

Klaus Jacobi (Hg.)

MEISTER ECKHART

Quellen und Forschungen zur
Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge
Band 7

Im Auftrag der Dominikanerprovinz Teutonia

herausgegeben von

Isnard W. Frank OP (Federführender Herausgeber)

Kaspar Elm

Ulrich Horst OP

Walter Senner OP

Klaus Jacobi (Hg.)

MEISTER
ECKHART:
LEBENS-
STATIONEN –
REDE-
SITUATIONEN



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Dominikanerprovinz Teutonia

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen / hrsg. von
Klaus Jacobi. – Berlin : Akad. Verl., 1997

(Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens ;
N.F., Bd. 7)

ISBN 3-05-003127-1

NE: Jacobi, Klaus [Hrsg.]; GT

ISSN 0942-4059

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1997

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der R. Oldenbourg-Gruppe.

Das Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Werksatz J. Schmidt, Gräfenhainichen

Druck: GAM Media, Berlin

Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALT

Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.)	
Vorrede	7
Siglen	13
Reinhard Margreiter (Berlin)	
Mystik zwischen Literalität und Oralität. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik	15
ECKHART IN ERFURT	
Wolfgang Wackernagel (Ascona)	
Eloge du <i>redemeister</i> : discours et discernement dans les <i>Discours du discernement</i>	45
Markus Enders (München)	
Die <i>Reden der Unterweisung</i> : eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen	69
ECKHART IN PARIS	
Edouard-Henri Wéber OP (Paris)	
L'argumentation philosophique personnelle du théologien Eckhart à Paris en 1302/1303	95
Mischa von Perger (Freiburg i. Br.)	
<i>Disputatio</i> in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigtmotiv	115
ECKHART IN STRASSBURG	
Eugen Hillenbrand (Freiburg i. Br.)	
Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts	151
Otto Langer (Bielefeld)	
Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein. Zur Anwendung rezeptions- theoretischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung	175

Marie-Anne Vannier (Strasbourg)	
La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart	193

ECKHART IN KÖLN

Walter Senner OP (Köln)	
Meister Eckhart in Köln	207
Rolf Schönberger (Regensburg)	
Wer sind „grobe liute“? Eckharts Reflexion des Verstehens	239
Johann Kreuzer (Wuppertal)	
Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit. Überlegungen zu Meister Eckhart	261
Reiner Manstetten (Heidelberg)	
Meister Eckharts Stellungnahme zu <i>Predigt 2: Intravit Iesus in quoddam castellum</i> im Kölner Häeresiprozeß. Ein Essay über Wahrheit und Nachvollzug	279
Niklaus Largier (Chicago)	
<i>Figurata locutio</i> . Hermeneutik und Philosophie bei Eckhart von Hochheim und Heinrich Seuse	303

ECKHART IN AVIGNON

Winfried Trusen (Würzburg)	
Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren. Eine Kritik falsch gedeuteter Redesituationen	335
Jürgen Miethke (Heidelberg)	
Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen	353

STATT EINER KONKLUSION

Wouter Goris (Amsterdam/Köln)	
Eckharts Entwurf des <i>Opus tripartitum</i> und seine Adressaten	379
Register	393

VORREDE

Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.)

Der Titel dieses Bandes wiederholt das Thema einer Tagung, die vom 9. bis zum 11. Juni 1995 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattgefunden hat. Die hier gesammelten Beiträge gehen auf die damals gehaltenen Vorträge zurück; sie wurden nach den Diskussionen und Gesprächen überarbeitet, manchmal auch tiefgehend umgearbeitet. Hinzugekommen ist ein Beitrag eines Tagungsteilnehmers, der durch das Gehörte zum Schreiben angeregt worden ist.

Im Vorbereitungsstadium habe ich mit vielen Kollegen, die über Meister Eckharts Denken und Leben geforscht haben, Briefe gewechselt; ich danke für alle Ratschläge, die ich erhalten habe. Unter den Korrespondenten gab es nicht wenige, die gern an der Tagung teilgenommen hätten; sie haben bedauert, durch Krankheit oder durch anderweitige Verpflichtungen verhindert zu sein. Ihnen vor allem möchte ich diesen Band widmen. Ich hoffe, daß es Gewinn bringt und Freude macht, zu lesen, was man nicht hören konnte.

Geschriebenes als Dreingabe zu Gesprochenem, wohl auch als Ersatz für nicht Gehörtes – damit ist eine Fragestellung genannt, die die Planung der Tagung und nun auch des vorliegenden Bandes bestimmt hat. Die Fragestellung ist typisch für den Freiburger Sonderforschungsbereich ‚Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit‘. Die Arbeit im Teilprojekt ‚Wissensvermittlung in der Scholastik‘ führte zum Tagungsplan.

Wir haben Kenntnis vom Wissen der Scholastik, weil dieses Wissen schriftlich niedergelegt wurde. Aber die primäre Art der Wissensvermittlung war die Rede. Vieles, was uns geschrieben vorliegt, war primär Gegenstand von Vorlesungen in den Schulen; es wurde für den Unterricht geschrieben. Und auch Schriften wie Traktate und Summen, die für stilles Studium verfaßt sind, tragen in ihrem Stil das Gepräge der Mündlichkeit.

Indes wurde das für die mündliche Vorlesung Aufgeschriebene auch abgeschrieben; die Abschriften waren für Leser bestimmt. Und es ist nicht auszuschließen, daß auch der Verfasser beim Konzipieren mehr an seine künftigen Leser dachte als an seine Hörer.

Für eine Fallstudie über Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist Meister Eckhart ein besonders interessanter Autor. Er begegnet uns – obwohl im Medium von Schrift – unmittelbar als Meister der Rede. So stark ist dieser Eindruck, daß Forscher lange Zeit vermutet haben, wir hätten seine Predigten nur deshalb in schriftlicher Form, weil die Hörerinnen das Gehörte nachträglich aufgeschrieben hätten. Heute nimmt

man an, daß Eckhart nicht nur die lateinischsprachigen, sondern auch die deutschsprachigen Werke, auch die Predigten und ‚Reden‘ der Unterweisung, selbst geschrieben hat,¹ aber geschrieben eben als Vorbereitung für die Rede, in der er sich wohl auch vom geschriebenen Text gelöst hat. In der Vorrede zum *Opus tripartitum*, der gewaltigen unvollendeten Schrift, die aus einem *Opus propositionum*, einem *Opus quaestionum* und einem *Opus expositionum et sermonum* bestehen sollte, andererseits bezieht Eckhart sich auf mündliche Kommunikationen zurück. „Eifrige Mitbrüder“, so berichtet Eckhart, hätten ihn gedrängt, „das, was sie ... in Vorlesungen [*in lectionibus*] und anderen Schulübungen [*et aliis actibus scholasticis*], wie auch in Predigten [*in praedicationibus*] und täglichen Besprechungen [*in cottidianis collationibus*] zu hören gewohnt waren, schriftlich niederzulegen“.² Solche Berichte sind zwar topisch, aber als Zeugnis für einen Primat der Mündlichkeit deshalb nicht weniger aussagekräftig.

Nehmen wir also Meister Eckhart als einen Autor, dessen Denkform die Ansprache ist. Wer einen solchen Denker verstehen will, muß ihn in seiner Redesituation aufsuchen. Er muß die Angesprochenen kennenlernen. Was konnte Eckhart bei seinen Hörern und Hörerinnen voraussetzen? Belehrt er sie? Ging er auf ihre Fragen ein? Erfüllte er Erwartungen oder korrigierte er sie? Was können wir über die Probleme, die Hörerinnen und Hörer mitbrachten, in Erfahrung bringen?

In den in diesem Band gesammelten Beiträgen durchwandern wir die Welten, in denen Eckhart tätig war: die Welt des Klosters, die der Pariser Universität, die der religiösen Bewegungen. Eckhart antwortet jeweils spezifisch auf die unterschiedlichen Anforderungen: In Erfurt spricht er als Prior in den täglichen Kollationen vor allem über den Gehorsam; das Gehorsamsgelübde war das Gelübde, das Dominikaner explizit ablegten. In Paris ist Eckhart Magister; in seinen Quästionen finden wir Stellungnahmen zu Fragen, die an der Universität kontrovers diskutiert wurden. In Straßburg und wohl auch in Köln ist Eckhart in erster Linie als Prediger und Seelsorger gefragt; es gibt Gruppen von Begeisterten, vielleicht auch wahrhaft vom Geist Gottes Ergriffenen, die dazu tendieren, Visionen und Ekstasen als ihr persönliches Himmereich aufzufassen und sich außerhalb der Ordnungen von Kirche und Gesellschaft zu stellen; sie kompromittieren den Dominikanerorden, dessen Seelsorge sie doch suchen. In Köln und dann in Avignon muß Eckhart sich gegen Angriffe verteidigen. Auch dies sind Redesituationen. Wer sie verstehen will, muß sich Kenntnis von den juristischen Verfahrensregeln verschaffen. Er muß weiter bereit sein, auch das Recht der anderen Seite, der prüfenden Instanzen, in den Blick zu nehmen. In Köln wird Eckhart angeklagt, selbst zum Häretiker geworden zu sein. In Avignon werden Sätze, die Eckharts Schriften entnommen sind, zensuriert. In der abschließenden Bulle heißt

¹ Cf. N. Largier: „Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980–1993“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 114 (1995), 29–98, hier 41.

² *Prologus generalis in opus tripartitum*, n. 2; LW I, 1, 148, 5–9; Largier II, 462, 7–12 (Übersetzung K. Weiß); cf. LW I, 2, 21, 5–9.

es, Eckhart habe Irriges „gepredigt, verkündet [*dogmatizavit*] und geschrieben“; er habe „mehr wissen wollen, als sich gebührt“ und „den wahren Glauben in den Herzen vieler vernebelt“.³

Eine Situation ist immer eine wahrgenommene, beschriebene, eingeschätzte Situation. In den Beiträgen dieses Bandes wird viel dafür getan, die Redesituation Eckharts nicht einseitig nur aus seinem Blickwinkel zu zeichnen. Wie, so wird gefragt, schätzte Eckhart seine Adressaten, ihre Bedürfnisse und ihre Erwartungen ein? Was wissen wir aus anderen Quellen über die Hörer? Wie versteht Eckhart seine Aufgabe als Seelsorger, und was verstehen die Prüfenden unter guter Seelsorge?

So fruchtbar der Ansatz bei den Redesituationen für das Verständnis ist – es wird in diesem Band doch auch deutlich, daß Eckhart nie nur aus der einzelnen Situation heraus denkt und nie nur für eine einzelne Situation spricht oder schreibt. Wenn er im Kloster für seine Mitbrüder spricht, spricht er doch nicht nur sie, sondern „die liute“ an; jeder Mensch, der aufmerken will, ist mitgemeint. Die „Lehre vom richtigen Leben“ ist nicht nur eine Lehre vom richtigen Leben im Kloster. Was Eckhart in Paris gelehrt hat, das greift er in Predigten wieder auf; was scholastische Gelehrtenfrage war, erweist sich als lebensentscheidend. Wenn man Eckhart vorwirft, er schätze seine Hörer falsch ein und predige für Ungelehrte in einer Weise, die nur Gelehrten zugänglich sei, dann antwortet er, indem er die Unterscheidung zurückweist: er predige für die, die aufnahmebereit sind. Aufnahmebereitschaft aber ist keine soziologisch-situative, sondern eine spirituelle Bezeichnung; Aufnahmebereite kann man in jeder Situation erhoffen. Es ist weiter keineswegs sicher, daß Eckhart die Arbeit am lateinischen *Opus tripartitum* mit seinem Weggang aus Paris beendete. Die *fratres studiosi*, an die Eckhart sich wendet, müssen nicht auf die eingeschränkt sein, die ihn tatsächlich gehört und um Niederschrift gebeten haben; jeder Leser kann zum studier-eifrigen Mitbruder werden. Wenn Eckhart fortlaufend am *Werk* gearbeitet hat, Nachträge und Ergänzungen einfügend, dann ist das lateinische Werk am wenigsten adressatenbezogen. Ich stelle mir gern vor, daß Eckhart in täglicher Kontemplationsübung an diesem Werk geschrieben hat.

Ergänzend zu der zunächst formulierten finden wir eine zweite Verstehensbedingung: Wer einen Denker, dessen Denkform die Ansprache ist, verstehen will, muß sich ansprechen lassen. Die Tagung bot Gelegenheit nicht nur zu wissenschaftlichen Nachfragen und Diskussionen, sondern auch zu engagierten Gesprächen. Bei aller Kontrolliertheit spüre ich auch in vielen Beiträgen ein Interesse an Eckhart, das nicht nur historisch und nicht nur intellektuell ist – eine Bereitschaft, dem *lebemeister* zuzuhören und sich treffen zu lassen.

³ *Papst Johannes XXII.: Bulle In agro dominico* vom 27. März 1329. Ed. M.-H. Laurent OP: „Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes“. In: Divus Thomas (Piacenza) 39 (= III/13) (1936), 331–348; 430–447, hier 436 (Übersetzung K. J.).

Wer eine untersuchende Rede versteht, der kann dazu übergehen, sie zu prüfen: Welche Voraussetzungen werden gemacht? Wie wird argumentiert? Welche Einwände sind möglich? Eckhart wirbt um eine andere Art von Verstehen. Wer mich versteht, so sagt er, der geht den Weg des Lassens; er gibt den Eigenwillen auf. Welche Art von Verstehen ist uns, den Eckhart-Lesern ein paar Jahrhunderte nach seinem Tod, angemessen? Über diese Frage wurde während der Tagung immer wieder gesprochen; Antworten unterschieden sich nach dem Standpunkt, von dem aus sie gegeben wurden, dem Standpunkt des Historikers etwa oder dem des Kontemplierenden. Ich versuche als Einladung an Leser, in wenigen Strichen anzudeuten, wie ich Verbindungen suche:

Eckhart spricht zu den Mitbrüdern im Erfurter Kloster über den Sinn des Gehorsamsgelübdes. Es geht ihm aber nicht um die Frage, wem sie gehorchen sollen und warum sie gehorchen sollen. Dies wäre eine Frage der Gemeinschaftsbildung im Kloster. Eckhart spricht auf einer anderen Ebene. Gehorsam bedeutet ihm Aufgabe des Eigenwillens, überhaupt Aufgabe des Seinen. Das ist von vornherein die Lehre der Kontemplation, die Eckharts Lebensthema ist: nichts wollen, alles lassen; Gott für sein Wirken in uns Raum geben. Die Rede über das Gehorsamsversprechen wird zur Ermunterung, auf das, was ist (oder: auf den, der ist) und uns ansprechen will, zu hören.

Eckhart predigt zu Gruppen, die auf besondere Weise ein religiöses und spirituelles Leben suchen. Er nimmt ihre Intention auf. Gedanklich steht er diesen Gruppen nah, und man kann annehmen, daß die Ordensoberen dies wußten, als sie ihn nach Straßburg schickten. Die religiös Begeisterten konnten sich von Eckhart verstanden fühlen. Aber Eckhart korrigiert die Lebensführung der Brüder und Schwestern vom freien Geist. Er predigt gegen übersteigerte Askese und Visionsverzückung. Das Leben, das der *lebemeister* lehrt, ist kein Leben der sektiererischen Absonderung, sondern ein normales ‚aktives‘ Leben unter den Leuten. Die Abgeschiedenheit ist innerlich. Sie bedeutet nicht Teilnahmslosigkeit, sondern gerade Teilnahmebereitschaft, nämlich rückhaltloses Sich-Überlassen.

Für Eckhart gibt es zwischen dem, was er in lateinischer Sprache an der Pariser Universität gelehrt hat, und dem, was er in deutscher Sprache predigt, keine Kluft. Er will die Theologie nicht vereinfachen, um predigend seine Zuhörerinnen und Zuhörer zu erreichen. Er klammert theologisch schwierige Themen auch nicht aus, wenn er predigt. Er denkt darüber nach, wie er sich, ohne zu simplifizieren, verständlich machen kann. Er sucht eine anschauliche Sprache. Er findet Gleichnisse für Zusammenhänge, die jenseits von Vorstellbarkeit und Wahrnehmbarkeit liegen. Dies ist aber mehr als nur ein Übersetzungsvorgang zugunsten der Hörerinnen und Hörer. Es ist Ausdruck von Eckharts Denken, von seiner Auffassung von Theologie und von Gott. Einerseits ist Gott der, dem nichts gleicht. Wer ihn sucht, darf sich nicht an das Irdische als solches binden. Andererseits ist das Irdische geschaffen, und als Geschöpf ist ein jegliches „Gottes voll und ist ein Buch“. Eckharts Nachdenken über sprachliche Vermittlung deckt sich mit seinem Nachdenken über Gott, der sich mitteilt. Eck-

harts Nachdenken über den sich mitteilenden Gott ist zugleich Nachdenken über das Denk- und Verstehensvermögen des Menschen.⁴ Eckharts Nachdenken über das Verstehensvermögen des Menschen ist Nachdenken über das Gott-gleich-Sein des Menschen.

* *
* *
*

Dieser Band verdankt sein Zustandekommen vielen. P. Dr. Walter Senner OP gab den Anstoß für meine Planungen durch einen Vortrag, den ich 1993 in Walberberg hörte, und durch ein nachfolgendes Gespräch. P. Senner ist auch zu danken, daß dieses Buch in den ‚Quellen und Studien zur Geschichte des Dominikanerordens‘ erscheinen kann. Die Ordensprovinz Teutonia hat die Drucklegung durch einen Zuschuß zu den Druckkosten ermöglicht. Dr. Reiner Manstetten hat an der Tagungsplanung sehr interessiert und engagiert teilgenommen; Gesprächen mit ihm verdanke ich viel. Frau Bruni Thanner, die sorgfältige und kluge Sekretärin des Philosophischen Seminars II der Universität Freiburg, hat all das getan, was bei der Durchführung einer Konferenz und bei der Betreuung eines Sammelbands nötig ist; die Tagungsteilnehmer und die Referenten, deren Beiträge in diesem Band erscheinen, haben ihr für mannigfache aufmerksame Hilfe zu danken. Zu danken ist auch den studentischen Hilfskräften am Philosophischen Seminar. Prof. Dr. Ludwig Wenzler, Direktor der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, war Gastgeber für die Konferenz; ohne seine Unterstützung hätte die Eckhart-Tagung nicht stattfinden können. Herr Wenzler hat an der ganzen Tagung teilgenommen; seine Präsenz bei den Vorträgen, Diskussionen und Gesprächen und nicht zuletzt seine Einladung zur Eucharistie waren für viele inspirierend. Dr. Mischa von Perger und Frau Sybille Paulus M. A. haben die Drucklegung sehr sorgfältig betreut; sie haben die Vorlagen vereinheitlicht und dabei manchen Fehler korrigiert, der den Verfassern unterlaufen war. Die Register hat Herr Dr. Wouter Goris sachverständig und umsichtig erstellt. Ich bin ihm für diese kollegiale Hilfe besonders dankbar. Den Verfassern der hier publizierten Aufsätze danke ich für gute Zusammenarbeit, dem Akademie Verlag, besonders dem verantwortlichen Lektor, Herrn Manfred Karras, für gute Druckbetreuung.

⁴ Cf. e. g. *Predigt 9*, DW II, 141–158; *Largier I*, 104–117.

SIGLEN

Die Siglen ‚DW‘ und ‚LW‘ verweisen auf die jeweiligen Bände der kritischen Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts. Diese Ausgabe ist noch unvollständig. Sie wurde unter der Leitung von Josef Quint und Josef Koch begonnen; die ersten Lieferungen erschienen 1936. Albert Zimmermann und Loris Sturlese bringen seit einigen Jahren die Ausgabe der lateinischen Werke voran:

Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart: Kohlhammer.

DW I: *Meister Eckharts Predigten.* Ed. et trad. Josef Quint, erster Band, 1958.

DW II: *Predigten* (wie oben), zweiter Band, 1971.

DW III: *Predigten* (wie oben), dritter Band, 1976.

DW V: *Meister Eckharts Traktate.* Ed. et trad. Josef Quint, 1963.

LW I, 1: *Magistri Echardi Prologi. Expositio libri Genesis. Liber parabolarum Genesis.* Ed. et trad. Konrad Weiß, 1964.

LW I, 2: *Magistri Echardi Prologi in opus tripartitum et Expositio libri Genesis secundum recensionem Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud misc. 222 (L). Adiecta sunt recensiones cod. Amploniani Fol. 181 (E) ac codd. Cusani 21 et Treverensis 72/1056 (CT) denuo recognitae.* Ed. Loris Sturlese, noch unvollständig, bisher erschienen: 1.–2. Lieferung, 1987; 3.–4. Lieferung, 1992.

LW II: *Magistri Echardi Expositio libri Exodi.* Ed. et trad. Konrad Weiß. / *Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24. Expositio libri Sapientiae.* Ed. et trad. Heribert Fischer, Josef Koch. / *Expositio Cantici canticorum cap. 1, 6.* Ed. et trad. Heribert Fischer, 1992.

LW III: *Magistri Echardi Expositio sancti evangelii secundum Iohannem.* Ed. et trad. Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese, Albert Zimmermann, 1994.

LW IV: *Magistri Echardi Sermones.* Ed. et trad. Ernst Benz, Bruno Decker, Josef Koch, 1956.

LW V: *Fratris Echardi Principium: Collatio in libros Sententiarum.* Ed. et trad. Josef

Koch. / *Magistri Echardi Quaestiones Parisienses una cum Quaestione Magistri Consalvi. Sermo die b. Augustini Parisius habitus*. Ed. et trad. Bernhard Geyer. / *Magistri Echardi Tractatus super Oratione dominica*. Ed. Erich Seeberg [mit einer von ihm redigierten Übersetzung von Heinrich Lammers], 1936 (= 1.–2. Lieferung). / *Magistri [lies: Fratri] Echardi Sermo paschalis 1294 Parisius habitus*. Ed. et trad. Loris Sturlese. / *Acta Echardiana*. Ed. et comment. Loris Sturlese, 1988 (= 3.–4. Lieferung). Die Prozeßakten innerhalb der „Acta Echardiana“ sind noch unvollständig.

Zusätzlich verweisen einige Autoren mit den Siglen ‚Largier I‘ und ‚Largier II‘ auf die kommentierte, zweisprachige Neuausgabe, die Niklaus Largier von den bisher in DW erschienenen Werken Eckharts gemacht hat. Beigefügt ist eine Auswahl aus den lateinischen Werken nach LW. Auch die Übersetzungen sind aus DW und LW übernommen:

Meister Eckhart: Werke. Texte und Übersetzungen. 2 Bände, ed. et comment. Niklaus Largier, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

MYSTIK ZWISCHEN LITERALITÄT UND ORALITÄT

Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik

Reinhard Margreiter (Berlin)

Ich stelle im folgenden einige programmatische Überlegungen an, die sich auf die – bislang in der einschlägigen Forschung kaum beachtete – Möglichkeit beziehen, die Schriften Meister Eckharts und das sich in ihnen ausdrückende philosophische, theologische, pastorale und mystische Denken aus der Perspektive einer umfassenden ‚Theorie medialer Noetik‘ zu betrachten und zu analysieren. Ich werde mich dabei vor allem auf die Dimension der – zu erläuternden – Eckhartschen Mystik beziehen, da mir diese als für einen allgemeinen Mystikbegriff durchaus repräsentativ erscheint und da m. E. die – gleichfalls zu erläuternde – Theorie medialer Noetik jene Parameter liefert, die es ermöglichen, Mystik als ein gleichermaßen noetisches, emotionales und existentielles Phänomen zu interpretieren, das aus einer umfassenden Erfahrungs- und Kulturkonzeption heraus genetisch und funktional verstanden werden kann. Nach einer einleitenden Klärung der Frage, ob Eckhart denn überhaupt als Mystiker zu betrachten sei (Abschnitt 1), und nach einer Skizze der Grundzüge des Phänomens ‚Mystik‘, deren Belege ich Eckharts deutschen Predigten entnehme (Abschnitt 2), lege ich den Begriff der medialen Noetik dar (Abschnitt 3) und plädiere für eine Synopsis dieses Begriffs mit neueren symbol- und prozeßphilosophischen Ansätzen (Abschnitt 4). Zuletzt geht es um die Frage einer Applikation der symbolisch-medialen Erfahrungs- und Kulturtheorie auf das Phänomen der Mystik im allgemeinen (Abschnitt 5) und auf Eckhart im besonderen (Abschnitt 6).

1. Ist Eckhart ein Mystiker?

In der neueren Fachdiskussion über Eckhart ist man sich nicht einig, ob bzw. in wie hohem Maß sein Denken als zur Mystik gehörig einzustufen sei. Solcher Dissens hat nicht so sehr mit kontroversen Auslegungen Eckhartscher Thesen und Argumentationen zu tun – beispielsweise im Hinblick auf den Status seiner Intellekttheorie – als vielmehr mit der verbreiteten Unsicherheit gegenüber dem Begriff ‚Mystik‘ (der in seiner substantivischen Form bekanntlich eine neuzeitliche Wortprägung ist und, wenn überhaupt, auf Eckhart bzw. auf mittelalterliche Überlieferungen nur retrospektiv angewendet werden kann).¹ So bekämpfen etwa Kurt Flasch und die sogenannte

¹ Zur Wort- und Begriffsgeschichte von ‚Mystik‘ cf. *L. Bouyer*: „‚Mystisch‘ – Zur Geschichte eines

Bochumer Schule strikt den (vor allem im Gebrauch mancher Altgermanisten und Theologen) schwammigen Mystikbegriff, den sie als – zudem anachronistische – Leerformel ablehnen.² Die ‚Bochumer‘ interpretieren Eckhart (im Zusammenhang mit Dietrich von Freiberg) als einen Antizipator moderner Transzendentalphilosophie, der subjekttheoretische Einsichten des späten achtzehnten Jahrhunderts und der Folgezeit vorwegnehme.³ Sie bestreiten die (bei Kurt Ruh noch stark betonte) philosophisch-theologisch-pastorale Funktionseinheit des Eckhartschen Denkens⁴ und glauben, in seinem Werk einen autonomen, von Theologie unabhängigen philosophischen Diskurs aufweisen zu können.

Flaschs Einspruch gegen einen gewissermaßen verschlumpten, d. h. zu wenig hinterfragten und oft unbedachten repetierten Mystikbegriff, wie er uns vielfach im literaturwissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Schrifttum des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts begegnet, wäre zu begrüßen, liefe er auf die Forderung hinaus, einen funktionstüchtigen, systematischen Mystikbegriff zu erarbeiten. Doch er zielt auf eine schlechthinnige Eliminierung des Begriffs. Die methodische Begründung – vor allem der Anachronismusvorwurf – kann kaum überzeugen, denn es ist wohl eine hermeneutische Selbstverständlichkeit, daß ein historisch zurückliegendes Denken auch anders als mit dessen immanenter Begrifflichkeit rekonstruiert werden darf. Daraus, daß Eckhart selbst den Ausdruck ‚Mystik‘ nicht gebraucht, läßt sich nicht folgern, wir dürften ihn nicht – vorausgesetzt natürlich, wir wissen, wovon wir reden – als Mystiker bezeichnen. Was darüber hinaus zum einen die Trennung von theologischem und philosophischem Diskurs, zum anderen die systematische Einschätzung der ‚deutschen Dominikanerschule‘ als frühe Transzendentalphilosophie betrifft, so läßt sich von einer im Prinzip wohl richtigen, aber doch auch einseitig übertreibenden Darstellung sprechen.

Im Gegensatz zum Verdikt der ‚Bochumer‘ erscheint es mir durchaus sinnvoll, auch in bezug auf vorneuzeitliches Denken den überlieferten Ausdruck ‚Mystik‘ beizubehalten – dies allerdings nur unter bestimmten Bedingungen, deren erste es sein muß, den Terminus zu präzisieren. Auf die damit verbundenen Schwierigkeiten gehe ich kurz ein. Folgen wir Wittgensteins Satz, die Bedeutung eines Wortes sei (zumeist) sein Gebrauch in der Sprache, und richten wir den Blick auf die faktischen Verwendungsweisen von ‚Mystik‘ und ‚mystisch‘, so stellen wir fest, daß uns die genannten Ausdrücke in einer Vielzahl unterschiedlicher Sprachspiele mit jeweils unterschied-

Wortes“. In: *Das Mysterium und die Mystik*. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, ed. J. Sudbrack, Würzburg: Echter, 1974, 57–75.

² Cf. K. Flasch: „Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten“. In: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, ed. P. Koslowski, Zürich: Artemis, 1988, 94–110.

³ Cf. *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Ed. K. Flasch, Hamburg: Meiner, 1984; *B. Moj-sisch: Meister Eckhart*. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg: Meiner, 1983.

⁴ Cf. K. Ruh: *Meister Eckhart*. Theologe, Prediger, Mystiker. München: Beck, 1985; 2., überarb. Aufl. 1989.

licher Bedeutung begegnen. Da die Ausdrücke sehr oft als Platzhalter für eine Ahnung, Andeutung, ein noch Unbestimmtes oder (angeblich) schlechthin Unbestimmbares in der Welterfahrung des Menschen stehen – als Negation des (angeblich) Klaren, Verständlichen, Begriffenen, Vernünftigen –, kann vielfach auch von einer extrem verschwommenen, an Leerformelhaftigkeit grenzenden Bedeutung gesprochen werden. Dafür ist vor allem die komplexe Wortgeschichte mit all ihren Schattierungen und Kontingenzen verantwortlich.

Antike und Mittelalter kannten nur das aus dem griechischen Verb ‚μύειν‘ (d. h. ‚die Augen und Ohren schließen‘) abgeleitete Adjektiv und Nomen ‚μυστικός/μυστήριον‘ (lat. *mysticus/mysterium*), was soviel wie ‚geheimnisvoll/Geheimnis‘ bedeutet, in einer – auf die sogenannten Mysterienkulte bezogenen, also religiösen – Sondersprache geprägt und anschließend sowohl in die griechische und lateinische Alltagssprache als auch in neue und weitere Sondersprachen übernommen wurde, z. B. in den philosophischen Diskurs (man denke an Platons terminologische Bezugnahmen auf die Mysterienkulte). Dabei blieben (womit sich das Problem verknüpft, ob Philosophie gegenüber der – vorerst heidnischen – Religion einen Bruch bedeutet oder deren Fortsetzung) die Ausdrücke ‚μυστικός/μυστήριον‘ – bis in den pejorativen Wortgebrauch der modernen Aufklärung hinein, wo ‚mystisch‘ nur noch soviel heißt wie ‚dunkel, obskurantistisch, unvernünftig, abergläubisch‘ – religiös konnotiert. Diese Konnotation kennzeichnet auch die spezifische Bedeutung, die ‚mystisch‘ in der Sprache der christlichen Theologie annimmt. Die Übervernünftigkeit des Glaubens gilt als dessen ‚mystische‘ Dimension. Und dort, wo die Grenzen des dem Menschen Denkbaren thematisiert und wo die Diskurse von Theologie und Philosophie besonders eingeführt werden – wie bei Eckhart oder zuvor schon bei Ps.-Dionysius Areopagita –, rücken ‚*mysticus/mysterium*‘ in den innersten Kern des Wortfeldes von Denken und Vernunft: einerseits als deren schlechthinnige Negation, andererseits als ein die Vernunft in dialektischer Einheit mit umfassender Überbegriff.

Noch bevor daher im Europa des siebzehnten Jahrhunderts die volkssprachlichen Nomina ‚Mystik‘ und ‚Mystizismus‘ (*mysticism, mysticisme, misticismo*) als antiaufklärerische, fideistische Kampfformeln geprägt werden und noch bevor Kant sie als das ‚Jenseits‘ und Hegel sie als das ‚Eigentliche‘ der Vernunft definieren,⁵ ist das semantische Feld, auf dem der Begriff sich entwickelt und gedeiht, vorgezeichnet. Mystik indiziert ein systematisches Problem. Je nachdem, wie Erfahrung und Vernunft angesetzt werden, fungiert Mystik als deren spezieller Korrelationsbegriff. Aus der Verschiedenheit der Ansätze resultiert eine breite Palette von miteinander oft unverträglichen Bedeutungen. Wenn neuere Philosophen über Mystik sprechen, dann meinen diejenigen, die einen restriktiven Vernunft- und Erfahrungsbegriff verwenden

⁵ Zu Kants Äußerungen über Mystik cf. die *Kritik der Urteilskraft* sowie die beiden Spätschriften *Das Ende aller Dinge* (1794) und *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796); Hegels Äußerungen über Mystik finden sich hauptsächlich in seiner *Religionsphilosophie*, seiner *Ästhetik* und seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.

(z. B. Kant oder der frühe Wittgenstein), jene Dimension des menschlichen Lebens, die sich nicht denken bzw. nicht aussprechen läßt, während andere, die die gesamte Wirklichkeit des Lebens in einer – somit entgrenzten – Konzeption von Vernunft und Erfahrung repräsentiert sehen (z. B. Hegel oder Bergson), unter ‚Mystik‘ den Inbegriff oder sogar das Telos von Vernunft und Erfahrung verstehen. Dazu kommt, daß der Ausdruck ‚Mystik‘ – der zweifellos zuerst in theologischem Kontext geprägt und verwendet wurde – im Verlauf des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts in zahlreiche außerreligiöse Diskurse eindringt und sich dort (unter vergleichbaren, aber keineswegs gleichen Parametern) mehr oder minder etabliert. So spricht man mittlerweile nicht nur von religiöser, sondern auch von philosophischer, ästhetischer, alltäglicher oder Sprachmystik, wobei strittig bleibt, ob diese bereichsspezifischen ‚Mystiken‘ strukturelle Eigenständigkeit beanspruchen dürfen oder ob es sich bloß um Pseudomorphosen und Reminiszenzen aus dem Bereich der Religion handelt, aus dem sich die in der Moderne eigenständigen Erfahrungs-, Kultur- und Lebensweltbereiche Philosophie, Kunst, Alltag, Sprache usw. historisch ausdifferenziert haben. Handelt es sich also bei diesen ‚Mystiken‘ um seriös interpretierbare Analogien oder um bloße Äquivokation? Als weitere Komplikation kommt hinzu, daß sich – selbst wenn wir damit einverstanden wären, Mystik nur und ausschließlich als religiöses Phänomen gelten zu lassen – auch die Theologen über Wert und Sinn von Mystik keineswegs einig sind. So werten (vorwiegend protestantische) Theologen wie Karl Barth oder Emil Brunner das ‚Wort‘ gegenüber der ‚Mystik‘ auf, während (vorwiegend katholische) Theologen wie Hans Urs von Balthasar oder Hugo und Karl Rahner die Mystik zum Inbegriff des Glaubens erklären.

Wer all die Sprachspiele, in denen heutzutage von Mystik die Rede ist, ohne den Versuch einer hermeneutischen Anstrengung, sie voneinander zu sondern und einzeln zu würdigen, blind nebeneinanderstellt, sieht sich einer nahezu babylonischen Sprachverwirrung ausgesetzt. Wenn wir uns freilich erstens an systematischen Gesichtspunkten, zweitens an den Hauptlinien der Wortgeschichte und drittens an sogenannten ‚klassischen‘ und ‚kanonischen‘ Mystikertexten (z. B. den Predigten Eckharts) orientieren, finden wir – auch wenn wir darauf verzichten, entweder den Begriff ‚Mystik‘ selbst willkürlich festzulegen oder eine der vorfindlichen Festlegungen, unter Ausblendung aller anderen, zu favorisieren – aus dieser Verwirrung sehr wohl einen Ausweg. Die meisten Bedeutungen, denen wir begegnen, stehen nämlich in einem deutlichen Verweisungszusammenhang, sofern wir Mystik (vorläufig) nicht als Grund- oder Erklärungsbegriff, sondern als Ziel- oder Problembegriff auffassen:⁶ d. h. als einen Begriff, der das Problem der Grenzen und/oder des Ganzen von Vernunft und Erfahrung anzeigt – wobei vorläufig auch unerheblich ist, ob wir dieses Problem philosophisch-allgemein oder ausschließlich auf dem Boden des Lebenswelt- und Kulturbereichs Religion stellen. Freilich ist es so, daß, wer sich denkend mit dem indizierten

⁶ Cf. O. Schwemmer: *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, 32.

Problem beschäftigt, wohl auch zu methodischen und inhaltlichen Lösungen gelangen wird, die zu methodischen und inhaltlichen Festlegungen des Terminus ‚Mystik‘ führen. Im Kontext bestimmter und explizierter Vernunft- und Erfahrungskonzeptionen wird somit der Problembegriff ‚Mystik‘ vermutlich über kurz oder lang zu einem möglichen Erklärungsbegriff.

Um präzise von Mystik sprechen zu können, sind aber, wie gesagt, auch die klassischen Mystikertexte von Belang, die – wie das Werk Eckharts – oft lange vor dem historischen Auftauchen des Ausdrucks ‚Mystik‘ entstanden sind und retrospektiv – durch jeweilige Editionen und Beschreibungen von Mystiktheoretikern und -protagonisten wie Franz von Baader, Joseph von Görres, Martin Buber u. a. – ‚kanonisiert‘, d. h. als (normative) Mustertexte mystischen Inhalts festgelegt wurden. Natürlich gibt es bei diesen Kanonisierungen unterschiedliche Prinzipien der Identifikation und Zuordnung ‚mystischer‘ Merkmale (bei Buber⁷ z. B. die vor der Folie eines einseitig stilisierten Erlebnisbegriffs erfolgende Ausklammerung ‚spekulativer‘ Texte), dennoch treffen wir auf eine ganze Reihe von Überschneidungen und Übereinstimmungen.

Die weitgehende Konkordanz solcher ‚Merkmalskataloge‘ von Mystik kann vorläufig-phenomenologisch beschrieben werden, ohne daß damit bereits eine besondere Erklärungstheorie mitgeliefert werden müßte (was natürlich nicht heißt, eine solche Phänomenologie könne schlechthin theoriefrei erfolgen). Die einzelnen Charakteristika werden in derartigen ‚Katalogen‘ – etwa von William James, Buber, Evelyn Underhill, Aldous Huxley, Henri van Praag, Josef Sudbrack und Karl Albert⁸ – in unterschiedlicher Vollständigkeit, Gewichtung und Interpretation angeführt. Die ‚Kataloge‘ liefern einen orientierenden Hintergrund, vor dem klassische Mystikertexte gelesen und verstanden werden können.

2. Charakteristika der ‚mystischen Erfahrung‘

Ich nehme im folgenden Eckharts deutsche Predigten als Referenztexte, um einen eigenen – in meinen Augen prägnanten und einigermaßen vollständigen – Merkmalskatalog ‚mystischer Erfahrung‘ zu präsentieren. Er enthält – zufälligerweise und nicht

⁷ M. Buber: „Vorwort“ und „Einleitung: Ekstase und Bekenntnis“. In: *Ekstatische Konfessionen*. Ed. M. Buber, Jena: Diederichs, 1909; 5. Aufl. (ed. P. Mendes-Flohr) Heidelberg: Schneider, 1984, p. XIII–XX und XXI–XXXVIII.

⁸ Cf. W. James: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur. Freiburg i. Br.: Walter, 1979; Buber: „Vorwort“ (n. 7); *id.*: „Einleitung“ (n. 7); E. Underhill: *Mystik*. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen. München: Reinhardt, 1928; A. Huxley: *Die ewige Philosophie*. Zürich: Steinberg, 1949; H. van Praag: *Die acht Tore der Mystik*. München: Droemer Knaur, 1990; J. Sudbrack: *Mystik*. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988; K. Albert: *Mystik und Philosophie*. St. Augustin: Richarz, 1986.

etwa aus zahlenästhetischen Gründen – zwölf Bestimmungen. Diese ergeben, wie auch immer man sie einzeln und in ihrem funktionalen Zusammenhang interpretiert (z. B. als reale Erfahrung, Spekulation, Weltflucht, Wunschstruktur usw.), insgesamt ein idealtypisches Bild dessen, was vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts an bis heute im allgemeinen Verständnis als Mystik figuriert. Meine Beschreibung sagt noch nichts aus über ihren Wahrheits- und/oder Erfahrungswert. Dennoch verwende ich heuristischweise den Begriff der Erfahrung. Da sich die zwölf Bestimmungen inhaltlich z. T. berühren und überschneiden, könnte, was in ihnen strukturiert und zusammengefaßt ist, auch anders gestaltet und angeordnet werden, so daß auch eine höhere oder geringere Anzahl von Merkmalen denkbar wäre.

Die Charakteristika lauten schlagwortartig wie folgt: 1. Erfahrung von All-Einheit – *termini technici* dafür sind ‚*unio mystica*‘ bzw. ‚ἕνωσις‘ – und Ich-Entgrenzung; 2. Erfahrung von Transkategorialität, d. h. Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität; 3. gesteigerte Emotionalität, die sich mit ‚Liebe‘ und ‚Ekstase‘ umschreiben läßt; 4. eine Art Neugeburt, d. i. ein Umschlag der Persönlichkeit (‚μετάνοια‘), die sich in den Gefühlen von Authentizität, Harmonie und Seligkeit ausdrückt; 5. die Erfahrung von Freiheit, Gelassenheit und Willenlosigkeit; 6. die Erfahrung von Augenblicklichkeit (‚καίριος‘), Unverfügbarkeit und Passivität; 7. die zur Glückserfahrung kontrapunktische Erfahrung von Leiden, Einsamkeit und Todesnähe; 8. die Erfahrung eines in sich gestuften Prozeßablaufs, der sich zwar nicht planen und herstellen läßt, jedoch wiederholt erfahren und dabei reflektiert werden kann, so daß eine Praxis, ein Handlungs- bzw. Verhaltenswissen möglich wird; 9. die Erfahrung von Paradoxalität im Gebrauch jeder Symbolik und jedes Mediums – das betrifft insbesondere die Sprache –, worin sich die *unio* ausdrücken ließe, oder, allgemeiner gesprochen: 10. die Negation von ‚Bild‘ und ‚Weise‘; 11. die mit der Erfahrung des Verstummens bzw. erschwelter Kommunikation sich ergebende Tendenz zu Esoterik, Innerlichkeit, sozialem Rückzug; 12. sogenannte paranormale Erlebnisse wie Audition, Elevation, Zeitreise usw.

Einzuräumen ist, daß diese Motive in Eckharts Predigten und Traktaten zwar häufig und immer wieder, aber doch in ungleicher Verteilung und – in einem konkreten einzelnen Textabschnitt – kaum je vollständig vorkommen. Die thematischen und terminologischen Querverweise zwischen diesen Textstellen rechtfertigen jedoch die Aneinanderreihung. Zum Merkmal Nr. 12 ist zu sagen, daß es – anders als in manchem ‚frauenmystischen‘ Text, der sich dem literarischen Genre der Hagiographie zuordnen läßt und die dort üblichen Wundererzählungen präsentiert – bei Eckhart kaum bzw. nur in Andeutungen vorkommt. Man könnte dieses Merkmal möglicherweise auch aus dem Katalog streichen oder es dem Merkmal Nr. 2 subsumieren. Insbesondere die Merkmale Nr. 1 und 2 sowie 9 und 10 sind jedoch hervorzuheben und verweisen auch schon bei flüchtiger Betrachtung auf einen systematischen bzw. funktionalen Zusammenhang. Sie beschreiben nach mehreren Seiten hin einen existentiell bedeutsamen Paradigmenwechsel in Wahrnehmung, Wirklichkeitsbezug und Selbsteinschätzung, der nicht allein im Austausch von Orientierungsmustern besteht, sondern auch in

einer – vorübergehenden, nicht endgültigen – Destruktion von Orientierung als solcher. Die gewohnten und üblichen Parameter des Wirklichen – die jeweilige Eigenständigkeit von Ich und Welt (also die Subjekt-Objekt-Trennung), die Selbstverständlichkeit von Gegenständen und Kategorien als Erkenntnis- und Wirklichkeitselementen, die Selbstverständlichkeit der Repräsentation von Realität im Denken, Erkennen, Sprechen, Abbilden, Herstellen – werden in der mystischen Erfahrung irreal. Der Paradigmenwechsel ändert die Gefühls- und Stimmungslage des Menschen von Grund auf und führt zu einer extremen Steigerung der emotionalen Fähigkeiten, was in ihrer Höchstphase dann mit extremer Gleichgültigkeit und Willenlosigkeit koinzidiert. Eine analoge – aus der Sicht der faktischen Funktionseinheit von Fühlen, Denken und Wollen müßte man sogar sagen: identische – Struktur von Steigerung und Paralyse findet auch in der intellektuellen Tätigkeit und auf der voluntativen Ebene statt. Dennoch findet sich der mystisch Erfahrende nicht definitiv in einer ‚anderen Welt‘ und ‚anderen Wirklichkeit‘ wieder. Er bleibt in seiner ‚alten‘ – d. h. ichhaften, differenten, pluralen, gegenständlichen, kategorialen usw. – Wirklichkeit bzw. er kehrt in diese wieder zurück, wenngleich in verwandelter Weise.

Ich führe nachfolgend eine Reihe von Eckhartschen Sätzen an, in denen die genannten Merkmale zum Ausdruck kommen. Bei solch kurzen Referenzen liegt natürlich der Einwand nahe, man reiße Aussagen aus ihrem Textzusammenhang und interpretiere sie bloß nach vorgefaßtem Wunsch. Ich verweise jedoch darauf, daß ich in einer größer angelegten Untersuchung⁹ eine detaillierte und zugleich interpretierende Darstellung solcher Eckhart-Zitate gegeben habe. Hier sei nur – beschränkt auf die Merkmale Nr. 1, 2, 9 und 10 – eine illustrierende Auswahl präsentiert.

Zu Merkmal 1, All-Einheit und Ich-Entgrenzung: Für Eckhart, den dezidiert religiösen und theistischen Mystiker – man muß nämlich betonen, daß es auch nichtreligiöse und nichttheistische Mystik gibt (z. B. im Umkreis der Wiener Moderne oder in den atheistischen fernöstlichen Religionen) –, ist Gott der Inbegriff des Seins, der Wirklichkeit. *Esse* und *deus* sind dasselbe (was keine pantheistische Formel darstellt, da dieses *esse* das *esse subsistens* bezeichnet, nicht das *esse hoc et hoc*, d. i. das vielheitliche Seiende).¹⁰ Womit sich der Mensch (bzw. das Ich oder die Seele) in der *unio mystica* vereint, wohinaus er sich entgrenzt und was dann eine Einheit darstellt, außerhalb deren nichts Wirkliches mehr gedacht/gefühlte/empfunden wird, ist Gott

⁹ R. Margreiter: *Grenzen der Symbolisierung*. Zur Phänomenologie der mystischen Erfahrung. Habilitationsschrift, Typoskript, Berlin, 1994.

¹⁰ Die Unterscheidung von *esse subsistens* und *esse hoc et hoc* ist in Verbindung mit der Formel ‚*deus est esse*‘ wichtig, damit man Eckhart nicht als Pantheisten mißversteht (cf. K. Albert: *Meister Eckharts These vom Sein*. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Saarbrücken: Universitäts- und Schulbuchverlag, 1976; *id.*: „Das Sein ist Gott“ – Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts“. In: *Zu dir hin*. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, ed. W. Böhme, Frankfurt a. M.: Insel, 1987, 65–77.

bzw. die ‚Gottheit‘. Zwischen Ich und Gott gibt es keinen Unterschied mehr. „Got und ich wir sîn ein.“ (*Predigt 6*, DW I, 113, 7; Largier I, 86.) „Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein einvaltigez ein.“ (*Predigt 5b*, DW I, 93, 6–8; Largier I, 72.) „Alsô wirde ich gewandelt in in, daz er wûrket mich sîn wesen ein, unglîch; bî dem lebenden got sô ist daz wâr, daz kein underscheit enist.“ (*Predigt 6*, DW I, 111, 6 sq.; Largier I, 84.) „Dar an liget der sêle lûterkeit, daz si geliutert ist von einem lebene, daz geteilet ist, und tritet in ein leben, daz vereinet ist.“ (*Predigt 8*, DW I, 136, 11–13; Largier I, 102.)

Zu Merkmal 2, Transkategorialität (Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität): Dieses Merkmal ist eine Konsequenz bzw. Ausgestaltung des Motivs der All-Einheit und Ich-Entgrenzung, denn das Insistieren auf Einheit bedeutet ja folgerichtig eine Negation möglicher Vielheit und, in weiterer Folge, eine Negation von Gegenständlichkeit und Individuation (das *principium individuationis* ist – nicht im Sinn einer vollständigen Beschreibung, aber doch zentral – mit dem Prinzip des Kategorialen identisch). Der ichhafte, individuelle, kategoriale Mensch – die ‚Kreatur‘ mit ihrer ‚Kreatürlichkeit‘ – hat die Disposition (*vunke*) zur *unio* mit Gott, und in dieser zugleich dispositiven und tatsächlich realisierbaren Einheit liegt seine mögliche (wie Tauler später sagen wird) ‚Gottförmigkeit‘. Eckhart nennt die Kategorien *mittel* und *wisen*. Es hindern „driu dinc ... den menschen, daz er got enkeine wîs bekennen kan. Daz êrste ist zît, daz ander lîplicheit, daz dritte manicvalticheit.“ (*Predigt 11*, DW I, 178, 4–6; Largier I, 132.) Aber „swenne sich der mensche bekêret von im selben und von allen geschaffenen dingen, – als vil als dû daz tuost, als vil wirst dû geeiniget und gesæliget in dem vunken in der sêle, der zît noch stat nie enberuorte“. (*Predigt 48*, DW II, 419, 1–3; Largier I, 508.) Inbegriff von Kategorialität sind Sehen und Erkennen, so daß Eckhart die *unio* vielfach *ex negativo* als Blindheit und Nichtwissen bezeichnet: „swer got sehen wil, der muoz blint sîn“ (*Predigt 72*, DW III, 250, 7 sq.; Largier II, 86). Es geht darum, „daz der mensche niendert enhafte noch enhang und blint sî und niht enwizze von crêatûren“ (ibid., DW III, 250, 6 sq.; Largier II, 86). „Dirre geist muoz übertreten alle zal und alle menige durchbrechen ... Dirre geist hât kein warumbe ... Dirre geist stât in einicheit und in vrîheit.“ (*Predigt 29*, DW II, 76, 2–77, 4; Largier I, 328.)

Zu Merkmal 9, Schweigen, apophatisches und paradoxaes Sprechen: Was Eckhart als ‚Kreatürlichkeit‘ bezeichnet (und was wir mit einem allgemeineren Terminus als Kategorialität bezeichnen können), ist eine Wirklichkeit oder Erfahrung, die einer andersgearteten Wirklichkeit oder Erfahrung, der mystischen, in – vordergründig zumal – logisch nicht vereinbarer Weise gegenübersteht. Eine Vereinbarkeit ist letztlich gegeben, da durch die *unio* nicht etwa das (‚kreatürliche‘) Sein (im Sinn des *hoc et hoc*) als Irrealität und Täuschung abgetan, sondern lediglich in seiner universalen Geltung eingeschränkt wird. In einer neueren Terminologie könnte man sagen: Wirklichkeit wird als Konstruktion erkannt, damit aber nicht verleugnet, sondern relativiert. Auch dieses Erkennen und Relativieren ist ein Konstruieren.

Um dennoch von einer Wirklichkeit, unabhängig von ihrem Konstruktionscharakter – der mit jeder Aussage über sie und mit jeder Symbolisierung, die wir über sie vornehmen, gegeben ist –, sprechen bzw. sie symbolisieren zu können, müssen wir eine Weise des Sprechens (bzw. allgemeiner: des Symbolisierens) finden, die nicht nur den Inhalt, sondern auch Struktur und Prozeß der Intentionalität repräsentiert. Mystik ist, wie Niklas Luhmann und Peter Fuchs richtig bemerken, ein extremer Fall von Selbstreferentialität,¹¹ die ihr Ziel zwar sichtbar machen und sich ihm annähern, es nie aber völlig erreichen und behaupten kann. Daher wird, was jeweils ausgesagt wird, konsequenterweise auch schon wieder zurückgenommen bzw. es wird dann überhaupt auf Sprache, auf Symbolik, auf Repräsentation verzichtet – wobei allerdings auch ein derartiger Verzicht, der, als Gestus, ja durchaus eine Funktion im Kommunikationszusammenhang hat, untergründig selbst einen sprachlich-symbolisch-repräsentativen Charakter beibehält. Die Paradoxalität mystischer Rede ist also weder bloßes Spiel noch leerer Selbstzweck, sondern ein hochreflexives Repräsentationsgeschehen eigener Art.

So predigt Eckhart: „Got, der âne namen ist – er enhât enkeinen namen –, ist unsprechelich, und diu sêle in irm grunde ist si ouch unsprechelich, als er unsprechelich ist.“ (*Predigt 17*, DW I, 284, 4–6; Largier I, 200.) Die *unio* „ist über allez, daz man geworten mac“ (*Predigt 86*, DW III, 488, 2 sq.; Largier II, 220). Was von Gott gilt, gilt analog – und solche Analogie steigert sich in der realisierten *unio*, wie gesagt, zur Identität – für den ‚Seelenfunken‘. Dessen verschiedene Synonyme (‚Bürglein‘, ‚Seelenspitze‘ usw.) stellen immer nur eine kommunikative Verlegenheit dar, weil sie das letztlich – als Nichtgegenständliches, Nichtkategoriales, Nichtindividuelles, Nichtdifferentes – Unsagbare (und im gewohnten Sinn auch Udenkbare) zur Sprache bringen sollen. Dieses Zur-Sprache-Bringen dysfunktionalisiert offensichtlich die Sprache in ihrem gewohnten Gebrauch, der auf Darstellung und Mitteilung von Gegenständen, Kategorien, identifizierbaren und differenzierbaren Individuen und Dingen zielt. Doch ist – gegenüber der mittlerweile überholten Ansicht Josef Quints¹² – zu bedenken, daß auch der paradoxe Sprachgebrauch, ebenso wie der Absturz ins Schweigen, selbst integraler Bestandteil des mystischen Erfahrungsprozesses ist und diesen mit konstituiert, ihn also nicht etwa bloß unzureichend abbildet. Es handelt sich um Setzung von Gegenständlichkeit und Kategorialität, die im Zuge ihres Setzens schon wieder zurückgenommen wird. Was in solcher – unter ‚normaler‘ Perspektive selbstdestruktiver – Repräsentation sichtbar wird, ist der Differenzcharakter von Repräsentation gegenüber der Realität, der gleichzeitig (weil eine nichtrepräsentative Realität nicht repräsentierbar ist) auch als eine letzte Identität von Repräsentation und Realität zu begreifen ist.

¹¹ Cf. N. Luhmann, P. Fuchs: *Reden und Schweigen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

¹² Cf. J. Quint: „Mystik und Sprache: Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 27 (1953), 48–76, auch in: *Alteutsche und altniederländische Mystik*, ed. K. Ruh, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, 113–151.

Das „bürgelîn“, für das bisweilen auch der ‚Seelenfunken‘ steht, „enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hœher boben diz und daz dan der himel ob der erde. ... Ez ist von allen namen vrf̄ und von allen formen blôz, ledic und vrf̄ zemâle, als got ledic und vrf̄ ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geluogen mac.“ (*Predigt 2*, DW I, 39, 4–40, 4; Largier I, 32/34.) „Der gebreste ist an der zungen. Daz kumet von dem überswanke der lûterkeit sînes wesens.“ (*Predigt 20a*, DW I, 329, 1–3; Largier I, 224.) Eckhart zitiert Gregor den Großen und Augustin: „... swaz wir von götlichen dingen reden, daz müezen wir stameln, wan man muoz im wort geben.“ (*Predigt 17*, DW I, 291, 5 sq.; Largier I, 202.) „Das schoneste, dc der mensche gesprechen mag von gotte, dc ist, das er von wisheit inners richtv̄mes swigen kv̄nne.“ (*Predigt 83*, DW III, 442, 2 sq.; Largier II, 190.)

Zu Merkmal 10, Negation von ‚Bild‘ und ‚Weise‘: Was für die Sprache gilt, gilt für alle Repräsentationssysteme, für alle Symbolsysteme und Medien, für jede Form von Kommunikation. Wörter und Sätze sind – wie Gegenstände und Kategorien – „Mittel“, „Bilder“, „Weisen“, die dem Verhalten und der Orientierung des kreatürlich Seienden gemäß sind, nicht aber jener menschlich-göttlichen Existenz, die sich in der *unio* vollzieht. Gott ist „bilde âne bilde, wan ez enwirt nicht gesehen in einem andern bilde. Daz êwic wort ist daz mittel und daz bilde selbe, daz dâ ist âne mittel und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfet und bekennet âne mittel und âne bilde.“ (*Predigt 69*, DW III, 168, 7–10; Largier II, 46.) Und gleichfalls ist die im Vollzug der *unio* begriffene Seele „sunder wîse und sunder eigenschaft“ und dennoch „ein waz, daz enist noch diz noch daz“ (*Predigt 2*, DW I, 43, 6; 44, 2; Largier I, 34). Sie „entwahset allem lichte und bekantnisse“ (*Predigt 72*, DW III, 253, 6 sq.; Largier II, 88).

Auch wenn man sich bemüht, den mystischen Text erst einmal so, wie er dasteht, zu lesen und ihn nicht von vornherein theoretisch zu befrachten und auszudeuten, ist offenkundig, daß eine nicht-hermeneutische Lektüre – eine Lektüre ohne Vorverständnis darüber, worüber hier geschrieben wird – unmöglich ist. Ein solches Vorverständnis muß, um authentisch zu sein, zumindest da und dort an der Eigenerfahrung des Rezipienten anknüpfen können, und es ist – da es Elemente von Wahrnehmung, Beschreibung, Deutung und Wertung zu einer Ordnung zusammenfügt – immer schon ansatzweise eine Theorie. Dieser theoretische Zug des Verständnisses verstärkt sich, je deutlicher wir die Erfahrung, um die es geht, vor uns sehen und je mehr Kommunikationsmittel wir uns aneignen und einsetzen, um die Erfahrung mitzuteilen, über sie nachzudenken und sie in solcher Mitteilung und Reflexion auf neue und elaboriertere Repräsentationsfelder zu transponieren.

Bei den zwölf Charakteristika, die ich genannt habe, handelt es sich fürs erste um eine eher assoziative, jedenfalls systematisch noch nicht geordnete Aufzählung von Eindrücken. Bei näherem Hinsehen erweisen sich die Motive als Facetten eines einheitlichen, wenn auch in sich komplexen – komplex vor allem wegen seines Ereignis- und Prozeßcharakters – Phänomens. Je überlegter wir uns dem Phänomen nähern, um so

mehr wächst auch die Einsicht in seine innere Logik. So könnte man bei einer isolierten Betrachtung der Merkmale 1 und 2 vielleicht noch annehmen, es gehe bei den Dichotomien ‚Einheit/Vielheit‘, ‚Kategorialität/Nichtkategorialität‘ usw. allein um ontologische Fragen, also um Fragen der ‚Wirklichkeit selbst‘, über die wir erst in einem sekundären Akt nachdenken und über die wir erst in einem sekundären Akt sprechen. In der Synopsis mit den Merkmalen 9 und 10 wird aber deutlich, daß es zwar durchaus um die Wirklichkeit der menschlichen Erfahrung geht, daß Erfahrung aber immer selbst schon ein Prozeß der Repräsentation ist, daß sie sich in der Repräsentation und als Repräsentation vollzieht.

Löst man das Repräsentationsproblem vom Realitätsproblem ab, läßt sich freilich behaupten, Mystik sei ein Strukturproblem ‚nur‘ der Sprache oder ‚nur‘ der Symbolsysteme und Medien, deren sich der Mensch bedient. Dem ist entgegenzuhalten, daß wir die beiden Probleme allenfalls methodisch, nicht aber inhaltlich trennen dürfen: daß Wirklichkeit Repräsentation bedeutet und umgekehrt, so daß das ‚Problem des Zeichens‘ und das ‚Problem der Existenz‘ inhaltlich zuletzt konvergieren. Diese Synopsis von Zeichen und Existenz, in deren Zusammenhang nicht nur das Phänomen der Mystik, sondern auch jede andere Art von menschlichem Weltbezug angesiedelt ist, verlangt die Formulierung einer entsprechenden Konzeption von Erfahrung.

3. Mediale Noetik

Das Gebiet, auf dem jene Theorie, die ich – weil mir diese umfassende Bezeichnung am treffendsten erscheint – die ‚Theorie medialer Noetik‘ zu nennen vorschlage, erstmals konzipiert und auf dem sie bislang auch hauptsächlich erprobt wurde, ist die altphilologische Disziplin. Genauer: Es sind die Arbeiten des (philosophisch ambitionierten) englischen Altphilologen Eric Alfred Havelock, in denen bestimmte Fragen der klassisch-antiken Geistesgeschichte (z. B. Homerische Frage, Vorsokratiker, Sokrates und Platon) abgehandelt werden.¹³ Havelock thematisiert den Beginn der Schriftkultur in Griechenland und hält Oralität und Literalität als einander widersprechende, ergänzende und illustrierende Folien gegeneinander. In der Analyse seines Textmaterials – der Homerischen Epen, der Gesänge Hesiods, der Vorsokratiker-Fragmente, der platonischen Dialoge usw. – gelangt der Autor zu der für ein Gesamtverständnis von Kommunikation, Denken, Kultur und Anthropologie folgenreichen These, daß das in einer Kultur jeweils dominierende Kommunikationsmedium entscheidend den Umfang sowie die Art, die Kontextualität und die Funktionalität von Wissen bestimmt. So ist z. B. eine rein orale Kultur außerstande, Wissen in einer der Schriftkultur (und, entsprechend gesteigert, der Buch-, Telekommunikations- und

¹³ Eine Zusammenfassung seiner Forschungen (mit einem an den Arbeiten von Walter J. Ong orientierten Ausblick auf die neuzeitlich-moderne Medienentwicklung) gibt E. A. Havelock in seinem Buch: *Als die Muse schreiben lernte*. Frankfurt a. M.: Hain, 1992.

Computerkultur) vergleichbaren Quantität, aber auch Genauigkeit und Reproduzierbarkeit zu speichern.

Dennoch ist – Havelock erörtert in diesem Zusammenhang die im *Phaidros* und im *Siebten Brief* dargelegte Schriftkritik Platons – die Ablösung von reiner Oralität durch Literalität (die sich über zahlreiche Zwischenstufen und Mischungsverhältnisse vollzieht) nicht als linearer Fortschritt zu interpretieren. Jede Änderung der Medienlandschaft – das zeigen, anschaulicher noch als Havelock, Walter J. Ong, Marshall McLuhan und (auf dem Gebiet außereuropäischer Ethnologie) Jack Goody in ihren Untersuchungen¹⁴ – ist eine kombinierte Gewinn- und Verlustrechnung an mentalen (und, was davon nicht zu trennen ist, auch emotionalen) Fähigkeiten. So entfaltet sich im Kontext rein mündlicher Kulturen („primäre“ Oralität) eine breite Palette von Mnemotechniken: etwa die Formelhaftigkeit der Sprache, das Prinzip der Wiederholung, stimmlich-lautliche Kontraste, Rhythmus, Reim und Vers. Diese (zugleich) Mnemo- und Kommunikationstechniken werden jedoch später, im Kontext entwickelter Literalität, wieder weitgehend funktionslos, da die externe Speicherung und Abrufbarkeit von Wissen im Medium Schrift ein (zeitweiliges) Vergessen der Inhalte erlaubt. Was Literalität an neuen Wissensqualitäten ermöglicht, ist aber nicht nur die Quantifizierung von Wissen, sondern auch die Genauigkeit und Verlässlichkeit des Rekurses auf das Gedachte, also die Objektivität des Wissens. (Nach Havelock ist dafür – was von anderen Altertumswissenschaftlern freilich als „Graecozentrismus“ kritisiert wurde¹⁵ – vor allem das von den Griechen erstmals in der Schriftgeschichte konzipierte ‚vollvokalische‘ Alphabet verantwortlich. Dies ist freilich eine Spezialfrage, die die Grundlinien der Medialitätstheorie nicht berührt.)

Erst literal kann sich jedenfalls abstraktes, begriffliches, theoretisches, sich von den Zwängen unmittelbarer Praxis lösendes Denken entwickeln. Es schafft eine entsprechende Distanz zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Denkgegenstand und Denkerlebnis, und führt daher zu einer Versachlichung, Verobjektivierung der Kultur und Lebenswelt insgesamt. Komplementär zum geschärften Objektbewußtsein entwickelt sich aber auch ein geschärftes Subjektbewußtsein. Nicht nur entsteht nun – im Kontext eines universalisierenden Nachdenkens über den Begriff der Gerechtigkeit – das verantwortlich zu machende und sich selbst als verantwortlich begreifende Rechtssubjekt.¹⁶ Havelock geht sogar so weit, den Begriff der Seele bzw. eines substantiellen Ich als schriftbedingt zu behaupten.¹⁷ Dieses Ich löst sich aus dem situativ-erlebnis-

¹⁴ Cf. W. J. Ong: *Oralität und Literalität*. Die Technologisierung des Wortes. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987; M. McLuhan: *Die Gutenberg-Galaxis*. Düsseldorf: Econ, 1968; Neuausgabe Bonn: Addison-Wesley, 1995; *Literalität in traditionellen Gesellschaften*. Ed. J. Goody, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

¹⁵ Cf. A. und J. Assmann: „Einleitung“. In: E. A. Havelock: *Schriftlichkeit*. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Weinheim: VCH, 1990, 1–26.

¹⁶ Cf. E. A. Havelock: *The Greek Concept of Justice*. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

¹⁷ Cf. E. A. Havelock: *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

haften Kontext. (Wir können an Toulmins Begriff der Dekontextualisierung denken.) Das Ich unterscheidet sich selbst von der umgebenden Welt, von seinen Mitmenschen, von seinen Eigenschaften und Akten. Es unterscheidet sein Sein von seinem Denken und dieses von seinen Gefühlen und seinem Willen. Die neue Mediensituation fördert die Produktion von Allgemeinbegriffen und Abstraktionen.

Diese entsubjektivierende, aus Situationsverhaftetheit und lebensweltlicher Konkretheit sich emanzipierende Tendenz erfährt neue Steigerungen und Qualitätssprünge durch die auf die (Hand-) Schrift historisch folgenden neueren und neuesten Medien (wobei ich hier auf die telekommunikative ‚neue Oralität‘ der Gegenwart nicht näher eingehe, die mittlerweile – von McLuhan wohl allzu plakativ als ‚Tod der Buchkultur‘ apostrophiert – zu neuer Subjektivierung im sozialen Umgang geführt hat).

Eine genaue Lektüre der Havelockschen Texte verbietet es sicherlich, dem Autor (wie das in der Kritik von Aleida und Jan Assmann anklingt)¹⁸ – analog etwa zu einem vulgärmarxistischen Verständnis des Basis-Überbau-Schemas – eine quasi materialistisch-deterministische Theorie des Geistes zu unterstellen. Havelock verweist immer wieder auf das komplexe, historisch-kontingente sich entwickelnde gesellschaftliche Gesamtgefüge, das darüber entscheidet, ob und in welchem Maß bereits vorhandene, technisch verfügbare Medien auch wirklich genutzt werden und ihre Wirksamkeit voll entfalten können. Er behauptet also keine Determination, wohl aber eine großangelegte tendenzielle Beeinflussung des Denkens durch das herrschende Medium oder, besser gesagt, durch die Konstellation von funktional ineinandergreifenden Medien (denn die Oralität wird durch Literalität, diese wiederum durch Buchdruck usw. ja nicht funktionslos, sondern ordnet sich lediglich in ein neues kommunikatives Funktionsgefüge ein).¹⁹

Quantität und Qualität von Wissen, die in der Theorie medialer Noetik thematisiert werden, beeinflussen aber auch sämtliche anderen Funktionen des Geistes, z. B. die Formen der Wahrnehmung, die mit dem Wissen verbundenen Normen, Wertungen, Erwartungen und Gefühle. Sie spezifizieren die Einbettung des Wissens in eine (dieses Wissen bestimmende und zugleich von diesem Wissen bestimmte) Lebensform. Selbst das Bedürfnis nach Wissen sowie nach dessen Begrenzung und Entgrenzung findet in solch historisch-kontingenten Lebensformen sein Maß (man könnte im Sinn Thomas S. Kuhns auch von Paradigmen sprechen, die sich ja nicht nur auf die kognitive Dimension beziehen, sondern auf das Weltverhalten eines Menschen bzw. einer Menschengruppe insgesamt). Medien bestimmen somit neben dem Denken auch die

¹⁸ Cf. A. und J. Assmann: „Einleitung“ (n. 15).

¹⁹ Die in der Rezeption z. T. geäußerte Kritik an Havelock und Ong, sie würden Oralität und Literalität starr als einander ausschließende Medienwelten gegenüberstellen, beruht auf ungenauer Lektüre. Cf. das etwas oberflächliche Resümee bei P. Goetsch: „Der Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit. Die kulturkritischen und ideologischen Implikationen der Theorien von McLuhan, Goody und Ong“. In: *Symbolische Formen – Medien – Identität*, ed. W. Raible, Tübingen: Narr, 1991, 113–129.

Lebensform, in der es steht und eine komplexe Einheit mit den Formen des Fühlens, Wollens, Wertens und Verhaltens bildet. Solche Paradigmatik läßt sich exemplarisch an der persönlichkeitsprägenden Veränderung der Gefühlsstrukturen zeigen, die wir beim Übergang von Oralität zu Literalität beobachten können²⁰ und die in der Terminologie von Hegel und Marx als Entfremdung, in der Terminologie von Arnold Gehlen als Entlastung gefaßt wird.

In der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts wertet man den *linguistic turn* als eine besondere Zäsur. Es handelt sich um die für das Gesamtverständnis des Menschen und der Kultur zentrale Einsicht, daß jegliches Denken sprachlich vermittelt ist und daß wir nicht, wie vordem die meisten Philosophen glaubten, über ein sprachunabhängiges Anschauungs- und Begriffsvermögen verfügen. Doch Sprache ist vielleicht das wichtigste, trotzdem aber nur *ein* Medium und Symbolsystem neben anderen Medien und Symbolsystemen (wie Mimik, Gestik, Technik, bildende Künste u. a.), deren jeweilige Konstellation erst einen Weltzugang und ein Weltverständnis als ganzes vermittelt. So wenig wir durch ‚reine‘ (sprachunabhängige) Anschauungen und Begriffe Erfahrung aufbauen können, so wenig vermögen wir es ausschließlich durch Sprache. Weltorientierung gelingt vielmehr nur durch die Gesamtkonstellation der Medien und Symbolsysteme, die wir handhaben und die uns, in solcher Handhabung, dann auch ihrerseits bestimmen.

Was offenkundig also ein philosophisches Desiderat darstellt, ist der Schritt vom *linguistic turn* zu einem – breiteren und umfassenderen, neben der Sprache auch alle anderen Symbolsysteme und Medien berücksichtigenden – ‚*medial turn*‘. Daher schlage ich vor, die (sinngemäß von Havelock, terminologisch von Ong geprägten) Begriffe der oralen Noetik und literalen Noetik sowohl zusammenzufassen als auch zu erweitern zum Begriff der medialen Noetik. ‚Noetik‘ umschreibt hier nicht mehr allein eine erkenntnistheoretische Struktur, sondern die Gesamtheit aller Formen menschlicher Äußerung, Darstellung, Mitteilung und Interaktion. Die hier implizierte Intellekttheorie ist zugleich eine Gefühls- und letztlich eine umfassende Kulturtheorie (denn Kultur kann als die Gesamtheit menschlicher Ausdrucks- und Orientierungsleistungen definiert werden). An diesem Punkt, an dem Medientheorie als Kulturtheorie (und zugleich als Anthropologie, weil sie die ‚Wesensverfassung‘ des Menschen thematisiert) begriffen werden kann, dürfte eine Synopsis des bislang Ausgeführten mit bestimmten Traditionen der Symbolphilosophie von Interesse sein.

4. Medium, Symbol, Prozeß: Elemente einer Erfahrungstheorie

Versucht man eine Synopsis einerseits der eben dargelegten Medientheorie von Havelock und Ong und andererseits der Symbolphilosophie, wie sie – in untereinander verwandter Weise – Alfred North Whitehead, Ernst Cassirer, Susanne K. Langer

²⁰ Cf. A. R. Lurija: *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*. Weinheim: VCH, 1986.

sowie neuerdings Nelson Goodman und Oswald Schwemmer vorgelegt haben, so finden sich, soweit ich sehe, keine ins Auge springenden Inkompatibilitäten. Vielmehr ist es so, daß beide Theoriestränge sich gegenseitig erhellen und insgesamt eine angeereicherte, breitere Theorie ergeben, die wir – erkenntnistheoretisch, anthropologisch und kulturtheoretisch relevant – als ‚prozessual-symbolisch-mediale‘ Erfahrungskonzeption begreifen und darlegen können. Die Synopsis des Medien- und des Symbolbegriffs als zweier konstruktiver Zugangsweisen zu ein und demselben Grundphänomen – dem Phänomen menschlichen Daseins, das konstitutiv ein (keineswegs allein auf Sprache fixiertes) Kommunikationshandeln bzw. ein Ausdrucks- und Repräsentationsgeschehen ist – macht die reale und mögliche Vielfalt, zugleich aber auch die formale Einheit menschlicher Erfahrung deutlich.

Zu dieser formalen Einheit ist zu sagen, daß sie nicht als jene neukantianische ‚reine Erfahrung‘ definierbar ist, die z. B. Hermann Cohen fordert²¹ und die auch heute noch zuweilen als Programmatik begegnet.²² Die medialen und symbolischen Systeme sind nicht apriorisch aus einer solchen normativ veranschlagten ‚reinen‘ Dimension deduzierbar. Sie stehen zueinander lediglich in einem erst empirisch und aposteriorisch beschreibbaren Analogieverhältnis. Dies gilt sowohl für die bei Cassirer zentral genannten ‚symbolischen Formen‘ (Sprache, Mythos/Religion, Wissenschaft, Kunst, Technik)²³ als auch für die Medien Oralität, Literalität, Buchdruck, Telekommunikation, Computer. Zwar lassen sich die gängigen Begriffe ‚symbolische Form‘ und ‚Medium‘ nicht gänzlich gleichsetzen, da ersterer mehr auf die kulturbereichshaft-inhaltliche, letzterer mehr auf die technisch-materiale Seite des Repräsentationsgeschehens zielt. Doch kann strukturell jedes Symbolsystem als Medium beschrieben werden und umgekehrt.

Am problemlosesten leuchtet diese begriffliche Konvertierbarkeit am Beispiel der Sprache ein. Eine rein material und nichtsemantisch gedachte Klassifikation und Kombinatorik von Lautäußerungen wäre genauso sinnlos wie die Annahme einer immateriellen Symbolik, d. h. einer Bedeutungswelt ohne materielle Zeichenträger. (Letzteres ist freilich eine Vorstellung, die uns die platonische Tradition überliefert und vertraut gemacht hat. Es ist aber dennoch als eine Fehlvorstellung zurückzuweisen.) Cassirers bekannte Definition der symbolischen Form – ‚jede Energie des Geistes ..., durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird‘²⁴ – nimmt auf die Funktion des sinnlich-materiellen Zeichenträgers ausdrücklich Bezug. Sie nimmt aber auch darauf Bezug, daß das Symbol nicht als völlig arbiträr und austauschbar zu

²¹ Cf. H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer, 1902.

²² Z. B. in der Cassirer-Kritik bei T. Knoppe: *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie. Hamburg: Meiner, 1992.

²³ Cf. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Cassirer, 1923–1929.

²⁴ E. Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, 175.

begreifen ist, sondern – nur dadurch kommt „innerliche Zueignung“ zustande – als (gruppen- oder individual-) historisch gewachsen und dergestalt mit einer konkreten Existenz und Lebensform verknüpft. Das schließt die Möglichkeit der Existenz auch arbiträrer Zeichensysteme freilich nicht aus. Diese stellen jedoch einen Sonderfall von Repräsentation und Orientierung dar und sind nicht typisch für die symbolisch-mediale Gesamtverfassung des Menschen und seiner Kultur.

Mit der historisch-existentiellen Kontingenz von Symbolsystemen *qua* Medien verbinden sich zwei weitere Momente unserer als Repräsentation und Kommunikation sich vollziehenden menschlichen Erfahrung: ihre Identitätsleistungen und ihre Prozessualität.²⁵ Symbolisierungen als Orientierungsstrategien sind ineins referentiell und selbstreferentiell, d. h. sie sind ineins Findung und Selbstfindung. Diese Selbstfindungen erfolgen nicht ein für allemal und sind dann sicherer Besitz des Menschen. Sie erfolgen vielmehr punktuell, entwickeln sich weiter, verändern sich, laufen sich tot, drängen über sich selbst hinaus zu neuen und anderen – wiederum vorläufigen – Selbstfindungen. Man kann hier von prozessualer und punktueller Identität sprechen. Diese Instabilität, dieses Ausgesetztsein im und diese Funktionalität als Prozeß gilt aber nicht nur für die Selbst-, sondern auch für die Fremdbezüglichkeit. Medien und Symbolsysteme stellen allenfalls *prima facie* starre, unveränderliche Ordnungen dar. Auch das Symbol, obwohl es im Fluß der Erfahrung das Moment des Gerinnens, des Beharrens und des Gestaltwerdens darstellt, ist letztlich etwas sich kontinuierlich Veränderndes. Damit trägt auch jede Bedeutung, die wir irgendeiner Repräsentation zumessen, den Charakter kontinuierlicher – wenngleich oft kaum merklicher – Veränderung. Dennoch werden die Momente von Gestalt und Bedeutung selbst nicht gestalt- und bedeutungslos. Sie erweisen sich lediglich als in den Erfahrungsprozeß eingebunden, als nur im lebensweltlich-konkreten Erlebnisraum bedeutsam und greifbar.

Diese lebensweltlich-konkrete Bindung von Medien und Zeichen- bzw. Symbolsystemen, die ihre Authentizität als tatsächlicher und existentiell relevanter Strategien der Erfahrung verbürgt, führt zu einer „lebensbedeutsamen“ (Husserl) Interpretation von Rationalität, aber auch von Mystik. Rationalität läßt sich als das Organisations- und Ordnungsprinzip von Erfahrung und damit – da Erfahrung in der Orientierung mit und an symbolisch-medialen Mustern besteht – als das Organisations- und Ordnungsprinzip der symbolisch-medialen Prozesse begreifen, mit denen und in denen sich unser In-der-Welt-Sein als ein Erfahren, Repräsentieren, Sich-Orientieren und Kommunizieren vollzieht. Anthropologisch können wir so vom Menschen als dem ‚medialen Wesen‘ oder (mit Cassirer) vom „*animal symbolicum*“ sprechen.²⁶ Rationalität läßt sich ineins als Medientechnik und als Symbolisierungsstrategie beschreiben.

²⁵ Zu Prozessualität und Identität cf. A. N. Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Verb. Aufl., ed. D. R. Griffin, D. W. Sherburne, New York: Free Press, 1978; Schwemmer: *Die Philosophie und die Wissenschaften* (n. 6).

²⁶ Cf. E. Cassirer: *Versuch über den Menschen*. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a. M.: Fischer, 1990.

5. Erfahrung und Mystik

Wie Rationalität können wir auch Mystik symbol- und medientheoretisch rekonstruieren. Ich erinnere an die zentralen Momente der sogenannten mystischen Erfahrung, wie sie idealtypisch in den deutschen Predigten Eckharts – prinzipiell aber genauso in seinem lateinischen Werk oder in den lateinischen oder volkssprachlichen Texten eines Johannes Tauler oder Heinrich Seuse, einer Mechthild von Magdeburg oder eines Ps.-Dionysius Areopagita – zum Ausdruck kommen: All-Einheit, Ich-Entgrenzung, Transkategorialität, gesteigerte Emotionalität, Metanoia, Flüchtigkeit, Paradoxalität, Repräsentations- und Kommunikationsabbruch. Diese Momente stehen, wenn wir sie näher betrachten, in einem analysierbaren Funktionszusammenhang, genauer: Es handelt sich um verstehbare Funktionen im (symbolisch-medialen) Erfahrungsprozeß.

Eine exklusiv theologische Interpretation weigert sich, den religiösen Charakter der klassischen (christlich-mittelalterlichen) Mystikbeschreibungen dadurch zu relativieren, daß man ihre formale Struktur auch in historisch späteren und außerreligiösen Mystikformen – etwa in Philosophie, Kunst, Alltag und wissenschaftlicher Grundlagenreflexion – wiedererkennt. Solche außerreligiösen Mystikformen werden dann nur als Pseudomorphosen der ‚eigentlichen‘ *qua* religiösen Mystik angesehen und dementsprechend abgewertet. Freilich kann es nicht darum gehen (wie das Frits Staal versucht hat),²⁷ eine Formalstruktur der mystischen Erfahrung zu postulieren, die mit beliebigen Inhalten besetzbar wäre und die wir gegenüber solcher Beliebigkeit als die ‚reale‘ und ‚wahre‘ Mystik ansehen müßten. Es gibt sicherlich keine von konkreten Inhalten loslösbare formale Erfahrung, die mehr wäre als eine (in der begrifflichen Analyse dann allerdings nützliche) Abstraktion. Identität von Erfahrung bzw. Identität des erfahrenden Menschen – Vergewisserung von Erfahrung als konkreter, tatsächlicher und je meiner – gibt es allein in bestimmten inhaltlichen Bezugfeldern, d. h. in bestimmten, voneinander abgrenzbaren Symbolsystemen und Medien wie eben Religion oder Kunst, oraler oder literaler Sprache. Wir können also nur abstraktiv von einem allgemeinen formalen Symbolsystem, von einem allgemeinen formalen Medium und von einem allgemeinen formalen Erfahrungsprozeß sprechen. Die genannte Abstraktion ist nur dahingehend tauglich, daß sie hilft, den analogen Charakter der verschiedenen ‚Rationalitäten‘ genauso wie der verschiedenen ‚Mystiken‘ in den Blick zu rücken.

Die Denkfigur der Analogie – Ähnlichkeit – ist eine Übergangsbestimmung zwischen Gleichheit (im extremen Fall: Identität) und Verschiedenheit (im extremen Fall: durchgängige Differenz). In der konkreten Anwendung bleibt Analogie eine kontingente, niemals mechanisch einsetzbare, somit vorwiegend der Urteilkraft anheimgestellte Größe. Wenn wir ästhetische oder philosophische Mystik als analog zur reli-

²⁷ Cf. F. Staal: *Exploring Mysticism*. Harmondsworth: Penguin, 1975.

giösen Mystik betrachten, so ist damit weder eine Notwendigkeit, all diese Formen als völlig gleichwertig zu behandeln, noch eine Notwendigkeit, die historische Priorität der religiösen Mystik zu leugnen, verbunden. In der Tat wird die mystische Erfahrung geschichtlich zuerst – wie auch die sprachliche Prägung der Ausdrücke ‚*mysterium*‘ und später ‚Mystik‘ – im Erlebnis- und Geltungsraum und in den Erfahrungsgestalten der Religion manifest. Daher beziehen die außerreligiösen Mystikformen weitgehend auch ihre Begrifflichkeit (und damit die Gestalt ihres Selbstverständnisses) aus dieser schon früher entstandenen, früher schon bedeutsam gewesenen religiösen Mystik. Die verbleibenden religiösen Konnotationen dürfen, so gesehen, nicht überraschen. Wir können – in der (Weberschen, Habermasschen) Perspektive der modernen Ausdifferenzierung von Kultur- und Lebensweltbereichen – auch in der Mystik von ‚Säkularisationstypen‘ sprechen, ohne ihnen deshalb eigenständige Legitimität abzuerkennen.

Eine ähnliche Beschränkung der Deutungsperspektive wie die exklusiv theologische Interpretation von Mystik bietet eine exklusiv linguistische Interpretation, die Mystik auf ein bloß immanentes Sprach- bzw. Zeichengeschehen reduziert und die zentralen Motive – Ich-Entgrenzung usw. – ausschließlich als sprachliche bzw. semiotische Effekte auffaßt. Hier wird – am Leitfaden der Fehlvorstellung einer gänzlich von konkreter Erfahrung emanzipierten Sprach- bzw. Zeichenwelt – die konstitutive Relevanz inhaltlicher Bezugnahmen verkannt. Diese Bezugnahmen können religiöser, ästhetischer, philosophischer usw. Natur sein (wobei sie auch untereinander Verbindungen eingehen können), sie sind jedoch grundsätzlich erforderlich, damit eine identitätsstiftende Erfahrung überhaupt erfolgen kann. Die Betonung der Inhalte – daß diese nicht nachträglich eine schon vorhandene ‚leere Form‘ auffüllen, die als solche und unabhängig denkbar wäre – ist geboten, um die allgemeine Rede von Mystik nicht sachlich zu diskreditieren.

Mit dem genannten Vorbehalt erachte ich es nun aber für legitim, mit – durch Analogie gewonnenen und weiterhin analog verstandenen – Allgemeinbegriffen von Erfahrung, Rationalität und mystischer Erfahrung zu arbeiten. Solche Allgemeinbegriffe sind nicht Substanz-, sondern Funktionsbegriffe.²⁸ Sie repräsentieren nicht eine letzte essentielle Realität, sondern sind hilfreiche Konstrukte, um – neben der Verschiedenheit – auch die frappanten Ähnlichkeiten zwischen medial, symbolisch und inhaltlich divergenten Erfahrungen, Rationalitäten und ‚Mystiken‘ namhaft zu machen. Nur in diesem konstruktiven und anti-essentiellen Sinn läßt sich auch allgemein von Prozeß, Symbol und Medium sprechen.

Um eine Analogie zu gewinnen, ist von einem konkreten Erfahrungsbereich auszugehen, der darauffolgend mit anderen Erfahrungsbereichen verglichen wird, mit dem Resultat, daß man ein Ensemble struktureller Ähnlichkeiten feststellt. Im Fall der Mystik ist es naheliegend, den historisch ältesten und ursprünglichsten Bereich als

²⁸ Cf. E. Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin: Cassirer, 1910.

Ausgangspunkt zu wählen, also die religiöse bzw. – wenn wir von unserem eigenen Kulturkreis ausgehen – die christliche Mystik. In dieser ist die Gesamtwirklichkeit, der das Ich gegenübersteht und in das hinein es sich entgrenzt, Gott, und Kategorialität – Zeit und Raum, Substanz und Gegenstand, Erkenntnis und Wille – wird gefaßt als Endlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen sowie des Irdischen überhaupt. Die gesteigerte Emotionalität firmiert – besonders in der von augustinischer Theologie beeinflussten Mystik – als die unendliche göttliche Liebe. Die Symbolskepsis bezieht sich auf die *analogia entis* bzw. auf die *similitudo/dissimilitudo*, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und Gott und Welt charakterisieren. Die Augenblicklichkeit wird gedeutet als Symptom des Ewigen im Zeitlichen. Jenes antizipiert sich in diesem nur unvollkommen als ein Aufleuchten, als ein Vorschein auf eine gänzlich andere, vollkommene und paradiesische Welt.

Cassirer versucht – namentlich im zweiten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* – Religion als eine aus dem Mythos sich eigengesetzlich entwickelnde symbolische Form zu deuten und zu beschreiben. Die Welt des Mythos ist für ihn die Welt der „naturwüchsigen“ und naiven Setzung und Akzeptanz von (vorwiegend gestalt-, ereignis- und personhaften) Orientierungen: die Welt des ungebrochenen „Ausdrucks“ von – das Folgende ist noch nicht ausdifferenziert – Wunsch, Wille, Hoffnung, Angst, Wahrnehmung und Spekulation. Der Mythos ist menschengeschichtlich ein erster Leitfaden dafür, daß sich (Symbol-) Strukturen von Erfahrung ausbilden können: eine spezielle Organisation von Raum- und Zeit-, Ding- und Wirkungsannahmen. Doch jede Symbolform – auch der Mythos – steht nach Cassirer unter der Gesetzlichkeit einer sich zu zunehmender Komplexität entwickelnden Funktionendynamik. Die Tätigkeit des Symbolisierens geht über das bloße Setzen und Akzeptieren von Gestalten und Ordnungen, wie das im Mythos geschieht, hinaus und begreift sich auf einer höheren, dem bloßen „Ausdruck“ folgenden Symbolisierungsstufe als „Darstellung“ von etwas. Damit tritt erstmals die Differenz zwischen Symbol und Symbolisiertem ins Bewußtsein. Der Einzelne begreift sich als ein Ich, das einem Anderen gegenübersteht. Er begreift, daß die von ihm gesetzten und akzeptierten Ordnungen relativ, daß sie vorläufig und austauschbar sind und daß sie wahr oder falsch sein können. Dieses Bewußtsein von Wahr und Falsch gegenüber symbolischer Orientierung bezeichnet für Cassirer den Schritt vom Mythos zur Religion. Diese kann als der Einbruch beginnender Reflexion – exakter: beginnender symbolischer Selbstreflexion – bezeichnet werden. Auf der rein mythischen Stufe finden verschiedene Götter, ja sogar einander widersprechende Mythen und Grundannahmen ziemlich problemlos nebeneinander Platz. Auf der religiösen Stufe meldet sich hingegen ein diesbezüglicher Ordnungswille. ‚Wahrer‘ wird von ‚falschem‘ Glauben unterschieden, und man tendiert mit einer als ‚wahr‘ beanspruchten Konzeption, die andere Konzeptionen ausschließt und widerlegt, zu Begründung, Rechtfertigung, Homogenisierung, Systematisierung und zum Ausgriff auf die gesamte Lebenswelt. Das ist, könnte man auch sagen, die Geburtsstunde der Theologie. (Aber auch die Anfänge einer dogmatischen Wissenschaft lassen sich ähnlich beschreiben.)

Die kritische und reflexive Tendenz der dem (mythischen) „Ausdruck“ folgenden (religiösen) „Darstellung“ erfährt später, so Cassirer in seiner Darlegung der Funktionendynamik, eine Steigerung und Vervollkommnung in der Funktion der „reinen Bedeutung“. Diese ist für Cassirer erst auf dem Boden der modernen Naturwissenschaften möglich. ‚Reine Bedeutung‘ meint das Bewußtsein, daß jede Erfahrung symbolisch und daher vermittelt ist, daß es keine essentielle, transsymbolische Erfahrungs- und Realitätsebene gibt und daß Realität positiv nur als Realität symbolischer Relationen gefaßt werden kann. Diese dürfen gleichwohl nicht willkürlich und beliebig konstruiert werden, sondern müssen sich trotz alledem an der Erfahrung als funktionstüchtig ausweisen. Unter ‚Erfahrung‘ wird aber nicht mehr der Rekurs auf eine vorsymbolische Wirklichkeit verstanden, sondern der – begrifflich-theoretisch und lebenspraktisch – gelingende symbolische Umgang mit Symbolizität.

Vor dem Hintergrund des hier skizzierten Übergangs von Mythos zu Religion einerseits und der Funktionendynamik von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung andererseits ist nun Cassirers Rekonstruktion der (religiösen) Mystik nachvollziehbar, die er im Schlußkapitel des zweiten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* präsentiert.²⁹ Jede Symbolform, sagt er, tendiere dazu, nicht nur einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, sondern diese insgesamt (und damit auch die Leistung aller anderen Symbolformen) zu repräsentieren. Daher kann sich Mythos/Religion – genauso wie Wissenschaft, Kunst oder Sprache – durchaus selbst als die alle anderen Symbolformen unter sich begreifende und in sich aufhebende Symbolform schlechthin (miß-) verstehen. Dazu kommt, daß jede Symbolform – zumindest ansatzweise – die Stufenfolge von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung (also den Weg zunehmender Selbstreflexivität des Symbolischen) zu gehen sucht. Kaum Fortschritte erzielt auf diesem Weg der Mythos (der freilich dann in Religion übergeht und gemeinsam mit dieser eine Doppelform bildet), am erfolgreichsten ist die moderne Naturwissenschaft. Die Religion geht weiter als der Mythos, erreicht jedoch nicht das Selbstreflexionsniveau der Wissenschaft. Im Bemühen der entwickelten Religion, den Schritt von der Darstellung zur reinen Bedeutung (also zur letzten reflexiven Selbstdurchdringung des Symbolischen) zu tun – ein Bemühen, das aus der Logik der Funktionendynamik heraus verstehbar und vielleicht sogar notwendig, aber aufgrund der Symbolkonstitution des Religiösen zum Scheitern verurteilt ist –, ortet Cassirer das Phänomen der Mystik. Diese erscheint als der sich selbst *ad absurdum* führende, weil an seine Grenzen gelangende und seinem eigenen Reflexionsanspruch nicht mehr genügende religiöse Symbolprozeß.

Mystik bedeutet eine Radikalisierung des Religiösen. Für die (christliche) Religion ist Gott jenes Symbol, das einerseits die dem Menschen bzw. der menschlichen Seele gegenüberstehende essentielle Wirklichkeit, andererseits aber auch jene dialektisch

²⁹ Cf. E. Cassirer: „Die Dialektik des mythischen Bewußtseins“. In: *id.: Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*. Berlin: Cassirer, 1925; 8. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 281–311.

übergreifende Gesamtwirklichkeit repräsentiert, die das Gegenüber von Ich und Realität zusammenbindet. Gott wird so nicht nur zur schlechthinigen Formel für die Intentionalität und Referentialität des Menschen, für seinen Bezug zu Mitmensch, Welt und (eben) Gott, sondern auch noch zur Formel seiner Selbstreferentialität. Gott symbolisiert die essentielle Wirklichkeit, die sich ihrerseits nur als Symbol präsentieren kann, und er symbolisiert – damit die Grenzen ‚normalen‘, d. h. bereichshaften und nicht gänzlich selbstreferentiellen Symbolisierens sprengend – das Symbolgeschehen als solches, das selber streng genommen nicht symbolisierbar sein kann. Die immer weiter ausgreifende Symbolisierung, die sich mit der begrifflich-theologischen (und, parallel dazu, gefühlsmäßigen) Ausgestaltung der Gottesvorstellung vollzieht, kommt zu keinem Ruhepunkt. So werden Seele und Gott, die beiden Pole christlicher Wirklichkeitsdeutung, einerseits immer radikaler einander entgegengestellt und different (als das ‚ganz Andere‘) bestimmt, andererseits findet immer wieder (und zunehmend massiver) ein Transfer der Bestimmungen vom einen Pol hinüber zum anderen statt. Es kommt zur Konvertibilität und zur Identifizierung von Seele und Gott, zur *unio mystica*, die jedoch – als symbolische Bemühung – einen Selbstwiderspruch darstellt und die Symbolform des Religiösen zerbrechen läßt.

Religiöses Denken, sagt Cassirer, kann sich von seiner mythischen Basis nie ganz lösen und darf, um in seiner ‚Grundform‘ bestehen zu können, auf konkret-sinnliche Vorstellungen nicht gänzlich verzichten. Andererseits erlangt es ein gegenüber seinen mythischen Anfängen extrem hohes Selbstreflexionsniveau. Die Erkenntnis, daß alle Symbolisierung nicht Essentialität, sondern Relationalität ausdrückt, wird nahezu erreicht. Solch relationale Selbstdurchsichtigkeit stürzt jedoch ab, bricht in sich zusammen, da sie den mythischen Boden, die Bindung an Ausdruck und Darstellung, nicht völlig aufgeben kann. Daher ergeht sich Mystik in paradoxer Rede oder fällt ins Schweigen zurück. Sie ist der vergebliche – selbst symbolisch/medial bleibende – Versuch, Symbolizität/Medialität als solche und im ganzen zurückzunehmen in einen vorsymbolischen/vormedialen ‚Grund‘, der sich bei näherem Zusehen als eine Fiktion erweist.

Ich habe diese Ansicht Cassirers ausführlich referiert, weil ich annehme, daß sie zwar einseitig und ergänzungsbedürftig ist, aber doch den wesentlichen methodischen Zugang für eine angemessene symbolisch-mediale Interpretation des Phänomens der Mystik eröffnet. Obwohl Cassirer nicht nur von religiöser, sondern andernorts auch von philosophischer Mystik spricht³⁰ (die er dann, vor allem im Zusammenhang mit der Lebensphilosophie Georg Simmels, ähnlich kritisiert), ist Mystik für ihn im wesentlichen ein rein religiöses Phänomen. Worin ich seiner Ansicht nicht folgen möchte, ist erstens diese Einschränkung auf Religion und zweitens seine negative Bewertung der Mystik als eines bloßen ‚Scheiterns‘ reflexiver bzw. symbolisch-medialer

³⁰ Cf. E. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

Anstrengungen. Was Cassirer strukturell auf dem Gebiet von Mythos/Religion beschreibt, läßt sich nämlich analog auch auf den Gebieten der Kunst und der (grundlagenreflektierenden) Wissenschaft feststellen (sowie – sie werden von Cassirer allerdings nicht als eigenständige Symbolformen anerkannt – auf den Gebieten der Philosophie und des Alltags). Kritisierbar scheint mir Cassirers allzu ‚vollkommener‘, allzu ungebrochener Wissenschaftsbegriff. Es ist zu fragen, ob der ‚mystische Punkt‘ oder das ‚mystische Stadium‘, wohin im Prinzip jede Symbolform im Zug ihrer prozessualen Funktionendynamik gelangt, wirklich so negativ zu bewerten ist, wie Cassirer es tut, und ob neben oder gar in dem veranschlagten ‚Scheitern‘ des Symbolisierens nicht auch erfolgreiche und produktive Momente enthalten sind.

Denken wir beispielsweise an die Sprachmystik, die uns in der symbolistischen und (spät-) expressionistischen Lyrik – etwa bei Hugo von Hofmannsthal oder Paul Celan – begegnet. Hier ist es die Sprache, die zu der (vorhin am Beispiel der religiösen Mystik erläuterten) ‚Symbolform schlechthin‘ wird, auf die Gesamtheit der Wirklichkeit ausgreift und alle anderen Symbolformen absorbieren möchte. Die hier in ihrem emotionalen und kognitiven Anspruch so radikalisierte und entgrenzte Sprache mündet in Paradoxa und ins Schweigen. Dennoch haben wir nicht den Eindruck, bei den beiden Dichtern werde lediglich ein Unvermögen zelebriert. Denn durch die Paradoxa und durch das Verstummen hindurch setzt sich eine reflexive Botschaft durch: daß (Sprach-) Symbole die Wirklichkeit nicht treffen und daß Wirklichkeit dennoch nur in (Sprach-) Symbolen sich äußert, daß auch die Dysfunktionalität des Symbolischen und der Versuch, es in einen Bereich des Vor- oder Übersymbolischen zurückzunehmen, selbst noch ein symbolischer Gestus ist. Sprache erscheint – in Hofmannsthals *Ballade des äußeren Lebens* oder in Celans *Lob der Ferne* – als ein sich selbst entgrenzendes, bis zum Zerbrechen der eigenen Grundform sich weitertreibendes Medium, das in diesem Zerbrechen seine höchste Selbstreflexivität und Selbstdurchsichtigkeit erreicht.

Mystische Erfahrung als eine prozessual-symbolisch-mediale Struktur kann, denke ich, allgemein (d. h. hier: in jeweiliger Anwendung analog gedacht) in folgenden elf Punkten zusammengefaßt werden: 1. Mystik besteht in einem – selbst symbolisch bleibenden – Rücknahmeversuch von Symbolisierung als solcher und im ganzen. Da der Mensch *animal symbolicum* und seine Grundtätigkeit das Symbolisieren ist, rührt dieser Rücknahmeversuch ans ‚Wesen‘ des Menschen. 2. Der Rücknahmeversuch vollzieht sich jeweils in und an einem bestimmten Symbolismus/Medium, z. B. Sprache, Religion, Philosophie, Kunst. Dieser Symbolismus bzw. dieses Medium begreift sich dann als Repräsentanten der Gesamtheit aller Symbolismen bzw. Medien. Daraus folgt im mystischen Bewußtsein die Reversibilität aller Symbolsysteme/Medien, aller Dinge und Bezüge. 3. Die Gleichzeitigkeit zweier widersprüchlicher Intentionen – nämlich: völlige Symbollosigkeit und (eben damit) einen Total-Symbolismus zu konstruieren – führt zu einem Zerbrechen des Symbolischen als solchen. Das Zerbrechen (eine Art Impllosion) erfolgt, weil die für alle normale, partikuläre Symbolik konstitutive Differenz zwischen Symbol und Wirklichkeit einerseits und zwischen verschie-

denen Symbolsystemen andererseits ausgelöscht wird. 4. Symbol und Wirklichkeit sowie die einzelnen Elemente der Wirklichkeit werden vorübergehend ununterscheidbar. Aus dieser totalen Koinzidenz aller Dinge und Bezüge resultiert das Gefühl der Harmonie und All-Einheit, der Gleichzeitigkeit von Sein und Nichts, sowie die Entwirklichung symbolischer Grundorientierungen wie Ich, Gegenständlichkeit und Kategorialität. 5. Der Versuch der Rücknahme aller Symbolisierung ist ein Versuch der Rücknahme aller gewohnten Orientierung und Sinnstiftung, er zeigt ineins den Grund und Abgrund menschlicher Wirklichkeit. Daraus erklären sich die existentielle Relevanz und der extreme Gefühlsgehalt von Mystik. 6. Mystik ist ein Grenzgang des Symbolisierens und eine Symbolisierung der Grenze von Weltverstehen überhaupt. 7. Erfahrung ist ein autopoietischer Symbolisierungsprozeß, der von vornherein auf Selbstbezug und Selbstreflexion angelegt ist und ab einem gewissen Punkt – als ‚Mystik‘ – sein eigenes Scheitern produziert. Dieses Scheitern fördert die Einsicht in die Phänomenkonstitution des Symbolischen, d. h. von Rationalität und Erfahrung. 8. Die mystische Einsicht kann selbst nicht mehr symbolisch fixiert werden, da nur Teilsymbolisierungen möglich sind. Dennoch handelt es sich nicht um eine Nicht-Symbolik. Mystik ist eine ‚aufblitzende‘, nicht im üblichen Sinn fixierbare Symbolisierung. Daraus resultiert ihr Unverfügbarkeits- und Augenblickscharakter. 9. Die paradoxen Effekte ergeben sich aus dem – unaufhebbaren – Symbolcharakter des Versuchs der Rücknahme von Symbolisierung. 10. Die Grenzen des Symbolisch-Medialen zeigen sich darin, daß es kein Jenseits des Symbolisch-Medialen gibt. Es gibt immer nur die Transformation von einem Symbolsystem/Medium in ein anderes. 11. Der Versuch der Rücknahme alles Symbolischen ist selbst unkontrollierbar und ambivalent. Er kann gleichermaßen ein kritisches wie ein naives, ein skeptisches wie ein spekulatives Potential des menschlichen Symbolvermögens aktivieren. Daher ist Mystik einerseits ein Einfallstor ins menschliche Denken für Obskurantismen aller Art, andererseits aber auch die Möglichkeit reflektierter Einsicht in die Abgründigkeit unserer symbolisch-medialen Existenz.

Wenden wir diese symbolisch-mediale Rekonstruktion von Mystik auf einen konkreten mystischen Text oder auf ein Textkorpus an, so ist das – wie gesagt – nur möglich und sinnvoll, wenn wir die Rekonstruktion als relativ frei handhabbaren Interpretationsrahmen betrachten und verwenden. Es kann keinesfalls um Deduktion des Konkreten aus einem abstrakten Schema gehen, sondern immer nur um Analogie. Alle Lebenswelten, die den Kontext für eine mystische Erfahrung und deren Beschreibung abgeben, sind historisch-kontingent und weichen voneinander ab. Jene Seite an ihnen, die sich als Allgemeincharakter bezeichnen läßt, ist idealtypischer Natur. In diesem Sinn gibt es also genauso wenig eine ‚reine Mystik‘, wie es – in einem programmatischen neukantianischen Fehlverständnis – eine ‚reine Erkenntnis‘ oder ‚reine Erfahrung‘ gibt. Dennoch wird uns das (solchermaßen beschränkte und beschränkt gültige) Analog-Allgemeine auch im Verständnis des Konkreten weiterhelfen.

6. Die Eckhartsche Symbol- und Medienwelt

Es käme nun darauf an, das methodische Rüstzeug, das uns die Theorie medialer Noetik bzw. die prozessual-symbolisch-mediale Erfahrungstheorie bietet, im einzelnen und unter vielerlei Perspektiven auf die Mystik Eckharts anzuwenden und zu prüfen, ob diese Anwendung nach zwei Seiten hin zur Erhellung des Phänomens beiträgt: zum einen im Hinblick auf Eckhart selbst und zum anderen im Hinblick auf seine Vergleichbarkeit mit in persönlichem, philosophischem, religiösem, historischem usw. Kontext differenter Darlegungen mystischer Erfahrung. Die Fruchtbarkeit solcher – hier nur programmatisch vorgestellter – Applikation halte ich für sehr wahrscheinlich. Dies gilt nicht nur im engeren Sinn für die Eckhartsche Mystik, sondern auch für seine gesamte Philosophie und Theologie und sein pastorales Engagement.

Die programmatische Perspektive konkret einzulösen, erfordert freilich eine komplizierte und weitgefächerte kulturwissenschaftliche Knochenarbeit, die sich zwischen systematischen Konzeptualisierungen und historischem Material, die vielfältig und vorsichtig miteinander in Beziehung zu setzen sind, hin und her bewegen muß. Terminologische und methodologische Standards müssen sich am Material bewähren. Sowohl die Abgrenzung zwischen Mythos/Religion und Wissenschaft/Philosophie, die Cassirer mit den Mitteln seiner Theorie der symbolischen Formen vornimmt, als auch die Abgrenzung zwischen oraler und literaler Noetik, die Havelock und Ong vorschlagen, können nur als vorläufiges und heuristisches Instrumentarium verwendet werden. Daß Eckharts Symbolwelt, in der er Erfahrung und insbesondere mystische Erfahrung zum Ausdruck bringt, eine religiöse und christliche, eine sowohl aristotelische als auch neuplatonisch-augustinische Symbolwelt ist, die eine historisch besondere und vielleicht einmalige Engführung philosophischer und theologischer Traditionen darstellt, muß als Rahmenorientierung im Auge behalten werden. Von Belang aber ist, diese längst bekannten Zuordnungen begrifflich und phänomenologisch zu verfeinern. Dazu reichen weder die (ohnehin wenigen) Textstellen aus, in denen sich Cassirer auf Eckhart bezieht, noch die bisher in der – philologischen, literatur-, philosophie- und theologiehistorischen – Mittelalterforschung in Angriff genommenen Arbeiten, die die Ong-/Havelocksche Medialitätstheorie auf den Umkreis der Scholastik anzuwenden suchen bzw. den Möglichkeiten einer solchen Anwendung nachgehen (z. B. Michael T. Clanchy, Brian Stock, Ursula Schaefer und Rosamond McKitterick).³¹ Zu diesen Arbeiten ist außerdem zu bemerken, daß sie sich fast alle nur auf das frühe Mittelalter beziehen, dessen Medienwelt gegenüber der des Hoch- und Spätmittelalters erhebliche Unterschiede aufweist.

³¹ Cf. *M. T. Clanchy: From Memory to Written Record*. England 1066–1307. London: Arnold, 1979; *B. Stock: The Implications of Literacy*. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982; *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*. Ed. U. Schaefer, Tübingen: Narr, 1993; *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*. Ed. R. McKitterick, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Bei den Klassikern der Medialitätstheorie (Havelock, Ong, Goody, McLuhan) liegt der Forschungsschwerpunkt auf drei Gebieten: 1. der (vorwiegend griechischen) Antike, die paradigmatisch den Übergang von primärer Mündlichkeit in beginnende Schriftlichkeit darbietet; 2. der mit der Erfindung des Buchdrucks als neue Ära der Kommunikation veranschlagten europäischen Neuzeit und 3. der außereuropäischen, besonders mit Fragen der durch Kolonialisierung ausgelösten Kulturbrüche beschäftigten Ethnologie. Das Mittelalter hingegen wird von den ‚Klassikern‘ mehr als stiefmütterlich behandelt und, wenn von ihm die Rede ist, mit Gemeinplätzen bedacht, die nicht völlig falsch sein mögen, aber jedenfalls nach Differenzierung und konzeptueller Ausarbeitung verlangen. Ein derartiger Gemeinplatz ist Ongs Charakterisierung der Scholastik als (angeblich) gegenüber Mündlichkeit völlig abgeschotteter „reiner Schriftkultur“.³² Hier werden Stellenwert und Funktion der scholastischen Disputationen, die bekanntlich – wenngleich in massiver Weise schriftgestützt – ein orales Geschehen sind, unzulässigerweise ignoriert. Die Scholastik ist nicht in erster Linie, aber doch auch eine ausgeprägte Redekultur. Man denke neben den Disputationen an Kommunikationsformen wie Unterweisung und Predigt.

Festzuhalten ist freilich an der Perspektive, daß Eckharts Medienwelt – die Welt des theologisch-philosophisch gebildeten und in diesem Metier produktiven Dominikaners um 1300, der zudem mit (kirchen-) rechtlichen und pastoralen Aufgaben betraut ist – durch eine besondere Konstellation literaler und oraler Strukturen geprägt wird. Das Miteinander, die Übergänge und Exklusionen der beiden Medien, die wir ihrerseits als mehrschichtig und polyfunktional ansehen müssen, sind bestimmt durch 1. den Grad der Schriftlichkeit, den die zu Eckhart zeitgenössische Gesellschaft und Kultur erreicht hat, und 2. durch die Glaubenskonnotationen, die sich mit Wahrnehmung und Gebrauch von Wort und Schrift verbinden. Zu 1.: Die damalige Gesellschaft kann zwar noch als semiliteral bezeichnet werden, doch steht die (vor allem auch unter städtischen Frauen zur Geltung kommende und die sogenannte Frauenmystik mitprägende) hoch- und spätmittelalterliche Frömmigkeit, die gesellschaftlich um sich greift, in einem engen Wechselbezug zur wachsenden Literalität und (theologischen) Bildung. Hier liegt denn auch der Anknüpfungspunkt für die dominikanische *cura monialium* und die Predigten Eckharts, in denen er sich um den Ausgleich zwischen Glaubensorthodoxie und der Anerkennung subjektiven religiösen Erlebens bemüht.³³

Zu 2.: Wort und Schrift sind im mittelalterlichen Kontext nicht einfach vorhandene und zu beliebigem Zweck verfügbare Medien: So konnotiert Oralität das für die Welterschöpfung und für Kreativität schlechthin verantwortliche ‚göttliche Wort‘, das allerdings in der ‚heiligen Schrift‘ – als der Schrift schlechthin – verbindlich niedergelegt ist und nunmehr am Leitfaden des ‚vierfachen Schriftsinns‘ der Auslegung bedarf. Die

³² Ong: *Oralität und Literalität* (n. 14).

³³ Cf. hierzu O. Langer: *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München: Artemis, 1987.

Momente des Redens, des Denkens und der Realitätsstiftung kommen so zu kategorialer Koinzidenz. Ihre Kanonisierung – man kann auch sagen: ihre verbindliche, zur Unverrückbarkeit erhobene Symbolisierung – erfahren sie jedoch erst in der Schrift, die freilich (um hier die Terminologie Jacques Derridas zu bemühen) noch ganz phonozentrisch gedacht ist. Das geschriebene Wort ist nichts anderes als das auf die Ebene des Sehens transponierte – und damit besser fixierbare, wiederholbare und ausdeutbare – gesprochene Wort.

Die dergestalt ‚heilige‘ Schrift erhält ihre Funktion ganz durch ihre Aktualisierung als das vom Gläubigen vollzogene Lesen und Ausdeuten. Man hat sich zu vergegenwärtigen, daß Lesen damals für die meisten Lesekundigen noch immer ein Nachsprechen ist: ein Laut-Lesen oder zumindest ein Nachformen des Redens durch leise Lippenbewegung. Das zeugt von einer noch engen Rückbindung und einer nur geringen Emanzipation des Geschriebenen/Gelesenen gegenüber dem Aktuell-Phonetischen oder, mit Ferdinand de Saussure, der *langue* gegenüber der *parole*. Dieses Lesen ist redendes Auslegungs-Geschehen. In ihm ist Gott, als der ursprüngliche Sprecher der Heilsbotschaft sowie als Inspirator der biblischen Autoren, kein sachlich distanzierendes Objekt des Denkens, sondern lebendiger Diskurspartner des Menschen, ja eigentlich der Hauptakteur dieses Diskurses, in welchem sich der Mensch seiner selbst inne wird, aber auch der Wirklichkeit, in der er steht, und des Beziehungsfeldes, das seinen Leib, seine seelischen und geistigen Kräfte sowie Gott und die gesamte Schöpfung miteinander verbindet.

Der Tübinger Altgermanist Walter Haug benennt die Ursache, warum sich die christlich-mittelalterliche Mystik geradezu notwendigerweise darin ergeht, den Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten zu ignorieren und, in allegorischem Verständnis, alles mit allem zu verbinden sowie Bilder und Begriffe nahezu wahllos zu konvertieren.³⁴ Er begründet dies mit der christlichen Allegorese als universaler Wirklichkeitshermeneutik. Die ontologische und gnoseologische Struktur dessen, was der gläubige mittelalterliche Mensch wahrnimmt, denkt und erfährt, ist die christliche Heilsgeschichte, der gegenüber es – in der Immanenz solch universalisierter Symbolik – kein reales Außerhalb mehr gibt. Daher ist alles, was mir begegnet, ein heilsgeschichtliches Gleichnis. Jeder Teil der Heilsgeschichte verweist, da es sich um eine allumfassende Metaerzählung handelt, auf alle übrigen Teile und damit auch auf jeden beliebigen einzelnen Teil. Jedes Gleichnis impliziert ein beliebiges anderes. Wenn ich selbst als ein hier und jetzt konkret Deutender diese radikal-unendliche Verweisstruktur vollziehe, gerate ich in den *raptus*, die ‚Ekstase‘: Ich entgrenze mein Ich und erfahre All-Einheit, ich negiere Gegenständlichkeit und Kategorialeität usw.

³⁴ Cf. W. Haug: „Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens“. In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, ed. K. Ruh, Stuttgart: Metzler, 1986, 494–508.

Wir sehen, wie leicht diese spezielle kulturhistorische Beschreibung in den Parametern der prozessual-symbolisch-medialen Erfahrungstheorie rekonstruierbar ist. Ein bestimmtes Symbolsystem bzw. Medium – die christlich-heilsgeschichtliche Allegorese – absorbiert alle anderen Symbolsysteme bzw. Medien, begreift sich selbst als symbolisch-medial, versucht zu einem letzten ‚Ursymbolismus‘ vorzustoßen und eben dadurch Symbolizität als solche in einen vorsymbolischen Grund zurückzunehmen. Was aber geschieht, ist nur die ständige Transposition von einer Repräsentation in eine andere. Obwohl diese Transpositionsbewegung – die Bewegung hin zu neuer und anderer Repräsentation des ‚Erfahrenen‘, das sich durch eben diese Bewegung selbst verändernd weitertreibt – an kein Ziel gelangt, obwohl sie also in ihrer Intention eines verbindlichen und endgültigen Repräsentationsabschlusses scheitert, vollzieht sie eine Erfahrung, die für die gesamte Existenz des so Erfahrenden nach- und weiterwirkt. In solchem Nachwirken und in solch umfassender Existenzgestaltung kann Mystik – in einem weiten, über den Vorgang der *unio mystica* hinausgehenden Sinn – als Lebensform verstanden werden. Eckharts Schlüsselwörter dafür sind ‚Gelassenheit‘ und ‚Freiheit‘.

Mystische Erfahrung ist demnach – negativ gekennzeichnet – die Erfahrung radikalster Symbolskepsis und – positiv gekennzeichnet – die Erfahrung menschlicher Wirklichkeit, die weder im (austauschbaren) Symbol noch im (ungreifbaren) Symbolisierten – d. h. in einer symbollos veranschlagten Realität, die es nicht gibt – positioniert ist, sondern in einem konstitutiven Zwischen. (Inwiefern allerdings viele Mystiker – einschließlich Eckhart – hier an Selbsttäuschungen festhalten und reale Symbollosigkeit behaupten, ist eine Frage, die zu diskutieren wäre.)³⁵ Die christlich-mittelalterliche Vorstellungswelt vermag dieses Zwischen als den von Gott vorgesehenen besonderen Status des Menschen zu deuten, der gegenüber dem Status von Gott, Engeln und nichtmenschlicher Kreatur abzugrenzen ist. Doch läßt sich zweifellos die ‚Zwischenstellung‘ des Menschen auch anders, läßt sie sich auch in nichtchristlichen und nichtreligiösen Paradigmen ausloten und zur Darstellung bringen (man denke an Zen-Weisheit oder an die Sprach- und Mystikphilosophie Fritz Mauthners). Die verschiedenen ‚Mystiken‘ koinzidieren jedenfalls im Aufweis dieser Struktur des ‚Zwischen‘.

³⁵ Es geht um die Frage, wie Eckharts Rede vom „grundlosen Grund“ und von der „Weise ohne Weise“ zu interpretieren sei: ob er (1) tatsächlich die Möglichkeit annimmt, der Mensch könne sich auf eine vorsymbolische Ebene der Erfahrung begeben, oder ob (2) die apophatische Rede immer nur die dynamische Position eines ‚Zwischen‘ ausdrückt, die auch nicht bei den Negationen, die sie vollzieht, stehenbleibt. In seiner Interpretation der christlich-mittelalterlichen Mystik, für die er Ps.-Dionysius Areopagita und Eckhart als Kronzeugen anführt, versucht Derrida seinen Dekonstruktivismus von der negativen Theologie abzugrenzen, indem er dieser die Version (1) und jenem die Version (2) zuordnet. Cf. *J. Derrida: Wie nicht sprechen*. Verneinungen. Wien: Passagen, 1989.