

FAUSTUS / Études germaniques

Collection dirigée

par Arlette Bothorel-Witz, Hildegard Châtellier et Christine Maillard

DANS LA MÊME COLLECTION

*L'Inde inspiratrice – Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Études réunies par Michel Hulin et Christine Maillard, 228 p., 1996.

Maryse Staiber, *L'œuvre poétique de René Schickele – Contribution à l'étude du lyrisme à l'époque du «Jugendstil» et de l'expressionnisme*, 400 p., 1998.

*Friedrich Schiller : Don Carlos. Théâtre, psychologie et politique*, Études réunies par Christine Maillard, 192 p., 1998.

*Du dialogue des disciplines – Germanistique et interdisciplinarité*. Études réunies par Arlette Bothorel-Witz et Christine Maillard, 320 p., 1998.

Les Presses Universitaires remercient le Conseil Scientifique de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg et la Société des Amis des Universités pour le soutien accordé à cette publication.

*Études réunies par/ herausgegeben von  
Moritz BaBler et/und Hildegard Châtellier*

## Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900

## Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900

Préface de/Vorwort von

Antoine Faivre  
professeur à l'École pratique des Hautes Études



Lg 51014

U

PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG  
1998

## **Die mystische Tradition der Moderne. Ein unendliches Sprechen**

*Martina WagnerEgelhaaf*

**T**itel und Thema dieses Kolloquiums «Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900» klingen provozierend : Mystik und Moderne – damit scheint eher Gegensätzliches denn Vereinbares bezeichnet, fällt es doch auf den ersten Blick schwer, den radikalen religiösen Innerlichkeits- und Ganzheitsanspruch, der sich mit dem Begriff «Mystik» verbindet, mit einer säkular gewordenen, von wissenschaftlich-technischem Fortschritt gekennzeichneten modernen Erfahrungswelt in Einklang zu bringen. Und doch ist unübersehbar, daß gerade um 1900, also jenem Epocheneinschnitt, mit dem man gemeinhin die klassische Moderne beginnen läßt, in Literatur, Philosophie und Kunst Strömungen hervortreten, für die das Etikett «Mystik» angebracht erscheint. Die Brisanz dabei liegt gerade in dem sich zwischen den Kategorien des Mystischen und des Modernen auftuenden Spannungsverhältnis.

### **1. Mystik ?**

Der Tagungstitel differenziert zwischen «Mystik» und «Mystizismus», um so dem breiten Spektrum der zu berücksichtigenden Ansätze und Richtungen Raum zu geben. Spiritismus, Esoterik, Okkultismus, Theosophie, Anthroposophie sind weitere programmatische Stichwörter, die diesen Raum besiedeln. Dabei scheint zwischen «Mystik» und «Mystizismus» ein Verhältnis der Abstufung zu bestehen : Der Begriff «Mystik» reklamiert eine deutlicher umrissene Phänomenstruktur für sich als die vagere Bezeichnung «Mystizismus», die an eine eher freie Anverwandlung mystischer Ideen und Darstellungsformen denken läßt. Und doch ist an Gershom Scholems Feststellung zu erinnern, daß es annähernd so viele Definitionen von Mystik gebe wie Autoren, die über Mystik geschrieben hätten<sup>1</sup>. Am wenigsten Schwierigkeiten macht da noch die etymologische Bestimmung, die auf das griechische Verbum  $\mu\acute{\epsilon}\tau\upsilon$  «die Lippen, die Augen schließen» zurückführt. Damit ist bereits ein mystisch-mystizistischer Grundzug benannt, der des Verschwiegenen und Nichtwahrnehmbaren, der nicht zuletzt für ein trivialisiertes Verständnis von «mystisch» als im weitesten Sinne «magisch, geheimnisvoll»

verantwortlich ist. Demgegenüber beschreibt das Stichwort «Mystik» eine sehr genau zu bestimmende Struktur religiöser Erfahrung. Von Thomas von Aquin (um 1225-1274) stammt die Definition der Mystik als *cognitio dei experimentalis*<sup>2</sup> – «erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes»: im Zusammenschluß von Erkenntnis und Erfahrung steckt die ganze Paradoxie der mystischen Religiosität, die in ihrer Radikalität bekanntlich für die Orthodoxie zum Anstoß wurde.

Zwar müssen im Blick auf die Vielfalt mystisch-mystizistischer Strömungen in dem in Frage stehenden Zeitraum idealtypische Abgrenzungen und Begriffsbestimmungen vorgenommen werden<sup>3</sup>, doch wird man nicht auf substantialistischen Zuschreibungen und Ausschließungen beharren können. Gerade das von theologischer Seite oftmals bemühte Kriterium der Echtheit der mystischen Erfahrung<sup>4</sup> erweist sich, abgesehen davon, daß es kein verifizierbares Kriterium für die Echtheit einer Erfahrung gibt, in kulturwissenschaftlicher Perspektive als wenig fruchtbar, sind es doch gerade die Rand und Grenzerscheinungen, die Übergangsphänomene und Zweideutigkeiten, die das geistige Profil einer Epoche in seinen interdiskursiven Möglichkeiten erkennbar werden lassen. Zu fragen ist also nicht danach, was Mystik «ist» und wo etwa (schon) der Mystizismus beginnt, die Frage wäre vielmehr, was die verschiedenen, in einer historischen Situation auftretenden Strömungen bei allen Unterschieden verbindet, in welcher Weise sie an *einem* Diskurs partizipieren, wie die programmatischen Ansprüche lauten und welche konkreten Denk-, Text- und Bildstrukturen auf dieser Grundlage beschreibbar werden.

## 2. Moderne ?

An Begriffsbestimmungen der Moderne ist gleichfalls kein Mangel. Der Tagungstitel faßt «Moderne» einerseits, und das ist immer die weniger problematische Möglichkeit, als Epochenbezeichnung, wenn er den in den Blick zu fassenden Zeitraum mit «um 1900» markiert, andererseits legt die alliterierende Reihe «Mystik – Mystizismus – Moderne» doch ein konzeptuelles Inhaltsverständnis als Grundlage für die anstehende Relationierung des Mystischen und des Modernen nahe. Zunächst einmal – und wieder beginne ich mit der am wenigsten problematischen Bestimmung – ist Moderne ein Differenzbegriff. Das im Deutschen erst seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts bezeugte, dem französischen «moderne» mit der Bedeutung «neu» entlehnte Adjektiv «modern» ist auf das lateinische «modernus» zurückzuführen, das seinerseits von dem Adverb «modo», «eben, eben erst, gerade eben», abgeleitet ist. «Modern» ist also eine Fortschrittsbezeichnung: wer modern ist, setzt sich ab von einem vorausgegangenen, qualitativ unterschiedenen Zustand; die Wörterbücher nennen entsprechend den Gegenbegriff «antik». Die oft berufene «Querelle des anciens et des modernes» des 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts führt das Fortschritts- und Differenz-

potential, das dem Begriff des «Modernen» anhaftet, deutlich vernehmbar im Namen. In qualitativer Hinsicht hat man verschiedene Modernen unterschieden, etwa die der Aufklärung, die der Romantik oder eben die der Jahrhundertwende<sup>5</sup>. Was die letztgenannte Moderne betrifft, die mit der Jahrhundertchwelle «um 1900» bezeichnete, die den historischen Rahmen dieses Kolloquiums absteckt, so ist es zum einen die vielbeschworene Krise des Subjekts, zum zweiten – damit unauflöslich verbunden – die Krise der Sprache, die als ihre Kronzeugen gelten. Freuds *Traumdeutung* von 1900 und Hugo von Hofmannsthal's 1902 publizierter *Brief* des Lord Chandos stellen die *loci classici* dieser doppelten modernen Krisenerfahrung dar.

Wolfgang Iser nimmt in seinem Buch *Unsere postmoderne Moderne* eine gerade für den Problembereich des Mystischen um 1900 bedenkenswerte Differenzierung grundlegender Modernitätskonzepte vor. Die Moderne im Sinne der Neuzeit, so Iser, definiere sich durch ein forciert vorgetragenes Einheits- und Totalitätsdenken, während jene Moderne, die er im Blick hat, und das ist das Projekt der Moderne des 20. Jahrhunderts in seiner bis in die postmoderne Gegenwart reichenden Kontinuität, durch die Verabschiedung von Einheitsträumen gekennzeichnet sei. Zum zweiten verweist Iser – und hier ist an die obige Differenzbestimmung des Modernen anzuknüpfen – auf das frühmoderne Bewußtsein der Traditionsüberwindung und die sich davon absetzende Bereitschaft der Moderne des 20. Jahrhunderts, sich Traditionen zu öffnen und sie aufzunehmen<sup>6</sup>. Genau diese Bestimmung könnte sich für das Thema dieses Bandes als produktiv erweisen, ist das Problemfeld von Mystik und Mystizismus doch auch und gerade ein Terrain der Neuvermessung eines traditionellen Gegenstandsreichs, wobei die Revitalisierung von Traditionen freilich nicht Wiederholung des Identischen ist. Vor diesem Hintergrund erscheinen die «um 1900» artikulierten Einheitsphantasien und der gesuchte Anschluß an die Tradition als sentimentalische Produkte eines empfundenen Verlusts von Einheit, während sie allen Bekundungen zum Trotz doch nur ein Nebeneinander des Heterogenen<sup>7</sup> zuwege bringen.

## 3. Mystik – eine moderne Tradition ?

Daß die Zeit um 1900 nicht nur durch eine Vielzahl geistsuchender Neuansätze geprägt ist, sondern daß es auch eine Zeit der Wiederkehr der alten Mystik war, davon legt der Buchmarkt beredtes Zeugnis ab. Der Eugen Diederichs-Verlag in Jena machte mit den Schriften Meister Eckharts in der Übersetzung von Hermann Büttner<sup>8</sup> den Anfang zu einem großangelegten Projekt, das die gesamte deutsche Mystik umfassen sollte<sup>9</sup>. Um die gleiche Zeit erschienen andere Eckhart-Ausgaben<sup>10</sup>, deren wirkungsgeschichtlich markanteste gewiß die ebenfalls 1903 erschienene Übertragung von Gustav Landauer war, die nicht nur ein

wissenschaftliches Publikum im Blick hatte, sondern den zu einer mystischen Identifikationsfigur der Zeit avancierten Meister Eckhart breiteren Kreisen bekannt machen wollte<sup>11</sup>. Landauers Edition wurde 1920 von Martin Buber neu bearbeitet. Auch Tauler und Seuse wurden in wissenschaftlichen Editionen zugänglich<sup>12</sup>. Die Berufung auf die Tradition verlieh den neumystischen Strömungen eine aus der zeitlichen wie räumlichen Ferne herbeigezogene, gleichsam in gemeinmenschlichem Erfahrungsbesitz gründende Legitimation. In diesem Sinne versteht sich die von Martin Buber zusammengestellte, im Jahr 1909 ebenfalls bei Diederichs erschienene Anthologie mit dem Titel *Ekstatische Konfessionen*<sup>13</sup>, die ja bekanntlich Ulrich, Musils Mann ohne Eigenschaften, auf die mystischen Pfade führte<sup>14</sup>. Buber versammelt mystische Zeugnisse aus dem christlichen, dem jüdischen und dem asiatischen Bereich und dokumentiert auf diese Weise – bei aller Varianz – die Universalität der mystischen Erfahrung. Eben dieser universalistische Zug der mystischen Tradition verbürgte ihre Distanz sowohl gegenüber institutionalisierter Kirchengläubigkeit<sup>15</sup> als auch gegenüber einer als beengend empfundenen bürgerlichen Verhaftung im Gegenwärtigen. Dem Bezug auf die Tradition kommt somit eine entgrenzende, die beschränkte und bemessene Realität in Frage stellende Funktion zu. Genau in diesem Moment der Transgression liegt die kritisch-moderne Dimension des Rekurses auf eine Tradition, die, wie bereits erwähnt, selbst schon im Ruch der Häresie stand – einem Meister Eckhart wurde ja immerhin der Prozeß gemacht. Allerdings handelt es sich bei diesem kritischen Moment um eine durchaus ambivalente Angelegenheit: Wo nämlich die Mystik beschworen wird, um den spezifischen Modernitätserfahrungen der Heterogenität und des konstatierten Wertezersfalls die Einheitserfahrung eines numinosen Anderen entgegenzusetzen, gerät der Rekurs auf die mystische Tradition in den Sog totalitärer Ideologisierung und Instrumentalisierung. Die Mystik-Rezeption der Nationalsozialisten hat dies auf unheimliche Weise deutlich gemacht, stilisierte Alfred Rosenberg in seinem *Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930) Meister Eckhart doch zum nordisch-deutschen Mystiker<sup>16</sup>. Wie bei jedem Umgang mit Tradition kommt es sehr genau darauf an, aus welchem Geist und zu welchem Zweck sie beschworen wird: die Tradition selbst kann sich gegen ihren Mißbrauch nicht wehren. Die dieses Kolloquium leitende und beunruhigende «Frage nach der Traditionalität oder Modernität dieses neuen Okkultismus»<sup>17</sup> findet hier ihren systematischen Ansatz: Wo das Mystische als Überschreitungs-bewegung verfolgt wird, entfaltet es sein Modernitätspotential, wo es aber semantisiert und festgeschrieben wird, verfällt es allzu leicht einer schematisierenden Einheits- und Totalitätsidolatrie. Oder anders gesagt: Aus der Perspektive einer als bedrückend empfundenen Einheitlichkeit und Normativität setzt das mystische Denken auf Differenz und wird gleichsam zum kritischen Modernitätsgenerator; aus der beunruhigenden Erfahrung des Differenzen kann es sich zum traditionalistischen Fürsprecher von Einheit und Ganzheit machen. Der Ansatz

des mystischen Denkens ist also ein relationaler, Mystik viel mehr eine Dynamik oder ein Prozeß denn eine festgeschriebene weltanschauliche Position.

#### 4. Unähnliche Ähnlichkeit

Bereits im neuplatonischen Denkmodell, auf das sich die mittelalterliche Mystik gründet und das idealtypisch in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita (5./6. Jhd.) greifbar wird, erweist sich das Spannungsverhältnis von Identität und Differenz als Dreh- und Angelpunkt einer mystischen Prozessualität. Die an der Spitze der Seinshierarchie stehende transzendente göttliche Position ist – im Gegensatz zu den in die Vielheit verstreuten niedereren kreatürlichen Seinsstufen – durch das Wesensmerkmal der Einheit ausgezeichnet. Diese Einheit faltet sich seinsverleihend in die Vielheit aus, und das Viele steigt über die Stufen seines Ausströmens wieder empor in die Einheit. Dieser unaufhörlich stattfindende ontologische Prozeß impliziert einen Erkenntnisvorgang, der die göttliche Einheit nur über die kreatürliche Vielheit vorstellbar macht wie umgekehrt die Vielheit der Geschöpfe im Hinblick auf die Einheit faßbar wird. Entsprechend gibt es für Pseudo-Dionysius zweierlei Arten der Gotteserkenntnis und zweierlei Weisen, über Gott zu sprechen. Gott kann mit bejahenden und mit verneinenden Ausdrücken belegt werden. Die bejahenden Ausdrücke, etwa die Qualifikation Gottes als Licht, zielen auf die im Denken des Ähnlichen gegründete Einheit Gottes, während die verneinenden, die negativen Bezeichnungen, die Gott beispielsweise als Dunkel oder als Nichts beschreiben, deutlich machen, daß das Wesen Gottes jenseits alles Existierenden bzw. Denkbaren liegt, oder anders gesagt: Die verneinenden Ausdrücke unterstreichen, daß alles, was über Gott ausgesagt werden kann, sein Wesen nicht trifft. Weil dies so ist, sind die negativen Ausdrücke passender als die positiven, denn sie sagen zugleich ihre eigene Unangemessenheit aus, während bei den affirmativen Aussagen die Gefahr besteht, daß der menschliche Geist an ihnen haften bleibt, daß er sie gleichsam für bare Münze nimmt und ihrer Suggestion erliegt, d.h. Gottes Wesen tatsächlich mit dem des Lichtes gleichsetzt, was eine unzulässige Verkürzung seiner Unermeßlichkeit bedeutete. Dieses negativ-theologische Strukturprinzip der unähnlichen Ähnlichkeit wurde in der klassischen Analogieformel des vierten Laterankonzils von 1215 festgeschrieben: «Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin infer eos maior sit dissimilitudo notanda»<sup>18</sup> – die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf kann niemals so groß sein, daß die Unähnlichkeit nicht immer noch größer wäre. D.h. der Mensch kann sich den göttlichen Schöpfer zwar in Begriffen und Kategorien vorstellen, die der kreatürlichen Welt der Geschöpfe entnommen sind, muß sich dabei aber stets darüber im klaren sein, daß das, was die analogische Ähnlichkeit an Erkenntnis vermittelt, nur unwesentlich ist im Vergleich zu der zwischen Schöpfer und Geschöpf bestehenden Unähn-

lichkeit. Dieser grundlegende Satz der christlichen Doktrin erfährt im mystischen Denken eine konstitutive Dynamisierung: Während nämlich Thomas von Aquin Schöpfung und Schöpfer in ein Verhältnis der Relativität einstellt und die Welt der Geschöpfe im Vergleich zu Gott als «quasi nihil» bezeichnet, ist das Geschöpf bei Meister Eckhart (1260-1328) mit Gott identisch und *zugleich* sein absolut nichtiges Gegenteil. Das Geschöpf hat nämlich von sich aus kein Sein, vielmehr empfängt es sein Sein kontinuierlich von Gott, von sich aus ist es «*purum nihil*». In seinem Seinempfangen aber ist es identisch mit Gott<sup>19</sup>. Im Vergleich zur Proportionsanalogie des Aquinaten, die Schöpfer und Geschöpf in einem Verhältnis feststehender Proportionen wahrnimmt, ist das eckhartsche Konzept der Attributionsanalogie ein relationales: Von Gott her betrachtet ist das Geschöpf göttlich und eins mit Gott, aus der Perspektive seiner Kreatürlichkeit gesehen steht es in einer radikalen Differenz zum Schöpfergott. Beide Modi existieren gleichzeitig und nebeneinander, aber es findet keine Vermittlung zwischen ihnen statt, vielmehr stehen beide Betrachtungsweisen in einer extremen polaren Spannung zueinander: Die menschlich-göttliche *unio* ist ein derartig unerhörtes Ereignis, daß sie in Begriffen des menschlichen Denkens schlichtweg nicht erfaßt werden kann und im Versuch ihrer begrifflich-diskursiven Vergegenständlichung immer schon umbricht in ein Bewußtsein der Differenz. Diese Differenz, den Abstand zwischen Mensch und Gott, kann man sich nicht radikal genug vorstellen. Jede denkbare Differenz ist nicht groß genug, um die Entfernung zwischen Schöpfer und Geschöpf darzustellen. Das Denken der Differenz ist genauso transgressiv wie das der Ähnlichkeit, das immer nach noch positiveren, noch erleuchtenderen Bezeichnungen für Gott sucht, ja, das Denken der Unähnlichkeit radikalisiert das transgressive Moment noch, da, wie bereits erwähnt, sich das Ähnlichkeitsdenken in die Gefahr begibt, an den ähnlichen, den positiven Ausdrücken haften zu bleiben. Indessen ereignet sich im – hypothetischen – Augenblick der allergrößten Differenz die *unio mystica*. Bei Meister Eckhart ist sie als Gnadengeschenk Gottes an den Menschen gedacht, der sich auf dem absoluten Tiefpunkt des Bewußtseins seiner kreatürlichen Nichtigkeit befindet. D.h. Einheit und Differenz fallen in ihren Extrempositionen zusammen. Doch da, wo in der Differenz die Einheit erreicht ist, bricht diese ideale Identität auch schon wieder auseinander: Die *unio mystica* schlägt um in die Erfahrung der Differenz. Der Augenblick der *unio mystica* ist also *stricto sensu* nicht festzuhalten, er verweigert sich der Diskursivität; daher ist alles Sprechen von ihr immer nur Ausdruck ihrer Transdiskursivität. Gerade hier bringt sich die bereits erwähnte wortgeschichtliche Bedeutung von *μύεiv* (die Augen, den Mund schließen) in Erinnerung. Alle mystische Repräsentation ist also gekennzeichnet durch ein Moment der Nichtrepräsentation, will sagen: durch die Darstellung der Nichtrepräsentierbarkeit, paradox formuliert: durch die Repräsentation der Nichtrepräsentation! Die mystischen Schriften Meisters Eckharts, aber auch die anderer mittelalterlicher Mystiker, die so offensichtlich Widerspruchsvolles über

Gott und seine geschöpfliche Welt in Worte fassen<sup>20</sup> und im ständigen Neuansatz immer wieder dasselbe zu sagen scheinen, agieren genau dieses paradoxe Strukturmoment des mystischen Denkens unendlich aus. Daß die mystische Gottesvorstellung, strukturell in Begriffen von Einheit und Differenz gedacht, die christlichen Gottesbilder, die dem Mystiker als armselige Verkürzungen erscheinen müssen, weit hinter sich läßt und somit auch im nichtchristlichen Sinne rezipiert werden kann, liegt auf der Hand. Der mystische Gott ist so unendlich wie das Sprechen über ihn bzw. über die mystische Gotteserfahrung. Und unendlich sind – strukturell gedacht – auch die mystischen Texte in ihrer Endlichkeit<sup>21</sup>.

### 5. Sprache der Mystik – Mystik der Sprache

Nicht zufällig tritt in der vorstehenden Darstellung der mystischen Denkstruktur das Problem der Repräsentierbarkeit der mystischen Erfahrung in den Vordergrund. In den Formen ihrer sprachlichen Repräsentation, die ein einziges Dokument ihrer Nichtrepräsentierbarkeit sind, drückt sich die ganze Virulenz, die Unerhörtheit der mystischen Erfahrung aus. Tatsächlich hat die literaturwissenschaftliche Aufmerksamkeit insbesondere der mystischen Sprache gegolten, d.h. der sprachlichen Form der mystischen Zeugnisse einerseits, den Thematisierungen der Sprachproblematik in den Texten der mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen andererseits. Den Anfang der modernen literaturwissenschaftlichen Mystikforschung bildet Josef Quints Bonner Antrittsvorlesung von 1927 *Die Sprache Meisters Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt*. Quints Arbeit versteht sich als Versuch, angesichts der «immer stärker werdende[n] Welle mystischer und pseudo-mystischer Regungen im geistigen Leben unserer Tage eine klare Umschreibung und Abgrenzung des mystischen Phänomens gegen alles okkulte Magiertum, das im vermeintlichen Dunkel mystischen Geheimnisses sein Unwesen treibt»<sup>22</sup> zu geben, fügt sich also genau in den zeitgeschichtlichen Kontext, der Gegenstand dieser Tagung ist. Der Mystikforschung neue Wege wies sie, weil sie die Frage des Mystischen von der diskursiven Seite her zu denken aufgab: Für Quint ist die Sprache Abbild des Denkens und das Denken Meisters Eckharts ein «Kampf [...] gegen den begrenzten Begriff»<sup>23</sup>. Um die Einzigartigkeit der mystischen Erfahrung zum «Ausdruck» bringen zu können, müssen die Grenzen der Sprache und des Begriffs in Bewegung gebracht werden. Quint nennt als Sprachformen Eckharts, die dazu angetan sind, die Begriffsgrenzen zu überschreiten, Abstraktbildungen, Metaphern, Gleichnisse, die häufende Variation, die Hyperbel («Swer in disen grunt ie geluogete einen ougenblik, dem menschen sind tüsent marc rôtes geslagenen goldes als ein valscher haller»<sup>24</sup>), die Antithese, die Verwendung verbaler Ausdrücke, insbesondere der durativen Verben des Fließens, Gehens, Ziehens, Sinkens, Schwebens, Laufens, Quellens, Dringens, Ziehens, sowie die Verwendung transitorischer Adverbien oder

Präpositionen (in-, über-, durch-, über-, ent-). 1953 hat Quint seine Überlegungen unter dem Titel *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts* noch einmal aufgegriffen und sprachtheoretisch perspektiviert. Der Merkmalskatalog wird um die Formen der Paradoxie und der Negativbildungen erweitert und das Moment des Sprachschöpferischen profiliert, doch insgesamt hält Quint unter Rekurs auf Weisgerber an seiner These vom Kampf der Mystik gegen die Sprache fest<sup>25</sup>.

Einspruch erhoben gegen Quint hat erst Walter Haug in den achtziger Jahren. Und zwar bezog sich die Kritik nicht auf die von Quint treffend beschriebene Phänomenologie des mystischen Sprechens als vielmehr auf die ihr zugrundegelegte Funktionalität. «Ausdruck» des mystischen Denkens sei das Sprechen der Mystiker, hatte Quint behauptet. Auf der Grundlage des bereits skizzierten Konzepts der Attributionsanalogie, die dem geschöpflichen Sein, vom göttlichen Sein her gedacht, Göttlichkeit zuspricht, während es als Geschöpf in seiner Kreatürlichkeit nichtig ist<sup>26</sup>, unterscheidet Haug ein Sprechen «diesseits der Wende» von einem Sprechen «jenseits der Wende», d.h. aus der Perspektive des geschöpflichen Seins kann die Sprache immer nur zum Ausdruck bringen, daß sie selbst unzureichend ist, Gott zu erfassen und den Weg zu ihm zu weisen. Aus der Perspektive derer, die die mystische Erfahrung bereits gemacht haben, die sozusagen schon in der Wahrheit stehen, vermag sie in ihrem insistierenden Fortschreiten jedoch, die erlebte Wahrheit, den mystischen Umschlag immer neu zu aktualisieren. In dieser Sicht verliert die Sprache ihre Bezeichnungsfunktion, ist nurmehr emphatische Sprache<sup>27</sup>. Am Beispiel der dialogischen Struktur von Mechthilds von Magdeburg *Fließendem Licht der Gottheit* zeigt Haug, daß das Sprechen mit Gott nur im Bewußtsein der Distanz zu ihm möglich ist. Die *unio mystica* selbst ist in Mechthilds Buch ausgespart, das mystische Gespräch mit Gott führt entweder zur *unio* hin – dann markiert der Text den abrupten Bruch bzw. den Abbruch seiner selbst – oder wird zum Zeugnis der zurückliegenden und damit der immer schon wieder verlorenen Gotteserfahrung. Die mystische Sprache thematisiert ihre Differenz im Hinblick auf die mystische Erfahrung<sup>28</sup>. Nur so besehen wird recht eigentlich verständlich, weshalb die Mystiker, deren adäquate Ausdrucksform das Schweigen ist, wie bereits Quint bemerkte<sup>29</sup>, so unendlich viel reden bzw. schreiben. Eckharts oft zitierter Satz: «Wäre hie nieman gewesen, ich müeste si [seine Predigt] disem stocke geprediet hân»<sup>30</sup> wird erst im eigentlichen Sinne verständlich, wenn man die konstitutive Funktion der sich ihrer eigenen Begrenztheit bewußten Sprache als Medium der *unio*-Erfahrung begreift: Der Mystiker bzw. die Mystikerin *muß* sprechen, um die mystische Erfahrung der Transsprachlichkeit zu aktualisieren. Die Sprache ist also im mystischen Prozeß nicht mehr Instrument zum Ausdruck der mystischen Erfahrung, sondern *Medium* im Hinblick auf die *unio*. Daher sind die aufgerufenen Bilder der Ähnlichkeit, mit denen die mystische Gotteserfahrung beschrieben wird, nicht mimetisch zu verstehen, vielmehr hat das Ähnliche keine andere Funktion als die, überstiegen

zu werden<sup>31</sup>. Jüngere Kritiken haben Haug indes zu einer Revision seiner Theorie der mystischen Sprache veranlaßt<sup>32</sup>. Sie geht dahin, daß das Sprechen der Mystiker als Antwort auf das vorgängige Angesprochenensein durch Gott verstanden wird, so daß gerade die am Medium der Sprache erfahrene Differenz letztlich von einer grundlegenden Identität getragen ist, die Sprache sich also durch ihr Differenzpotential positiv im Hinblick auf die Erfahrung der *unio mystica* und die von ihr bewirkte Veränderung der Welt begreift. Erst auf diese Weise ist die instrumentelle Sprachauffassung Quints, die das mystische Sprechen als Ausdruck der mystischen Erfahrung beschreibt, überwunden.

«Das Zerbrechen der Sprache in der mystischen Erfahrung kann somit doppelt gelesen werden. Von außen gesehen, als Phänomenologie mystischer Sprachformen, tritt nur das Scheitern des Sprachsystems in den Blick. Von der lebendigen Erfahrung her gedacht, signalisieren diese Formen jedoch eine Du-Begegnung, die sich in der Erschütterung des Sprachsystems und über diese hinweg vollzieht»<sup>33</sup>.

Es ist offensichtlich, daß die auf dem Modell der unähnlichen Ähnlichkeit beruhende Dynamik des mystischen Sprechens auch einen Reflexionsrahmen für die Äußerungen des Mystischen in der Moderne vorgibt. Zu denken ist an den Prozeß der Abstraktion in der modernen Malerei, der wie das mystische Sprechen die Grenzen vertrauter Gegenstandswahrnehmung außer kraft setzt<sup>34</sup>; gedacht werden muß aber auch an die Formen der modernen Musik: Arnold Schönbergs Zwölftonmusik etwa ist ein dezidiert Gegenentwurf zur seiner Meinung nach erstarrten Systematik der herkömmlichen Harmonik. Schönberg plädiert dafür, auf jeden bewußten Gedanken in der Kunst zu verzichten, vielmehr solle die menschliche Schöpferkraft die den Menschen umgebenden Rätsel abbilden, also das, was das Verständnis des Menschen übersteigt:

«Denn die Rätsel sind ein Abbild des Unfaßbaren. Ein unvollkommenes, d.i. menschliches Abbild. Aber wenn wir durch sie nur lernen, das Unfaßbare für möglich zu halten, nähern wir uns Gott, da wir dann nicht mehr verlangen, ihn verstehen zu wollen»<sup>35</sup>.

Wie nun der Aufbruch in die Unendlichkeit semantisch besetzt ist, ob er in ein umfassendes monistisches Denkmodell aufgehoben oder in die Offenheit eines Denkens der Differenz eingestellt wird<sup>36</sup>, mag von Fall zu Fall verschieden sein. Die konstitutive Rolle der Sprache als Medium der mystischen Erfahrung legt die Frage nach dem sprachlich-ästhetischen Impuls des Mystischen zumindest nahe.

Immerhin läßt sich in dieser Perspektive die symbolistische Poetik anschließen, für die das mystische Moment ein gänzlich innersprachliches zu sein scheint<sup>37</sup>.

## 6. Mystik dekonstruktiv ?

Die Traditionslinien der Mystik reichen indes über die Moderne um 1900 hinaus – und in die literaturtheoretische Diskussion der Gegenwart hinein. In den 70er und 80er Jahren brachte eine andere Art von Negativität Unruhe in die literaturwissenschaftliche Zunft : die Dekonstruktion Jacques Derridas, der sich nicht ohne Grund wiederholt genötigt sah, seinen grammatologischen Ansatz vom Denken der negativen Theologie abzugrenzen<sup>38</sup>.

Vor allem die amerikanische Literaturkritik sah in Derrida eine Art neuen Mystiker. In seinem 1975 erschienenen Buch *Kabbalah and Criticism* verweist Harold Bloom auf die jüdische Mystik als auf eine wirksame biographische Folie für die differenzbestimmte Metaphysikkritik des Jüdo-Arabers Derrida. Bloom liest die Kabbala als eine «Vision der Verspätetheit»<sup>39</sup>, weil sie den religiösen Text als Kommentar des verlorenen göttlichen Urtextes begreife und in einer endlosen Bewegung des Kommentierens das Bewußtsein dieses primären Verlusts erinnernd fortschreibe. Bloom stellt einen expliziten Bezug zum Begriff der «Spur» bei Derrida her. Die Spur beschreibt im grammatologischen Denkmodell die Wirksamkeit der «différance», jener Bewegung des Bedeuten, also, die durch das aufschiebende Moment der Zeichenverwendung die Selbstgegenwart identischer Bedeutungen unterhöhlt<sup>40</sup>. Allerdings markiert Bloom mit Derrida auch den unzweideutigen Unterschied zwischen Kabbala und Dekonstruktion, wenn er schreibt, «die Kabbala bringt die Bewegung von Derridas «Spuren» zum Halten, weil sie einen Punkt des Ursprünglichen kennt»<sup>41</sup> – jenen Punkt der Ursprünglichkeit, den Derrida aus systematischen Gründen leugnet und im permanenten Neuansatz beharrlich dekonstruiert. Gleichwohl verstummten die Stimmen nicht, die Derrida in eine Nähe zur negativen Theologie zu rücken versuchten. Susan Handelman sprach angesichts der Unmöglichkeit einer ontologischen Rückkehr in die Präsenz des Vatergottes sowohl im jüdischen wie im dekonstruktionistischen Denken im Blick auf Derrida von «re-emergence of Rabbinic hermeneutics in a displaced way»<sup>42</sup>. In Deutschland schloß Jürgen Habermas an diese Diskussion an, und zwar in Gestalt eines an Derrida gerichteten Vorwurfs, entgegen aller Beteuerungen schleppe das grammatologische Modell in der Vorstellung einer verlorenen «Urschrift» einen unüberwindbaren metaphysischen Ansatz mit<sup>43</sup>.

In seinem Jerusalemer Vortrag *How to avoid speaking. Denials* von 1986<sup>44</sup> setzt sich Derrida mit der ihm unterstellten Affinität zum negativ-theologischen Denken auf eine listige, um nicht zu sagen dekonstruktive Weise auseinander. Der Vortrag ist unter dem französischen Titel *Comment ne pas parler. Dénéga-*

*tions*<sup>45</sup> und auf deutsch als *Wie nicht sprechen. Verneinungen*<sup>46</sup> erschienen. Und der Titel enthält auch bereits die Antwort auf die gestellte Frage : Wie sich dazu äußern, ohne sich unzulässigerweise im sprachlichen Ausdruck festzulegen ? Die festlegende Rede liefe dem grammatologischen Ansatz in jedem Fall zuwider. Derrida spricht von dem Versprechen, das er gegeben habe, sich eines Tages zu dieser offenbar heiklen Frage zu äußern, und davon, daß der Zeitpunkt der Einlösung dieses Versprechens nun – in Jerusalem, nicht ohne Grund am Ort Jerusalem – gekommen sei. Doch, so ist für Derrida klar, kann die Frage nur durch ihren Aufschub, ihren redenden Aufschub, beantwortet werden. So spricht er nicht, was nahe gelegen hätte, über die jüdische und die arabische Mystik. Redend wird hier ausgespart :

«[...] was (gibt es) an negativer Theologie und ihren Phantomen in einer Überlieferung von Denken, das weder griechisch noch christlich wäre ? Anders gesagt : was (gibt es) an jüdischem und arabischem Denken in dieser Hinsicht ? Zum Beispiel, und in allem, was ich sagen werde, wird eine gewisse Leere, der Ort einer inneren Wüste, diese Frage vielleicht widerhallen (*raisonner*) lassen. Die drei Paradigmen, die ich allzu eilig werde situieren müssen [er spricht im folgenden über Platon, Pseudo-Dionysius bzw. Meister Eckhart und Heidegger] werden einen Resonanzraum umgeben, von dem niemals etwas gesagt werden wird, beinahe nichts (*il ne sera jamais rien dit, presque rien*)»<sup>47</sup>.

In einer Anmerkung zu dieser Passage verrät Derrida immerhin, daß es sich bei *Wie nicht Sprechen* um den am stärksten «autobiographischen» Diskurs handle, den er je gewagt habe, und er spricht von der Unmöglichkeit, von dem zu sprechen, was ihm «von [s]einer Geburt her, als das Naheste hätte gegeben sein müssen : der Jude, der Araber»<sup>48</sup>. Statt dessen entschließt er sich, in seinen Fremdsprachen zu sprechen : «dem Französischen, dem Englischen, dem Deutschen, dem Griechischen, dem Lateinischen, dem Philosophischen, dem Meta-Philosophischen, dem Christlichen, und so weiter»<sup>49</sup>. Aus diesem Grund auch handelt er im folgenden von Pseudo-Dionysius Areopagita und Meister Eckhart, den christlichen Mystikern – und weder von der Kabbala noch von der arabischen Mystik, nach denen doch gefragt worden war. Und auch Derrida unterstreicht, wie bereits in *Die différance*<sup>50</sup>, die unterschiedliche intentionale Begründung des negativ-theologischen Diskurses und der Sprachbewegung der *différance*. Die ontologisch gegründete negative Theologie hat ihren Referenzpunkt außerhalb ihrer, in der lebendigen Gotteserfahrung, wäre zu ergänzen, während die grammatologische Spur Effekt des Sprechens selbst, mithin radikal antiontologisch gedacht ist. Jenseits der intentionalen Verschiedenheit, die außerhalb des

Textes liegt, bleibt freilich die diskursive Nähe beider Konzepte, zumal wenn man die Mystik von der Seite ihrer sprachlichen Repräsentanz bzw. gar als Sprachspiel beschreibt und wenn man umgekehrt Derridas messianisch gefärbte, mit dem religiösen Effekt spielende Diktion in Rechnung stellt<sup>51</sup>. So hallt die dekonstruktive Rede im Raum der mystischen lediglich wider, nicht mehr – aber auch nicht weniger. Das Problem, um das es geht, ist, wie bereits bemerkt, im Titel dieser «bekenennenden» Schrift angezeigt. «Wie nicht sprechen» bedeutet mit Absicht zweierlei: Wie läßt sich bei allem negativen, bei allem absprechenden Sprechen verhindern, daß das Negierte nicht gerade in der Negation gesagt wird? Und andererseits: Was bleibt uns, den Mystikern wie den Dekonstruktivisten, anderes als das Sprechen?

Die mystische Rede, die sich selbst unterläuft, wird im postmodernen Diskussionszusammenhang ein weiteres Mal als Kronzeugin der Subversion aufgerufen. Im feministischen Diskurs der 70er und 80er Jahre figuriert die hysterische Mystikerin als Repräsentantin eines durch Verlust und unendliches Begehren gezeichneten weiblichen Selbst. So wird in Luçe Irigarays Lesart der mystischen Gottesliebe «Gott», ein Wort, das sie durchgehend in Anführungszeichen setzt, zur Funktion der um ihren eigenen Ort gebrachten weiblichen Seele, die in diesem Gott und seinem Sohn, dem «weiblichste[n] aller Männer»<sup>52</sup>, ihr eigentliches, doch unerreichbares Selbst wahrnimmt und begehrt. Die ganze Tragik der mystisch-hysterischen Leidenslust liegt darin, daß eben der begehrte Gott genau jene ontotheologische Gottesvorstellung verkörpert, die den Ausschluß der Frau aus den herrschenden «phallogozentrischen» Diskursen, ihr Herausfallen aus den Repräsentationen, bedingt. Von daher muß ihr mystisches Liebesleiden ein paradoxes sein: Sie verzehrt sich nach ihrem anderen Selbst und erfährt dabei ihr eigenes Anderes. Szene ihrer hysterischen Aufführung ist der unhintergehbare Abstand zwischen der weiblichen Seele und dem so lust- wie schmerzvoll herbeigesehten Gott. Die hysterische Mystikerin agiert eine Differenz, die – mit Derrida gesprochen – eine existentielle Differenz des Bedeutens ist. Irigaray charakterisiert die mystisch-hysterische Situation folgendermaßen:

«Versagend in ihren Worten. Ahnend, daß etwas zu sagen bleibt, das allem Sprechen widersteht, das man kaum zu stammeln vermöchte, weil die Begriffe abgenutzt oder zu schwach sind, um es sinngemäß zu übersetzen. Denn es geht hier nicht mehr darum, nach irgendeinem bestimmtem Attribut, nach irgendeiner Erscheinungsweise des Wesens, nach irgendeinem gegenwärtigen Antlitz zu schmachten. Was erwartet wird, ist nicht ein *dies* oder ein *das*, auch kein *hier* und kein *dort*. Weder durch Sein noch Zeit, noch Ort kann es bezeichnet werden. Besser ist es also, sich jedem Diskurs zu verweigern, zu schweigen oder sich an ein so

unartikulierte Schreien zu halten, daß ihr kein *Gesang* gelingen wird»<sup>53</sup>.

Bemerkenswert ist, daß die neueren Lesarten des Mystischen das ihm von Anfang an eingeschriebene Differenzpotential hervorkehren und es mit einem produktiven Impetus versehen, dessen konstruktive Leistung in der Destruktion gesetzter Bedeutung besteht.

## 7. Zwischen Einheit und Differenz

Zwischen Platon und Derrida, zwischen Einheit und Differenz, Sein und Repräsentation verläuft die mystische Spur; auf ihrem Weg liegen auch die mystisch-mystizistischen Anverwandlungen der beginnenden Moderne. Ein wichtiger Umschlagplatz ist in jedem Fall die Philosophie Nietzsches<sup>54</sup>, die auf die Abgründigkeit der Metaphysik verweist und von daher zu einem Kronzeugen dekonstruktivistischer Denkansätze wurde. Wie das Verhältnis zwischen Einheit und Differenz im einzelnen reguliert wird, muß im einzelnen diskutiert werden. Meine Bemerkungen sollten zeigen, daß jene mit den Namen Platon und Derrida aufgespannte zeitliche Perspektive im mystischen Modell der unähnlichen Ähnlichkeit gleichzeitig ist und daß in eben dieser Gleichzeitigkeit der Grund für die wengleich beunruhigende, doch konstitutive Doppelperspektive unseres Fragens nach Modernität und/oder Traditionalität der neuen Mystik um 1900 zu suchen ist<sup>55</sup>. Die dynamische Grundstruktur des mystischen Denkens bietet zwei einander entgegengesetzte Wege an und stellt genau darin auch eine Irritation der scheinbar eindeutig in die Moderne oder in die Tradition weisenden Wegmarkierungen dar. In der Unendlichkeit des nicht verstummen wollenden mystischen Sprechens schneiden sich die Wege.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1980, S. 4.

<sup>2</sup> Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. Cura Fratrum eiusdem Ordinis. Secunda Secundae, tertio editio. Matriti MCMLXIII, II-II, q. 97, a. 2, S. 611f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Bettina Gruber: «Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion».

<sup>4</sup> Vgl. Paul Mommaers: *Was ist Mystik?* Frankfurt 1979, S. 22; s. auch den Artikel «Pseudomystik» von Peter Dinzelsbacher in: P.D. (Hg.): *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart 1989, S. 425f.

- <sup>5</sup> Vgl. etwa auch den Ausschreibungstext des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft für 1997 veranstalteten Symposions «Konzepte der Moderne», in: *DVjs* 70/1 (1996), S. 789-796, S. 790.
- <sup>6</sup> Vgl. Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. 2., durchgesehene Auflage. Weinheim 1988, S. 6f.
- <sup>7</sup> Im Zuge der Tagungsdiskussionen verwies Ulrich Linse passend auf den musealen Sammlungscharakter mancher neumystischer Bezugnahmen auf die Tradition.
- <sup>8</sup> *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*. Aus dem Mittelhochdeutschen übers. und hg. von Hermann Böttner. 2 Bde., 1. Bd., Jena 1903 (2. Aufl. 1912), 2. Bd., Jena 1909.
- <sup>9</sup> Lulu von Strauß und Torney-Diederichs (Hg.): *Eugen Diederichs. Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen*. Jena 1936, S. 15. Vgl. dazu den Beitrag von Justus Ulbricht in diesem Band, «Durch «deutsche Religion» zu «neuer Renaissance». Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs». Ulbricht verweist auf das Selbstverständnis des Verlags als «Versammlungsort moderner Geister» – die Mystiker der Vergangenheit avancieren zu modernen Geistern, die im Sinne des oben über das Nebeneinander des Heterogenen Gesägten nunmehr «versammelt» werden können! Theodor Däublers gigantische Mythenbricolagen setzen der Zurschaustellung traditionaler Versatzstücke ein literarisches Exempel (vgl. Thomas Keller, «Welterfahrung und Fremderfahrung. Zur Mythologie Theodor Däublers», in diesem Band).
- <sup>10</sup> Vgl. etwa Wilhelm Schöppf (Hg.): *Meister Eckhart. Ausgewählte Predigten und verwandte Schriftstücke*. Leipzig 1889; Franz Jostes (Hg.): *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*. Freiburg 1895; Philipp Strauch (Hg.): *Meister Eckharts «Buch der göttlichen Tröstung» und «Von dem edlen Menschen»*. Bonn 1910; vgl. dazu ausführlicher Verf.: *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1989, S. 28ff.
- <sup>11</sup> *Meister Eckharts mystische Schriften* in unsere Sprache übertr. von Gustav Landauer. Berlin 1903.
- <sup>12</sup> Ferdinand Vetter (Hg.): *Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*. Berlin 1910; Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907.
- <sup>13</sup> Martin Buber (Hg.): *Ekstatische Konfessionen*. Jena 1909.
- <sup>14</sup> Vgl. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften. Gesammelte Werke in neun Bänden*, hg. von Adolf Frisé. Reinbek 1981, Bd. I-V, III, S. 750f.; vgl. dazu Verf.: «Mystische Diskurse. Mystik, Literatur und Dekonstruktion», in: *Modern Austrian Literature* 28/2 (1995), S. 91-109. S. auch den Beitrag von Marja Rauch «Mystik, Eros, Ethik. Eine dreifache Bestimmung der Modernität bei Robert Musil» in diesem Band.
- <sup>15</sup> Das Label «Theosophie» im Diederichsschen Verlagsnamen («Eugen Diederichs, Florenz und Leipzig. Verlag für moderne Bestrebungen in Literatur, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft und Theosophie») versteht sich als «neue religiöse Regungen außerhalb des Kirchentums» umfassend (*Eugen Diederichs. Leben und Werk*, S. 14, 40).
- <sup>16</sup> Vgl. Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*. München 1941, S. 218, 221.

- <sup>17</sup> Kolloquiumsankündigung «Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900. Deutsch-französisches Kolloquium. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Département d'Études Allemandes, 7.-9. November 1996», S. 4.
- <sup>18</sup> Vgl. Stephan Otto: *Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts*. Münster 1963, S. 1.
- <sup>19</sup> Diese Zusammenhänge werden sehr anschaulich herausgearbeitet bei Walter Haug: «Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart», in: *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981*, hg. von W.H., Timothy R. Jackson und Johannes Janota. Heidelberg 1983, S. 25-44, 25ff.
- <sup>20</sup> Vgl. etwa Mechthild von Magdeburg: «Du kleidest dich mit der seie min/ und du bist och ir nechstes cleit». Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von Hans Neumann. 2 Bde., Bd. I: Text, besorgt von Gisela Vollmann-Profe. München 1990, S. 44; Meister Eckhart: «Einez ist, äne daz ich in got niht komen mac, daz ist werc und gewerbe in der zît, als ouch dâ vor geschriben ist, unde daz enminret niht ewige sêlde. Daz ander mittel daz ist: blôz sîn des selben. [...] Der ander weg ist weg äne weg, frî unde doch gebunden, erhaben unde gezuket vil nâch über sich und alliu dinc äne willen und äne bilde, swie alleine ez doch weseliche niht enstê». Franz Pfeiffer (Hg.): *Meister Eckhart. I. Abteilung: Predigten, Traktate*. Leipzig 1857, S. 49, 26-29, S. 50, 15-18.
- <sup>21</sup> Walter Haug hat die Unendlichkeit des mystischen Sprechens am Beispiel der Textstruktur von Mechthilds von Magdeburg (1207-1282/83) *Fließendem Licht der Gottheit* dargestellt. Vgl. Walter Haug: «Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner: Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur», in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hg.): *Das Gespräch*. München 1984, S. 251-279.
- <sup>22</sup> Vgl. Josef Quint: «Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt», in: *DVjs* 6 (1928), S. 671-701, S. 671.
- <sup>23</sup> Quint: «Die Sprache Meister Eckeharts», S. 693.
- <sup>24</sup> Pfeiffer (Hg.): *Meister Eckhart*, S. 66, 3-5; vgl. Quint: «Die Sprache Meister Eckeharts», S. 695.
- <sup>25</sup> Vgl. Josef Quint: «Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts», in: *DVjs* 27 (1953), S. 48-76; wiederabgedruckt in: Kurt Ruh (Hg.): *Altdeutsche und altniederländische Mystik*. Wege der Forschung 23. Darmstadt 1964, S. 113-151, vgl. hier S. 121: «Die Auseinandersetzung aber des Mysten mit der Sprache bei seinem Bemühen um den vollgültigen sprachlichen Ausdruck seines mystischen Wissens wird die Form eines Kampfes der Mystik gegen die Sprache annehmen, eines Kampfes, der, wie Weisgerber richtig feststellt, auf die «Loslösung vom Wort» abzielt».
- <sup>26</sup> Vgl. hier S. 48.
- <sup>27</sup> Vgl. Haug: «Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart», S. 34ff.
- <sup>28</sup> Vgl. Haug: «Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner», S. 267.
- <sup>29</sup> Vgl. Quint: «Mystik und Sprache», S. 120.
- <sup>30</sup> Pfeiffer (Hg.): *Meister Eckhart*, S. 181, 20f.

- <sup>31</sup> Vgl. Walter Haug: «Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens», in: Kurt Ruh (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart 1986, S. 494-508, S. 495, S. 498, S. 503.
- <sup>32</sup> Vgl. Walter Haug: «Überlegungen zur Revision meiner «Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens»», in: W.H.: *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*. Tübingen 1995, S. 545-549.
- <sup>33</sup> Haug: «Revision», S. 548.
- <sup>34</sup> Vgl. dazu in diesem Band Marion Ackermann: «Eine Sprache, die besser wirkt als Esperanto. Überlegungen zum Einfluß des Spiritismus auf Kandinsky».
- <sup>35</sup> Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky: *Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung*, hg. von Jelena Hahl-Koch. München 1983, S. 69.
- <sup>36</sup> Vgl. zur «taghellen» Mystik Musils im vorliegenden Band den Beitrag von Friedrich Balke: «Auf der Suche nach dem «anderen Zustand». Robert Musils nominalistische Mystik».
- <sup>37</sup> Vgl. hierzu in diesem Band Paul Gorceix: «Maurice Maeterlinck, vecteur du concept de «mystique» chez H. Bahr, H. v. Hofmannsthal et R.M. Rilke».
- <sup>38</sup> Vgl. etwa Jacques Derrida: «Die différance», in: J.D.: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt, Berlin, Wien 1976, S. 6-37, S. 9f. Ausführlicher dazu vgl. Verf.: «Lektüre(n) einer Differenz. Mystik und Dekonstruktion», in: Elenor Jain und Reinhard Margreiter (Hg.): *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum siebzigsten Geburtstag*. Sankt Augustin 1991, S. 335-352.
- <sup>39</sup> Harold Bloom: «Kabbala und Literaturkritik», in: H.B.: *Kabbala. Poesie und Kritik*. Aus dem am. Englisch von Angelika Schweikhart. Frankfurt 1989, S. 47-91, S. 12.
- <sup>40</sup> Vgl. Derrida: «Die différance». Zum Begriff der «Spur» vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt 1983, S. 107f.: «Die Spur ist nicht nur das Verschwinden des Ursprungs, sondern besagt [...], daß der Ursprung nicht einmal verschwunden ist, daß die Spur immer nur im Rückgang auf einen Nicht-Ursprung sich konstituiert hat und damit zum Ursprung des Ursprungs gerät. Folglich muß man, um den Begriff der Spur dem klassischen Schema zu entreißen, welches ihn aus einer Präsenz oder einer ursprünglichen Nicht-Spur ableitete und ihn zu einem empirischen Datum abstempelte, von einer ursprünglichen Spur oder Ursprung sprechen. Und doch ist uns bewußt, daß dieser Begriff seinen eigenen Namen zerstört und daß es, selbst wenn alles mit der Spur beginnt, eine ursprüngliche Spur nicht geben kann».
- <sup>41</sup> Bloom: «Kabbala und Literaturkritik», S. 49.
- <sup>42</sup> Susan Handelman: «Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic», in: Mark Krupnick (Hg.): *Displacement. Derrida and After*. Bloomington 1983, S. 95-129, S. 111.
- <sup>43</sup> Vgl. Jürgen Habermas: «Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie. Derridas Kritik am Phonozentrismus», in: J.H.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt 1985, S. 191-247.
- <sup>44</sup> Jacques Derrida: «How to avoid speaking. Denials», in: Sanford Budick, Wolfgang Iser (Hg.): *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Baltimore 1989, S. 3-70.
- <sup>45</sup> Jacques Derrida: «Comment ne pas parler. Dénégations», in: J.D.: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris 1987, S. 535-595.

- <sup>46</sup> Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. von Hans-Dieter Gonddek, hg. von Peter Engelmann. Wien 1989.
- <sup>47</sup> Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 58.
- <sup>48</sup> Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 123, Anm. 29.
- <sup>49</sup> Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 123, Anm. 29.
- <sup>50</sup> Derrida: «Die différance», S. 10f.
- <sup>51</sup> Einen seiner Texte, «Ellipse», unterzeichnet er denn auch mit «Rabbi Derissa» (in: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché. Frankfurt a. M. 1976, S. 443-450, S. 450).
- <sup>52</sup> Luce Irigaray: «Das Mysterische-Hysterische», in: L.I.: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt 1980, S. 239-352, S. 249.
- <sup>53</sup> Irigaray: «Das Mysterische-Hysterische», S. 242. Vgl. auch Eva Meyer: «Schreiben aus Liebeswut. Mystik und Hysterie», in: *Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, Bd. VI: *Frauensprache-Frauenliteratur? Für und Wider einer Psychoanalyse literarischer Werke*. Hg. von Inge Stephan. Tübingen 1986, S. 11-17.
- <sup>54</sup> Zu Nietzsche vgl. in diesem Band Hubert Cancik: «Nietzsches «Mysterienlehre»».
- <sup>55</sup> An dieser Stelle sei nochmals an Kandinsky erinnert. Marion Ackermann (vgl. Anm. 34) verweist auf die Bedeutung der Zwischenräume in Kandinskys Bildern und auf die Offenheit des Raums, in den die Bildelemente gestellt sind. Diese Struktur macht Kandinskys Bilder doppelt lesbar, einmal im mimetischen, das ganz Andere abbildenden Sinne, und auf diese Weise mag sich das Programm dieser Kunst begründen lassen, und zum zweiten im konstruktiven Sinne, der den Bildelementen aus dem offenen Raum des Dazwischen ihren flexiblen, nicht stillzustellenden Bedeutungswert zumißt. Begründung und Praxis (ich nehme dankbar einen Diskussionsbeitrag von Bettina Gruber auf), Mimesis und Konstruktion dürfen hier getrost auseinanderfallen – wo der «Glaube» platonisch bleibt, ist das «Werk» längst dekonstruktiv.