusammen (u. a. DW 1,173,6f.; DW 3,310,3 ff.; DW 3,320,8 ff.), ergibt sich ein genuin bibli-

scher Ansatz von Erkenntnis. Denn obwohl Eckhart aristotelische Theoreme aufnimmt und Erkennen am Modell des Sehens expliziert, geht er über dieses Modell hinaus und versteht Erkennen und Erkanntwerden als einheitlichen Lebensvollzug, in dem Erkennendes und Erkanntes ein „wesen“ sind. In diesem Erkenntnisvorgang erkennt der Mensch nicht durch seine eigene Erkenntnisleistung, sondern durch Gott selbst. Das Erkennen des Menschen erkennt, indem es von Gott erkannt wird, und folglich ist die menschliche Erkenntnis Gottes und das Erkennen, durch das Gott den Menschen erkennt, ein einziger Vorgang. „Ez ist ze wizzene daz daz ein ist nâch dingen: got bekennen und von gote bekant ze sînne und got sehen und von gote gesehen ze sînne“ (DW 3,310,3 ff.).

Das Erkennen also, von dem Eckhart spricht, hat mit neuzeitlichem Idealismus nichts zu tun, sondern kommt der paulinischen *γνώσις* nahe, verstanden als *ἐνρεθῆναι* in Christus, als Integration des Menschen in das Heilsgeschehen durch den Glauben¹⁴ (vgl. Phil. 3,9 f.).

3. Eng mit diesem theonomen Konzept von Erkennen hängt der fundamentale ethische Charakter der mittelalterlichen Mystik zusammen. Die Neuzeit hat in ihrer Einschätzung der Mystik als Präention übersinnlicher Erfahrung deren ethische Substanz, ihren universellen Humanismus, der „an der Wiege menschenrechtlichen Denkens“¹⁵ steht, schlichtweg übersehen. Ein klassisches Beispiel für diesen Sachverhalt ist Eckharts Lehre von der Gottesgeburt, die bis in die Gegenwart bloß als „philosophisch konzipierte Idee“¹⁶ interpretiert wurde, welche im Lichte der natürlichen Vernunft mit Gewißheit erkannt werde und sich als Inbegriff philosophischer Einsichten erweise.¹⁷ Diese „Intellektualisierung“ verdeckt nicht nur den primär religiös-praktischen Sinn der Lehre von der Gottesgeburt, sondern auch Eckharts Verfahren der Funktionalisierung christlicher Offenbarungswahrheiten, das sich im vorliegenden Fall in der ethisierenden Umdeutung des Dogmas von der hypostatischen Union zeigt.

Eckhart geht von der definierten Lehre aus, also der Einheit der zwei Naturen in der einen göttlichen Person, und gelangt durch eine radikalisierende Interpretation von Natur und Person und deren Trennbarkeit zur schwerwiegenden Folgerung: „Daz êwige wort ennam niht an sich disen menschen noch den menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschliche natûre“ (DW 2,379,6 f.). Unter ‚Natur‘ versteht Eckhart nicht die individuelle, vollständige menschliche Natur, die selbst schon Hypostase wäre, sondern die allgemeine Wesenheit, ‚menschheit‘. ‚Natura‘ ist nicht „quod est“, sondern „id quo aliquid est id quod est“; sie ist selbst ohne Existenz, aber unmittelbares Korrelat der Existenz.

Im Johannes-Kommentar geht Eckhart über diese Unterscheidung hinaus. Zum ersten ‚notandum‘, das er dem Lehrsatz, „quod deus verbum

assumpsit naturam, non personam hominis“ anfügt, erklärt er: „Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce“ (LW III, 241,7f.). Er faßt also nicht, wie gewöhnlich die Scholastiker, die unterschiedliche, analoge Daseinsweise der menschlichen Natur im Menschen und in Christus ins Auge, sondern betont ihre Einheit. Wenn aber die ‚natura assumpta‘ und die Natur im Menschen unterschiedslos ein und dieselbe ist, sind alle Menschen untereinander und mit Gott in ihrer ‚menschheit‘ gleich. „Diu menschliche natûre und diu sîne enhât keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir“ (DW 1,420,10f.). Jeder Mensch kann daher als Teilhaber an der ‚menschheit‘ aufgrund der hypostatischen Union mit Gott eins sein wie Christus. „Diu groeste einunge, die Kristus besezen hât mit dem vater, diu ist mir mûglich ze gewinnenne“ (DW 2,13,13f.). Der Mensch kann Gott werden, weil Gott Mensch geworden ist und dadurch die menschliche Natur vergöttlichte.

Die Bedingungen für diese Möglichkeit, Sohn Gottes zu werden, formuliert Eckhart in der Predigt 24: „ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlicher natûre blôz“ (DW 1,420,8f.). Aus dem dogmatischen Lehrsatz von der hypostatischen Union folgert er, daß der Mensch die ‚persona‘ preisgeben muß. Nicht diese oder jene individuelle Eigenschaft muß gelassen werden, sondern der Mensch, um in der Bloßheit der menschlichen Natur zu stehen. Dieses Allgemeinwerden des Menschen durch das Lassen des Persönlichen formuliert Eckhart theologisch als Sohn Gottes werden. Die Kenosis Gottes und die Entäußerung des Menschen haben dasselbe Ziel: die ‚menschheit‘. Sie ist in ihrem Sein höher als die individuelle Person und am Ärmsten und Verschmähtesten ebenso vollkommen wie an Kaiser und Papst (DW 2,18,3f.). „Wan der mensche ist ein zuoval der natûre, und dar umbe gât abe alles des, daz zuoval an iu ist, und nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlichen natûre“ (DW 2,381,4ff.). Höchstes Ziel jedes einzelnen muß es daher sein, die ‚menschheit‘ zu verwirklichen. Sie ist substantielles Sein, „ein und einvaltic“ wie Gott selbst, hat „sippeschafft mit der gotheit“ (DW 2,13,12f.) und dadurch unendliche Dignität.

Eckharts Forderung der ‚abnegatio‘ des ‚personale‘ legt zwei inadäquate Folgerungen nahe. Erstens die Vorstellung, es handle sich um einen Reflexionsvorgang, bei dem sich der Mensch von einem Außen, Kontingenten auf den guten Kern, die Natur, zurückbeugt. Zweitens die Vorstellung, es handle sich bei der Dichotomie ‚menschheit-mensche‘ um ein Substanz-Akzidens-Verhältnis. Beide Modelle führen in die Irre. Denn der Satz „ganc abe, swaz menschen an dir sî“ ist ein praktischer Satz, der nicht die Preisgabe eines metaphysischen Bestandteils des Menschen verlangt, obwohl die Verwendung metaphysischer Kategorien dies nahelegt, sondern einen Wandel der Einstellung zum eigenen Leben, das nicht mehr nach selbstischen, sondern nach universalisierbaren Prinzipien vollzogen werden soll. „Dar umbe

hüetet iuch, daz ir iuch iht nemet nâch dem, daz ir dirre mensche noch der iht sît, sunder nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlichen natûre“ (DW 2,382,3 f.).

Daß mit dieser Anweisung eine ethisch-religiöse Existenzweise gemeint ist, in der das Individuum von sich selbst absieht und auf sich selbst nicht mehr mit Vorzugsliebe gerichtet ist, sondern sich so liebt, wie es die anderen liebt, geht aus der Predigt *Qui audit me* hervor. „Hâst dû dich selben liep, sô hâst dû alle menschen liep als dich selben“ (DW 1,195,1). Dieser Satz dreht das übliche Verständnis von Selbstliebe, die per definitionem Nächstenliebe auszuschließen scheint, um. Wer sich nach seiner ‚menschheit‘ nimmt, haßt sich weder, noch liebt er sich mit egoistischer Vorzugsliebe, sondern liebt sich selbst, wie er alle anderen liebt, weil er seine Natur liebt und nicht seine partikuläre Existenz, die er nur unter Hintansetzung aller anderen lieben könnte. Die Gleichheit des Verhaltens zu sich und zu anderen führt also nicht zum Verlust an individuellen Möglichkeiten, sondern im Gegenteil zur Entfaltung der ‚menschheit‘, die den einzelnen – im Unterschied zu den persönlichen, nur akzidentell distinguierenden Vorzügen und Gaben – mit allen Menschen und mit Gott verbindet und ihm dadurch unendliche Würde verleiht. Deswegen liebt der Mensch, wenn er sich selbst in der rechten Weise, d. h. seine ‚menschheit‘ liebt, alle wie sich selbst, weil die ‚menschheit‘ allen gemeinsam ist.

Die abnegatio sui, die Eckhart predigt, durchbricht die menschliche Besitz- und Habensstruktur und öffnet die enteignete Existenz auf die soziale Dimension hin. Die Selbstenteignung ist der höchste ethische Akt des Menschen, in dem er sich selbst, seine ‚menschheit‘, und in ihr seine Mitmenschen findet. Selbstverwirklichung und soziale Existenz sind ein und dasselbe.

III.

1. Der dritte Vorwurf, den Kant, wie sich zeigte, gegen die Mystik erhebt und der in der Neuzeit in vielfacher Variation wiederholt wird, ist, daß die Mystik eine falsche Form des Fühlens sei, „der wollüstige Genuß der ewigen Leere“. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen die affektive Mystik, bis in die jüngste Zeit insbesondere gegen Bernhard von Clairvaux und die Frauenmystik. In massiver Form hat H. Scholz bei seiner Beschreibung der Nachgeschichte des Begriffs der *fruitio dei* am Beispiel Bernhards von Clairvaux eine solche affektiv geprägte Spiritualität angegriffen. Diese Art von Gottesliebe, die „sich reckt und dehnt und mit klammernden Organen nach dem Höchsten greift, um es an sich zu ziehen, es in sich zu hegen und seine Reize auszukosten“,¹⁸ diese maßlose „bacchantische Gottesliebe“ ist das Gegenteil von Religiosität. „Was übrig bleibt, wenn die Sättigung erfolgt und der Nervenreiz vorüber ist, ist entweder eine wohltuende Erschlaffung oder ein dumpfes Gefühl der Leere – nur nicht die innere Ruhe und Kraft, die aus der Gottesfurcht entspringt“.¹⁹

Negativ beurteilt die jüngere Forschung auch die an Bernhard von Clairvaux anknüpfende Frauenmystik. Für J. Quint schattiert sich durch die unterschiedliche Artung von Ich und Du und ihrer Zuordnung „das Wie des mystischen Gemeinerlebnisses, der unio mystica, zu den verschiedensten Mystiken ab, zu einer statisch-beruhigten oder dynamisch-leidenschaftlichen, einer kühlen oder heißen, einer Gefühls- oder sensitiven, Willens- oder voluntaristischen, Geistes- oder spekulativen Mystik“.²⁰ Die Frauenmystik gehört zu dem Typ von Mystik, deren Schwerpunkt nicht in der Theorie, sondern in der religiösen Praxis, in der „gefühlstiefen Erfahrung“²¹ der unio mystica liegt. Allerdings erschöpft sich dieses „mystische Leben“ zumeist im Seltsam-Visionären, die Ekstase verläuft mehr traumhaft, verbunden mit krankhaften Zuständen. Die Frauen erleben die unio im Gefühl. „Die Gabe, die echte volle mystische Schau spekulativ zu ergründen, blieb den Theologen vorbehalten“.²² Das implizite Vorurteil vom Vorrang der Spekulation verweist die affektive Mystik ins zweite Glied.

2. Diese Kritik läßt sich relativieren, wenn man die affektive Mystik im Zusammenhang der Aufbruchsepoche des 12. Jahrhunderts und des damit einsetzenden Rationalisierungsschubes betrachtet. Im Zuge der Rationalisierungsprozesse, die in verschiedensten Bereichen auf unterschiedlichen Ebenen stattfanden – es sind heterogene, kurzfristige und langfristige Vorgänge in Lebensbereichen, die sich auf die äußere Organisation der Welt beziehen (Recht, Politik, Ökonomie, Wissenschaft), und in Lebensbereichen, die die inneren Bezirke betreffen (Religion, Ethik) –, kommt es zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären und der christlichen Religion zu Spannungen, insbesondere im Bereich des denkenden Erkennens.²³ Die Religion wehrt sich gegen die Autarkieansprüche des Wissens, indem sie dieses als Stückwert abqualifiziert und dagegen das religiöse Wissen stellt, das den Sinn der Welt kraft des Charismas der Erleuchtung dem erschließt, der sich vom Scheinwissen des Intellekts lossagt. Die Religion also und nicht die Philosophie bietet letzte Stellungnahmen zur Welt und beantwortet die Frage nach ihrem Sinn.

Im 12. Jahrhundert entwickelt die monastische Theologie eine Alternative, die die Autonomieansprüche der dialektischen Theologie mit einer genuin religiösen Antwort kontert. Die Kollision der religiösen Sphäre mit der rationalen Erkenntnis erreicht in der Auseinandersetzung zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelardus einen Höhepunkt. Bernhard²⁴ hatte in dieser Kontroverse die paulinische Kritik an der griechischen σοφία erneuert, die dem Kerygma vom Gekreuzigten entgegengesetzt ist, und, Paulus folgend, die „Sinnautonomie des theoretischen Wissens“ (Blumenberg) ablehnt. Er relativiert Erkennen und Wissen – die Weisen der Welt erkannten Gott nicht, als er in diese Welt kam. Die Erkenntnisrelation bildet

nicht die eigentliche Beziehung zu Gott, sondern wird der Liebe untergeordnet. Das Wissen und die Belehrung machen zwar gelehrt, aber nicht weise wie die „affectio“ (vgl. I,148). So ist die Furcht, die den Menschen angesichts seines sündigen Zustands vor dem Richtergott befällt, der Anfang der Weisheit, sie läßt den Menschen Gott schmecken: „Timor sapor est“ (I,148,7). „Die Seele fängt erst an, Gott zu kosten, wenn Gott sie zur Furcht anregt, und nicht, wenn er sie belehrt“ (5,188 f.). Der Affekt vermittelt das eigentliche „Wissen“ über Gott, er führt näher an ihn heran als das Erkennen.

Wie die Furcht den Richtergott erschließt, so die *compassio* die *suavitas* des Gekreuzigten (vgl. II,152,12). Diesen „*amor affectuosus cordis*“ nennt Bernhard wegen seines Erschließungscharakters auch „*visio*“ (vgl. auch II,297,21). Die Liebe erschließt uns in eigentlicher Weise Gott, es ist eine *cognitio per connaturalitatem*; sie ist eine die ganze Person ergreifende, nicht mehr bloß begriffliche Apperzeption Gottes und bezieht den Erkennenden in das göttliche Leben ein. Nur die Liebe erkennt Gott, der die Liebe ist, gemäß dem alten *adagium*: Gleiches durch Gleiches.

3. Die affektive Mystik bernhardischer Prägung wird in den Frauenklöstern rezipiert, wie die strukturellen Konvergenzen der beiden Konzepte zeigen: Beide sind im strikten Sinne Christumystik. Im Zentrum stehen Inkarnation, Passion und Geistsendung; sie bedingen eine charismatische Spiritualität, die Gott gesamt menschlich erfahren will und die am Vorrang affektiver Erfahrung vor der rein geistigen Erkenntnis festhält und daher die Liebe als die eigentliche Erkenntnis Gottes versteht. Der Sachverhalt läßt sich am Beispiel Mechthilds von Hackeborn²⁵ verdeutlichen.

Im *Liber specialis gratiae* zeigt sich die zisterziensische Verbindung von *amor* und *intellectus* zunächst in der immer wieder auftretenden Konstellation von affektiver Befindlichkeit und Einbruch der *visio*. Sprachlich findet sie häufig in folgenden Formeln Ausdruck: „*Aliquando . . . dolens orabat . . . statim autem vidit Dominum*“ (S. 131), oder: „*Laborans aliquandiu . . . protinus apparuit . . .*“ (S. 309). In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich dabei um Affekte im engeren Sinn mit einem intentionalen Gegenstand, charakteristischem Ausdrucksverhalten und Handlungen, die durch den Affekt bestimmt werden.²⁶ Nur in wenigen Fällen sind es Gemütsbewegungen ohne fest umrissenes Handlungsmotiv, diffuse Zustände mit einer erhöhten Aufgeschlossenheit bzw. Verslossenheit der Person. Die Affekte und „ungerichteten Gemütsbewegungen“ (Wittgenstein) reichen von Trauer und Verlassenheitserfahrungen bis zu höchsten ekstatischen Freuden. Dabei ist immer wieder zu beobachten, daß diese Zustände und Befindlichkeiten jäh in Visionen umkippen, ja Visionen erfolgen grundsätzlich nicht in gleichsam neutralem Raum, sondern immer in enger Verbindung mit affektiven Zuständen; andererseits werden aber auch nicht die Affekte durch eine vor-

gängige Vision ausgelöst. In einigen Fällen spricht Mechthild den affektiven Zuständen eine spezifische Form von „Erkenntnis“ unabhängig von der nachfolgenden visio zu. In der Trauer oder im Schmerz der *compassio* (vgl. S. 248, 275, 304) ist Gott bereits da, der Affekt „sieht“ ihn schon, bevor er in der visio erscheint; er erschließt die Seele, vergleichbar dem *amor ut intellectus* und den *affectiones ut visiones* bei Bernhard. Affekte und affektive Zustände sind also eine spezifische Möglichkeit der Erfahrung.

Überblickt man die Weise, wie Mechthild von Hackeborn – und die Frauenmystik insgesamt – die Affekte als genuine Form von „Erkenntnis“ ansetzt, so wird der Abstand von der neuplatonischen mystischen Tradition und damit von der Mystik deutlich, der die neuzeitliche Kritik galt. Die Frauenmystik, für deren mystisches Konzept der ‚*Liber specialis gratiae*‘ Mechthilds exemplarisch ist, nimmt eine Vielfalt von Perzeptionsweisen des Göttlichen an und läßt insbesondere die Affektivität als Erfahrungsmöglichkeit zu. Im Gegensatz zur Position Kants, der an der Mystik eine Präpondanz des theoretischen Verhaltens kritisiert hatte, zeigt sich sogar, daß Mechthild mit ihrem Konzept einer gesamt menschlichen Erfahrung Gottes die traditionelle Unterscheidung der Bereiche des Theoretischen und Praktischen mit jeweils unterschiedlichen Erkenntnisformen aufhebt und den Bereich der *θεωρία* dem praktisch-religiösen unterordnet. Gott ist nicht Gegenstand der ratio, sondern einer existentiellen Erfahrung.

Die postmoderne Rationalitätskritik hat die Grenzen der neuzeitlichen subjektzentrierten Vernunft deutlich gemacht und dadurch das negative Urteil über die „*cognitio experimentalis*“ der Mystik zumindest implizit relativiert. Je offener die ratio als Wille zur Macht, als Instrument der Unterdrückung und schlichtweg als „torture“ (Foucault) gescholten wird, je weniger sie andererseits ihren Anspruch, die Welt zu erklären, einlösen kann, desto stärker scheint der „Trieb zum Mystischen“ zu werden, der, nach Wittgenstein, aus der „Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft“²⁷ herrührt. Es zeichnet sich ab, daß der bedrohlich wachsende Hiat zwischen der Lösung von „Lebensproblemen“ und der Beantwortung wissenschaftlicher Fragen die Attraktivität von Irrationalismen erhöht. Wie Rationalitätskritik in Irrationalismus umkippen kann, zeigt das prominente Beispiel Heideggers. Er destruiert die Vernunft so radikal, daß von den universalisierbaren Gehalten der Aufklärung nichts mehr bleibt. Das „wesentliche Denken“, das seiner Meinung nach einen „anderen Anfang“ markiert,²⁸ läßt den Begründungs- und Ausweisungsanspruch der Vernunft fallen. Ein emphatischer „Offenbarungsbegriff der Wahrheit fundiert die Geltung von Urteilen in der Authentizität einer menschlichen Existenz, die sich vor aller Wissenschaft zu Seiendem verhält.“²⁹ Heideggers Weg von einem „entrationalisierten Wahrheitsbegriff“³⁰ und einem dadurch bestimmten Konzept von Selbstbestimmung zum Irrationalismus ist das

Exempel einer Vernunftkritik, die ex negativo die Richtigkeit eines alten adagiums bestätigt: „per omnia ad rationem confugere“; dies gilt auch in mysticis.

Anmerkungen

- ¹ Die Werke Hegels zitiere ich mit Band- und Seitenzahl nach der von H. Glockner herausgegebenen Jubiläumsausgabe, ³Stuttgart 1959.
- ² Vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985, S. 30.
- ³ Kants Werke zitiere ich nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff; eine Stelle aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ nach der Ausgabe von W. Weischedel, Wiesbaden 1956 ff.
- ⁴ A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, hg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1949, Bd. 3, S. 702.
- ⁵ F. Nietzsche, Werke, hg. von K. Schlechta, München 1956, Bd. 3, S. 911.
- ⁶ L. Feuerbach, Sämtliche Werke, hg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstadt 1960, Bd. 6, S. 106,
- ⁷ Ebd. S. 107
- ⁸ Ebd. S. 107
- ⁹ Karl Marx, Werke, hg. von D. Rjazanov, Frankfurt/M. 1927, Bd. I,1, S. 607.
- ¹⁰ H. U. von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, S. 396.
- ¹¹ Ebd. S. 54
- ¹² Vgl. ebd. S. 372
- ¹³ Die Werke Meister Eckharts zitiere ich nach der kritischen Ausgabe: Meister Eckhart, Die deutschen Werke, hg. von J. Quint, Stuttgart 1936 ff. und: Meister Eckhart: Die lateinischen Werke, Stuttgart 1936 ff.; Bd. 1 (1964), hg. von K. Weiss; Bd. 2 (1954 ff), Bd. 3 (1936 ff), Bd. 4 (1956), hg. von E. Benz, B. Decker, J. Koch.
- ¹⁴ Vgl. R. Bultmann: Art. γνώσιω In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von J. Kittel. Stuttgart 1957, Bd. 1, S. 710.
- ¹⁵ D. Mieth: Gotteserfahrung und Weltverantwortung. München 1982, S. 193.
- ¹⁶ K. Flasch: Die Intention Meister Eckharts. In: *Sprache und Begriff. Festschrift für B. Liebrucks* hg. von H. Röttges, B. Scheer, J. Simon. Meisenheim am Glan, 1974, S. 304.
- ¹⁷ Ebd. S. 302
- ¹⁸ H. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus De civitate dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik. Leipzig 1911, S. 216.
- ¹⁹ Ebd. S. 217
- ²⁰ J. Quint: Mystik. In: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, hg. von W. Kohlschmidt und W. Mohr. Berlin 1965, S. 544.
- ²¹ Ebd. S. 550
- ²² Ebd. S. 551
- ²³ Vgl. M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. ⁵Tübingen 1963, Bd. 1, S. 541. Zur Interpretation der „Zwischenbetrachtung“ vgl. R. Münch: Max Webers „Anatomie des okzidental Rationalismus“: Eine systemtheoretische Lektüre. In: *Soziale Welt XXIX*, 1978, S. 217–246; W. Schluchter: Religion und Lebensführung. Frankfurt/M. 1988, Bd. 2, S. 62 ff.; St. Kalberg: Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungsprozessen in der Geschichte. In: *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, hg. von W. M. Sprondel und C. Seyfarth. Stuttgart 1981, S. 9 ff.

²⁴ Die Schriften Bernhards von Clairvaux zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Rom 1957ff. Deutsche Zitate entnehme ich mit geringfügigen Änderungen der Übersetzung von A. Wolters: Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux. Wittlich 1937. Den Band bezeichne ich hier mit arabischen Ziffern.

²⁵ Mechthild von Hackeborn: Liber specialis gratiae. In: Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae II. Sanctae Mechtildis verginis ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae, accedit sororis Mechtildis eiusdem ordinis Lux Divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O. S. B. monachorum cura et opera, Pictavii, Parisiis 1877, S. 1–421.

²⁶ Vgl. E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt/M. 1979, S. 200.

²⁷ L. Wittgenstein: Schriften I. Frankfurt/M. 1960, S. 142.

²⁸ Vgl. M. Heidegger: Nietzsche. Bd. 1. Pfullingen 1961, S. 480.

²⁹ J. Habermas (Anm. 2), S. 175

³⁰ E. Tugendhat (Anm. 26), S. 243