

Robert Spaemann

Mystik und Aufklärung

I. DIE REDE VOM MYSTISCHEN IN WITTGENSTEINS TRAKTAT

«Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (7), lautet der berühmte Schlußsatz von Ludwig Wittgensteins «Tractatus logico-philosophicus»,¹ der zum Motto des Neopositivismus geworden ist. Wittgenstein selbst hat sich zu diesem Unausprechlichen so verhalten wie viele Mystiker, die ihre spirituellen Erfahrungen als ineffabile bezeichnet und dann doch über sie gesprochen haben. «Es gibt allerdings», so heißt es einige Sätze zuvor bei Wittgenstein, «Unausprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische» (6.522). Der Begriff des Mystischen taucht bei Wittgenstein wiederholt auf. «Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist» (6.44). Und: «Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische» (6.45).

In einem Vortrag über Ethik hat Wittgenstein unter Berufung auf persönliche Erfahrung zwei Gefühle beschrieben, die von der im Tractatus mystisch genannten Art sind. Einmal das Gefühl des Erstaunens darüber, daß überhaupt etwas ist. Und dann das Gefühl einer absoluten, von keiner Veränderung von Tatsachen tangierbaren Geborgenheit. Wittgenstein fügte sogleich hinzu, daß das Aussprechen solcher Gefühle nur zu Unsinn führen könne. Warum? Weil sich das Gefühl in Sätzen würde artikulieren müssen, die in jeder Sachlage wahr sind, tautologischen Sätzen, die keine Wahrheitsbedingungen haben. Es gibt keinen Umstand, der den Satz, daß überhaupt etwas ist, falsch machen würde. Wenn nämlich nichts wäre, wäre der Satz, der sagt, daß etwas ist, nicht falsch, sondern er wäre gar nicht. Und der Satz, ich sei geborgen, der Sinn meines Daseins sei nicht zerstörbar, kann durch keinen Sachverhalt als falsch erwiesen werden, wenn er eine authentische Erfahrung ausdrückt. Denn die Erfahrung, das Gefühl, von dem Wittgenstein spricht, meint ja gerade die Unabhängigkeit von allen möglichen Sachverhalten. Solche Sätze ohne Wahrheitsbedingungen nennt Wittgenstein bekanntlich sinnlos. Denn der Satz ist Ausdruck seiner Wahrheitsbedingung. Er kann

also Unbedingtes, «bedingungslos Wahres» nicht ausdrücken.

Dennoch gibt es eine Erfahrung des Unbedingten. Wittgenstein nennt sie mystisch. Wittgenstein spricht von Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln *klar* wurde und die dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand. Der Sinn kann nicht ausgesprochen werden. *Er zeigt sich*. Das Mystische ist etwas, das sich zeigt. Es zeigt sich an der Sprache, und eben deshalb kann es nicht durch Sprache ausgedrückt werden. «Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden» (4.1212). Indem Philosophie das Sagbare und Denkbare abgrenzt, läßt sie das Unsagbare und Undenkbare sichtbar werden. «Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt» (4.115) Das Unsagbare nennt Wittgenstein auch das Transzendente. Es ist das, was sich zeigt im Sagen des Sagbaren. Übrigens war Hegel der gleichen Ansicht wie Wittgenstein, daß Sätze nicht imstande sind, die Erfahrung, die wir über die Erfahrung machen, das Spekulative, um mit Hegel, «das Höhere», um mit Wittgenstein zu sprechen, auszudrücken. Wenn Hegel das Spekulative gleichwohl für sagbar hielt, dann deshalb, weil für ihn die Sprache mehr war als die Gesamtheit aller Elementarsätze. Wittgenstein dagegen hielt alles reflexive Sprechen für Unsinn. Aber er hielt diesen Unsinn für notwendig, um die Welt richtig zu *sehen*. Auch der Satz von der Unsinnigkeit des reflexiven Satzes gehört zu diesen unsinnigen Sätzen. Er drückt nichts aus. Er ist eine Handlungsanweisung, deren Verstehen in nichts anderem als in ihrem Befolgen bestehen kann.

In Wittgensteins späterer pragmatischer Theorie der Sprachspiele ist dann der Gegensatz von Darstellen und Bedeuten ganz aufgehoben. In dieser späteren Theorie aber ist dann auch die Rede vom Mystischen verschwunden. Denn das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes hat nun nicht mehr die kontrapunktische Bedeutung wie im «Tractatus». Die These, daß der Sinn der Welt, das, was die Welt nicht zufällig sein läßt, außerhalb der Welt liegen muß, diese These hängt ja mit der anderen des Tractatus zusammen, daß alle Sätze gleichwertig sind und nichts Höheres ausdrücken können (6.42).

Höheres ist z. B. die Ethik. Sie wird im Tractatus als transzendental bezeichnet und in einer Tagebuchaufzeichnung von 1916 als eine Bedingung der Welt, die sich als solche nicht in Sätzen aussprechen läßt, sondern «tief geheimnisvoll»² genannt wird. In der auf die späteren «Philosophi-

schen Untersuchungen» zurückgehenden Ethikliteratur der analytischen Schule wird dagegen das Ethische zu einem Sprachspiel neben anderen. Es hört auf, in einer unaussprechlichen mystischen Erfahrung zu gründen. Auch Beten erscheint in den «Philosophischen Untersuchungen» als ein Sprachspiel unter anderen. Und so haben denn auch die «Untersuchungen» eine analytische Religionsphilosophie ermutigt. Aber diese Religionsphilosophie scheint mir weniger originäre religiöse Erfahrung zu reflektieren als Wittgensteins frühe Rede vom Mystischen.

Diese Rede beruht zwar weder auf einer Vertrautheit erster Hand mit der großen mystischen Tradition des Westens oder des Ostens. Sie ist auch vielleicht nicht das Resultat eines spirituellen Itinerariums, wie es für die große Mystik charakteristisch ist. Dennoch ist die Rede vom Mystischen nicht eine uneigentliche, metaphorische, sondern sie bezeichnet eine Erfahrung, die jener entspricht, von der Plotin, Eckhart, Ruysbroeck oder Johannes vom Kreuz gesprochen haben. Es gibt ein Unaussprechliches. Dies nicht als Resultat eines Syllogismus, sondern als das, was sich zeigt. Es zeigt sich als Grund, nicht im Sinne einer Kausalität, sondern als Transparenz des Sagbaren auf einen Sinn hin, der schlechthin jenseits dieses Sagbaren liegt, außerhalb der Welt. Dieser Sinn zeigt sich als ein Medium absoluter Geborgenheit, ohne daß damit irgendein für uns nachteiliger Sachverhalt ausgeschlossen wäre. Seit Ruysbroeck kennt die westliche Mystik den Gedanken der *resignatio in infernum*. Der Einklang mit dem Willen Gottes findet seinen Höhepunkt in der Bereitschaft, in die ewige Trennung von Gott einzuwilligen, wenn dies sein Wille sein sollte. D.h. die mystische Geborgenheit findet ihre höchste Bewährung in dem Verzicht auf jede religiös bedingte Zukunftsaussicht, die, da sie sich auf den je Einzelnen bezieht, selbst noch ein endlicher Sachverhalt wäre. Die unüberbietbare Einheit mit dem Grunde, in der westlichen Mystik als Einheit mit dem Willen Gottes interpretiert, ist von der Art, daß ihr gegenüber die Differenz von Diesseits und Jenseits, Gegenwart und Zukunft verschwindet. Der Himmel ist nicht mehr zukünftiger Lohn für jetzige Bewährung, sondern mit dieser als absoluter Gegenwartigkeit identisch: *Nunc stans*. Fénelon, einer der größten Interpreten der Mystik schreibt: «Es gehört zu den wichtigsten Regeln des geistlichen Lebens, sich in den gegenwärtigen Augenblick einzuschließen»,³ und J.P.Caussade schreibt vom «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks».⁴

Hierzu wieder Wittgenstein: «Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt ... Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, d.h. also ihr ewiges Fortleben nach dem Tode ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, daß ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige? Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt außerhalb von Raum und Zeit» (6.4312). Glückseligkeit ist nicht wie bei Kant Folge des guten Lebens, sondern, wie für Spinoza und Fichte, das gute Leben selbst, und dies ist das Leben in der Gegenwart. «Wer in der Gegenwart lebt, lebt ohne Furcht und Hoffnung.»⁵ Furcht und Hoffnung zu beseitigen, war genau der Vorwurf, der den Mystikern immer wieder gemacht wurde. Von Madame Guyon stammen die Verse «En perdant l'espérance on retrouve la paix. L'amour sans confiance ni défiance est la seule assurance pour un jamais.»

II. DIE KOMPLEMENTÄRE FUNKTION DES MYSTISCHEN IN WITTGENSTEINS PROGRAMM VON AUFKLÄRUNG

Ich will das Thema «Wittgensteins Mystik» hier nicht weiter vertiefen, weil es mir auf den Zusammenhang ankommt, in dem bei Wittgenstein das Mystische mit dem Zug radikaler Aufklärung steht. Wenn ich den Wittgenstein des «Tractatus» als Aufklärer bezeichne, dann denke ich weniger an die klassische kantische Bestimmung der Aufklärung: sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen bedienen. Dies ist für unser Jahrhundert als Postulat ebenso trivial wie als Realität problematisch geworden. Offen in Frage gestellt wird es nur dort, wo eine politische Bewegung sich als Verwirklichung der Aufklärung etabliert und wo eine Partei zu diesem Zweck dem Selbstdenken Grenzen verordnet. Dies aber geschieht gerade, um das inhaltliche Ziel der Aufklärung zu beschleunigen. Dieses Ziel ist: Homogenisierung der Erfahrung; vollständige Objektivierung der Realität mittels fortschreitender Verwandlung in einen Strukturzusammenhang quantitativer Relationen; und dadurch unbeschränkte Ausdehnung der Beherrschbarkeit und Machbarkeit aller Dinge.

Diese Tendenz hat in der von Wittgensteins «Tractatus» inspirierten Philosophie ihren bisher

konsequentesten Ausdruck gefunden. «Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (7). Mit diesem Satz faßt Wittgenstein selbst das Ziel seines Buches zusammen, das Ziel, die Grenzen des Denkens und Sprechens mit den Grenzen der Objektivierbarkeit zusammenfallen zu lassen. Es wird eine Sprachregelung eingeführt, die das, was nicht endlicher Sachverhalt ist, auch als Gegenstand möglicher Fragen ausschließt. «Das Rätsel gibt es nicht» (6.5). Kant hatte die metaphysischen Fragen noch für ebenso unabweisbar wie unbeantwortbar gehalten. Wittgenstein schreibt: «Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen» (6.5). Aufklärung ist auf Abbau aller religiösen, ethischen, ästhetischen Hemmungen gerichtet, die sich der vollständigen Überführung der Welt in die «Gesamtheit der Tatsachen» widersetzen. «Die Welt ist alles, was der Fall ist» (1), so beginnt der *Tractatus*. Und gegen Ende heißt es: «Alle Sätze sind gleichwertig» (6.4). «In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht. Es gibt in ihr keinen Wert, und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert» (6.41). Wir können uns das leicht verdeutlichen, wenn wir daran denken, wie Soziologie oder Psychologie von Werten sprechen. Sie meinen natürlich Wert als soziale oder psychologische Tatsache, also gerade nicht als Werte. Heidegger hat schon den Begriff des Wertes selbst als geheime Aufhebung des in ihm Gemeinten bezeichnet, als Vorboten des Nihilismus.

Das Mystische ist für Wittgenstein nun genau komplementär zur Aufklärung in diesem Sinne. «Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft»,⁶ heißt es in einer Tagebuchaufzeichnung und weiter mit den Worten des «*Tractatus*»: «Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen genau beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind» (6.52). Dies könnte nun auch aus einer religiösen Predigt stammen. Warum Wittgenstein nicht vom Trieb zum Religiösen, sondern zum Mystischen spricht, wird klar durch den Schluß des Satzes: «Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.» Das heißt die Lebensprobleme, die gar nicht berührt sind, wenn wir Wissenschaft treiben, werden nicht zu Gegenständen neuer thematischer Untersuchungen oder eigener praktischer Bemühungen, sondern mit der Beantwortung der wissenschaftlichen Fragen verschwinden sie. Dies ist ein charakteristisches my-

stisches Paradoxon. Das Paradox aber als legitime Weise des Sprechens von der Erfahrung des umgreifenden Sinnes, dafür ist in Wittgensteins Sprachtheorie kein Platz, aber genau dies zeigt sich in dem, was er tut. Er spricht vom Unsagbaren auf paradoxe Weise. So, wenn er schreibt: «An einen Gott glauben, heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.»⁷ Oder «Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.» Und demgegenüber der andere Satz: «Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält.»⁸ Mit anderen Worten: Gott ist nicht das Viele, er ist außerhalb des Vielen, aber er ist nicht zugleich das Andere des Vielen. Die Metaphysik von Parmenides bis Hegel hat dieses Verhältnis zu bedenken gesucht. Hier wird in kritischer Wendung gegen die Metaphysik an eine Erfahrung appelliert, die aller Metaphysik voraus- und zugrunde liegt und von ihr sogar oft verstellt worden ist. Die Überzeugung Wittgensteins aber ist es, daß erst die erschöpfende Darstellung des wissenschaftlich Sagbaren das Unsagbare zur Anschauung bringt.

III. DAS ERLEUCHTUNGSMOTIV ALS INDIKATOR DER AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN AUFKLÄRUNG UND MYSTIK

Die Hinweise auf das Mystische bei Wittgenstein sollen weder der Wittgensteinexegese weiterhelfen, noch tiefere Einsichten in das Wesen der Mystik vermitteln. Diese sind von hierher kaum zu gewinnen, denn Wittgensteins Begriff des Mystischen bleibt einigermaßen vage, und seine Rede vom «Gefühl» des Mystischen ist zudem reichlich unkritisch. Große Mystiker haben den Zustand der *Unio mystica* immer wieder als Abwesenheit bestimmter Gefühle bezeichnet. Die Hinweise auf Wittgenstein sollen vielmehr an einem extremen Beispiel die These verdeutlichen, daß die Instanz der mystischen Erfahrung in einer von Aufklärung bestimmten Welt eine entscheidende allgemeine Bedeutung gewinnt. Es ist nicht von ungefähr, daß die Epoche der Frühaufklärung, das 17. Jahrhundert, zugleich die Epoche ist, die Bremond als «mystische Invasion» hat bezeichnen können. Und zwar tritt diese mystische Invasion nicht auf als Wegzug zur Aufklärung, sondern ist in gewisser Weise mit ihr identisch.

Gegenüber dem nominalistischen Offenbarungspositivismus der Orthodoxie suchen die mystischen Bewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Rückgang auf ein «inneres Licht» die moderne Subjektivität der Alternative zwischen Emanzipa-

tion als Rückfall in bloße Natur einerseits und heteronomer Selbstaufgabe andererseits zu entheben. Die Orthodoxen bezeichnen die Lehre vom «inneren Licht» als Fanatismus, weil hier eine unausweisbare, unvermittelte Instanz berufen werde. Der Fanatismusvorwurf ist ein geläufiger Topos dieser Zeit. Er denunziert den Rückgang auf Unmittelbarkeit. Aber wo die Religion das Moment der Unmittelbarkeit verloren hat, da ist sie selbst zum Fanatismus verurteilt. Ihre Vermittlungen: Schrift, Kirche, Kult, Gebete usw. bleiben ja als Ganzes ein mit der modernen Welt homogenisierter Erfahrungswirklichkeit unvermittelter, in sich selbst kreisender Zusammenhang. Aber gerade wo er sich in kein Verhältnis zur modernen Welt zu setzen imstande ist, verfällt er unkritisch deren Voraussetzungen. Der religiöse Eudämonismus des 17. Jahrhunderts, z. B. Bossuets, ist strukturell von dem weltlichen eines Helvetius nicht unterschieden. Und Helvetius hat sich denn auch mit Ironie auf diese Übereinstimmung mit der Orthodoxie berufen. Als solcher unvermittelter Zusammenhang gerät der Glaube in Form der Orthodoxie, als «Kirchenglaube», wie Kant sagt, natürlich seinerseits unter den Fanatismusvorwurf. Er ruht auf äußeren Autoritäten. Die rationale Beglaubigung durch Wunder erweist sich als fragwürdig. Die Wunderberichte setzen bereits jenen Glauben voraus, der durch sie legitimiert werden soll. Der Glaube aber wird zu einem blinden, unverantwortlichen Akt der Flucht der Subjektivität vor sich selbst oder er setzt irgendein unmittelbares Verhältnis dieser Subjektivität zu dem Geglauten voraus. «Inneres Licht» nannten es die holländischen und englischen Sektierer. «Inspiration» und «parole intérieure» heißt es bei Fénelon. «Wozu dient denn», so schreibt er, «das äußere Wort der Hirten und selbst das der Schrift, wenn es nicht ein inneres Wort des Heiligen Geistes selbst gäbe, der dem anderen seine Wirksamkeit verleiht? Das äußere Wort, selbst das der Schrift, ohne dieses lebendige und fruchtbare Wort des Inneren, wäre nur ein leerer Klang. Es ist der Buchstabe, der allein tötet, und der Geist allein kann uns lebendig machen.»⁹ David Hume hat auf den unmittelbaren Übergang der Lehre vom «inneren Licht» zur Aufklärung hingewiesen und deshalb den «Fanatismus» der Mystiker im Gegensatz zum «Aberglauben» der Orthodoxen positiv beurteilt.

Fénelon allerdings spricht bezeichnenderweise von «inspiration» und «parole intérieure», und in der Abwehr der fanatischen Implikation des Erleuchtungsbegriffs schreibt er: «Die Inspiration

ist ohne Licht.»¹⁰ Die Abkehr vom Erleuchtungsbegriff ist charakteristisch für die französische Mystik des 17. Jahrhunderts. «Er muß ohne jede Evidenz sein», heißt es bei Madame Guyon vom reinen Glauben, der nun im Gegensatz zur cartesischen Selbstvergewisserung steht. Die sich selbst entäußernde Seele ist «gänzlich entblößt von jeder Gewißheit». Umkehrung des cartesischen Vokabulars. Aber nicht Obskurantismus ist der Inhalt der *obscurité de la pure foi*. Es ist vielmehr der Verzicht auf alle mit der rationalen Evidenz konkurrierende religiöse Vorstellungswelt. Die «dunkle Nacht» des hl. Johannes vom Kreuz, bei diesem als Durchgangsstadium zur mystischen *Unio* verstanden, wird zu dieser selbst. Ebenso beiseitigt der Antieudämonismus Fénelons, seine Lehre von der uneigennütigen Liebe, das konkurrierende Motiv, das dem aufklärerischen Eudämonismus im Wege stand. Nur so ist es zu erklären, daß die Aufklärer alle für Fénelon schwärmten, D'Alembert für ihn einen rührenden Grabanspruch verfaßte und Rousseau sich wünschte, sein Lakai gewesen zu sein, obgleich sie alle seine Lehre vom *pur amour* für eine Chimäre hielten. Aber es war eben gerade die Lehre vom *pur amour*, die es Fénelon ermöglichte, in seiner Schrift über Mädchenerziehung und im *Telemach*, dem meistgelesenen Buch des 18. Jahrhunderts, auf unbefangene Art Tugend und wohlverstandenes Interesse zu verbinden, während die Jansenisten aus ihrem religiösen Eudämonismus heraus eine tiefe pädagogische Kluft zwischen Frömmigkeit und irdischem Wohlbefinden aufreißen mußten.

Die Mystik ist es, die die Religion als jenseitiges Spiegelbild der Welt abbaut. In der Regel der *Association de l'Enfant Jésus* der Madame Guyon heißt es: «Das Kind der Gnade begnügt sich mit dem Glauben und der Hingabe, mit denen es auf den sichersten und allgemeinsten Wegen geht, ohne die Ambition nach irgend etwas Außerordentlichem zu haben. Nach Genüssen, nach Süßigkeit, nach köstlichen Gefühlen, nach sublimer Erleuchtung, nach besonderen Gaben.» «Die Mitglieder der Association werden sich von den Kindern der Welt in nichts unterscheiden, weder durch Kleidung noch durch Wohnung noch durch irgendeine Zeremonie. All das ist gleichgültig im Reiche Jesu. Aber sie werden sich unterscheiden durch ihr Schweigen, durch eine christliche Ernsthaftigkeit, durch Sammlung, durch Frieden, Milde, Liebe, durch das Ertragen des Nächsten, durch die Rechtschaffenheit und Integrität ihres Lebens.»¹¹ Fénelon wurde bald zum geistlichen Haupt jener eigen-

artigen halbgeheimen Bruderschaft, der neben frommen Damen der Gesellschaft so einflußreiche Männer wie der Herzog von Beauvilliers und der Herzog von Chevreuse angehörten, mit der aber auch dem mystischen Leben zugetane Protestanten, Pietisten, Quäker aus England, Deutschland und den Niederlanden in engem Kontakt standen. Im Unterschied zu der konfessionell nicht engagierten Madame Guyon, war es Fénelons Traum, die katholische Kirche zur Heimat des europäischen Schwärmertums zu machen und eine Versöhnung von mystischer Subjektivität und institutionellem Kirchentum zu erreichen, und damit zugleich die fundamentale Versöhnung einer mystisch vertieften Religiosität mit einer grundsätzlich für alle Menschen geltenden Vernunftmoral. Fénelon, der Freund der Mystik, ist zugleich der für die Zeitgenossen befremdliche Ultramontane und der tugendhafte Heros der religion naturelle, über dessen Grab D'Alembert Tränen vergießt.

IV. DAS MYSTERIUM DES ICH IM HORIZONT VON SUBJEKTIVITÄT UND OBJEKTIVITÄT

In der Rückkehr zur profanen Alltäglichkeit, in der Absage an alle «*lumière extraordinaire*» vollendet sich das «Entwerden» Eckhards und Taulers und mündet in den «allgemeinen Weg». Die religiöse Subjektivität sagt ihrer Besonderheit ab. Damit freilich zugleich dem tiefsten Impuls der Aufklärung, dem Selbstbehauptungswillen des neuzeitlichen Subjekts. Mystik betreibt das Geschäft der Aufklärung nicht aktiv, sondern durch «Indifferenz». Sie ist Verwirklichung und Überwindung der Aufklärung in einem, Überwindung, indem sie dem Willen zur Macht absagt, der die aufklärerische Naturbeherrschung zur Ideologie werden läßt. Das Ich, auf das der Mystiker sich aus dem Bereich der Objektivität zurückzieht, wird selbst zum Gleichgültigen bis hin zur Resignatio in infernum. Charakteristisch schon für die spanische Mystik und für Franz von Sales war es, daß das empirische Subjekt dem Bereich der Objektivität ausgeliefert wird. Johannes vom Kreuz spricht von dem Zustand, in dem das Ich sich verworfen weiß in einer Umnachtung sowohl der sinnlichen wie der intellektuellen Vermögen der Seele. Sie alle werden als dinglich erfahren. Darum findet man bei den Mystikern die erste empirische Psychologie. Nur der Seelengrund, die Substanz der Seele, tritt ein in die bildlose Einigung mit der Gottheit. Bossuet, der orthodoxe Kritiker, hat das schlicht «eine Übertreibung» genannt, «wie sie bei den Mystikern

üblich ist». Fénelon hat dann diese Lehre vom Seelengrund, Seelenfünklein, apex mentis oder *cime de l'âme* psychologisch interpretiert, und zwar so, daß es sich hierbei um jene Akte handle, die wegen ihrer reinen Spontaneität und ihrer Freiheit von aller Rückbezüglichkeit auf das Interesse des Subjekts diesem selbst verborgen bleiben. Das Geheimnis des Ich ist nicht ein Rätsel, das durch Reflexion zu entschleiern wäre. «Das Rätsel gibt es nicht.» Alles was durch Reflexion zu entschleiern ist, ist nicht das Ich. Es gehört zur homogenen Objektivität. Reflexion führt deshalb zur Verzweiflung. Und aus dieser erst geht die totale Transzendenz der reinen Liebe hervor. Das Mysterium des Ich ist diese reine Transzendenz selbst.

Und hier möchte ich noch einmal den Blick auf Wittgenstein lenken. Eine Tagebuchaufzeichnung lautet: «Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle.»¹² Eine andere aber, aus der gleichen Zeit: «Der Weg, den ich gegangen bin, ist der: Der Idealismus scheidet aus der Welt als unique die Menschen aus, der Solipsismus scheidet mich allein aus, und endlich sehe ich, daß auch ich zur übrigen Welt gehöre, auf der einen Seite bleibt also nichts übrig, auf der anderen, als unique, die Welt. So führt der Idealismus streng durchgedacht zum Realismus.»¹³ Und im «Tractatus» heißt es: «Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität» (S. 64). Dies entspricht dem Verlauf der mystischen Erfahrung. Fügt solche Erfahrung der homogenen, objektivierten Realität etwas hinzu? Sie fügt hinzu das Bewußtsein, daß es mit den Tatsachen nicht getan ist, daß die Tatsachen alle nur zur Aufgabe und nicht zur Lösung gehören.

Aber ist dies nicht die Einsicht jeder Transzendentalphilosophie und müssen wir den Gedanken einer transzendentalen Subjektivität bereits einen mystischen Gedanken nennen? Weil wir dies nicht müssen, bleibt Transzendentalphilosophie in ihrem Inhalt stets zweideutig und in ihrer Möglichkeit problematisch. Sie ist kein zwingender Gang des Denkens. Sie hintergeht alle Tatsächlichkeit, aber sie ist ebenso ihrerseits von Faktizität umgriffen. Das transzendente Ego, das sich in der Reflexion konstituiert, ist zweideutig. Es erfährt sich als außer der Zeit und vor aller Psychologie stehend. Aber es ist doch gleichzeitig nur ein bestimmtes Moment in einem individuellen geschichtlichen Reflexionsprozeß. Es ist gegen eine psychologische Interpretation nicht gefeit. Heidegger hat in «Sein und Zeit» die Faktizität des Daseins selbst noch einmal transzendental reflektiert und den Tod als

ein konstitutives Moment des Daseins zu denken versucht. Aber die Philosophie von «Sein und Zeit» war ihrerseits ambivalent. Sie mußte auseinandertreten in den Existentialismus, eine anthropologische Reflexionsphilosophie, die den Tod als kruden Nonsens, als Widerlegung alles Sinnes und aller Transzendenz erfahren muß, und in ein Seinsdenken, an dessen Ende die Auslöschung der Subjektivität und der mystische Terminus der «Gelassenheit» steht.

Um aber das Subjekt-Objekt-Verhältnis, das Verhältnis von Transzendenz und Faktizität zu vermitteln, ist, wie Hegel in der Einleitung zur «Phänomenologie des Geistes» sagte, stets schon die unmittelbare Präsenz des Absoluten vorausgesetzt. Ohne solche Präsenz wäre Dialektik nichts anderes als was die Positivisten von ihr sagen. Dies gilt auch für die negative Dialektik der Frankfurter Schule, die das Wahre, den präsenten Sinn unter Berufung aufs alttestamentliche Bilderverbot nicht durch Benennen profanieren will. Hinter dieser Dialektik steht denn auch in Wirklichkeit nicht Hegel, sondern Schopenhauer!

V. DIE AMBIVALENTE ERFAHRUNG DER ABWESENHEIT GOTTES.

UNMITTELBARKEIT VERSUS SINNLOSIGKEIT

Die christliche Theologie freilich steht vor der Notwendigkeit, das Absolute beim Namen zu nennen. Das macht heute ihre Verlegenheit aus. Denn die Theologie nimmt teil am Prozeß der Aufklärung, der Homogenisierung der Erfahrung durch Wissenschaft. Ihre biblischen Quellen sind in der modernen Exegese ebenso Gegenstand philosophisch-historischer Objektivierung wie alle anderen Texte. Woher bezieht sie das hermeneutische Vorverständnis dessen, was das Wort Gott meint, wenn dieses nicht mehr in einer fraglosen religiösen Tradition als pragmatisch verstanden vorausgesetzt werden kann?

Sie hat es transzendentalphilosophisch versucht. Aber dieser Versuch bleibt der Zweideutigkeit des transzendentalphilosophischen Ansatzes verhaftet. Längst ist er zum anthropologischen Ansatz geworden. Wir haben eine anthropologische und neuerdings konsequenterweise eine geschichtsphilosophische und politische Theologie, eine Theologie, in der das Wort Gott jeweils eine Chiffre für vorwiegend als zukünftig gedachte Tatsachen ist. In dieser Theologie ist zwar kaum mehr vom eigenen Tode, aber um so mehr vom Tode, von der Abwesenheit Gottes die Rede. Aber wel-

chen Sinn haben diese Worte, wenn das Wort Gott selbst keinen Sinn mehr hat? Die Sinnlosigkeit des Wortes Gott gehört zum Lehrbestand der neopositivistischen Philosophie. Es kommt darin sehr genau die Tatsache zum Ausdruck, daß alle funktionellen Bestimmungen der Gottesidee – Gott als Garant der moralischen Ordnung, der politischen Stabilität, der seelischen Hygiene usw. – der fortschreitenden Aufklärung haben weichen müssen. Damit aber scheint der Begriff selbst Occams razor zum Opfer zu fallen. Er ist nicht operationalisierbar.

Und auch diese Erfahrung hat die Mystik antizipiert. Dom Chapmann – ein von Caussade beeinflusster Lehrer des mystischen Lebens in unserem Jahrhundert, schreibt vom mystischen Gebet: «Es ist ein Zustand ähnlich wie Verblödung und macht den Eindruck völliger Zeitverschwendung, bis die Beschauung nach und nach lebendiger wird. Man kann daher die seltsame Erfahrung machen, daß man sich auf einmal fragt, was man denn mit dem überhaupt meine; ob man nicht bloß auf jemanden mit mechanischen Formeln einredet, die eigentlich nichts sagen. Das Wort «Gott» scheint einem dann nichts mehr zu bedeuten. Wenn wir uns diesem seltsamen und widerspruchsvollen Zustand überlassen, so sind wir auf dem richtigen Weg und müssen uns hüten, darüber nachdenken zu wollen, wo Gott ist, was er für uns getan hat, was wir in seinen Augen sind usw. Denn das reißt aus dem Gebet heraus und verpuscht Gottes Wohnen in uns, wie der hl. Johannes vom Kreuz sagt. Der hl. Antonius meinte wahrscheinlich das, als er sagte: «Niemand betet wirklich, solange er noch weiß, was Gott ist und was er selber ist.»¹⁴

Die große Mystik und gerade die der beginnenden Neuzeit hat die Abwesenheit Gottes als Weise seiner unmittelbaren Präsenz begriffen. Das letzte Wort Jesu, «Gott mein Gott, warum hast du mich verlassen», war für sie exemplarisches Modell aller mystischen Erfahrung. Und umgekehrt ergibt sich nur aus dieser Erfahrung ein nichtmythologisches Vorverständnis dessen, was Gottessohnschaft heißen kann. Es ist schwer zu sehen, wie die Theologie der Alternative einer Auflösung in positive Wissenschaft oder eines Rückfalls in die Heteronomie bloßen Offenbarungspositivismus entgehen will, ohne sich auf die in der Mystik eröffneten Erfahrungsdimensionen einzulassen.

Aber führt denn nicht, so möchte ich zum Schluß fragen, gerade die mystische Selbstantäußerung, wenn sie auf die gegenwärtige Situation appliziert wird, auf den Weg totaler Anpassung? Was unter-

scheidet die mystische Gotteserfahrung als totale Negation aller religiösen Vorstellung im Resultat von der banalen Reduktion des Menschen auf seine biologische Bedürfnisnatur? Was unterscheidet das wortlose Gebet von jener Verblödung, der es, wie Chapman sagt, zum Verwecheln gleicht. Ich will die Frage an einem Gleichnis verdeutlichen: Ein Maler reduziert ein nach der Natur gemaltes Bild in der Absicht größerer Abstraktion fortschreitend bis zu dem Punkt, wo er wieder eine weiße Leinwand vor sich hat. Gibt es einen Unterschied der Leinwand vor und nach dem Prozeß? Nicht für den Betrachter, der nur das Resultat sieht. Aber für den Maler. Vorausgesetzt, er erinnert sich an den Prozeß der Entstehung dieser weißen Leinwand. So bedarf die mystische Unmittelbarkeit, um nicht bloßer Rückfall in Natur zu sein, der Erinnerung an ihre eigene Vermitteltheit, an den Prozeß, der zu ihr führte. Und es ist demgegenüber ein Mangel an Reflexion, wenn Wittgenstein im letzten Satz des «Tractatus» schreibt, wer die Sätze des «Tractatus» verstanden habe, werde sie zugleich als unsinnig durchschauen und die Leiter

wegwerfen, nachdem er hinaufgestiegen sei. Das heißt, das Wesen des Denkens als Erinnerung nicht denken. So als ob es hier ein Oben gäbe, das vom Unten durch etwas anderes als durch die Leiter unterschieden sei, die hinaufführte. Mit Recht hat die Kirche dem quietistischen Gedanken eines «moyen court» zur mystischen Einigung stets mißtraut. Und von hierher fällt auch ein positives Licht auf jene Eigenart christlicher Mystiker, die ihnen so oft von außerchristlichen Mystikern als Konzession und Inkonsequenz angelastet wurde: Das erinnernde Festhalten des biblischen, religiösen und kirchlichen Weges. Ohne die Gegenwärtigkeit des Weges fiele das Ziel zurück in den Anfang, und die «dunkle Nacht» der Mystik würde zur trüben Nacht, in der alle Katzen grau sind. In dieser mystisch distanzierten und zugleich erinnernd festgehaltenen Weise aber könnte Religion in einer durch wissenschaftliche Aufklärung bestimmten Welt Bestand haben, ohne sich von dieser Welt abzukapseln oder sich in ihren Kategorien definieren zu müssen.

¹ Schriften I (Frankfurt 1969).

² Schriften I, 171.

³ Fénelon, Œuvres complètes VIII, 11.

⁴ L'Abandon à la divine providence (deutsch 1963) 74.

⁵ Tagebücher. Werke I, 169.

⁶ Schriften I, 142.

⁷ Schriften I, 167.

⁸ Schriften I, 171.

⁹ Œuvres VI, 119.

¹⁰ aaO. VI, 119.

¹¹ J. M. B. de la Motte-Guyon, Règle des associés à l'enfance de Jésus (Lyon 1685) 87.

¹² Schriften I, 173.

¹³ Schriften I, 178.

¹⁴ J. Chapman. Geistliche Briefe (deutsch 1945) 136f.

ROBERT SPAEMANN

geboren am 5. Mai 1927 in Berlin. Er ist Professor für Philosophie und Pädagogik an den Universitäten Stuttgart und Salzburg, er veröffentlichte Studien über Bonald (1959) und Fénelon (1963).