

Religiöse Weisheit der Postmoderne?

*„Zwar weiss ich es (= das Brahman) nicht ganz, doch auch
Nicht weiss ich, dass ich es nicht weiss!
Wer von uns etwas weiss, weiss es,
Nicht weiss er, dass er es nicht weiss!*

*Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weiss es nicht, –
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!“*

(Kena Upanishad, Str. 10f.; Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda. In der Übersetzung von Paul Deussen. Hg. und eingeleitet von Peter Michel, Wiesbaden 2006, 270).

„Was der Welt niedrig und verächtlich erscheint, ja, was ihr nichts gilt, hat Gott auserwählt, um das, was etwas gilt, zunichte zu machen.“ (Paulus, 1 Kor 1,28).

Rerum essentiae sunt nobis ignotae.
(Thomas von Aquin, Ver. 10,1).

*„Unsere Erkenntnis ist so schwach, dass kein Philosoph je die Natur einer einzigen Fliege hat vollständig enthüllen können.
(Thomas von Aquin, Expos. In Symb. Apostol., Prolog).*

*„... quod homo sciat se Deum nescire.
(Thomas von Aquin, Pot. 7,5 ad 14).*

*„Tout ce qui peut se dire est nul... La réalité est absolument incommunicable. Elle est ce qui ne ressemble à rien, que rien ne représente, que rien n'explique, qui ne signifie rien, qui n'a ni durée, ni place dans un monde ou dans un ordre quelconque..“
(„Le Solitaire in: Paul Valéry, Mon Faust [Oeuvres II, Paris 1960, S. 388f.]).*

„Tout ce qu'on peut écrire est niaiserie. Ce qui n'est pas ineffable n'a aucune importance...“ (ibd., S. 344).

„Nicht das Noch-nicht-Bestimmbare und Noch-nicht-Bestimmte, sondern das wesentlich überhaupt Bestimmungslose als solches ist Urgegenstand, Absolutes.“

(Martin Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt 1995 [GA II/60], 316).

Eine legitime Neubesinnung auf Rang und Funktion von Religionen in der globalisierten postmodernen Gesellschaft hat bewirkt, daß sich heute eine Wiederaufnahme religiöser Fragestellungen um Sinn und Unsinn des Absoluten abzeichnet oder – in einer publizistisch aufregenderen Formel – eine sog. ‚Wiederkehr der Religionen‘ eingestellt haben soll (die ja eigentlich nie verschwunden waren!). Verwundert bringt man diese ‚Wiederkehr der Religion‘ in Zusammenhang mit den in der so genannten ‚Postmoderne‘ (bzw. ‚Poststrukturalismus‘ bzw. ‚Postsäkularismus‘) aus einem alteuropäischen Kontext heraus verirrten Philosophemen und Theologumena eines Christentums, dessen Gott längst tot ist¹ und dem eigentlich keine Chance einer Wiederauferstehung zugebilligt werden könnte. Gezweifelt haben an dieser These alle jene, die es eigentlich nicht einsehen konnten, dass die Religion am Verdämmern und zum endgültigen Untergang bestimmt sei. Sie sahen zu viele Zeichen einer Art Unsterblichkeit religiöser Intentionen und Denkweisen, die trotz gegenteiliger Versicherung der herrschenden Ideologen zu überdauern vermochten.

¹ Vgl. meinen Versuch, die Ambivalenz von Nietzsches Todeserklärung Gottes aufzuweisen: Alois M. Haas, Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblick in einen Lebenskampf. Hg. Und mit einem biografischen Essay versehen von Hildegard Elisabeth Keller, Drei Punkt Verlag, Wald 2003.

Einleitung

Dass sich die Reserve gegen eine sog. Unsterblichkeit des Religiösen auch in glaubensarmer Zeit dokumentieren lässt, liegt stark am Etikett ‚Postmoderne‘, unter dessen Suggestion eine ganze Anzahl von Denkern zu subsumieren sind, in Frankreich namentlich Jacques Lacan (1901-1981), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Jean-François Lyotard (1924-1998) und in Italien Gianni Vattimo (*1936) und Giorgio Agamben (*1942), die alle – in verschiedener Intensität – im Anschluss an Nietzsche und Heidegger in ihren Werken es unternahmen jedes denkbare

„Herrschersubjekt zu dekonstruieren, wie sie sagen, also zu entthronen und seiner Logozenrik und monolithischen Geschichtsmächtigkeit eine radikale Pluralität von Sinnen versus *den* Sinn, von Geschichte versus *die* Geschichte, von Wahrheiten versus *die* Wahrheit entgegenzusetzen“.²

Dass sich die Dekonstruktion in erster Linie, sofern sie selber als Deutungsmacht auftrat, gegen religiöse Abhängigkeit und Unmündigkeit richtete, liegt und lag im Geist der Aufklärung, die ihr Licht vor allem ins Dunkel solcher vom Menschen selbst verschuldeter Abhängigkeiten richten wollte. Aber trotz der Demontageversuche metaphysischer Grosserzählungen im Sinn eines Befreiungsversuchs gegenüber eingeschliffenen Herrschaftsstrukturen liessen sich in den letzten Jahrzehnten bei einzelnen dieser Denker „im Gange ihre[r] radikalen Pluralisierungsprogramme“ interessante Entwicklungen beobachten, nämlich hin zu einer Konzeption, in welcher der Weg „überraschend erneut auf ein letztes, altmodisch gesagt: transzendentes Einheitsmoment als der Bedingung der Möglichkeit radikaler Vielheit und Heterogenität zu stossen“ scheint.³ Damit wird der Weg wieder offen zu alten weisheitlichen Vorstellungen, die sich sowohl in uralten östlichen und

² Klaus Müller, Selbsterhaltung. Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken, PHILOTHEOS 7 (2007) 80-89, hier 80f.

³ Ebd. 81.

westlichen Philosophien wie Theologien frisch erhalten haben. Diese Tendenzen und Inhalte sollen im Folgenden in Ansätzen ermittelt werden für eine Zeitspanne, die eigentlich nicht unbedingt eine Zeitspanne ist, sondern – in der Sicht vor allem der Kritiker des Begriffs – viel eher eine

„intellektuelle Strömung, die misstrauisch ist gegenüber den klassischen Begriffen von Wahrheit, Vernunft, Identität und Objektivität, von universalem Fortschritt oder Emanzipation, von singulären Rahmenkonzepten, ‚grossen Erzählungen‘ oder letzten Erklärungsprinzipien [ist]. Im Gegensatz zu diesen Leitvorstellungen der Aufklärung betrachtet die Postmoderne die Welt als kontingent, als unbegründet, als vielgestaltig, instabil, unbestimmt, als ein Nebeneinander getrennter Kulturen oder Interpretationen, die skeptisch machen gegenüber der Objektivität von Wahrheit, von Geschichte und Normen, gegenüber der kohärenten Identität der Subjekte und gegenüber der Vorstellung, dass die Natur der Dinge einfach gegeben ist.“⁴

Dass sich der Verbund der postmodernen Denker mit ihrer religiösen (zumeist jüdischen) Vergangenheit heute enger darstellt, zeigt sich allerdings immer wieder bei genauerem Hinsehen. Und noch deutlicher zeigt sich, dass sich in religionsphilosophisch orientierten Studien abseits des intellektuellen Lärms zudem Entwürfe einer neuen *weisheitlichen* Dimension religiöser Art aufgetan haben, die gerade im jüdischen wie christlichen Kontext neue Lebensoptionen und –entwürfe offerieren. Einige dieser philosophisch-theologischen Themen sollen hier im Sinn einer beschreibenden Darstellung zur Sprache kommen und aufzeigen, wie spannungsvoll eine scheinbar völlig säkularisierte, ja postsäkulare Zeit sich ausnehmen kann. Die Themen sollen sein: Die Unsagbarkeit des Absoluten (vor allem in der Reflexion Wittgensteins); die Wiederaufnahme der Sprachskepsis der Antike und der orientalischen Religionen; die erstaunliche Neugewichtung der negativen Theologie im Umgang mit dem Unsagbaren (christlich, buddhistisch, ästhetisch); die neuerdings attraktive Existenzform nach Paulus 1 Kor 7, 29-32; das Phänomen vor allem ästhetisch sich artikulierender Herstellung von unwidersprech- und nicht interpretierbarer

⁴ Terry Eagleton, *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay*, Stuttgart 1997, VII. Ergänzend dazu vgl. die gesammelten ‚Irrtümer‘ der Denker der Postmoderne bei Alan Sokal und Jean

Präsenz, nicht zuletzt der des Göttlichen. Schliesslich mögen Rang und Bedeutung der christlichen Mystik im postmodernen Denken am Beispiel des Nikolaus von Kues aufgewiesen werden.

Es sollen bloss Informationen gegeben und Fragen gestellt werden; also keine letztgültigen Antworten, keine dogmatisch infizierten Behauptungen! Intendiert ist die Anregung einer intellektuellen Diskussion des Unbedingten und Absoluten jenseits billiger Gemeinplätze in einem Umkreis, an den man schon gar nicht mehr gedacht hatte. Gerade in einer geistig aufgebrochenen und nach aussen als verwirrt erscheinenden Zeit, in der zunehmend die Gesetze unübersehbarer Unbestimmtheits- und Unschärferelationen vorzuherrschen scheinen, sind unter dem Deckmantel eines freiheitlichen Systems verborgene Tendenzen ausbeuterischer Ideologie (wie der Heil bringenden ‚Globalisierung‘ im Geist des Gottes Mammon oder des ‚global village‘ im Sinn einer neuen Sklavenhaltergesellschaft [wenige Reiche herrschen über viele Arme]), aus Einsichten heraus zu bekämpfen, die sich nicht einfach der Suggestion Glück verheissender Schalmeien unterordnen.

Trotz der gemachten Beobachtung einer Neuorientierung gilt allerdings immer noch: Die postmodernen Mandarine des Denkens scheinen sich mehrheitlich darin einig zu sein: Das Erste und Letzte des Menschen, also das, was unbedingt ist (und mich deshalb auch unbedingt angeht!), ist in endgültiger Form nicht aussprechbar, also unsagbar. Das Wesen der Welt und des Menschen und damit auch die transzendierenden Bezugnahmen auf das Absolute sind von radikaler Vorläufigkeit, Endlichkeit und Hinfälligkeit gezeichnet. Der Zugang zum Absoluten ist sowohl denkerisch wie existentiell verschlossen. Das Absolute ist Niemandsland, das man besser nicht zu betreten versucht – weder emotional noch denkerisch. Menschliches Reden ist Ausdruck eines blossen

Bricmont, Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen, München 1999.

Spurenlesens,⁵ eines Nachtastens dessen, was hinter allem Schein als Gestalt wahrzunehmen wäre. Faktisch nehmen wir bloss Schemen wahr. Paulus kann hier zum Sprecher einer Grundlegenden Einsicht werden:

Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas.

„Jetzt sehen wir durch einen Spiegel, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt bin; jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, die drei – aber das Grösste von ihnen ist die Liebe“ (1 Kor 13,12f.).

Paul Valéry schon hat es klar gesagt: „Alles, was gesagt werden kann, ist nichts... Die Realität ist vollkommen inkommunikabel.“ Oder Heidegger: „Nicht das Noch-nicht-Bestimmte, sondern das wesentlich überhaupt Bestimmungslose als solches ist Urgegenstand, Absolutes.“⁶ In der Formel des Unsagbaren, welche derzeit offenbar die letzte Auskunft über Mensch und Welt bildet, liegen eigentlich alle Un-Kompositionen begründet, welche Rilke⁷ am Rand seiner Existenz Erfahrung als Signale menschlicher Endlichkeit so liebte: das Ungefähre, das Unbestimmte, das Unmögliche, das Undenkbare, das Unbeobachtbare, das Undarstellbare, das Unsichtbare und schliesslich und endlich: das Unendliche – alles Kennzeichnungen, die in der Postmoderne als Dauererhitzer der Mobilisierung unermüdlicher Kommunikation gelten dürfen.

Die Welt und ihre dafür von Menschen geschaffenen Apparate dröhnen zwar vor Kommunikationswillen – und sagen eigentlich nichts! Oder besser: sie

⁵ Thomas Bedorf, Spur, in: Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 401-420: Vgl. auch die bei Peter Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, versammelten Texte.

⁶ Die Referenzen siehe in den Einführungsmotti! – Zum mystischen Schweigetopos vgl. Alois M. Haas, Im Schweigen Gott zur Sprache bringen – Gotteserfahrung der Mystik, in: George Augustin/Klaus Krämer (Hg.), Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag, Freiburg u.a. 2008, 317-355.

⁷ Vgl. Ulrich Baer, Das Rilke-Alphabet, Frankfurt a.M. 2006, 248-257. Vgl. René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau, Hamburg 1994, 27-43 (Dritte Meditation).

sagen ein Paradox: sie reden, ohne etwas zu sagen! Unsere Medialität ist, obwohl sie solches vortäuscht, letztlich nicht auf Information hin orientiert; sie ist Schein und tönendes Nichts, ein Lärmkonstrukt ohne Sinn. Denn „Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein. ...Sie differenziert.“ Und damit „ist die Welt keine Information... Sie ist nur das, was den Einschnitt verträgt, den die Kommunikation [mit ihren Zäsuren] produziert...“. Damit ist Welt „immer nur als Paradox gegeben. Der Vollzug der Kommunikation verletzt ihre Einheit. Er bejaht diese Einheit implizit dadurch, dass er sie verletzt. Und er negiert ihre Einheit implizit, indem er sie rekonstruiert.“⁸

Wenn solche ‚Blindheit‘ und Negativität dem technisch Medialen als dessen ‚Nichtigkeit‘ und ‚Unwichtigkeit‘ innewohnen – es gibt mit grossem Recht schon längst den Begriff ‚Telenoia‘! – und Unsagbarkeit den *Grund des Menschseins*⁹ und der kommunikativen Herstellung von Welt insgesamt bestimmt, dann gilt die Unsagbarkeit noch viel absoluter vom *göttlichen* Grund von allem. Selbst wenn Christen sich anheischig machen, im stolzen Besitz einer göttlichen Offenbarung zu sein, dann *gilt* der Satz der göttlichen Unsagbarkeit, da diese Offenbarung bloss Auskunft gibt über das *bleibende Geheimnis* dieses Gottes.¹⁰ Es gilt also in tiefster Unüberwindbarkeit, dass, was wir im Sagen aussprechen, letztlich doch unsagbar bleibt.

⁸ Luhmann in: Luhmann/Fuchs, wie Anm. 6, 7.

⁹ Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, Paris 1973; Gérard Bucher, *La vision et l'énigme*, Paris 1989; Joachim Westerbarkey, *Das Geheimnis. Die Faszination des Verborgenen*, Leipzig 1998.

¹⁰ *Le Mystère*. Semaine des Intellectuels Catholiques (18 au 25 novembre 1959), Paris 1960 (zur Zeit, als es noch katholische Intellektuelle gab!); Wilhelm Stählin, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Kassel 1970; Peter Reifenberg (Hg.), *Gott. Das bleibende Geheimnis*. Festschrift für Walter Seidel zum 70. Geburtstag, Würzburg 1996; Johann Baptist Metz/Johann Reiderstorf/Jürgen Werbick, *Gottesrede*, Münster u. a. 1996 (Verhängung der Gottesrede mit der Theodizeefrage). Natürlich hat der Geheimnischarakter der Gottesvorstellung eine ungemein animierende Funktion; vgl. Hildegund Keul, *Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede*, Mainz 2004

Das Unsagbare kann per definitionem kaum Ausdruck irgendeiner Logik sein:¹¹ Was nicht gesagt werden kann, entzieht sich der sprachlichen Benennung und daher auch jedem Logos in einem umfassenden Sinn. Die Folge für das menschliche Reden ist klar: Das Unsagbare überschreitet die Dimensionen einer vorgegebenen Satzlogik und kommt wohl erst im Kontext spezieller rhetorischer Manipulationen zu einem sprachlichen Austrag. Dies haben die Mystiker, wenn sie von ihrer Sondersprache, ihrem speziellen *modus loquendi* gesprochen haben, implizit immer schon gewusst und dies auch zu ihrer Selbstverteidigung gegen eine auf Satzlogik eingeschworene Dogmatik immer wieder vorgebracht. Der mystische *modus loquendi* benützt gerne und manchmal sogar abusiv antilogische Redeweisen. Mit Grund haben Hugo Ball und Emmy Ball-Hennings, Protagonisten der Zürcher Dadaisten und ‚Dithyrambiker des Untergangs‘¹² von Werten, im Sinn ihrer Sinnverstörungsaktionen unter anderen Texten auch die mittelalterlicher Mystiker (z.B. Mechthilds von Magdeburg) vorgetragen.

Sicherlich hat Sprechen und Reden etwas mit Wissen und Nichtwissen zu tun. Wer weiss, kann reden, muss aber nicht. Wer nicht weiss, muss (und soll) nicht reden, wird es aber meistens in Überschätzung seiner Möglichkeiten doch tun. Das Dilemma, in das Menschen durch Konstellationen des Wissens oder Nichtwissens gestürzt werden können, kann man auch dadurch zu entschärfen versuchen, dass man es, darüber sprechend, thematisiert. Dies geschieht insbesondere, wenn es beim Wissen/Nichtwissen-Dilemma um die Sache des Letzten – bezeichnen wir es als das ‚Unbedingte‘ und ‚Absolute‘ – geht, also um das, was bleibt, wenn alles Ephemere, Kontingent-Endliche weg gestrichen ist, und der letzte Grund von Allem mindestens erwogen werden könnte. (Klar ist

¹¹ F. A. Pastor, *La lógica de lo Inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano* Roma 1986: Pastor rechnet allerdings bei der Bibel- und Glaubenssprache mit einer privilegierten linguistischen Situation, die es erlaubt, affirmative Aussagen zu machen. Das ist auch für unsere mystischen Texte anzunehmen.

¹² Michael Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin 1994, 10, 52, 70, 153, 241, 316.

heute, dass die Mandarine hier längst ihr Veto eingelegt und entsprechende Denk- und Redeverbote – z. B. hinsichtlich des Weiterlebens von ‚Metaphysik‘ – aufgestellt haben!)¹³

Aufgetan sind so oder so und immer wieder die Augen des Geistes auf das, was wir wissen können oder nicht, und damit auch, was wir sagen oder nicht sagen dürfen. Die Skepsis dürfte allenthalben überwiegen, wenn es um die Erlaubnis geht, über das Letzte Sinnvolles auszusagen.¹⁴ Denn nicht nur Philosophen und Dichter, sondern schlechterdings alle wissen ein Lied zu singen über „die Unzulänglichkeit der logisch-noëtischen Funktion des Wortes und sind betroffen von der Schwierigkeit, die Wahrheit der Ideen und Dinge in den treffenden sprachlichen Ausdruck zu fassen.“¹⁵ Dass trotz dem ungeheuren Aufwand an Gerede Sprachskepsis vorherrscht und der frühe Wittgenstein mit seinem Unsinnsvorwurf gegen religiös-ethisch-ästhetisches Reden Recht zu bekommen scheint, darf spontan angenommen werden.

Das Christentum aber wird gerade in einer Situation besonders vorherrschender Sprachskepsis seine Heilsvorstellungen, die auf der Heilsmacht des Wortes Gottes beruhen, nicht auf dessen kommunikativer und medialer Schwäche aufbauen dürfen. Natürlich hat die Sprachskepsis auch im Christentum ihren Ort; sie argumentiert hierin nahezu gleich wie die andern Religionen auch. Allerdings kennt es im Kontext seines Glaubens einen dafür geeigneten und privilegierten Ort. Dieser Ort religiös begründeter Sprachskepsis ist für das Christentum die von ihm entwickelte Mystik.

¹³ Die Metaphysikverdrossenheit, die sich heute weniger in Denkvorgängen als in repetitiv und dogmatisch vorgetragenen Formeln und Klischees der Neudenker dokumentieren, hat neuerdings massiv und beeindruckend begründeten Widerstand bekommen im repräsentativen Werk von Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris 2004, 1062 p.!

¹⁴ Vgl. Jean-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu*, Paris 1994, der den apophatischen und erfahrungsfremden Aspekt des Absoluten betont, das immer nur „im Element des Provisorischen“ (175) wahrgenommen werden kann!

¹⁵ Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, 99.

Auf diesen Ort ist im Folgenden ein Blick zu werfen. Einer Ost und West umfassenden negativ-apophatischen Mystik der Aussageverweigerung über das Absolute, die sich sowohl sprachlich-formal wie inhaltlich identisch über Zeiten und Räume hin ausweist, wird dabei eine Hauptrolle zukommen. Um der inneren Dynamik dieser internationalen Logik des Unsagbaren bis in die postmoderne Gegenwart nahe zu kommen, drängen sich mehrere Schritte auf. Zunächst ist einzusetzen mit ein paar bekannten, gleichwohl immer noch verblüffenden Sätzen des jungen Wittgenstein über das Unsagbare (1.).¹⁶ Dann ist auf die dahinter sichtbar werdende skeptisch-mystische Denktradition zu verweisen (2.), zuerst (3.) mit dem Verweis auf einen indischen Buddhisten – Nâgârjuna (ca. 1./2. Jh.) –, sodann (4.) auf einen christlichen Denker – Meister Eckhart (1260-1328). Schliesslich (5.) lässt sich das Ermittelte mit einer biblischen Grundhaltung in Zusammenhang bringen, die in der Postmoderne als eine auch philosophisch tragbare weisheitliche Lebensform erachtet wird. Zuletzt dann (6.) drängt es sich auf, die aus der sprachskeptisch gestimmten Urteilsverweigerung und deren postmoderner Steigerung erwachsende Stimmung gegen zuviel Sinn und ihn tragender Hermeneutik ergänzend mit dem postmodernen Ruf nach reiner Präsenz und Vergegenwärtigung zusammenzuhalten. Schliesslich (7.) sind die bisher genannten Attraktionen postmoderner Denkformen aus dem Geiste religiös mystischer Traditionsbezüge zu konfrontieren mit der christlichen Frage nach der Verbindlichkeit aus dem Geiste der Wahrheit des Glaubens. Das heisst, das Bedingt-Endliche all dieser Bezüge ist mit dem Unbedingt-Absoluten christlicher Glaubensforderungen zu konvertieren und gipfelt in der Frage nach der Möglichkeit eines ‚Pèlerin de l’Absolu’¹⁷ im Zeitalter allgemeiner Aufweichung solcher Radikalität.

¹⁶ Die Sinnfrage ist bei Wittgenstein, auf den im Folgenden kurz eingegangen sein soll, entscheidend, da sie gerade aufgrund von Sätzen – wenigstens beim jungen Wittgenstein – nicht gelöst werden kann.

¹⁷ Léon Bloy, *Journal*. 2 Bände, Paris 1999, II, *Le Pèlerin de l’Absolu* (1910-1912), 175-332.

Die Feststellung einer *Konvergenz* uralter ‚mystischer‘ Bestrebungen, von der Versklavung in sprachlichen Strukturen frei zu kommen, mit ähnlichen Antrieben heute, einer noch härteren Bevormundung durch Bild- und Symbolwelten zu entkommen, wird das Ergebnis dieser Untersuchung abgeben. Als ganzes gehört es in den Kontext einer weit greifenden Analyse globalisierter Kultur – aber nicht als deren Oberfläche, sondern als deren Tiefendynamik einer unbeendbaren Freiheitsgeschichte.¹⁸

1. Wittgenstein und das Unsagbare.

Berühmt, inzwischen auch – wegen übermässiger Indienstnahme durch viele Unbedarfte – auch ein bisschen berüchtigt ist Ludwig Wittgensteins Schlusssatz in seinem ‚Tractatus logico-philosophicus‘ (1921), der da lautet: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“¹⁹ Wir wissen zwar heute aufgrund kommunikations- und systemtheoretischer Einsichten,²⁰ dass Schweigen keine harmlose Verweigerung zu reden ist, sondern auch Schweigen ist Reden. Dies gilt insbesondere in religiösen Kontexten und war schon in der Antike durchaus bekannt. Bei den Pythagoreern galt nach Philostratos das folgende:

¹⁸ Die Werke von Metz und Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001 (mit Literatur). Ganz neue Aspekte bringt Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg u. a. 2000, der die Herrschaft des Geldes als Konkurrenzgrösse endlich einmal deutlich benennt und dem ‚Kapitalismus als Religion‘ die ‚Fülle des Lebens aus der Gerechtigkeit Gottes‘ entgegensetzt.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, 8 Bände, Frankfurt a.M 1984, hier: Band 1, 85, 7. – Man halte diesen Satz Wittgensteins zusammen mit dem Friedrich Nietzsches in ‚Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band, Vorrede, 1. (KSA 2, 369): „Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf“, weil die Sprache des Schweigens – politisch gesehen, was auch Philosophen bisweilen interessiert – Zustimmung und Komplizenschaft bedeuten könnte.

Die Jünger des Pythagoras „übten im Hinblick auf das Göttliche Schweigen, das ihnen auferlegt war; denn sie hörten viel Göttliches und Unaussprechliches, das schwer zu fassen war, wenn man nicht vorher gelernt hatte, dass Schweigen auch Reden (*kai tò siopân lógos*) bedeutet.“²¹

Wer nach der dem Unsagbaren eigenen Logik fragt, wie wir das trotz aller Vorbehalte in aller Kürze hier tun wollen, muss sich mit dem *Paradox* als einer für die Mystik aller Zeiten geläufigen Redeform beschäftigen. Wittgenstein, seine eigene Mahnung ernst nehmend, kann in einem Brief an von Ficker (10./11.19) behaupten, dass das Nicht-Reden-Können und in der Folge davon das Schweigen das Hauptproblem seines ‚Tractatus‘ darstelle und *das* „Hauptproblem der Philosophie“ (Brief an Russell vom 19.8.19) überhaupt sei. Konkret dokumentiere sich dies in seiner Schrift dergestalt, dass der ‚Tractatus‘ „aus zwei Teilen [bestehe]: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der wichtige.“²²

Bei solcher doch verblüffenden Offenlegung einer schriftstellerischen Situation, in der das Ungeschriebene eines verfassten Textes zur Hauptsache aufrückt, fragt man sich, was mit dieser Aussage gemeint sein könnte. Handelt es sich dabei um schriftstellerische Hybris oder Demut? Wenn der „zweite Teil“ dem Umfang nach wirklich dem ersten ebenbürtig ist, dann würde das heissen, dass dieser zwar gedacht, nicht aber in Sprache umgesetzt werden konnte, gleichwohl aber von höchster inhaltlicher Wichtigkeit ist. Als Reflex einer stolzen Haltung genommen hiesse das für Wittgenstein, dass er sprechend immer schon die Hälfte des Zu-Sagenden zurückhielte – aus welchen Gründen

²⁰ Luhmann/Fuchs, wie Anm. 2; Oliver Jahraus und Nina Ort (Hg.), *Beobachtungen des Unbeobachtbaren*, Weilerwist 2000.

²¹ Philostratos, *Das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch-Deutsch hg. von Vroni Mumprecht, München-Zürich 1983, 10f., 5-12 (I, 1): „Was aber Pythagoras offenbarte, dies hielten seine Jünger für ein Gesetz, und ihn selbst verehrten sie wie einen Abgesandten von Zeus und übten im Hinblick auf das Göttliche das Schweigen, das ihnen auferlegt war; denn sie hörten viel Göttliches und Unaussprechliches, das schwer zu fassen war, wenn man nicht vorher gelernt hatte, dass Schweigen auch Reden bedeutet.“ Vgl. das grosse Material, das Sturm, wie unten Anm. 28, zum mystischen ‚beredten‘ Schweigen beibringt: 132-140, 422-426.

auch immer – und so dem Publikum absichtlich immer bloss die eine Hälfte seines Wissens zur Kenntnis gäbe. Es wäre schlechterdings Stolz, der ihn dabei zwänge, die eine Hälfte der zu-sagenden Wahrheit zurückzuhalten und bloss die Hälfte davon bekannt zu geben. Wenn er sein Verhalten hingegen echter Demut zuschreiben wollte, dann hiesse das, dass eigentlich immer und grundsätzlich allerhöchstens nur die halbe Wahrheit ausgewortet werden kann und dass die andere Hälfte des Zu-Sagenden notwendig verborgen bleiben muss, weil sie zwar nicht sagbar, aber doch denkbar ist. Man erinnert sich hierbei an Heideggers Aussage, wonach die Lehre eines Denkers just „das in seinem Sagen Ungesagte“ sei.²³

Wittgensteins Ehrlichkeit und Demut stehen für mich ausser Frage, da er am Ende seines ‚Vortrags über Ethik‘ seine Ehrlichkeit eigens betont, wenn er über die Unsinnigkeit ethisch-religiöser Aussagen Folgendes festhält:

„Ich sehe jetzt, dass diese unsinnigen Ausdrücke nicht deshalb unsinnig waren, weil ich die richtigen Ausdrücke noch nicht gefunden hatte, sondern dass ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht. Denn ich wollte sie ja gerade dazu verwenden, über die Welt – und das heisst: über die sinnvolle Sprache – *hinauszugelangen*. Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu reden. Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos. Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letztlichen Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch ist es ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewusstsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“²⁴

Ich bin überzeugt, dass er sich aus Gründen wissenschaftlicher Ethik gezwungen sah, einen wesentlichen Teil dessen, was gesagt werden kann, mit einem mindestens ebenso gewichtigen Teil Unsagbarkeit kombiniert anzuerkennen. Es gibt also für den jungen Wittgenstein Daten, die er zwar für existentiell hält, die aber in Form von Sprache nicht gesagt werden können –

²² Zitiert bei Hans-Johann Glock, Sagen/Zeigen, in: ders., Wittgenstein Lexikon, Darmstadt 2000, 305-311, hier 305.

²³ Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947, 5.

²⁴ Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 41999, 18f.

eine Haltung, die der späte Wittgenstein der Sprachspieltheorie so nicht mehr vertreten wird.²⁵ Werden diese Daten dennoch ausgesprochen, erscheinen sie als sprachlicher „Unsinn“.²⁶ Es liegt auf der Hand, dass sich Wittgenstein bei der Pointierung alles dessen, was in ethischen und religiösen Ausdrucksformen als „charakteristischer Missbrauch der Sprache“ zum Zug kommt,²⁷ an die rhetorische Kategorie der Katachrese anschliesst.²⁸ Diese erlaubt mangels eines *verbum proprium* den abusiven Gebrauch einer gelöschten Metapher oder eines verblassten Bildes als Sachbezeichnung²⁹ (z.B. der Bezeichnung der Extremitäten des Tisches als ‚Tischbeine‘; ‚Fuss des Berges‘, ‚Turm in der Schlacht‘ etc.); aber als Aussage kommt ihr eine uneigentliche Struktur zu, ist also ‚Unsinn‘.

Der Katalog der Sachverhalte, die beim jungen Wittgenstein unter diese Kategorie fallen, ist gross:

„Man kann die folgenden Gruppen unterscheiden:

- (a) die logische Form, die Sätzen und dem, was sie abbilden, gemeinsam ist (Unausdrückbarkeit der Harmonie zwischen Denken und Wirklichkeit);
- (b) die Bedeutung von Zeichen und der Sinn von Sätzen (Verbot der Semantik);
- (c) die logischen Beziehungen zwischen den Sätzen (keine Regeln LOGISCHER FOLGERUNG);
- (d) die logisch-syntaktische Kategorie von Zeichen (formale Begriffe sind Scheinbegriffe);
- (e) die Struktur von Denken und Welt (die Grenzen des Denkens sind von innen gezogen);
- (f) das Mystische (die Unausdrückbarkeit der Werte).“³⁰

²⁵ Vgl. zu den beiden Phasen der Deutung sprachlicher Potenz im Leben Wittgensteins Joachim Track, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977, 58-66 (Wittgenstein I) und 77-89 (Wittgenstein II), ebd., 187-200 ein vorzügliche kritische Darstellung der Nonsensstheorie; Rolf W. Puster, Die Metaphysik der Sprachanalyse. Das Sagbarkeitsprinzip und seine Verwendung von Platon bis Wittgenstein, Tübingen 1997, 200-261.

²⁶ Wittgenstein, wie Anm. 11, 15: „Und da muss ich als allererstes feststellen, dass der sprachliche Ausdruck dieser Erlebnisse Unsinn ist!“ und öfter.

²⁷ Ebd., 16.

²⁸ Dieter Mersch, Das Paradox als Katachrese, in: Alrich Arnsward u.a. (Hg.), Wittgenstein und die Metapher, Berlin 2004, 81-113. besonders 110ff.

²⁹ Heinrich F. Plett, Einführung in die rhetorische Textanalyse, Hamburg ²1973, 70.

³⁰ Glock, wie Anm. 9, 306.

Um Wittgensteins Haltung richtig zu verstehen, muss man sich allerdings auch über deren Voraussetzungen im Klaren sein. Ganz gegen den Anschein, als ob sein berühmter Satz: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ eine fundamentale Aussage über das menschliche Sprechen überhaupt sei, ist der Satz nur im Rahmen einer umgrenzten Hermeneutik zu verstehen. Wittgensteins Voraussetzung ist die, dass ‚Sagen‘ und ‚Sprechen‘ Tätigkeiten sind, die naturwissenschaftlichen Kriterien, d.h. verifizierenden oder falsifizierenden Qualifizierungen unterstehen.³¹ ‚Sprechen‘ in diesem Wittgensteinschen Sinn wäre dann als (natur-)wissenschaftliche Aussage verbindlichster Art³² zu verstehen und nicht als Alltagssprache, die a priori ‚unrein‘ und immer wieder auf Unsagbares bezogen ist – wie Empfindungen des Schmerzes oder der Freude und Lust, vor allem aber auch auf Ethisches, Ästhetisches und Religiöses. All das ist nicht logischer Verbindlichkeit zu unterstellen und daher etwas, wovon man – eigentlich! – nicht sprechen kann, weil es der als abstraktes System gedachten Sprache, welche in Wörtern die Welt abbilden soll, nicht konform ist. Wittgenstein ist von 1930 an von dieser Position abgerückt und hat Sprache nicht mehr als ideales abstraktes System verstanden, sondern als „soziale Praxis“ von performativer Kraft. Er weist nun

„darauf hin, dass wir den Nuancen und der Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache nur dann gerecht werden können, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie sie von den Mitgliedern der Sprachgemeinschaft tatsächlich verwendet wird. Seine Analyse der ‚klaren und einfachen Sprachspiele‘ am Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* umfasst ‚nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache‘, sondern ‚Vergleichsobjekte, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen‘. Wittgenstein stellt also die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit linguistischer Phänomene in den Vordergrund, die er mit Feingefühl und Genauigkeit untersucht.“³³

³¹ Joachim Schulte, Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 1989, 94-129; Felix Gmür, Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen, München 2000, 14-30.

³² P. M. S. Hacker, Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie, Frankfurt a.M. 1997, 82-131 (mit den Wirkungen dieser Haltung im Wiener Kreis).

³³ Wolfgang Huemer, Wittgenstein, Sprache und die Philosophie der Literatur, in: John Gibson und Wolfgang Huemer (Hg.), Wittgenstein und die Literatur, Frankfurt a.M. 2006, 9.

Mit seiner Ausdehnung der Spielanalogie auf die Sprache im ganzen holt Wittgenstein die nahezu empirische Haltung mystischer Logotheten³⁴ gegenüber ihren eigenen sprachlichen Produkten ein, in der sie die Radikalität ihrer Liebe und Erkenntnis zu Gott sprachlich auszudrücken versuchten. Sie wussten um ihre Sprachkompetenz und um die Eigentümlichkeiten ihrer Sprach- und Denkformen,³⁵ indem sie bewusst ihren *stylus* und ihre besondere Art des *modus loquendi*, also ein ganz eigenes ‚Sprachspiel‘³⁶ pflegten.³⁷ Man kann daher geradezu von einer ‚Sondersprache‘ (Kurt Ruh) der Mystiker sprechen!

2. Die skeptisch-mystische Denktradition

Wenn der frühe Wittgenstein ein Schweigegebot über die ‚mystischen‘ Gegebenheiten des Daseins aussprach, dann war ihm klar, woher der Antrieb kam, dieses Gebot immer wieder zu brechen:

„Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft. Wir *fühlen*, dass selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, *unser Problem noch gar nicht berührt ist*. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“³⁸

³⁴ Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, in: Oeuvres complètes III: Livres, textes, entretiens 1968-1971, Paris 2002, 699-868, vor allem 703. Die ‚Logotheten‘ sind „formulateurs“, Erfinder neuer (mystischer oder sexueller) Sprachen, in denen die Möglichkeit des „théatraliser“ (d.h. der Imitation von Sprache) gegeben ist. All das schliesst nicht nur ein hohes eigenes Sprachbewusstsein der Produzenten dieser Sprache ein, sondern auch die Möglichkeit einer unerhörten sprachlichen Insistenz, also die Fähigkeit einen eigenen *modus loquendi* einzuführen und durchzuhalten. Die Mystiker hatten immer ein entsprechendes Sprachbewusstsein.

³⁵ Vgl. Franco Bolognani (Ed.), *Mistica e Retorica*, Firenze 1977; Carlo Ossola, *Camino de la mística*, in: Victoria Cirlot y Amador Vega (Eds.), *Mística y creación en el s. XX*, Herder 2006, 13-62; Alois M. Haas, *Rhetorik und Mystik*, in: ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 81-85.

³⁶ Zu Begriff und dem mit ihm Gemeinten vgl. Glock, wie Anm. 9, 325-330.

³⁷ Vgl. meine Versuche, dieses Phänomen zu deuten in Alois M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1989; ders., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984; ders., *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989.

³⁸ Wittgenstein, wie Anm. 6, Band 1, 143, *Tractatus logico-philosophicus* 25.5.15.

Im Grunde ist auch hier nochmals die Verpflichtung zum Schweigen ausgesprochen, aber es wird deutlicher der Grund dazu genannt: Fragen sind auf wissenschaftlich verantwortbare eingeschränkt, das Unbeantwortbare gehört in den Bereich des Unverantwortbaren, des Widersprüchlichen (keine Antwort, also bitte keine Fragen), des ‚Je ne sais quoi‘³⁹ – einer der vielen Negationsformeln, derer sich die Mystiker immer wieder zum Ausdruck ihres sprachlichen Notstands bedient haben.

Wittgenstein steht mit seiner Position – das wird oft wenig gesehen – in einer Tradition, die in ihren frühesten Anfängen bis auf die pyrrhonische Skepsis zurückgeht.⁴⁰ *Pyrrhon von Elis* (ca. 365-ca- 275 v. Chr.)⁴¹ hinterliess keine Schriften; begleitete Alexander den Grossen auf dem Zug nach Indien, wo er die Gymnosophisten (Yogis und Sadhus) kennen gelernt haben soll. Die pyrrhoneischen Skeptiker haben sich auf ihn berufen und ihnen verdankt er sein intensives Nachleben. In des Kirchenvaters Eusebios ‚*Praeparatio Evangelica*‘ (14.18.2-4) wird ein Aristokles-Fragment mit der Meinung eines Timon wiedergegeben, das so lautet:

„Pyrrhon von Elis... hinterliess nichts Geschriebenes; wer nun allerdings, sagt sein Schüler Timon, in Zukunft glücklich sein will, hat auf dreierlei zu achten: erstens, wie beschaffen die Dinge sind; zweitens, in welcher Weise wir uns gegenüber diesen verhalten sollen; letztlich, was für die sich so Verhaltenden (als Ergebnis) herauskommt. Die Dinge nun, sagt er, habe jener als in gleicher Weise ununterscheidbar/ununterschieden, unmessbar [unberechenbar/unauslotbar/unstet] und unbeurteilbar/unbestimmbar (*anepikrita*) aufgezeigt. Deshalb seien weder die Sinneswahrnehmungen noch die Vorstellungen/Meinungen von uns wahr oder falsch. Darum dürfe man diesen also auch nicht glauben / vertrauen, sondern man müsse ohne Vorstellung / meinungslos, neigungslos [ohne (Hin-und-her-)Schwanken] und unerschütterlich [ohne Hin-und-her-Pendeln / Zittern] sein,

³⁹ Erich Köhler, ‚Je ne sais quoi‘. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen, in: ders., *Esprit und arkadische Freiheit*, Berlin ²1972; ders., *Je ne sais quoi*, in: *Hist. Wb. der Phil.* 4 (1976) 640-644. Der Reihe der hier Genannten ist als prominenter Vertreter dieser Unsicherheitsformel Heinrich Seuse (1295-1366) beizufügen, der Gott immer wieder mit einem *ich neweis* umschrieben hat.

⁴⁰ Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944, Reprint: New York 1980, 3-24; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1969, 51-76; Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder, Frankfurt a.M. 1968.

⁴¹ M. Fr., *Pyrrhon*, in: *Der Neue Pauly*, Band 10 (Stuttgart 2001) 644f.

während über jedes einzelne zu sagen sei, dass es nicht eher / mehr ist als nicht ist, als sowohl ist wie auch nicht ist, als weder ist noch nicht ist. Den sich derart Verhaltenden freilich ergibt sich, sagt Timon, zuerst Sprachlosigkeit / Verstumung, dann Unerschütterlichkeit / Unverwirrbarkeit, nach Ainesidemos hingegen Freude / Glückseligkeit.⁴²

Mit diesem Zeugnis und seiner Anweisung totaler Urteilsenthaltung über die Dinge wird eine menschheitliche Weisheitstradition aufgegriffen und im Abendland begründet, deren Geschichte und philosophisch-theologische Relevanz jüngst drei Publikationen eines jungen Gelehrten, *Hans P. Sturm*, auf allerbreitester Basis und in eindrucklicher Weise aufgeklärt haben.⁴³ Man kann die Wichtigkeit von Sturms Studien für eine Geschichte der Mystik kaum unterschätzen; sie heben diese mit ihren neuen Gesichtspunkten und ihrem genial erschlossenen neuen Material schlechterdings auf eine neue Ebene!

Bei dieser Neudeutung der gesamten mystischen Überlieferung der Menschheit auf Grund eines Einbezugs der Argumentationsformen sind gleichzeitig auch die Forschungen zur historischen Tropologie von *Hayden White*,⁴⁴ *Reinhard Brandt*⁴⁵ und *Stefan Volk*⁴⁶ zu berücksichtigen: Sie haben im Zwischenbereich von Literatur und Wissenschaft Momente einer erstaunlichen Konstanz fiktionaler und poetischer Ordnungselemente für die Geschichtsforschung entdeckt und erschlossen, welche sich um ihrer Verstehbarkeit willen der Geschichtsschreibung als den Stoff formende konstruktive Perspektiven gesamteuropäisch eingeschrieben finden. Innerhalb dieser Geschichtsrhetorik und deren Tropologie (von Metapher [Ähnlichkeit im

⁴² Eusebios, *Praeparatio Evangelica* 14.18.2-4 (Kursives von mir, A.H.), zitiert bei H.P. Sturm, *Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst*, Freiburg/München 2002, 77f. Zu Pyrrhon siehe ebd., 76-85 und s.v. im Personenregister.

⁴³ Neben dem in Anm. 28 genannten Werk vgl. Hans P. Sturm, *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Würzburg 1996.

⁴⁴ Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986, 94ff.

⁴⁵ Reinhard Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte* 1,2,3/4, München 1998.

⁴⁶ Einen umfassendsten Einblick in die tropologische Methode bietet Stefan Volk, *System und Kritik. Eine Einleitung in die tropologische Methode*, Würzburg 2005, 118-185.

Unterschied], Metonymie [reduktiv: Ganzes > Teil], Synekdoche [repräsentativ: Teil > Ganzes] und Ironie [dialektisch: Ambivalenz der Aussage]) kommt der Viererordnung 1, 2, 3/4 eine dem Denken die Richtung weisende Funktion zu, welche auch als „Nachweis einer Viererordnung des Denkens“⁴⁷ überhaupt erkannt werden kann. Schon Brandt hat in seinem Buch seinem Kollegen *Heiner Klemme*⁴⁸ Raum gegeben für eine Ausdehnung seiner Beobachtungen über den europäischen Bereich hinaus, so dass dem interpretativen Tetralemma heute durchaus sinnvoll eine tendenziell weltweite Bedeutung zugesprochen werden darf.

Die skeptische Urteilsformel ist vierteilig und wird von vielen Forschern als Mitbringsel Pyrrhons aus Indien ausgegeben.⁴⁹ Folgende vier Schritte werden faktisch im Urteil über die Unsagbarkeit der Dinge (oder ‚kategorialer Ultima‘, die unsagbar sind) getan; es werden folgende Aussagen getan: Zwei basale Prädikationen

1. von ‚ist‘ (Position: λ_1)
2. und von ‚ist nicht‘ (Position: λ_2)
3. sowie deren Kombination von ‚ist und ist nicht‘ (Position λ_3)
4. und ‚weder ist, noch ist nicht‘ (Position: λ_4).⁵⁰

Diese Strukturlogik mit den vier Setzungsvarianten, die sich – das hat Sturm glänzend nachgewiesen – im ganzen Orient und Okzident zu allen Zeiten findet, markiert überdeutlich „die unbedingte Relevanz der Frage nach dem Sein und Nichtsein in jeder Proposition, die ontologische Tiefenschicht derselben – wie dankbar muss man Martin Heidegger ob seiner Insistenz auf diesem Punkt sein“.⁵¹ Diese ontologische Tiefenschicht der Seinsfrage macht sich letztlich bemerkbar bei der Folgerung „ihre(r) hermeneutische(n) Bedeutsamkeit als

⁴⁷ Volk, ebd., 118.

⁴⁸ Brandt, wie Anm. 32, 113-120.

⁴⁹ Sturm, wie Anm. 30, 323, Anm. 4.

⁵⁰ Ebd., 1.

⁵¹ Ebd., 2.

Gestalthintergrund bei der Verortung konkurrierender Weltbilder...: Sein und Nichtsein des Sagens und Denkens selbst, d.h. der unumgängliche Bezug des Urteils zum tiefsten Schweigen radikaler Urteilsenthaltung, strikter *epoché*.⁵²

Die Einführung dieser Epoché als „Zurückhaltung des Urteils“ über Dinge, die als unsagbare nicht zur Disposition der Kommunikation stehen, in den abendländischen Diskurs der Philosophie ist von ungeheurer Tragweite auch und vor allem für die Denkformen der Theologie. Das zeigt sich schon bei Pyrrhon.

Interessant ist festzustellen, dass Pyrrhon in seiner Vaterstadt zum Hohepriester ernannt worden war. Sein Umgang mit den Gymnosophisten und Magiern in Indien qualifizierte ihn dazu, vor allem aber sein philosophischer Instinkt. Schon Diogenes Laërtius hat in seinem philosophiegeschichtlichen Werk ‚Leben und Meinungen berühmter Philosophen‘ (um 220 n. Chr.), das für den Hellenismus bis heute eine wichtige Quelle darstellt, über Pyrrhon festgehalten:

„So scheint er denn den besten Weg philosophischer Betrachtungsweise gewählt zu haben, indem er dem Standpunkt der Unbegreiflichkeit der Dinge und der Zurückhaltung des Urteils Eingang und Geltung verschaffte, wie Askanias von Abdera sagt. Denn nichts sei schön, nichts hässlich, nichts gerecht, nichts ungerecht; und so gelte denn überhaupt für alles durchweg der Satz, dass nichts in Wahrheit sei, vielmehr geschehe alles, was die Menschen tun, auf Grund blosser gesetzmässiger Übereinkunft und nach Massgabe der Gewohnheit; denn von jeglichem Dinge gelte, dass ebenso wohl dieses wie dieses (andere) sei. Dem entsprach auch sein Auftreten im Leben: er wich vor nichts aus und kannte keine Vorsichtsmassregeln, gegen alles zeigte er die nämliche Gleichgültigkeit, mochten es nun begegnende Wagen sein oder Abhänge oder Hunde oder anderes dergleichen; der Macht der Sinneswahrnehmung räumte er keinen Einfluss auf sich ein.“⁵³

Wenn Pyrrhons Urteilsenthaltung (nichts behaupten, nichts bestreiten, keine Meinung über irgendetwas haben) – zusammen mit der noch weit geschlosseneren Meinungsfront der orientalischen Denker – eine Zeiten und Räume übergreifende Denkkonstante von grosser Mächtigkeit darstellt, dann ist

⁵² Ebd.

a priori ein religiöser Antrieb als Voraussetzung für die Epoché anzunehmen. Schon das Beispiel Pyrrhon verweist auf solche Voraussetzungen, deren Ziel wohl nicht in wilder Aktivierung der Vernunft, sondern in deren asketischer Unterdrückung als kontemplative Konzentrationsübung zu sehen ist. Pyrrhons Priesterfunktion, sein Interesse für indische Heiligkeitsformen und schliesslich seine Radikalität der Lebensführung verweisen überdeutlich auf eine letztlich religiöse Lebensoption, die sich gerade auf seine radikale Skepsis abstützt. So erweist sich „der Pyrrhonismus von den historischen Formen der Skepsis (als die am weitesten durchdachte“, und durch seinen radikalen Verzicht auf die philosophische Forderung der Antike, Anweisung zur Glückseligkeit zu sein, die Durchsetzung christlicher Missionierungsbestrebungen ermöglichte; und so wird uns heute „die Deutung des Übergangs von der Antike zum christlichen Mittelalter“⁵⁴ wesentlich erleichtert. Die Epoché⁵⁵ ist radikal: „Es ist gewiss, dass nichts gewiss sein kann“; aber „auch der Satz, dass nichts gewiss sei, (sei) nicht gewiss“,⁵⁶ erkannten die Pyrrhoneer bald. Der Epoché als Urteilsenthaltung gesellte sich mithin „das ‚Innehalten‘ mit dem Suchen nach der Wahrheit“ und dem Gewinn der Ataraxie bei.⁵⁷ Und so ist die Epoché eine „Erfahrung“,⁵⁸ allerdings eine des Ausgeliefertseins und der Unsicherheit, welche die „Bereitschaft für das Christentum“⁵⁹ eröffnete, war sie doch von Hause aus auch Ausdruck einer religiösen Lebenshaltung.

Auch ein erklärter Skeptiker wie *David Hume* (1711-1776) erörtert in seinen ‚Dialogues concerning natural religion‘ (1779)⁶⁰ die skeptische

⁵³ Diogenes Laërtius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2 Bände in einem, Hamburg 1998, Band 2, 192.

⁵⁴ Sextus Empiricus, *Grundriss*, ed. Hossenfelder, wie Anm. 24, Einleitung, 9.

⁵⁵ Vgl. auch K. V., *Epochê/epechein*, in: Christoph Horn und Christof Rapp, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, 151.

⁵⁶ Hossenfelder, wie Anm. 27, 24.

⁵⁷ Ebd., 56 und Sextus Empiricus, *Gegen die Wissenschaftler*. Buch 1-6. Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Ritz Jürß, Würzburg 2001, 12.

⁵⁸ Ebd., 53f.

⁵⁹ Ebd., 88.

⁶⁰ David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*. Hg. von Günter Gawlick, Hamburg 1993.

Lebenshaltung im Rückgriff auf religiöse, ja sogar mystische Argumente.⁶¹ So bringt er zugunsten seiner alles umfassenden Skepsis die Behauptung vor, dass die Mystik eigentlich selber eine Form radikaler Skepsis darstelle und daher gegen diese schlechterdings nicht ankämpfen könne:

„...wie unterscheidet Ihr Mystiker, die Ihr die absolute Unbegreiflichkeit der Gottheit behauptet, Euch von Skeptikern oder Atheisten, die versichern, dass die erste Ursache aller Dinge unbekannt und unerkennbar sei?“⁶²

Der angesprochene Partner Cleanthes antwortet darauf mit Zustimmung:

„Ich gebe gern zu, sagte Cleanthes, dass diejenigen, welche die vollkommene Einfachheit des höchsten Wesens in dem von Euch bezeichneten Umfang behaupten, vollständige Mystiker sind und alle die Folgen tragen müssen, die ich aus ihrer Meinung gezogen habe. Sie sind mit einem Worte Atheisten, ohne es zu wissen.“⁶³

Das Folgende liest sich wie eine Abfertigung aller denkbaren henologischen philosophischen Mystik: Es lässt sich

„beweisen, dass kein Grund zu der Annahme ist, es sei ein Plan der Welt, aus unterschiedenen und verschiedentlich angeordneten Ideen bestehend, in dem göttlichen Geiste gebildet worden, in gleicher Weise wie ein Baumeister in seinem Kopfe den Plan eines Hauses, das er zu bauen beabsichtigt, bildet“.⁶⁴

Ein völlig einfacher, unveränderlicher Geist

„ist ein Geist, der kein Denken, keine Vernunft, keinen Willen, kein Gefühl, keine Liebe, keinen Hass hat, mit einem Worte, er ist überhaupt kein Geist.“⁶⁵

Die Schlussfolgerung, dass das skeptische Denken in einem sichtbaren Zusammenhang mit dem mystischen steht, scheint unvermeidlich. Beide kommen darin überein, dass

„Nullifikations-skepsis und Unifikationsmystik“ gemeinsame Einsichten vertreten, „erstens...“, dass der Allgrund, die alleinige und alleinige (sic!) Realität oder das Sein an sich keinem Gedanken fassbar und ergründbar ist... Es besteht zweitens darin, dass daraus in beiden geschlossen wird, man könne nur dann ganz werden, d.h. sich der Ganzheit anähneln und an sie anschmiegen, mit ihr eins sein, und damit Eins werden, wenn man sich von dem Spaltenden und Teilenden, dem

⁶¹ Sturm, wie Anm. 29, 92f., Anm. 43, und öfter (siehe s.v. ‚Hume‘ im Personenregister).

⁶² Hume, wie Anm. 47, Vierter Teil, 38.

⁶³ Ebd., 40.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

Unterschiede produzierenden Unterscheiden verabschieden kann – mit Hilfe der epoché.⁶⁶

Wenn Henologie und Apophase der Mystik mit ähnlichen Überlegungen der Skepsis zusammengeführt werden, dann ist allerdings die Frage zu stellen, ob hier nicht kontextuelle Bedingungen der beiden Bewegungen von entscheidender Wichtigkeit werden. Für die Mystik insbesondere ihre Einbettung in eine bestimmte Religion oder Offenbarung, welche die Apophase kataphatisch ausbalanciert, für die Skepsis ihr philosophisches Ambiente, das verhindert, aus der Skepsis „eine Mystik ohne Transzendenz“⁶⁷ werden zu lassen! Aber auch die mystische Sprache selber ist – trotz ihrer Forderung des Schweigens und ihre Gravitation zur einsamen Begegnung des Menschen mit Gott – keinesfalls eine Angelegenheit von Inkommunikabilität. Im Gegenteil: In ihrem Zentrum steht das strenge Bemühen, das, was sich der Kommunikation zu entziehen scheint, gerade auch noch kommunikativ an andere an der mystischen Erfahrung interessierte Personen zu vermitteln. Trägerin dieses Vorgangs ist die Mystagogie. Und sie setzt auf besondere sprachliche Procedere, da sie nicht wie die mediale Kommunikation von der Einheit zur Differenz, sondern umgekehrt von der Differenz des Vielen zur Einheit (mit dem Absoluten, Göttlichen) zurücktendiert.

3. Nâgârjuna und Zen Buddhismus

Wenn wir uns unsere Frage nach der Logik des Unsagbaren vergegenwärtigen, dann ist *eines* klar: Die Logik des Unsagbaren ist die Anti-Logik des Widerspruchs. Wer sich über Unsagbares sagbar unterhalten will, muss das Widerspruchsprinzip ausser Geltung setzen, und zwar in seiner schärfsten (=

⁶⁶ Sturm, wie Anm. 29, 92f.

⁶⁷ Ebd., 94.

ontologischen) Geltung. Das Unsagbare wird sagbar nur als Widerspruch zu den gültigen Regeln der Sagbarkeit – und dies seit Jahrtausenden. Der Hinweis auf die indische Philosophie ist hier unabdingbar und mag hier von einem ihrer grössten Vertreter geleistet werden. Es handelt sich um den Meister Nagarjuna, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert in Südindien gelebt hat. Er war der Begründer der wichtigen buddhistischen Lehre von der Leerheit. Klar ist, dass er die buddhistische *catuskoti/catuskotika* (Vierkant) – eine in Indien geläufige Standardfigur des Argumentierens von vier Urteils-Grundstellungen⁶⁸ – nicht nur kannte, sondern in freier Adaptation auch für seine Aussagezwecke benutzte. Ein Beispiel unter vielen:

„Nicht aus sich selbst (λ_1),
auch nicht aus anderem (λ_2),
nicht aus den zweien [zusammen] (λ_3),
auch nicht grundlos entstanden (λ_4),
werden irgendwann irgendwo irgendwelche Seienden wahrgenommen.“⁶⁹

Nagarjunas Virtuosität besteht darin, dass er die einzelnen Glieder zu variieren versteht. Aber sein Ziel, das er verfolgt, ist die Hineinführung dessen, der dies liest, in ein „Überunwissen“ (*hyperágnōia*) – ganz ähnlich dem Ziel der platonisierenden Mystik der Spätantike und des Mittelalters.⁷⁰ Wie diese hält Nagarjuna zwischen skeptischen und mystischen Bestrebungen die Mitte und beweist einmal mehr grosse Nähe zu einer Durchdringung von Skepsis und Mystik auch in einem bedeutenden religionsphilosophischen Sinn. Voraussetzung einer solchen Durchdringung ist die Entwesentlichung des Menschen – das ‚Ausziehen des Menschen‘, die ihm möglich wird in einer Art

„Selbst-Vivisektion, die als Wesensgrund nichts, d.h. die Wesen- und Grundlosigkeit, pure Blossheit oder totale Leere übrig lässt, nichts dahinter und

⁶⁸ Vgl. Sturm, wie Anm. 30, 1ff. Zu Arya Nagarjuna vgl. ebd. 107-156; Katharina Ceming/Hans P. Sturm, *Buddhismus*, Frankfurt a. M. 2005, 44-47; Hans P. Sturm, *Widerspiegelung des Geistes I: Die vier Stadien der Ent-Setzung (in) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie nebst Parallelen aus J. G. Fichtes ‚Wissenschaftslehren‘. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Reflexion*, Augsburg 2004, 27ff. (Nagarjuna ist Sturms Kronzeuge!).

⁶⁹ Ebd., 107, Anm. 3.

⁷⁰ Sturm, wie Anm. 29, 90.

darunter. Ein Gleichnis der Mahayanins für diese Art von Entwesentlichung ist das Abziehen der Schichten eines Bananenbaum-Stamms.“⁷¹

Ein ähnliches Bild gebraucht der Mystiker vom Bodensee, Johannes Seuse, wenn er im 14. Jahrhundert vom gleichen Vorgang als dem Versuch der ‚Entmenschung‘ redet: *Und also wirt der mensch entmenschet* in der Vergöttlichung.⁷² Johannes Tauler (1300-1361) lässt sich lange über die missliche Situation des Menschen aus, dessen Seelengrund wie eine Kloake von 30/40 sauren Häuten – ein Bild aus der Lederzubereitung – zugedeckt ist, die alle abgetragen werden müssen, bevor die ursprüngliche Reinheit des Grundes sichtbar wird.⁷³ All das zielt in der Deutschen Mystik auf die *Gelassenheit* – sie wird unter andern Namen auch in den antik-skeptischen oder orientalischen Spiritualitäten ein Ziel der in sich widersprüchlichen *catuskoti* sein.

Vorerst sei aber ein Hinweis darauf gegeben, dass Nagarjunas Ansichten von der absoluten Leere⁷⁴ nicht etwa – historisch gesehen – ohne Nachfolge geblieben sind. Der chinesische Chan-Buddhismus (hinfort: jap. Zen) hat von ihm die Argumentationsform der *catuskoti*, des Urteilsvierkants, übernommen. So hat der berühmte Zen-Mönch *Linji* im 9. Jahrhundert (+ 866/67) in seinen Lehrreden des ‚*Linji Lu*‘ (= ‚Unterweisungen des Meisters Linji‘) eine ausserordentlich freiheitliche Lehre vertreten, in welcher er die zur Tang-Zeit in

⁷¹ Ebd., 100ff., 118.

⁷² Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, Reprint: Frankfurt a.M. 1961, 337, 22.

⁷³ *Die Predigten Taulers*, hg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1910, 275, 9ff.; vgl. Alois M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg/Schweiz 1971, 21, 131ff.

⁷⁴ Bernhard Weber-Brosamer/Dieter M. Back, *Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Wiesbaden 1997; für die geschichtlichen Lehrzusammenhänge vgl. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Boston 1996, öfters (siehe s.v. im Register); Stephen Batchelor, *Nagarjuna – Verse aus der Mitte. Eine buddhistische Vision des Lebens*, Theseus 2002, 149:

„Nichts entsteht aus sich selbst,
Aus etwas anderem,
Aus beidem zusammen
Oder ohne Ursache.“

China vorherrschende Tendenz, „die Transzendierung des Ich zur Erlangung von Buddhaschaft“ zu betonen, ablehnte und damit auch gleich die Lehre von den vier Bedingungen des Seins demontierte.⁷⁵ So verweigerte er die Unterscheidung von Heilig und Profan. Denn es ging ihm immer um

„das totale Verschmelzen mit den Erscheinungen, ohne jedoch vom wahren, ursprünglichen Wesen abzuweichen. – Linji verwendete niemals Begriffe wie ‚Buddha‘ oder ‚Geist‘, um ES auszudrücken, sondern gebrauchte oft das Wort ‚Mensch‘. Er meinte damit nicht, dass etwas im Menschen Verborgenes existiert, das man Buddha-Wesen nennen könnte, sondern er sagte klar: Ohne Buddha, ohne Dharma, ohne ausserhalb oder innerhalb zu suchen – das ist ES, das ist der Unabhängige Mensch des Weges, das ist die Wahre Einsicht, das ist der Wahre Mensch ohne Rang.“⁷⁶

Er schildert – ganz im Sinn Nagarjunas – die experimentelle Wegnahme der Bedingtheiten der menschlichen Existenz:

„Bei einem Abendvortrag sagte der Meister zu den Versammelten: ‚Manchmal nehme ich die Person weg, aber nicht die Umstände. Manchmal nehme ich die Umstände weg, aber nicht die Person. Manchmal nehme ich sowohl Person als auch Umstände weg. Manchmal nehme ich weder Person noch Umstände weg.‘“

Ein Mönch möchte nun für alle vier genannten Fälle eine Erläuterung. Für den ersten Fall lautet die verblüffende Antwort, die ganz im Stil der zen-buddhistischen Schocktherapie verfasst ist:

„Frühlingssonne erstrahlt,
bedeckt die Erde mit Brokat;
wallendes Babyhaar hängt herab
wie weisse Seidenfäden.“

Im zweiten Fall:

„Bereits ausgeführt,
durchdringen die Befehle des Herrschers
die ganze Welt;
der General im Grenzland
lässt nicht Rauch noch Staubwolken auffliegen.“

⁷⁵ Batchelor, ebd., Kap. 1: Bedingung (pratyaya), 1-4, S. 2:

„Nirgends und niemals findet man Dinge, entstanden
– aus sich
– aus anderem
– aus sich und anderem zusammen
– ohne Grund (d.i. weder aus sich noch aus anderem).“

⁷⁶ LINJI, Das Denken ist ein wilder Affe. Aufzeichnungen der Lehre und Unterweisungen des grossen Zen-Meisters. Das Linji Lu, Bern 1996, 9.

Im dritten Fall.

„Die Verbindungen zu den Präfektoren Bing und Fen sind gänzlich abgeschnitten – sie sind isoliert und unabhängig.“

Und im vierten Fall heisst es:

„Wenn der Herrscher in den Juwelenpalast empor schreitet
singen alte Bauern ihre Weisen.“

Der Sinn der vier Modelle definierbarer Situationen ist der, ein Keil zu sein, der eingeschlagen wird, um einen anderen Keil heraus zu treiben. Die Zen-Schüler sollen sich von nichts, weder von Subjekten noch Objekten fesseln lassen, sondern sich an die Lehre des alten Meisters Huangbo halten, der sagte:

„Gewöhnliche Menschen ergreifen Objekte. Menschen des Weges ergreifen den Geist. Wenn Geist und Objekte beide vergessen sind, ist es zum ersten Mal der wahre Dharma. Die Objekte zu vergessen ist relativ einfach. Den Geist zu vergessen ist sehr schwer.“⁷⁷

Mit andern Worten: Es geht um die freiheitlich unverminderte Spontaneität des Verhaltens eines weder an Objekten oder Subjekten orientierten Menschen; einzig dies ist der erleuchtete Mensch, der weder an Transzendenz noch an Immanenz mit Besitzinteresse engagiert ist – ein Mensch des Weges, ein ‚allgemeiner‘ Mensch! Hier ist unvermindert die schon bei den Skeptikern hochgehaltene ‚Epoché‘ als radikaler Verzicht auf Meinungen – und seien sie höchst ‚geistiger‘ Natur (z. B. über ewige Buddhaschaft, übers Nirvana usw.) – die angemessene Voraussetzung. Und diese Voraussetzung ist erkaufte mit Stillhalten im Denken, im Sagen insbesondere der einzelnen Positionen des Urteilsvierkants:

„Das von den vier Urteilspositionen Abgeschiedene..., das der Sphäre der fixen Ideen, Obsession, Illusion und Vorstellungsdiversität... Enthobene..., das durch Begriffs- und Vorstellungsentfaltung nicht Vermannigfachte, Unterschieds-, Vorstellungslose und Nicht-vielheitliche... allein ist es, was den Begriff ‚Wahrheit‘ und ‚Wirklichkeit‘ verdient.“⁷⁸

⁷⁷ Alle Hinweise und Zitate nach LINJI, wie Anm. 63, 41-42.

⁷⁸ Sturm, wie Anm. 29, 431.

Denn so lautet eine berühmte Stelle aus dem ‚Advayavajrasamgraha‘:

„Nicht als Sein, nicht als Nichtsein, nicht als Sein-Nichtsein, und nicht einmal als vom Wesen keines von beiden; vom Vierkant [den vier Extremen] losgelöst / abgeschieden wissen/kennen die Madhyamika's die Wahrheit [Dasheit / Wirklichkeit].“⁷⁹

5. Meister Eckhart

Michel Henry⁸⁰

Um zu erfassen, was die in der Epoché (als Enthaltung von Meinungen und Urteilen) angelegte Zielvorstellung sowohl im Westen wie im Osten bedeuten kann, habe ich auf das Wort ‚Gelassenheit‘ (*resignatio*) hingewiesen. Es ist dieses deutsche Wort eine Erfindung von *Meister Eckhart*, obwohl es bei ihm nur ein einziges Mal vorkommt.⁸¹ Im Grund deckt das Wort ‚Gelassenheit‘ sich mit dem semantischen Bereich der ‚Epoché‘, der ebenso eine Grundhaltung innerer Freiheit intendiert. Nur reicht für den Christen Eckhart der Begriff nicht nur hin zur Signalisierung innerer Freiheit, sondern betrifft auch seinen Gottesbegriff: Wer sich Gott lässt, dem wird es auch ein Anliegen sein, Gott selber, den Unaussprechlichen schlechthin, um Gottes willen zu lassen, d.h. Verzicht auf eine Meinung über und einen Besitzanspruch an Ihn zu leisten. Sich selbst, die Welt und Gott selber müssen gelassen werden!⁸² Eckhart redet vom selben Zustand auch als vom (mystischen) Tod und von *abegescheidenheit*.

⁷⁹ Zitiert bei Sturm, ebd., 431, Anm. 105 (19, 21-22, Ed. M. H. Shastri).

⁸⁰ Natalie Depraz, En quête d'une métaphysique phénoménologique: La référence Henryenne à Maître Eckhart, in: Michel Henry, l'épreuve de la vie. Sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch, Paris 2001, 255-279.

⁸¹ Deutsche Werke 5, 283, 8. Sehr viel häufiger ist das Verbum *lâzen*. Vgl. Niklaus Largier, Meister Eckhart, Werke I/II, Frankfurt a.M. 1993, Band II, Register s.v.

⁸² Vgl. Ludwig Völker, ‚Gelassenheit‘. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme, in: F.

Um die volle Bandbreite der Bedeutsamkeit dieser radikalen Epoché des Menschen gegenüber sich selber, gegenüber der Welt und sogar Gott wahrnehmen zu können, verweise ich auf Eckharts kaum bekannte Predigt über das Reich Gottes und auf einen andern ebenfalls nahezu unbekanntem Text, der sicherlich auf weite Strecken ihm zugeschrieben werden kann.⁸³ Es gehört zur

Hundsnurscher/U. Müller (Hg.), ‚Getempert‘ und ‚gemischt‘ für W. Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern, Göppingen 1972, 281-312; Adeltrut Bundschuh, Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt a.M. 1990; Alois M. Haas, Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, Bern ²1996, 247-269; Dieter Voigt/Sabine Meck, Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung, Darmstadt 2005. Die ganze Bedeutungsbreite siehe bei Eckhart, DW 1, 201, 9-203,7.

⁸³ Der erstgenannte Text findet sich in: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik. Hg. von Franz Jostes, Freiburg/Schweiz 1895, Reprint von Kurt Ruh, Berlin 1972, Nr. 82, 84-98. Auf den zweiten haben Emilie Zum Brunn und Alain de Libera (Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie négative, Paris 1984, 217-219) aufmerksam gemacht: *Dô ich herre, in dir was, dô was ich unnôtdürftic an mînem nihte, unt dîn angesihte, daz dû mich anesêhe, daz machte mich nôtdürftic. Ist daz ein tô, daz diu sêle von gote scheidet, sô ist ouch ein tô, daz si ûz gote gevlozzen ist, wan alliu beweglicheit ist sterben. Dâ von sterben wir von zît ze zît unde diu sêle stirbet alsterbende in dem wunder der gotheit, daz si niht begrîfen kann götliche nâtûre. In dem nihte stürzet si über und wirt ze nihte. In disem nihte sînde wirt si begraben unde mit unbekantnisse wirt si vereinet in den unbekanten und mit ungedanken wirt si vereinet in den ungedâhten got unde mit unminne wirt si vereinet in den ungeminten. Waz der tô begrîfet, daz kann im nieman genemen: er scheidet daz leben von dem lîbe unde scheidet die sêle von gote unde wirfet sî in die gotheit unde begrebet sî in ir, daz sî allen créatûren unbekant ist. Dâ wirt ir vergezzen als der gewandelten in dem grabe unde si wirt unbegrîfenlich allen begrîfêren. Als got unbegrîfenlich ist, alsô wirt sî unbegrîfenlich. Als wênic man die tôten mac, die hie ze dem lîbe sterbent, alse wênic man die tôten begrîfen, die in der gotheit tô sint. Disen tô suochet die sêle êweclîche. Als diu sêle getætet wirt in den drîn persônen, dâ verliuset sî ir niht unde wirt geworfen in die gotheit. Dâ videt sî daz anlûtze irs nihtes. Her ûf spricht unser herre ‚mîn unbefleckete, dû bist zemâle schœne‘, unde von der unbegrîfenlicheit sîner schœne sô spricht sî ‚dû bist npoch schœner.‘ Dâ siht si in die verborgenen künste gotesm daz got wunderlichen daz niht hât gemachet nôtdürftic, unde hât ime doch niht geschadet. Sant dionysiu spricht: daz ist niht wunder, daz got diu sêle nôtdürftic gemachet hât mit sîner angesihte, sît daz diu sunne âne gebôt den naden unde den wûrmen leben gît in dem vûlen holze. Sô siht diu sêle gotes gr^zheit an unde ir kleinheit unde wirfet sich ûz gotes herzen und ûz allen créatûren unde belibet ûf ir blôzem nihte, unde diu götlich kraft enthaltet si in irmwesenne. Sant Dionysius spricht: elliu dinc stênt ûf nihte nâch dem gebote gotes. Aber spricht er: der blic, der ûz got gêt in die sêle, der ist ein begin des gelouben, daz ich geloube, daz mir nie geoffenbâret wart. Alô verre als sich diu sêle mit gelouben gesenken mac in daz unbekante guot, alse verre wirt sî ein mit dem unbekanten guote und wirt ir selben unbekant und allen créatûren. Sî weiz wol, daz sî ist; sî enweiz aber niht waz sî ist. Als sî allez daz bekennet, daz ze bekennen ist, denne alrêrst kumt sî über in daz unbekante guot. Disiu übervart ist manigen bekenneren verborgen. Diu sêle ist an ir nâtûre alsô gestalt, wâ sî iht ist,*

eckhartschen Epoché, dass die menschliche *widertrahtung zu got* (Rückbezug zu Gott)⁸⁴ *sunder warumbe* und *sunder mittel*⁸⁵ geschieht. Durch die Selbsterkenntnis hindurch nimmt der Mensch in sich die Gottesebenbildlichkeit in sich wahr. Aber das Ineinandertauchen des göttlichen und menschlichen

dâ ist sî alzemâle, an ieglichem lide ist sî alzemâle, unt daz ist des schult, swâ der nâtûre iht ist, dâ ist sî alzemâle. Dar umbe ist diu gotheit an allen steten und in allen créatûren und an ieglicher alzemâle. „Als ich, Herr, in Dir war, da litt ich an nichts in meinem Nichts; hingegen Dein Angesicht, als Du mich ansahst, das machte mich bedürftig. Wenn es ein Tod ist, der die Seele von Gott scheidet; so ist es ebenfalls ein Tod, wenn sie aus Gott fließt, denn alle Beweglichkeit ist Sterben. Deswegen sterben wir von einem Zeitpunkt zum andern, und die Seele stirbt völlig im Wunder der Gottheit, weil sie die göttliche Natur nicht begreifen kann. Im Nichts stürzt sie hinüber und wird zunichte. In diesem Nichts-Sein ist sie begraben, und im Nichterkennen wird sie vereinigt in den Unbekannten, und mit Nichtdenken wird sie vereinigt in den Ungedachten, und mit Nichtliebe wird sie vereinigt in den nicht Geliebten. Was der Tod ergreift, das kann ihm niemand nehmen. Er scheidet das Leben vom Körper und scheidet die Seele von Gott und wirft sie in die Gottheit und begräbt sie in ihr, so dass sie allen Kreaturen unbekannt ist. Da vergisst man sie wie eine im Grabe Verwandelte, und sie wird unbegreiflich für alles Begreifen. Wie Gott unbegreiflich ist, so wird sie unbegreiflich. So wenig man die Toten begreifen kann, die hier dem Leben absterben, so wenig kann man die die Toten begreifen, die in der Gottheit tot sind. Diesen Tod sucht die Seele ewiglich. Wenn die Seele getötet wird in den drei Personen, da verliert sie ihr Nichts und wird in die Gottheit geworfen. Da findet sie das Antlitz ihres Nichts (sc. ihres wahren Nichts, der Gottheit). Hierauf spricht unser Herr: ‚Meine Unbefleckte, du bist wahrhaft schön.‘ Und wegen der Unbegreiflichkeit seiner Schönheit spricht sie: ‚Du bist noch schöner.‘ Da sieht sie in die verborgenen Kunstgriffe Gottes, dass Gott notwendigerweise das Nichts auf paradoxe Weise gemacht hat, und es hat ihm doch nicht geschadet. Der Heilige Dionysius sagt: ‚Das ist nicht paradox, dass Gott die Seele seines Angesichts bedürftig gemacht hat, da doch schon die Sonne ohne Auftrag den Maden und Würmern im faulen Holz Leben verleiht.‘ So schaut die Seele Gottes Grösse an und ihre Kleinheit und wirft sich aus Gottes Herzen und aus allen Kreaturen und bleibt in ihrem nackten Nichts, und die göttliche Kraft erhält sie in ihrem Sein. Der Heilige Dionysius sagt: ‚Alle Dinge stehen auf Nichts nach dem Gebot Gottes.‘ Und nochmals sagt er: ‚Der Blitz, der aus Gott in die Seele geht, der ist ein Anfang des Glaubens, so dass ich glaube, was mir nie offenbart wurde.‘ Im Masse als sich die Seele mit Glauben in das unbekannt Gute zu senken vermag, so sehr wird sie eins mit dem unbekannt Gut und wird sich selber unbekannt und allen Kreaturen. Sie weiss wohl, dass sie ist; sie weiss aber nicht, was sie ist. Wenn sie alles das erkennt, was zu erkennen ist, dann erst kommt sie hinüber in das unbekannt Gute. erkennt, Wenn sie alles erkennt, was zu erkennen ist, dann erst kommt sie hinüber in das unbekannt Gute. Diese Überfahrt ist manchen Philosophen verborgen. Die Seele ist in ihrer Natur so beschaffen: Wo immer sie irgendwie ist, da ist sie gänzlich, in jedem Glied ist sie ganz, und das deswegen: Wo immer irgend etwas von ihrer Natur vorhanden ist, das ist sie ganz. Darum ist die Gottheit an allen Orten und in allen Kreaturen und an jeglicher ganz.“ (Meister Eckhart. Hg. von Franz Pfeiffer, Göttingen 1924, 536,26-537,28). Vgl. dazu Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1997 (stw 1196), 140-143, 403-405.

⁸⁴ Jostes, 90, 27.

⁸⁵ Jostes, 90, 32.

Blicks als eine Form der Vereinigung verlangt eine Form der Gelassenheit, in die hinein in drei Toden zu sterben ist. Der erste Tod ist der ‚Tod des Geistes‘, das Absterben gegenüber der Geschaffenheit, und es besteht darin, dass die Seele ihr eigenes Sein verliert, was die *entwertung alles ydes* (das Entwerden gegenüber allem) bedingt.⁸⁶ So gelangt sie zu einem Zustand freier Nichtigkeit: *Der sele besten das muoz sein in eim freyen niht*, so wie sie war, als sie noch nicht war.⁸⁷

Dieser Tod muss nochmals überholt werden durch einen ‚göttlichen Tod‘. Er besteht im Absterben gegenüber dem eigenen Archetyp, der *ungeschaffenheit des bildes*⁸⁸. In diesem Tod stirbt die Seele den Tod ihres Schöpfungsgedankens, ihres Urbildes im göttlichen Ideenschoss.

Aber auch dieser Tod ist noch zu überholen: Im dritten Sterben, das den geschöpflichen und den archetypischen Tod noch überwindet, stirbt die Seele einen Tod, welcher der Tod des dreifaltigen Gottes in die Gottheit hinein selber ist. Dies ist ‚der höchste Tod‘: *In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstentnuezz und alle form und wirt beraubt aller wesen.* Dieser Mensch *ist begraben in der gotheit.*⁸⁹

Noch hat es damit nicht sein Ende. Nachdem die Seele gewissermassen *aller gotlicher wurkung di man verstet in gotlicher natur*, abgestorben ist und *in die gotlichen wesenlikeit* gelangt ist, *da got ist muzzik aller werk*, da geschieht Ausserordentliches:

Eya, nu merket! Die gotheit die swebt in ir selber und ist ir selber alle dink. Dor um got noch seiner gotheit ist uber alles, daz daz ye creatur verstunt als creatur oder immer mer versten mag. Wan Sant Paulus spricht: Got wonet in einem lieht, da nieman zu kuomen kann. Als nu di sele ist auzgegangen irs geschaffens wesens und irs ungeschaffen wesens, da si sich vindet in dem ewigen bild, und si ist kuomen in di gotlichen natur, und si noch dann niht begreift daz reich gots und si daz bekent, daz in daz reich gots kein creatur kuomen kann, so enphint di sele ir selbs und get ir eygen weg und ensuoht got nimmer; und allhie so stirbet si iren

⁸⁶ Jostes, 93, 12.

⁸⁷ Jostes, 93, 16ff.

⁸⁸ Jostes, 94, 6.

⁸⁹ Jostes, 95, 30f., 35. Zum ganzen Kontext siehe Haas, Gott Leiden, wie Anm. 24, 189-200, 424-428.

hohsten tot. In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstentnuozz und alle form und wirt beraubt aller wesen. Und dez seit sicher, als got lebt: als wenik als ein tot mensch, der leiplich tot ist, sich selber bewegen mak, als wenik mak di sele, di also geistlich tot ist, einik weis oder einik bild vor getragen einigen menschen, wann dieser geist ist tot und ist begraben in der gottheit, wann di gottheit enlebt nieman anders dann ir selber.⁹⁰

(Wohlan, nun gebt acht! Die Gottheit schwebt in sich selber und ist sich selber die ganze Welt. Darum ist Gott nach seiner Gottheit erhaben über alles, was die Kreatur (sofern sie nur Kreatur war) jemals begriff oder überhaupt zu erfassen vermag. Sagt doch Sankt Paulus: ‚Gott wohnt in einem Lichte, zu dem niemand hingelangen kann.‘ Wenn nun die Seele herausgegangen ist aus ihrem geschaffenen und aus ihrem unerschaffenen Wesen, als welches sie sich im ewigen Urbild findet, und gekommen ist bis in die göttliche Natur, – wenn sie auch *dann* das Reich Gottes noch immer nicht ergreift und erkennen muss, dass in das Reich Gottes überhaupt keine *Kreatur* gelangen kann: *so fängt sie an, sich selber zu empfinden, geht ihren eigenen Weg und sucht nicht mehr nach Gott*, – und hier erst stirbt sie ihren höchsten Tod! In diesem Tod verliert die Seele alles Begehren und alle Bilder, alles Denkvermögen und alle Gestalt und wird alles Wesenheit beraubt. Und des seid sicher, so wahr Gott lebt: so wenig, wie ein leiblich Toter sich selber zu bewegen vermag, so wenig vermag die Seele, die in dieser Weise geistlich tot ist, den Menschen noch irgendeine Erscheinungsform, noch irgendeine Gestaltung darzubieten; denn solch ein Geist ist tot und ist begraben in der Gottheit, – die Gottheit aber lebt für niemand anders denn für sich selber.“⁹¹

Das ist eine kaum mehr erträgliche christliche Form religiöser Epoché, die auf das Selbst, die Welt und auf Gott Verzicht zu leisten offen ist – um des freiesten Nichts des Selbst, der Welt und Gottes willen. Dies auch ist die Logik des unsagbaren Gottes, der es liebt, sich im logischen Widerspruch, im Säuseln des Abendwinds oder in der totalen Konstitution und gleichzeitig Aufhebung aller Widersprüche zu zeigen. Die zen-buddhistische Epoché des ‚grossen Todes‘ ist hier emphatisch und sachlich sehr nahe. Ebenso absolut ist die Urteilsenthaltung, ebenso absolut ist auch der Eingang der menschlichen Seele in die Bildlosigkeit – der Gottheit hier, des absoluten Nichts dort.

5. Paulus

⁹⁰ Jostes, 95, 15-31.

Es ist ein spannungsvoller Vorgang, die logisch-antilogisch-paradoxen Parallelen zwischen orientalischen und okzidentalischen Philosophien und Religionen wahrnehmen zu können! Sie lassen die Hoffnung aufkommen, dass Freiheit und Spontaneität geistigen Einheitsprojektionen entspringen, deren Prädisposition der Verzicht auf geistigen und materiellen Besitz bildet. Mag dieser Vorstellung angesichts der faktischen Geltung von dessen Gegenteil etwas unabänderlich Utopisches anhaften – sie ist doch die vom Christentum als die in der Unbeständigkeit der End-Zeiten eigentlich rettende immer schon geglaubt und vorgestellt worden. Es ist dies eine Lebensform äusserster Gelassenheit, die noch im Besitz das Moment des Nichtbesitzes zu realisieren versucht. Gemeint ist der in der Postmoderne erstaunlich prominent gewordene Heilige Paulus⁹² mit seiner Botschaft der konstitutiv eschatologischen Fremdlingschaft des Christen auf Erden (nach 1 Kor 7,29-32):

Das möchte ich euch sagen, Brüder: die Zeit steht unter Druck! Möchten also hinfort jene, die Frauen haben, so leben, als hätten sie keine; die Weinenden so, als weinten sie nicht; die Frohen so, als freuten sie sich nicht; die Erwerbenden so, als besässen sie nichts, und die sich mit der Welt befassen, als machten sie keinen Gebrauch von ihr. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht, und ich möchte gern, dass ihr unbeschwert von Sorgen wäret.

Sprachlich handelt es sich dabei um das berühmte *hos mé* („wie wenn nicht“), dessen Herkunft aus apokalyptischer Tradition die Exegeten mit Recht behauptet haben.⁹³ Es geht dabei mehr als um ein paar allenfalls stoisch beeinflusste Haltungen der Ataraxie,⁹⁴ es geht um eine umfassende Klärung des Weltverhaltens der Christen, die allerdings auch im alttestamentlichen

⁹¹ Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Friedrich Schulze-Maizier, Leipzig o.J., 334.

⁹² Jacob Taubes, Die Politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida und Jan Assmann, München 1995; Reyes Mate/José A. Zamora (Eds.), Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso e la construcción de Occidente, Barcelona 2006.

⁹³ Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther. Studienausgabe, Göttingen 1981, 165f.; Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12-11,16), Solothurn Düsseldorf 1995 (EKK VII/2), 166-195.

⁹⁴ Vgl. Conzelmann, wie Anm. 79, 166, Anm. 24 (mit Hinweisen auf Epiktet).

ausserkanonischen Schrifttum wie 4(6)Esr 16,36-45⁹⁵ verblüffende Parallelen hat:

So kommen auch die Übel ohne Zögern auf die Erde:
Indessen ächzt die Welt
Und Schmerzen halten sie umfangen.
Mein Volk, vernimm ein Wort!
Bereitet euch zum Kampfe vor!
Benehmt euch bei den Übeln so,
als wärt ihr Fremdlinge auf Erden!
Wer da verkauft, sei so,
als ob er es verlöre!
Wer handelt, so,
als ob er nicht Gewinn empfänge!
Wer baut, sei so,
als ob er's nicht bewohnen dürfte!
Wer sät, sei so,
als ob er nimmer ernten würde!
Wer Weinstöcke beschneidet, so,
als ob er Weinles hielte!
Wer heiratet, sei so,
als ob er keine Kinder zeugte!
Wer ledig, so,
als ob er schon verwitwet wäre! (40-45).

Inhaltlich steht hinter solchen Paradoxa, in denen das faktische Tun mit dem Gebot des Nichts-Tuns konterkariert ist, das paulinische Paradox eines Habens-als-hätte-man-nichts; und diese Haltung existentieller, der Husserlschen ‚Epoché‘ nahekommender ‚phänomenologischer Reduktion‘,⁹⁶ die sich auch in andern Kulturen – zum Beispiel in der antiken – und andern Religionen, im Taoismus oder Buddhismus, findet – entspricht christlich gleichzeitig auch der johanneischen Existenzspannung zwischen Nicht-von-der-Welt-Sein (Joh 13,1; 15,18f.; 16,33; 17,6.11.14.16; 1 Joh 4,5f.17; 5,4.19) und gleichzeitigem

⁹⁵ Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul Riessler, Heidelberg⁶1988, Nr. 22: Esdras sechstes Buch, 318-327, hier 325.

⁹⁶ Gianni Vattimo, *Hôs mê*. Heidegger und das Christentum, in: ders., *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2002, 167-185, hier 184 (allerdings kann ich den Begriff ‚phänomenologische Reduktion‘ in Heideggers ‚Vorlesung zur Phänomenologie des religiösen Lebens‘ nur an einer frühen Stelle finden: siehe Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Zweiter Teil: Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an paulinische Briefe, Frankfurt a. M. 1995 [GA II, 60], 67-125, hier 78f. und 121 [Vattimo, *Hôs mê*, 182]); Pierfrancesco Stagi, *Der faktische Gott*, Würzburg 2007, 229ff.

Gesandtsein in die Welt (Joh 17,18), was ebenfalls eine christliche „Freiheit“ im „Modus der Entweltlichung in der Welt“ impliziert.⁹⁷

Gianni Vattimo formt die aus dieser eindeutig apokalyptischen Spannung heraus entwickelte kritische Welthaltung des johanneisch-paulinischen Christentums im Rückgriff auf Heideggers Deutung des ersten Korintherbriefs des Heiligen Paulus⁹⁸ um in die ‚Schwäche‘-Position eines postmodernen, dogma- und moralentleerten Historismus,⁹⁹ der durch seine erkenntniskritische und damit ideologische Umdeutung (von der am substantiellen ‚Sein‘ orientierten Anhänglichkeit hin zur Erlebensstruktur des ‚Ereignisses‘) nur wenige Vergleichspunkte zur Apokalyptik des Heiligen Paulus aufweist, die vor allem ethisch-moralisch und durch ihren Bezug zur Endzeit auch dogmatisch apostrophiert bleibt. Überzeugender scheint mir sein Rückzug auf die genuine Christlichkeit eines ‚schwachen Denkens‘, wenn er auf den Kenosisgedanken nach Phil 2,7 verweist, wo Paulus die christliche Gesinnung in der Entäusserungsgestalt des Gottessohnes Jesus Christus und damit in der heilsgeschichtlichen Erwählung des Schwachen und Törichten anstatt des Weisen¹⁰⁰ grundlegt:

⁹⁷ Michael Moxter, Welt, in: TRE 35 (2003) 541. Zum ganzen Gedankenkomplex des existentiell christlichen Spannungsbezugs des ‚In-der-Welt-aber-nicht-von-der-Welt‘ vgl. Josef Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.Br. 1964, 195f.

⁹⁸ Siehe Heidegger, wie Anm. 82, 119-121.

⁹⁹ Vgl. das Gespräch von Martin G. Weiss mit Vattimo in: Martin G. Weiss, Gianni Vattimo. Einführung. Mit einem Interview mit Gianni Vattimo, Wien 2003, 171-182, hier 173: „Ich vertrete also nicht die Ansicht, dass es nur das Subjekt gebe. Was sich mir zu interpretieren gibt, ist immer schon das Ergebnis voraufgegangener Gestaltungsprozesse, die immer auch interpretativ sind. Es gibt also nie die Interpretation einer Tatsache, es gibt immer nur Interpretationen anderer Interpretationen. Ich gebe zu, dass in meiner Formulierung... dies alles wie eine Form von integralem Historismus aussieht, d.h. es gibt nichts ausser der Geschichte.“ Was Moral und Dogma betrifft, auf die er die Paulusstelle 1 Kor 7,29-32 münzt, vgl. Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, 57-65; ders., Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2002, 35f., 167-185.

¹⁰⁰ Über die Torheit Gottes nach Paulus vgl. Jacques Trublet (Ed.), La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament, Paris 1995, 357-384; Frédéric Le Gal, La folie saine et sauve. Pour une théologie catholique de la folie sainte, Paris 2003, 217-224; Alain Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002, 87ff.

„Habt die Gesinnung in euch, die in Christus Jesus war. Er, der in Gottese Gestalt war, erachtete sein gottgleiches Sein nicht für ein Gut, das er mit Gewalt festhalten sollte. Vielmehr entäußerte er sich, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich. Er erschien im Äusseren als Mensch, erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze.“ (Phil 2,7f.)

Auch für Vattimos Gewährsmann Heidegger bleibt im apokalyptischen „Nur noch“ der „zusammengedrange[n] Zeitlichkeit“, die nach 1 Kor 7, 29-32 „konstitutiv“ ist „für die christliche Religiosität“,¹⁰¹ ein gewichtiger Anlass bestehen, dem „Vollzugszusammenhang des christlichen Lebens“¹⁰² ein intensiv erlebtes Zeitmoment grundsätzlicher Endlichkeit aufzuprägen:

„Das christliche Leben ist nicht geradlinig, sondern ist gebrochen: Alle unweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins, so dass dieser dann mit da ist, aber die Bezüge selbst und das, worauf sie gehen, in keiner Weise angetastet werden. Wer es fassen kann, der fasse es. Das Abgesondertsein des christlichen Lebens klingt negativ. Eigentlich verstanden, kann der Erlebniszusammenhang nur erfasst werden aus dem Ursprung des urchristlichen Lebenszusammenhangs. Es gibt allerdings im christlichen Leben auch einen ungebrochenen Lebenszusammenhang auf einer Stufe der Geistigkeit, was *nichts* zu tun hat mit der Harmonie eines Lebens. Mit der Gebrochenheit ist die Not und Trübsal der Christen noch gesteigert, sie hat sich ins Innerste hineingesetzt.“¹⁰³

Paulus begibt sich damit selber auf den „Weg der phänomenologische[n] Reduktion“:¹⁰⁴

„Er begibt sich aller weltlichen Mittel und Bedeutsamkeiten und kämpft sich doch durch. Durch den Verzicht auf die weltliche Weise des Sich-Wehrens wird die Not seines Lebens gesteigert. Es ist fast hoffnungslos, in einen solchen Vollzugszusammenhang hineinzukommen. Der Christ hat das Bewusstsein, dass diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung.“¹⁰⁵

Theo Kobusch¹⁰⁶, der sich mit den antiken Hintergründen von Vattimos ‚schwachem Denken‘ am intensivsten befasst hat,¹⁰⁷ hat es offen gelassen, ob

¹⁰¹ Heidegger, wie Anm. 82, 119.

¹⁰² Ebd., 120.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., 121.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, 16. Vgl. auch H. Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

Heideggers Interpretation der paulinischen Stellen korrekt ist oder nicht,¹⁰⁸ vor allem hat er aber auf die stoischen Hintergründe verwiesen, die das Leben des ‚Als-ob‘ schon als eine antike Lebensform ausweisen¹⁰⁹ – eine Ansicht, welche die christlichen Exegeten mit Hinweis auf die eschatologische Redeweise der Stelle bisher mit Gründen abgewiesen haben.¹¹⁰ Wie immer es sich mit dieser Quellenlage verhalten mag – dass das Als-ob in der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz seinen tieferen Grund hat, liegt auf der Hand, ob nun christlich oder stoisch begründet!

Einen neuen interessanten Akzent hat Giorgio Agamben¹¹¹ der postmodernen Deutung des paulinischen ‚Als-ob‘ beigefügt, indem er dessen eschatologische Pointe in Nachfolge von Max Weber als „Haltung einer ‚eschatologischen Indifferenz‘“¹¹² zu deuten versuchte, die als „Formel des messianischen Lebens“¹¹³ dessen paradoxe Berufung in Nichtberufung realisiert:

„*Hôs mê*, ‚als ob nicht‘: Das ist die Formel des messianischen Lebens und der tiefste Sinn der *klêsis*. Die Berufung ruft zu nichts und zu keinem Ort: Deswegen kann sie mit dem faktischen Rechtszustand, zu dem jeder berufen wird, zusammenfallen, gerade deswegen aber wird dieser auch ganz und gar widerrufen. *Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung*. In diesem Sinn definiert sie die einzige Berufung, die mir akzeptabel erscheint.“¹¹⁴

Messianische Existenz ist daher eine Zeitform, in der Gegenwart und Zukunft

„in einer einzigen Gegenwart verschmelzen.“ „Die messianische Berufung ist in diesem Sinne eine immanente Bewegung – oder, wenn man will, eine Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen gegenwärtiger und künftiger Welt.“¹¹⁵

¹⁰⁷ Theo Kobusch, *Leben im ‚Als-Ob‘*. Zur Funktion der imaginativen Übungen in der Philosophie der Antike, in: R. Behrens (Hg.), *Ordnungen des Imaginären. Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht*, Hamburg 2002, 1-19.

¹⁰⁸ „Ob mit den Mitteln Heideggerscher Philosophie die paulinische Formel angemessen verstanden werden kann, das mag offen bleiben“ (Kobusch, wie Anm. 92, 16).

¹⁰⁹ Kobusch, wie Anm. 92.

¹¹⁰ Conzelmann, wie Anm. 79, 166, und Schrade, wie Anm. 76, 171ff.

¹¹¹ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006, 30-55.

¹¹² Ebd., 31.

¹¹³ Ebd., 34.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd., 36.

Es geht nicht um ein Besitztum, sondern um einen Gebrauch von Zeit. Das *hōs mē* ist für Paulus

„der einzig mögliche Gebrauch weltlicher Zustände. Die messianische Berufung ist kein Recht und konstituiert auch keine Identität: Sie ist eine allgemeine Potenz, die man gebraucht, ohne je ihr Inhaber zu sein. Messianisch zu sein, im Messias zu leben, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des *Als-ob-nicht* (beschnitten/unbeschnitten; Freier/Sklave; Mann/Frau).“¹¹⁶

Ratifiziert wird in der messianischen Existenzform nach Gal 2,20:

„nicht mehr ich lebe..., sondern der Messias lebt in mir“.¹¹⁷

Für die Bestimmung der eschatologischen Bedeutung des *hōs mē* ist dieser aus der jüdischen Messiaserwartung stammende Beitrag Agambens ausserordentlich wichtig, da er der Dringlichkeit der Forderung angemessenen Ausdruck zu geben vermag. Für Agamben ist in dieser Sicht – und das ist für die Postmoderne ein wichtiger Punkt – das Heilige das Profane geworden, das gleichzeitig auch das Abgesonderte ist.¹¹⁸ Die dahinter verborgene Haltung von „Aufmerksamkeit und Gewissenhaftigkeit“ ist jene traditioneller Religionen, die in der avantgardistischen Umdeutung Agambens zu „Nachlässigkeit“ werden soll. Wer Agambens philosophischen Messianismus richtig verstehen will – was nicht einfach ist, da der Autor esoterische Formulierungen liebt – dann ist mit Robert Lembkes Umschreibung festzuhalten:

„Das messianische Subjekt geht nicht in der Besorgung und in den Strukturen des Alltags auf, sondern richtet sich einer scheinbar paradoxen Bewegung auf die *Vergangenheit*. Hier zeigt sich bereits die fundamentale Differenz zum Ästhetischen: Das messianische Subjekt geht nicht im Erleben des Augenblicks auf, das heisst in der jedesmaligen absoluten Präsenz der Gegenwart, sondern es wendet sich dem zu, was in jedem Moment entschwindet und schon verschwunden ist: dem Vergehenden. Originalton Agamben: Das messianische Subjekt, das ‚wirklich in einer Welt ohne Gott leben muss‘, ‚betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre‘, sondern ‚indem es sich... im Unrettbaren verliert‘.“¹¹⁹

¹¹⁶ Ebd., 37.

¹¹⁷ Ebd., 53.

¹¹⁸ G. Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005, 72f.

¹¹⁹ Robert Lembke, *Profanierung. Metamorphosen des Heiligen*, FUGE, Journal für Religion & Moderne, Bd. 2, Paderborn 2008, 103-121, hier 114.

Ein zweites Moment dieses Denkens macht deutlich, dass Agamben Paulus als Vehikel einer politischen Geschichtstheorie benutzt, in der die „Gerechtigkeit ohne Gesetz“, die letztlich die „Illegitimität jeder Macht ans Licht treten“ lassen wird,¹²⁰ die Utopie darstellt, die sich – als messianische Grunderfahrung – gegen die historischen christlich-politischen Institutionalisierungsprozesse stemmt. Letztlich geht es in dieser Fassung des Messianischen um den „Fluchtpunkt einer Auflösung politischer Herrschaft, die sich seit je als mit menschlichem Makel behaftet gezeigt hat“.¹²¹ Dass in dieser, Paulus seinem christlichen Kontext entreissenden These ein visionär-utopisches Judentum sichtbar wird, gibt ihr eine besondere Pointe.

Alle genannten Bemühungen um eine bestimmte Gelassenheit, nach Agamben: „Nachlässigkeit“ im Umgang mit der allen Differenzen entgegen gestellten tieferen inneren Indifferenz schaffen und öffnen jenseits von Differenz und Indifferenz den Lebensraum für die juden¹²²-christliche Entdeckung und Verwirklichung der (schon platonischen) Idee des *Inneren Menschen*.¹²³ Dass sich dieser Vorgang vor allem auch in den paradoxen Techniken der Urteilsenthaltung zu dokumentieren vermag, zeigt, dass es schon früh auch in den religiösen Ausformungen des Theismus, die heute nach dem Buch von Karen Armstrong ein bisschen gar kritisch und stiefmütterlich als gewaltträchtige Systembildungen beurteilt werden könnten,¹²⁴ problemlose

¹²⁰ Agamben, *Die Zeit*, wie Anm. 98, 121 und 125, zitiert bei Lembke, wie Anm. 106, 114.

¹²¹ Lembke, wie Anm. 106, 115.

¹²² U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, 80-92 (zu Philo, der eine Zwischenposition zwischen Platon und Paulus einnimmt).

¹²³ Vgl. Alois M. Haas, *Selfknowledge – Space of Inwardness*, in: Sadananda Das/Ernst Furlinger (Eds.), *Samarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue. In Honour of Bettina Bäumer*, New Delhi 2005, 479-520 (mit Literatur); ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 171-194; Kobusch, wie Anm. 89, 64-71 und öfter.

¹²⁴ Vgl. Karen Armstrong, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München 2006, 489-532, wo allerdings auch die Nachfolgerreligionen in einem milden Licht beurteilt werden.

Übernahmen der Vierkanturteile als Formen antidogmatischer Haltungen übernommen wurden, so dass neben dem aufdringlich und platt Realen von Welt und Umwelt des Menschen das Ungefähre¹²⁵ und Atmosphärische,¹²⁶ das Unbestimmte,¹²⁷ das Unmögliche,¹²⁸ das Undenkbare,¹²⁹ das Unbeobachtbare,¹³⁰ das Undarstellbare,¹³¹ das Unsichtbare¹³² und vor allem – gegen jede Tendenz einer auch die Theologie einholenden totalitären Kommunikation¹³³ – das Nichtwissen gegen alles angehäuften und realisierten Wissen,¹³⁴ das A-Rationale¹³⁵ und das Unsagbare¹³⁶ als Geheimnisdimension von Gott¹³⁷ und Mensch präsent zu bleiben vermögen.

¹²⁵ Ulrich Baer, *Das Rilke-Alphabet*, Frankfurt a. M. 2006, 248-257.

¹²⁶ Vgl. Gernot Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985; ders., *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a. M. 1995.

¹²⁷ Gerhard Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*, Frankfurt a. M. 1994.

¹²⁸ Andreas Gelhard, *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München 2005; John D. Barrow, *Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens*, Heidelberg 1999.

¹²⁹ Jürgen Mittelstrass, *Das Undenkbare denken. Über den Umgang mit dem Undenkbaren und Unvorstellbaren in der Wissenschaft*, Konstanz 1998.

¹³⁰ Vgl. die oben Anm. 2 und 7 angegebene Literatur und Peter Fuchs, *Vom Unbeobachtbaren*, in: ders., *Theorie als Lehrgedicht. Systemtheoretische Essays I*, hg. von Marie-Christine Fuchs, Bielefeld 2004, 37-72.

¹³¹ David Ganz und Thomas Lentz (Hg.), *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Dietrich Reimer Verlag o.O., 2004. Für die Moderne Henri Maldiney, *ouvrir le rien. L'art nu*, Fougères 2000.

¹³² Während Jahrhunderten definierte sich der christliche Glaube nach Hebr 11,1.3: *Est autem fides sperandarum substantiarum, rerum argumentum non apparentium... Fide intellegimus aptata esse saecula verba Dei, ut ex invisibilibus visibilia facta sint.* (Der Glaube ist das feste Vertrauen auf das, was man erhofft, die Überzeugung von dem, was man nicht sieht... Im Glauben gewinnen wir die Ansicht, dass die Welt durch Gottes Wort erschaffen ist, dass also aus Unsichtbarem das Sichtbare geworden ist)!

¹³³ Vgl. Bernhard Fresacher, *Kommunikation. Verheissungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg 2006.

¹³⁴ Wolfram Högbe, *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006. Hier wäre im theologischen Bereich vor allem auf die ‚apophatische‘ Theologie zu verweisen, die bis heute ihre Faszination nie eingebüsst hat. Zur postmodernen Diskussion vgl. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989; Harold Coward/Toby Foshay (Eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York 1992.

¹³⁵ Hartmut und Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M. 1985; Karen Gloy, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg/München 2001.

¹³⁶ Stephen A. Tyler, *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, München 1991.

6. Vergegenwärtigung¹³⁸ von Präsenz

Es liegt auf der Hand: Die geistige Situation, die so entstanden ist, datiert verwirrender Weise aus der Kontamination uralter, weisheitlich ausgerichteter Imperative der Urteilsenthaltung einerseits mit der neuen, aus Unsicherheit und Unübersichtlichkeit der Welt- und Lebensverhältnisse (Globalisierung!)¹³⁹ und aus dem Unmut über religiöse Dogmen- und Moralinifizierung resultierenden religiösen Verweigerungshaltung andererseits. Entstanden ist so ein Konglomerat irritierender spiritueller Verunsicherung, die entsprechend der Unübersichtlichkeit der Verhältnisse die heute mehr denn je geforderte Entscheidungsfähigkeit und Sicherheit der Lebensführung hemmt. Eingetreten ist der von Musil angezeigte ‚kakanische‘ Zustand einer die ursprünglich klaren Lebensfigurationen des Menschen tief verunsichernden Dialektik, die Gerhard Gamm folgendermassen charakterisiert:

„Eine Freiheit, die bis zur Exzentrizität entfesselt wird, zeigt auch überdeutliche Züge ihres kontradiktorischen Gegensatzes, einen Hang zur Versteinerung und Verfestigung. Psychologisch gerechnet, verwundert es auch nicht, dass, je beliebiger, wandelbarer, unbegrenzter ein Sprechen und Handeln sich erweist, es wie zum Ausgleich auch mit um so grösserer Starrheit, Gleichförmigkeit und

¹³⁷ Peter Reifenberg (Hg.), Gott das bleibende Geheimnis. Festschrift für Walter Seidel zum 70. Geburtstag, Würzburg 1996.

¹³⁸ Vgl.

¹³⁹ Deren positive Seite (die subsidiäre „Zusammendrängung der vielen bisher separaten Welten in einen erdweiten Kontext“ [29]) hat Peter Sloterdijk in seinem Buch ‚Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung‘ (Frankfurt a.M. 2005) mit deren negativer zu versöhnen versucht, indem er in der Globalisierung ein ‚Grosswerden‘ ‚der Welt in der Zeit des entstehenden Weltsystems. Universalismus: ein Stadium der Reife“ (414) erblickt, das „grosseelisches Empfinden (*megalopsychia*)“ und die blinde Bereitschaft von den Zeitgenossen verlangt (weil die Liste der folgenden Charakteristika „der Infrastruktur des Werdens in realen Humansphären inhärieren“! [413]), sich einer Verhaltensweise – „immun, selbstpräferentiell, exklusiv, selektiv, asymmetrisch, protektionistisch, unkomprimierbar und irreversibel zu sein“ (413) – zu unterstellen, die, wie der Mandarin selber zugesteht, „wie die Zusammenfassung eines rechtsradikalen Parteiprogramms“ (ebd.) tönt. Auch das ist eine (politische!) Variante der Urteilsenthaltung, deren Tonfall das Gegenteil wünschbarer Megaolopsychie bezeugt.

Unfreiheit zu zahlen hat, ein Zwangsverhalten sich proportional zur Beliebigkeit einstellen wird.“¹⁴⁰

Der Rekurs auf Robert Musils ‚*Mann ohne Eigenschaften*‘, einer „Art Programmschrift des Unbestimmten“, ¹⁴¹ beschwört für seinen Helden Ulrich im utopischen Kakanien eine Freiheit, welche die Möglichkeitsdimension vor der des Wirklichen rangieren lässt; sie wird so beschrieben:

„Soweit das [die Diskrepanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit] nun allen Augen sichtbar werden kann, war es in Kakanien geschehen, und darin war Kakanien, ohne dass die Welt es schon wusste, der fortgeschrittenste Staat; es war der Staat, der sich selbst irgendwie nur noch mitmachte, man war negativ frei darin, ständig im Gefühl der unzureichenden Gründe der eigenen Existenz und von der grossen Phantasie des Nichtgeschehenen oder doch nicht unwiderruflich Geschehenen wie von dem Hauch der Ozeane umspült, denen die Menschheit entstieg.“¹⁴²

Gamm diagnostiziert im musilschen „Möglichkeitssinn“¹⁴³ eine alles Bewegliche in Stagnation überführende Dialektik, wonach

„in der modernen Gesellschaft alles möglich erscheint, aber nichts mehr geht... Was Musil im *Mann ohne Eigenschaften* antizipierte, ereignet sich heute als reale Bedrohung in Teilen der Gesellschaft, wenn nicht an ihr insgesamt: *Wo alles auch anders möglich ist, geht nichts mehr.* Die Überwertigkeit des Möglichkeitsbewusstseins erstickt die Handlungsbereitschaft bereits im Keim.“¹⁴⁴

Das wäre die *negative* Folge dieser Haltung. Auf der andern Seite ist nach dem Urteil vieler Kritiker dem Möglichkeitssinn auch eine *positive* Dynamik eigen, die – unter der Voraussetzung einer philosophisch begründeten Urteilsverweigerung über das nicht schlicht in Sprache Umsetzbare zugunsten einer neuen ästhetischen *Freiheit* – die Bewegung „einer radikalen

¹⁴⁰ Gerhard Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a. M. 2000, 118.

¹⁴¹ Gamm, wie Anm. 119, 11.

¹⁴² Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: R. M., *Gesammelte Werke I* (in neun Bänden von Adolf Frisé), Reinbek bei Hamburg 1978, 35.

¹⁴³ Karl-Heinz Bohrer, *Utopie des ‚Augenblicks‘ und Fiktionalität. Die Subjektivierung von Zeit in der modernen Literatur*, in: ders., *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. M. 1981 (es 1058), 180-218/250-260, hier 204; Gamm, wie Anm. 119, 366.

¹⁴⁴ Ebd., 39.

Emphasisierung eines neuen Schönheitsanspruchs¹⁴⁵ vorantreibt und so „in einer vorher nie gekannten situationären Wahrnehmungsbewegung von Intensität, nicht Intentionalität“¹⁴⁶ Schönheit entstehen lässt. Diese heute seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Kunst, Literatur und Religion allenthalben sich dokumentierende Sicht kann als ‚Ästhetik der Präsenz‘,¹⁴⁷ ‚Ästhetik des Ereignisses‘¹⁴⁸, ‚Ästhetik des Erscheinens‘,¹⁴⁹ ‚Ästhetik des Performativen‘,¹⁵⁰ ‚Ästhetik der Emergenz‘ (= des Hervortretens),¹⁵¹ ‚Ästhetik

¹⁴⁵ Karl Heinz Bohrer, Das absolute Schöne und die Hässlichkeit. Als das Gute und Wahre verschwand: Warum die Moderne die Realität nicht spiegelte, Frankfurter Allgemeine Zeitung 27. November 1999, Nr. 277: Das zwanzigste Jahrhundert. Karl Heinz Bohrer hat als einer der ersten die (moderne-postmoderne) Präsenzästhetik versucht auf ihren Begriff zu bringen. Vgl. ders., Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit, Frankfurt a. M. 1994 (stw 1055); ders., Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung, München 2003, 72-91; vgl. jetzt auch Ruth Sonderegger, Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Frankfurt a. M. 2000 (stw 1493). Alle die im folgenden genannten Umschreibungen der neuen Richtung einer unmittelbaren Präsenz ‚emergenter‘ Kunstprodukte wären ohne die theoretische Grundlegung durch Umberto Eco in seinem Werk ‚Das offene Kunstwerk‘ (Frankfurt a. M. 1977 [stw 222]) wohl nicht möglich gewesen!

¹⁴⁶ Bohrer, Das absolute Schöne, wie Anm. 136.

¹⁴⁷ Hans Ulrich Gumbrecht, Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a.M. 2004 (es 2364). Dass dem Autor nichts präsentisch auftretendes Menschliches fremd ist, bezeugt sein Werklein: Lob des Sports, Frankfurt a. M. 2005. Es offenbart sich darin eine Beliebighkeitsdimension dieser Ästhetik, die – nicht mehr gehalten durch einen Werkbegriff – ins Schweben einer frei flottierenden (sicherlich lustvollen) Wahrnehmung gerät, aber nichts mehr von einer ästhetischen Grenze gegenüber Nicht-Ästhetischem, bloss Lebensweltlichem weiss.

¹⁴⁸ Vgl. Karl Heinz Bohrer, Das absolute Präsens, wie Anm. 136; Alois M. Haas, ‚Ereignis‘ in philosophischer und theologischer Sicht, Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 4 (Beograd 2004) 32-45; Dieter Mersch, *Vom Werk zum Ereignis. Zur ‚performativen Wende‘ in der Kunst*, in: Ders., Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2002, 157-244.

¹⁴⁹ Martin Seel, Ästhetik des Erscheinens, München 2000.

¹⁵⁰ Uwe Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002 (stw 1575); Erika Fischer-Lichte, Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2004 (es 2373); vgl. auch oben Anm. 125ff.

¹⁵¹ Wolfgang Iser, Mimesis und Emergenz, in: Uwe Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften Frankfurt a. M. 2002 (stw 1575), 243-261; Achim Stephan, Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation, Dresden 1998; Thomas Wägenbaur, Emergenz in Kommunikation, Ästhetik und Literaturwissenschaft – oder was es heisst, *dass nur als ästhetisches Phänomen die Welt gerechtfertigt* sei, in: Maria Moog-Grünwald (Hg.), Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, 143-157; Fischer-Lichte, wie Anm. 130, 284-294; Günter Bader, Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie, Tübingen 2006, zur Begriffsbestimmung vgl. s.v. im Sachregister.

der Vergegenwärtigung',¹⁵² ‚Poetik der Materie',¹⁵³ Ästhetik der Authentizität¹⁵⁴ oder Ästhetik der Theatralität¹⁵⁵ bezeichnet werden und meint die breite künstlerische Nachfolge des seit André Bretons Feststellung in seinem Roman ‚Nadja' (1928) getroffenen Programmpunkts: „La beauté sera CONVULSIVE ou ne sera pas“ im 20. Jahrhundert.¹⁵⁶ Konvulsivität bedeutet in diesem Zusammenhang eine krampfartig zuckende seelische Bewegung, deren auch die körperliche Konstitution des Betroffenen überschwemmende Macht durch keinerlei eingeübte Haltungen gestoppt werden kann.

Jean-François Lyotard, dessen Programmschrift zur Postmoderne sprichwörtlich geworden ist,¹⁵⁷ äussert sich einmal im Versuch, das Erhabene zu bestimmen,¹⁵⁸ über das Bildereignis. Das Thema des Bildes – hier am Exempel von Barnett Newman gewonnen – ist laut Lyotard, „der Augenblick, der geschieht“. Dieses Aufblitzen¹⁵⁹ des Augenblicks ist eine Erscheinung, die er so umschreibt:

„Die Präsenz ist der Augenblick, der das Chaos der Geschichte unterbricht und daran erinnert oder nur appelliert, dass ‚etwas da ist', bevor das, was da ist,

¹⁵² George Steiner, Von realer Gegenwart, Hat unser Sprechen Inhalt? München 1990; Christian Kiening, Gegenwärtigkeit. Historische Semantik und mittelalterliche Literatur, in: Lutz Danneberg u.a. (Hg.), Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und Wissenschaften 10 (2006) 19-46; Christian Kiening (Hg.), Mediale Gegenwärtigkeit, Zürich 2007.

¹⁵³ Thomas Strässle u.a. (Hg.), Poetiken der Materie. Stoffe und ihre Qualitäten in Literatur, Kunst und Philosophie, Freiburg 2005; Barbara Naumann u.a. (Hg.), Stoffe. Zur Geschichte der Materialität in Künsten und Wissenschaften, Zürich 2006.

¹⁵⁴ Erika Fischer-Lichte und Isabel Pflug (Hg.), Inszenierung von Authentizität, Tübingen 2000.

¹⁵⁵ Erika Fischer-Lichte, Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative, Tübingen 2001.

¹⁵⁶ André Breton, Oeuvres Complètes, I-III, (Pléiade) Paris 1988/92/99, hier I, 753 mit den Anmerkungen 1562-1565; zitiert bei Bohrer, Das absolute Schöne, wie Anm. 125.

¹⁵⁷ Jean François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht; Wien 1999; ders., Postmodern für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985, Wien 1987. – Vgl. für die Gesamtdiskussion Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988; ders. (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.

¹⁵⁸ „Dass hier und jetzt dies Bild ist, und nicht vielmehr nichts, das ist das Erhabene“ (Lyotard, Das Erhabene und die Avantgarde, in: ders., Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989, 159-187, hier 165).

¹⁵⁹ Zur Blitzmetapher vgl. Alois M. Haas, Der Blitz, in Ralf Konnersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 80-92.

irgendeine Bedeutung hat. Das ist eine Vorstellung, die man mystisch nennen kann, da es sich um das Mysterium des Seins handelt.“¹⁶⁰

Bei diesem Einsatz beim blitzhaften Hervortreten (Emergenz) von dem, was ganz einfach – ohne Sinn und Bedeutung – da ist, empfiehlt sich eine Zwischenüberlegung. Denn an sich charakterisiert sich die Postmoderne gerade durch die Aufhebung der Präsentationen und Präsenzen dessen, was da ist. Darauf hat die subtile Kennerin der postmodernen Denkerszene Saskia Wendel mit Nachdruck mehrfach hingewiesen.¹⁶¹ Man muss sich also überlegen, was ‚Präsenz‘ in einem noch ‚modernen‘ Kontext und in einem spezifisch ‚postmodernen‘ heisst und heissen kann. Der Begriff ‚Präsenz‘ hat in diesem Wandel – ob im zeitlichen oder inhaltlichen Sinn verstanden, tut hier nichts zur Sache! – eine Veränderung erfahren – etwa in der Art, wie neuerdings anstatt von ‚Asthetik‘ von ‚Aisthesis‘ gesprochen wird. Das will heissen, dass nach dem ideologischen Hammerschlag von ‚Against Interpretation‘ der amerikanischen Schriftstellerin Susan Sontag (1933-2004) aus dem Jahr 1957¹⁶² Immer stärker an verschiedenen geistigen Orten eine ästhetische Bewegung sich zu artikulieren begann, die sich von den Avantgarden des beginnenden 20. Jahrhunderts nährend die artistische Autonomie der Kunst und Literatur derart auf die Spitze trieb, dass letztlich das, was ästhetische Präsenz oder Präsentation als inhaltlich interpretierbare Botschaft (eines Heils oder einer durch Form und Gestalt erfreulichen Seelenentlastung von alltäglichen Sorgen) mit sich führte, sich gänzlich in die Augenblicklichkeit seines Sich-Ereignens als Kunst des Augenblicks oder des Events oder des Évènements aufhob. Dies nennt man dann

¹⁶⁰ Lyotard, Der Augenblick. Newman, in: ders., Das Inhumane, wie Anm. 149, 141-157, hier 155.

¹⁶¹ Saskia Wendel, Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos, München 1997; dies., Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: Klaus Müller (Hg.), Fundamentaltheologische Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 193-214; dies., „Nichtsprechendes Sprechen“ über Transzendenz: Lyotard – Derrida – Levinas, in: Werner Schüssler (Hg.), Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, Darmstadt 2008, 271-284, hier 273

¹⁶² Susan Sontag, Gegen Interpretation,

‚Aisthesis‘, und der Vorgang gehört nicht mehr in die Kategorien der auf Inhalt- und Sinn bezogenen ‚Ästhetik‘, die Werte und Hierarchien betraf und vermittelte.

„Nach dem Ende der historischen Avantgarde kann die avantgarde auf ihre Vorgeschichtezurückgreifen und das für sich nützlich machen, was sie als Kunst immer schon beherrscht hat: die Wahrnehmung, die Beobachtung. Die Obacht auf den welthistorischen Augenblick wird damit zur Aufmerksamkeit für das Eindringen von Betrieb in die eigenen Gedanken, Gefühle und Vorstellungen. Diese ‚Obhut seiner selbst‘ (Gráician: *sindéresis*) ist eine erste Massnahme, die Systemkommunikation für die eigene Person unschädlich zu machen, den Zwang zu Anschlussproduktionen aufzuheben, die Produktion anhalten zu können (*epoché*) und so Bewegungsfreiheit zu gewinnen. – In diesem neu gewonnenen Spielraum kann Diskretion entstehen: die Aufmerksamkeit für das *je ne sais quoi*, für die fast unmerklichen Differenzen in Indifferenzen und für die fast unmerklichen Indifferenzen in Differenzen, für das *presque rien* zwischen Kunst und Leben, zwischen Achtsamkeit und Unachtsamkeit.“¹⁶³

Demgegenüber betont Wendel die ikonoklastischen Demontageansätze der (vor allem französischen) Postmoderne an Versuchen, über die Herstellung von Präsenz alte Denkmuster und Hierarchie- und Herrschaftsverhältnisse zu zementieren. Das ästhetische Verhalten basiert auf einer dieser philosophischen Bewegung immanenten Tendenz zur ‚Denigration of Vision‘, wie sie Martin Jay für den französischen Raum der letzten 100 Jahre lichtvoll aufgewiesen hat.¹⁶⁴

Auf die Kunst übertragen heisst das, dass das *Opus* als Ergebnis einer künstlerischen Bemühung nicht mehr als zur Gestalt geronnenes *aere*

¹⁶³ Hannes Böhringer, *Attention im Clair-obscur. Die Avantgarde*, in: *AISTHESIS. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais*, Leipzig 1992, 14-32, hier 29. Dass hier schon intensive Anleihen bei der christlich-mystischen Tradition gemacht werden müssen, ist Böhringer klar. Vgl. auch Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. M. 1981; ders., *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt a. M. 1994; Jürgen Brankel, *Der Augenblick. Eine mystische Erfahrung*, Wien 2006; Martin Janßen, *Vom Augenblick. Geistesgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Opusculums ‚De instantibus‘*, Würzburg 2008.

¹⁶⁴ Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley 1994, 543-586 (Lyotard und Levinas).

*perennius*¹⁶⁵ überdauert und sich so – ganz im Sinne von Schopenhauers Forderung nach einem Verweilen-Können beim Kunstwerk¹⁶⁶ – einer tiefsinnigen Kontemplation darbietet, sondern dass der Werkbegriff durch den des Ereignisbegriffs ausgetauscht wird und ersatzlos ersetzt werden soll.¹⁶⁷ Dieser Vorgang erschafft auch eine Situation, in der sich ein für die Geschichte der Ästhetik bedeutungsvoller Wandel abzuspielen scheint: der Wechsel von einer auf Hermeneutik eingeschworenen *Sinnkultur* zu einer *Präsenzkultur*, ein Vorgang, wie ihn Hans Ulrich Gumbrecht wortreich beschworen hat.¹⁶⁸ Dass dieses erkenntnis- und wahrnehmungstheoretische Modell zu apodiktisch und dualistisch gedacht ist, mit andern Worten: dass es „die Unterscheidung von ‚Präsenzkultur‘ und ‚Sinnkultur‘“ oder überhaupt „Präsenzkulturen im

¹⁶⁵ Horaz, Carm. 3, 30: *Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius / quod non imber edax, non aquilo impotens / possit diruerere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum. / Non omnis moriar multaue pars mei / vitabit Libitinam: usque ego postera / crescram laude recens, dum Capitolium / scandat cum tacita virgine pontifex: / dicar, qua violens obstrepit Aufidus / et qua pauper aquae Daunus agrestium / regnavit populorum, ex humili potens / princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos. Sume superbiam / quaesitam meritis et mihi Delphica / lauro cinge volens, Melpomene, comam.* Dieses vor ziemlich genau 2030 Jahren festgehaltene Werkbewusstsein eines über sein eigenes Werk artistisch Entzückten hat lange Zeit hingehalten, eine ästhetische Haltung zu bekräftigen, die sich auf einen Werkbegriff stützt. Erst im 20. Jahrhundert hat die Wende vom Werk zum Ereignis eingesetzt, und es ist sehr fraglich, ob die Kategorie des ‚Ereignisses‘ diesen Werkbegriff, der anstatt einen flüchtigen Augenblick preisgeben zu müssen, Dauer verspricht, ersetzen können wird, wie es immer wieder von aktuellen Künstlern verheissen wird. Die ästhetische Figuration der ‚Gestalt‘ eines Werks wird so leichthin nicht auszumerzen sein!

¹⁶⁶ Vgl. Gerhard Gamm, Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche, Wien 2002, 129-133.

¹⁶⁷ Es ist auf jeden Fall zu fragen, ob nicht mit dem lustvollen Umschwenken von der ‚Gestalt‘ des Kunstwerks zum zwar vergegenwärtigbaren, aber nicht dauerhaft bleibenden ‚Ereignis‘ die Gefahr einer Selbstaufhebung des Ästhetischen an sich gegeben ist. Bisher hat Kunst in all ihren Varianten immer an der Formel: ‚Dauer im Wechsel‘ partizipiert! Sie davon abzukoppeln, heisst sie einer ästhetischen Partikularität zu überantworten, die jede Erinnerung an so etwas wie eidetisch Organisiertes auslöscht. Fragment, Destruktion, Unbestimmtheit, Beliebigkeit usf. sind zwar Vehikel innovativer Antriebe, sie vermögen aber keine Erinnerungskultur zu bilden. Vgl. zum Komplex dieser Irritation das gewichtige Buch von Karlheinz Stierle, Ästhetische Rationalität. Kunstwerk und Werkbegriff, München 1997, besonders 11-21 und immer wieder.

¹⁶⁸ Vgl. oben Anm. 127.

Unterschied zu Sinnkulturen¹⁶⁹ im konkreten Umgang mit Kunst nicht gibt und nicht geben kann, hat Martin Seel kenntnisreich und überzeugend eingewandt. Der Grund liegt darin, dass „Gegenwart“ immer „als eine Konstellation von Nahe- und Fernliegendem, Verfügbarem und Unverfügbarem, mit einem Wort von Präsenz *und* Absenz zu denken“¹⁷⁰ ist. Damit ist der Stachel möglichen Sinns allem im Sinn von ‚Präsenz‘ Vergegenwärtigten beigelegt. Es lässt sich damit eigentlich nur noch von Kulturen mit unterschiedlicher Tendenz sprechen, entweder zur „Sinn-“ oder „Präsenzorientierung“ (mit entsprechendem „Bewusstsein für die Grenzen und Transformationen des Sinns“) sprechen!¹⁷¹

Angesichts einer so problematischen Situation, in der sich im wahrnehmungsästhetischen Bereich ein solcher Umbruch mit ungewissem Ausgang abzeichnet, ist die mögliche, auch heute noch weisheitliche Rolle unserer vierfachen Urteilsverweigerung zu erfragen. Offeriert sie uns die radikale Rahmenbedingung für eine Umdefinition der ästhetischen in eine rein ‚aisthetische‘¹⁷² Erfahrung und schafft so einen Übergang von der ‚Ästhetik‘ zur ‚Aisthesis‘, deren kontext- und sinnlose Aktionen oder Performances jede erinnernde Verarbeitung schon im Ansatz unmöglich machen oder schafft sie genau umgekehrt Raum für neue Kontexte, die neuer Besinnung und Kontemplation zugänglich sind?¹⁷³ Ist hierbei – wie vermutet worden ist – „die

¹⁶⁹ Martin Seel, Über den kulturellen Sinn ästhetischer Gegenwart – mit Seitenblicken auf Descartes, Merkur 61 (2007) 619-626, hier 620.

¹⁷⁰ Ebd., 626.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Karlheinz Barck u.a. (Hg.), AISTHESIS. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essays, Leipzig 1992; Dieter Mersch, Kunst und Medium. Zwei Vorlesungen, Kiel 2002, 110: „Man kann sagen: Der Kunst von Cages ist diese Übergänglichkeit von der Ästhetik, der Form, der Gestaltung zur *Aisthesis*, zur Gewahrung eines Anderen, Unverfügbaren immanent. Zu ihr gehört daher ein ausgezeichnete Bezug zur *Alterität*, die in Bann zieht, *angeht*, *anspricht* oder – wiederum – je einmalig und unberechenbar *zu-fällt*.“

¹⁷³ Vgl. die Arbeiten von Bohrer, wie Anm. 125, besonders Ekstasen der Zeit, 72-91. Dazu ders., Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk, München 1978, 336-357.

blasse *Möglichkeit einer Ankunft*: Zeitraum, in dem gleichviel passieren kann wie ebenso ‚nichts‘: Klang, Ton, Geräusch oder Stille“¹⁷⁴?

Es ist auffällig, dass das Vierkanturteil in den genannten Religionen – Christentum, Buddhismus und Hinduismus – seinen Nährboden in kontemplativ orientierten Kulturen hatte und hat. Wollten wir uns auf einen gemeinsamen Nenner des hier aktivierten logischen Verfahrens einigen, dann müssten wir auf seine im konstitutiven Widerspruch ruhenden Negationen den Hauptakzent legen. Es geht um den kontradiktorischen Widerspruch, und dieser ist in jedem Fall seiner Anwendung eine im Ontologischen gründende Absage an das, was ist! So werden am Absoluten die beiden Basalprädikationen von ‚ist‘ (1) und ‚ist nicht‘ (2), sowie deren Kombinationen von ‚ist und ist nicht‘ (sowohl Position als auch Negation: 3) und ‚weder ist, noch ist nicht‘ (4) festgehalten.¹⁷⁵ Der Kunstgriff des Katuskoti dient – das hat Sturm immer wieder versichert – als „Darstellungsform für die ultimative Wirklichkeit oder Wahrheit“¹⁷⁶ des Menschen, hat also einen Anspruch auf Wahrheit jenseits der vielen perspektivisch der menschlichen Einsicht offen stehenden ‚Wahrheiten‘. Es handelt sich um eine Letztwahrheit, die nach dem Gesagten Freiheit schafft, Freiheit der Wahrnehmung und Freiheit des Denkens. Indem ich diese Haltung nochmals in den Umkreis von Musils ‚Möglichkeitssinn‘ rücke, möchte ich den Horizont verdeutlichen, in dem diese uralte weisheitliche Haltung mit modernen und postmodernen Haltungen harmoniert. Es ist das, was Maurice Blanchot an ‚Mann ohne Eigenschaften‘, an Ulrich als die „doppelte Fassung des modernen Menschen“ herausgehoben hat.¹⁷⁷ Er hat diese ‚doppelte Fassung folgendermassen umschrieben:

„Dass Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, in dem die unpersönliche Bewegung des Wissens, die Neutralität der grossen Kollektivwesen, die reine Kraft des

¹⁷⁴ Mersch, *Kunst und Medium*, wie Anm. 140, 106.

¹⁷⁵ Vgl. Sturm, wie Anm. 30, 1.

¹⁷⁶ Sturm, *Wiederspiegelung*, wie Anm. 55, 17.

¹⁷⁷ Maurice Blanchot, *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur* (= *Le livre à venir*, 1959), München 1962.

Valéryschen Bewusstseins, die erst dort beginnt, wo sich der Mensch jeder Eigenschaftsbestimmung versagt, zum Leben erwacht – dass sich Ulrich, der ein Gedankenmensch, der sein eigenes theoretisches Exempel und der Versuch ist, auf rein abstrakte Art zu leben, in den Strudel mystischer Erfahrungen stürzt, ist zwar überraschend, aber notwendig, denn es gehört mit zum Bedeutungsbereich der Bewegung, die er vollzieht, zu jener Unpersönlichkeit, der er sich aus voller Überzeugung hingibt, und die er bald in der Form souveräner Unbestimmtheit oder Vernunft, bald als unbestimmte Leere, die in Fülle umschlägt, in der Form mystischer Daseinserfahrung lebt. So gilt der Verzicht auf allzu bestimmtes und verbesonderetes Mitleben mit den anderen und mit sich selber – die der wechselseitigen indifferenten Anziehung Ulrichs (und Musils) zugrunde liegt und deren Zauber ausmacht – einer doppelten Fassung des modernen Menschen: höchster Exaktheit und äusserster Auflösung gleicherweise fähig, geneigt, den Verzicht auf erstarrte Formeln ebenso wohl durch die unendliche Ablösung mathematischer Formeln wie durch die Jagd auf das Formlose und Unformulierbare zu befriedigen, bestrebt, die Wirklichkeit des Daseins zu unterdrücken, um es zwischen dem Möglichen des Sinns und dem Unsinn des Unmöglichen auszuspannen.¹⁷⁸

Gewiss sind die Voraussetzungen Musils in mehrfacher Hinsicht andere als die in vielfacher Hinsicht von religiöser und philosophischer Radikalität getränkten Gegebenheiten des weltweiten Katskoti. So gilt es „für Musil die kritische Bekanntschaft mit den psychologischen Untersuchungen Ernst Machs vorauszusetzen und ebenso die phänomenologisch erörterten ‚Jetzt‘ in Husserls Werk, vor allem aber die Ansätze des empirischen Psychologismus bei Carl Stumpf und Franz v. Brentano“.¹⁷⁹ Insbesondere Ernst Mach,¹⁸⁰ über den Musil dissertierte, ist für Musil mit seinem Augenblicksbewusstsein relevant; er hat es so beschrieben:

„An einem heiteren Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als *eine* zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich

¹⁷⁸ Ebd., 195f.

¹⁷⁹ Bohrer, wie Anm. 123, 202.

¹⁸⁰ Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen* (1922), Darmstadt o. J. Zu Mach vgl. Robert Musil, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*, Reinbek 1980; Manfred Frank, *Erkenntniskritische, ästhetische und mythologische Aspekte der ‚Eigenschaftslosigkeit‘ in Musils Roman*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981) 241-257; Manfred Sommer, *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt a. M. 1987, 203ff.; Rudolf Haller und Friedrich Stadler (Hg.), *Ernst Mach. Werk und Wirkung*, Wien 1988; Werner Ego, *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*, Freiburg 1992; Hans-Joachim Pieper, *Musils Philosophie. Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs*, Würzburg 2002; Ulrich Schmitz, *Das problematische Ich. Machs Egoologie im Vergleich zu Husserl*, Würzburg 2004.

stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden.“¹⁸¹

Mit andern Worten: Die im Mut zum logischen Widerspruch erfolgende Entlastung von diskursivem Denken privilegiert Augenblicke intensivierten Daseinsgefühls, in denen die Proust'sche ‚mémoire involontaire‘, ‚Epiphanien‘ im Sinn von Joyce, ‚moments of being‘ im Geiste Virginia Woolfs, Thomas Manns ‚Augenblicke‘ Zugang zu Wahrnehmungsebenen gestatten, deren Sinn bisher im Sprachlosen und Unausdrückbaren verblieb.¹⁸² Mit der hierbei eintretenden Intuition in neue Einsichten ist häufig auch eine neue Sprache gefunden, die, ohne das Unsagbare aufzuheben, im Sagen des Unsagbarkeitstopos frei für neue – durchaus paradoxe und katachrestische¹⁸³ – Redeweisen findet. Leider sind bisher die Bezüge dieser neuen ästhetischen Tendenzen und Theorien zu mystischen Traditionen viel zu wenig eingestanden (meist eher stereotyp abgewehrt) als dass sich unbefangen darüber schon reden liesse.¹⁸⁴ Zu erwarten ist allerdings eine Theorie, in der die Mystik

¹⁸¹ Mach, Analyse, wie Anm. 143, 24, Anm. 1; zitiert und kommentiert bei Sommer, wie Anm. 143, 205ff.

¹⁸² Vgl. die Angaben in den Anmerkungen 123, 125, 127, 128. Dazu vgl. Rainer Zeiser, Die Epiphanie in der französischen Literatur. Zur Entmystifizierung eines religiösen Erlebnismusters, Tübingen 1995; Horst Dieter Rauh, Epiphanien. Das Heilige und die Kunst, Berlin 2004; Marc Rölli (Hg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze, München 2004.

¹⁸³ Vgl. U. Neumann, Katachrese, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. von Gert Ueding, Band 4, Darmstadt 1998, 911-915. Über die Katachrese als Sprachform der Mystik hat sich der bisher eindrücklichste Philosoph einer Ästhetik der Vergegenwärtigung: Dieter Mersch immer wieder geäußert. Vgl. Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität Präsenz Ereignis, München 2002; ders., Kunst und Medium, wie Anm. 140; ders., Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2002; ders., Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen, in: Ders. und Jens Kertscher (Hg.), Performativität und Praxis München 2003, 69-94; ders., Das Paradox als Katachrese, in: Ulrich Arnsward u.a. (Hg.), Wittgenstein und die Metapher, Berlin 2004, 81-113; ders., Die Struktur des ästhetischen Ereignisses, in: Anna Blume (Hg.), Zur Phänomenologie der ästhetischen Erfahrung, Freiburg 2005, 44-64; ders., Medientheorien zur Einführung, Hamburg 2006.

¹⁸⁴ Eine Ausnahme macht hierin wenigstens Erika Fischer-Lichte, Verklärung und/oder Verklärung? in: Nicola Suthor/Erika Fischer-Lichte (Hg.), Verklärte Körper. Ästhetiken der Transfiguration, München 2006, 162-182.

verschiedenster Herkunft in ihrer wesentlichen Maieutik für die moderne und postmoderne Ästhetik erkannt und geschätzt werden kann. Die Reflexion über deren eigene (negative¹⁸⁵ und hyperbolische) Denkform, die aller Moderne vorangeht, kann dazu gerade in ihrem internationalen Charakter zu besseren Einsichten verhelfen. Vielleicht wäre es auch an der Zeit, philosophische Überlegungen zur Kenntnis zu nehmen, die jenseits von Heidegger sich systematisch und historisch mit einer ‚Philosophie der Erscheinung‘ intensiv befasst haben: Ich denke an das zweibändige Werk von Heinrich Barth, das 1947 und 1959 nahezu verborgen im Schwabe Verlag Basel erschienen ist.¹⁸⁶ Das In-Erscheinung-Treten von Existenz, das dieser Autor bis in Quisquilien hinein befragt, hat immer im Blick eine „Ganzheit“ des Ichs, die sich nicht zuletzt aus den leeren Zwischenräumen des Lebens und den daraus herausragenden ‚Erlebnissen‘ mindestens als „Patchwork des Ichs“ zusammenfügt.¹⁸⁷

An sich stellt die Urteilsenthaltung und die darauf erfolgende mögliche Entstehung von reiner Präsenzerfahrung für die Christen – wenn sie sich denn daran erinnern liessen! – keine Unerhörtheit einer neuartigen Erfahrung dar. Das ‚Gefühl von Präsenz (Gottes)‘ ist ein urältester Topos christlicher Glaubenswirklichkeit (*in praesentia Dei stare*) und vor allem in der Mystik eine

¹⁸⁵ Giangiorgio Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia 1992. Verblüffend ist die Ignoranz, mit der man in der ästhetischen Diskussion im Okzident, wo man nur auf den Nabel der eigenen Betulichkeit blickt und östliche Wahrnehmungen im Wortsinn nicht zur Kenntnis nimmt, die orientalischen Ästhetiken der Leere unbeachtet lässt. Alles ‚Performative‘, ‚Erscheinende‘ hat nur Anschaulichkeit vor der Leere! Vgl. die (leider unbekannt) Arbeiten von Ananda K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, 2 Bände, Princeton 1977; ders., *The Transformation of Nature in Art. Theories of art in Indian, Chinese and European medieval art; iconography, ideal representation, perspective and space relations*, New York 1956.

¹⁸⁶ Dazu Heinrich Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, Basel 1967, 8-110; ders. *Erkenntnis und Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel 1965, 83- 127. Dazu die hellsichtigen Aufsätze in: Günter Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth (Hg.), *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*, Basel 1990. Einzugehen wäre vor allem auch auf das Werk des Barth-Schülers Gerhard Huber, *Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Basel 1995.

unaufhebbare Zielvorstellung. Schon Henri Delacroix und Joseph Maréchal haben darüber gehandelt.¹⁸⁸ Dazu kommt, dass die ganze katholische Sakramentenlehre an solchen Präsenzvorstellungen partizipiert – es besteht also kein Grund, minimale Präsenzmomente einer verkümmerten Moderne ideologisch zu verabsolutieren.

7. Bedingt oder Unbedingt

Es ist keinesfalls anzunehmen, daß die philosophisch-theologische Position Nikolaus' von Kues durch spätere Entwicklungen des Denkens schlechterdings überwunden wäre. Dem widerspricht schon die Attraktion, die seine Dialoge inhaltlich bis heute auszuüben fähig sind. Dem aber widerspricht vor allem, scheint mir, eine sein Denken begleitende antikonventionelle Idiosynkrasie, die ihn aus dem Strom regelkonformer philosophischer Bemühungen heraushebt; gemeint sind seine Fähigkeit und Kompetenz, einen „sublimen Krieg gegen die Autorität des Gelehrtenwissens“¹⁸⁹ zu führen und in der Wiederaufnahme antiker dialogischer Denkgefäße die Wahrheit einem Streit zwischen angepassten und subversiven Gesprächspartnern auszusetzen. Daß die durch diesen Widerstand gegen die intellektuelle Praxis und Dominanz unbezweifelbarer Denkmuster – zum Beispiel gegen das Widerspruchsprinzip – geförderte Denkfreiheit, leitet sich zweifellos von seiner mystagogischen Praxis her, die als eine Art Leitprinzip seine Ausführungen durchwegs übergreift. Cusanus hat dabei seiner Schrift ‚De docta ignorantia‘ immer wieder ein

¹⁸⁷ Jürgen Brankel, *Der Augenblick. Eine mystische Erfahrung*, Wien 2006, 82f.

¹⁸⁸ Henri Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Paris 1938, 427-450 („sentiment de présence“); Joseph Maréchal, *Le sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*, in: ders., *Études sur la Psychologie des Mystiques. Tome premier*, Paris 1938, 65-168.

¹⁸⁹ Johannes Hoff, *Berührungspunkte. Ein Dialog zwischen Jacques Derrida, Nikolaus von Kues und Michel de Certeau*, in: Marian Füssel (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz 2007, 317-342, hier 321.

Zeugnis ausgestellt, das er in seiner ‚Apologia doctae ignorantiae‘ gleichzeitig intellektuell in einer Erkenntnis und emotional in einer göttlichen Gnadenerfahrung verankert. Die Erkenntnis richtet sich gegen alle metaphysischen Versuche, die absolute Wahrheit zu begreifen: Da keine endliche Abbildungsfähigkeit der Menschen zu einer vollen Erfassung der Wahrheit zureicht, gilt ehern: *Non igitur comprehensibilis est veritas absoluta* („Darum ist die absolute Wahrheit nicht begreiflich“).¹⁹⁰ Wer zu ihr gelangen will, ist auf eine Erfahrungsebene verwiesen, die nur in einer unaufschliessbaren Kombination von Verstehen und Nicht-Verstehen bestehen kann:

„Wenn man also auf irgendeine Weise zu ihr gelangen soll, ist es notwendig, daß dies durch eine unbegreifliche Einsicht gleichsam auf dem Wege einer Entrückung im Augenblick geschieht; so wie wir mit dem fleischlichen Auge den Glanz der Sonne nur für einen Augenblick auf unbegreifliche Weise betrachten können... Daher bleibt allein die wissende Unwissenheit oder die begreifliche Unbegreiflichkeit der wahre Weg, um zu ihm [Gott] zu gelangen.“

*Si igitur quoquo modo ad ipsam [veritatem absolutam] accedi debet, oportet ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat, uti carneo oculo solis claritatem incomprehensibiliter momentanee intuemur... Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum [Deum] transcendendi.*¹⁹¹

Der hier empfohlene ‚wahrere Weg‘ (Methode) ist der einer Überschreitung im Augenblick, was an sich schon auf einen Gnadenmoment hinausläuft, dann auch als solches (*Dei dono*) im Verweis auf die Überfahrt von Konstantinopel in den Westen ratifiziert wird; es spricht der ‚praeceptor‘ Nikolaus von Kues im Gespräch mit seinem Schüler:

„Ich muß gestehen, mein Freund, daß ich damals, als mir dieser Gedanke [der ‚wissenden Unwissenheit‘] von Gott gegeben wurde, weder Dionysius noch einen andern der wahren Theologen verstanden hatte. Dann aber warf ich mich eilendst über die Schriften der Gelehrten und überall fand ich das mir Geoffenbarte auf verschiedene Weise vorgebildet.“

*Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni.*¹⁹²

¹⁹⁰ h II, N. 15, 31f., S. 12.

¹⁹¹ Ebd., N. 16, 4-7, 11-13, S. 12. Deutsche Übersetzung nach Dupré, wie Anm. 100, 543.

¹⁹² Ebd., N. 17, 19-22, S. 12. Deutsche Übersetzung nach Dupré, 545.

Es folgt dann die Gruppe der ‚wahren‘ Theologen – Dionysius, Augustinus (mit Hinweis auf seinen Pauluskommentar) und der islamische Theologe Algazali; sie sind die Zeugen, die seine Gnadenerfahrung bestätigen. Sie alle zusammen bilden eine verschworene Gruppe, die darum wissen, „daß Gott von niemandem erfasst werden kann“ (*scire ipsum a nullo posse comprehendi*):¹⁹³

„Wer dieses Wissen aber nicht erreichen kann und keine Kenntnis davon hat, daß es notwendig ist, auf die oben erwähnte Weise die Unmöglichkeit, ihn zu erreichen, anzuerkennen, der weiss nichts von Gott. Und das sind alle Menschen, ausgenommen die Würdigen, die Propheten und Weisen, die in die Weisheit tief eingedrungen sind.“

*Quisquis autem non potest apprehendere et nescit necessario esse impossibile eum apprehendere per probationem praedictam, est ignorans Deum; et tales sunt omnes homines exceptis dignis et prophetis et sapientibus, qui sunt profundi in sapientia.*¹⁹⁴

Nicht übersehbar ist an dieser klaren Aussage die Einschränkung der wahren Erkenntnis der *docta ignorantia* auf die Würdigen, Propheten und Weisen, doch wohl unter Ausschluss der Philosophen, die das Widerspruchsprinzip nicht aufheben mögen und daher unfähig sind zur Erfassung des weisheitlichen Paradoxons des *incomprehensibiliter ad incomprehensibilem pergere*.¹⁹⁵ Daß diese Selbsttranszendierung des Wissens auf eine es überragende Wissensform hin Nikolaus attraktiv macht für Denker der Postmoderne wie Ludwig Wittgenstein,¹⁹⁶ Jacques Derrida¹⁹⁷ oder Michel de Certeau,¹⁹⁸ die ähnliche Transgressionen im Denken vornehmen, dürfte schon aus methodischen Gründen einleuchten. Aber es kommen hinzu eine ausserordentliche mystagogische Rhetorik¹⁹⁹ und eine entsprechende Grammatik der Darstellung theologischer Sachverhalte, welche eine eminent suggestive Wirkung sowohl im

¹⁹³ Ebd., N. 17, 6, S. 13. Dupré, 545.

¹⁹⁴ Ebd., N. 17, 6-10, S. 13; Dupré, wie Anm. 100, 545.

¹⁹⁵ Ebd., N. 15, 25f., S. 11; Dupré, 541.

¹⁹⁶ Christian Paul Berger, *Erstaunte Vorwegnahmen. Studien zum frühen Wittgenstein*, Wien u. a. 1992, 50-89.

¹⁹⁷ Siehe Hoff, wie Anm. 215.

¹⁹⁸ Hoff, wie Anm. 9; François Dosse, Michel de Certeau. *Le marcheur blessé*, Paris 2002, 535f., 559, 595, 597.

¹⁹⁹ Vgl. Alois M. Haas, *Rhetorik und christliche Mystik*, in: *Hist. Wb. der Rhetorik* 6 (2003) 52-55; Hoff, wie Anm. 9, 416-463.

Sinn einer an Raimundus Lullus geschulten, den Laien vorbehaltenen *theologia sermocinalis* und einer hochspirituellen *theologia circularis* im Spannungsbereich altererbter Techniken der *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio* des *intellectus*.²⁰⁰ Es ist zu vermuten, daß in all seinen mystagogischen Bemühungen Nikolaus von Kues dem Charakter eines ‚Wegbereiters der Moderne‘ gerade nicht genügt, sondern sehr viel eher den Anforderungen einer Rolle genügt, die ihn zum Wegbereiter der Postmoderne bestimmen könnte. Darüber ist aber hier nicht zu befinden.²⁰¹ Wichtiger ist hinzuweisen auf die einzigartige Integrationsfigur seines Denkens, die, aus dem Horizont einer stringenten Unendlichkeitsmetaphysik entworfen, die Fülle alles weltlichen Einzelseins integral in eine Schau von grossartiger henologischer Intensität einbindet.²⁰² Die eingangs erwähnte Sehnsuchtsstruktur der menschlichen Existenz bewirkt eine Vereinigungstendenz im Kern der cusanischen Philosophie und Theologie, die so weit reicht, daß die Vereinigungs- und Integrationskraft des *unum* von Nikolaus grösser, stärker und intensiver eingeschätzt wird als die aller anderen Transzendentalien:

„Das Eine ist... umfassender als das Sein, das nicht ist ohne aktuell wirklich zu sein, mag auch Aristoteles von einer gegenseitigen Vertauschbarkeit des Seins und des Einen sprechen.“

*Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti.*²⁰³

Oder an anderer Stelle:

„Beachte, wie das Eine sich über dem Sein bewährt.“

*Nota quomodo probat unum super ens.*²⁰⁴

²⁰⁰ Hoff, ebd., 416-433.

²⁰¹ Vgl. dazu Hoff, wie Anm. 9, 527.

²⁰² David Larre (Ed.), *Nicolas de Cues – penseur et artisan de l’unité*, Paris 2005, die Aufsätze von Pierre Magnard (57-66), Christian Trottmann (67-85); Jean-Michel Counet, *Le sommet de la contemplation*, in: Dierkens/Beyer de Ryke (Ed.’s), wie Anm. 53, 141-149; Wyller, wie Anm. 170, und unten Anm. 230. Für die Integration des einzelnen Seienden in den Kraftbereich des Absoluten vgl. Christian Steineck, *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg 2000, 88-123.

²⁰³ *De venatione sapientiae*, h XII, N. 60, 1f.; S. 57; H 24, S. 87. Die ‚Einheit‘ (*unitas*) ist das sechste Feld seiner Sammlung von Kategorien.

Wenn im cusanischen Beitrag zu einer Geschichte der Mystik etwas sicher zutrifft, dann ist es dies: Mitten in einer höchst lebendigen Entfaltung des Gedanken- und Überlieferungsguts christlicher Mystik (von 1300-1500) in den Volkssprachen und in den verschiedensten literarischen Formen präsentieren des Kusaners mystisch imprägnierten Werke – allen voran natürlich der Traktat ‚De visione Dei‘ – eine erregende Variante neuen Denkens in mystischen Kategorien, obwohl er an sich nichts weiter sich vornimmt als die Neudeutung dessen, was neuplatonisch angeregte christliche Denker (Dionysius, Eriugena, Eckhart) immer schon vertraten. Aber er tut dies in einer solchen Intensität, daß die sichtbare Unsichtbarkeit Gottes in seiner aufgebrochenen Zeit neu zu faszinieren vermochte.²⁰⁵ Zwar konnten die Kontroversen um die Mystik im 15. Jahrhundert trotz den Integrationsbemühungen des Kusaners die katholisch längst angebahnte Scheidung zwischen Mystik und Dogma bestätigt, indem sie die Mystik als reine Angelegenheit des Liebesaffekts nicht rückgängig machen und die dogmatische Theologie von der Faszination emanzipierter Intellektualität nicht zurückholen konnten. Insbesondere wurde durch diese Scheidung die bei Schleiermacher dann vollends aufbrechende Differenz zwischen Gefühl und Verstand nicht verhindert.²⁰⁶ Aber Eines hat Cusanus in all

²⁰⁴ Procli Commentarium in Parmenidem Platonis I, Libri septimi ultima pars; in: Plato Latinus. Vol. III: Parmenides. I. Procli Commentarium in Parmenidem. Ed. R. Klibansky/C. Labowsky, Nendenln 1973, 104, (2) und (7) (*supereminetia unius*). Zum ganzen Komplex vgl. Flasch, Metaphysik des Einen, wie Anm. 95; Aldo Bonetti, La filosofia dell'unità nel pensiero di Niccolò Cusano, in: Virgilio Melchiorre (Ed.), L'Uno e i molti, Milano 1990, 283-318; Egil A. Wyller, Einheit und Andersheit. Eine historische und systematische Studie zur Henologie (I-III), Würzburg 2003, 25-30, 53-58, 65-68, 77-82, 99-117, 339-341 u. ö.

²⁰⁵ Vgl. dazu Bernard McGinn, Nicolas de Cues. Sur la vision de Dieu, in: Vannier, wie Anm. 16, 137-158.

²⁰⁶ Trottmann, Introduction, wie Anm. 14, 16; vgl. von dems., La docte Ignorance dans le *De Icona*. L'Humanisme de l'Au delà du concept, in: Université Catholique de Louvain, Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée, Louvain-La-Neuve 2005, 105-116; von dems., Syndérèse et Contemplation. Problèmes des sources et enjeux philosophiques à l'entrée de la Renaissance, in: Vers la Contemplation, wie Anm. 14, 193-213. Trottmann lässt Cusanus als Beginn der Renaissance figurieren, mit Recht, wenn man bedenkt, welchen entscheidenden Weichenstellungen dieser in der Spiritualitätsgeschichte – zustimmend, aber auch ablehnend – assistiert.

seiner philosophischen Kompetenz sichtbar gemacht, nämlich daß der Philosophie in all ihrem spekulativen Vermögen eine Eitelkeit innewohnt, der sie sich nur zu ihrem eigenen Versagen beugt. Der Grund vielleicht: „Alle Philosophie ist eitel, die auf die Mystik verzichten zu können glaubt.“²⁰⁷ Mindestens ist diese bescheidene Behauptung Anlass genug, in des Kusaners Sinn über das Verhältnis von Philosophie und Theologie nachzudenken.

Was zu leisten bleibt, ist eine Darlegung der cusanischen Christumystik. Mit minimalen Hinweisen auf die Allgemeinheit des Menschseins Jesu Christi musste es in diesem Zusammenhang ein Bewenden haben. Ich verweise auf die Studien von Bernard McGinn,²⁰⁸ und schliesse mit einem Wort des *idiota* aus der Schrift ‚*Idiota de sapientia*‘:

„Weisheit ist, was zu schmecken weiss; nichts ist für das Erkennen süßter als sie. Und man darf nicht die irgendwie für weise halten, die nur mit dem Wort reden und nicht aufgrund von Schmecken. Jene aber reden mit Schmecken von der Weisheit, die wissen, daß si auf die Weise alles ist, daß sie nichts von allem ist. Durch die Weisheit nämlich und aufgrund von ihr und in ihr ist alles inner Schmecken. Sie selbst, weil sie in den höchsten Höhen wohnt, ist in allem Geschmack nicht zu schmecken. Unschmeckbar wird sie also geschmeckt, weil sie höher ist als alles Schmeckbare, sei es sinnfällig, verstandesmächtig oder vernunfthaft. Das ist aber unschmeckbar und von ferne schmecken, so wie irgendein Duft ein unschmeckbarer Vorgeschmack genannt werden kann. So wie nämlich der Duft, vom Duftenden ausgesandt, im anderen aufgenommen, uns zum Laufen lockt, so dann man dem Salbenduft folgend zur Salbe läuft, so lockt uns die ewige und unendliche Weisheit, das sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorgeschmacks der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen.“²⁰⁹

²⁰⁷ Martin Billinger, *Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues*, Heidelberg 1938, 27.

²⁰⁸ G. Christianson/Th. M. Izbicki (Ed.'s), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden 1996; Bernard McGinn, *Maximum Contractum et Absolutum: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus (sic!) and his Predecessors*, in: Thomas M. Izbicki/Christopher M. Bellitto (Ed.'s), *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Scharles Trinkaus*, Leiden 2002, 151-175; Walter Andreas Euler, *Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus' Brixen Period*, ebd., 89-103. Dazu die grundlegende Studie von Rudolf Haubst, wie Anm. 16.

²⁰⁹ H 1, *Idiota de sap.* I, N. 10, 11.-34