

Bernhard Neuenschwander

# Säkulare Mystik

In:

J. Sieper / I. Orth / W. Schuch (Hg.),  
Neue Wege Integrativer Therapie. Klinische  
Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit  
– Polyloge –

25 Jahre EAG  
Festschrift Hilarion G. Petzold

Bielefeld / Locarno,  
2007, 342-381

### Zusammenfassung

Der Aufsatz ist religionsphilosophisch konzipiert und umkreist in spiralförmigen Denkbewegungen die Frage: Was ist säkulare Mystik ? Nach einem post-modernen Einstieg, in welchem zunächst das Ereignis der Überschreitung als säkulare Mystik bestimmt wird, folgt eine Darstellung ihrer Genese, die in die Definition mündet: *Säkulare Mystik ist das geheimnisvolle Ereignis, in welchem die Welt in Gott und Gott in der Welt realisiert wird.* Dieses Ereignis wird als Perichorese von Einheit und Vielfalt bestimmt und heuristisch anhand folgender Kriterien eingegrenzt: (I) grundloser Grund, (II) das Andere, (III) Machtteilung, (IV) Sprachereignis, (V) Aufleuchten des Schönen. Die Analyse eines Beispiels säkularer Mystik aus dem Alltag weist ihre Lebensnähe nach.

### Summary

Following a religio-philosophical approach this article circles in helical movements around the question: what is secular mysticism ? A post-modern start makes clear that first of all the event of transgression can be considered as secular mysticism. After a description of its genesis, secular mysticism is defined as *the mysterious event in which the world is realized in God and God in the world.* This event is clarified as perichoresis of unity and plurality and heuristically limited according to the following criteria: (I) bottomless bottom, (II) the other, (III) division of power, (IV) act of speaking, (V) appearance of beauty. Analysing an example of secular mysticism from daily life shows its immediate significance in it.

**Keywords:** secular mysticism, deconstruction, post-modern philosophy, transgression, mythology, love

## Säkulare Mystik

*Bernhard Neuenschwander, Bern*

### Einleitung

Es bedarf einer gewissen Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber, um dieser Augenblicke im Alltag gewahr zu werden: Ich sitze in der Strassenbahn, entdecke einen Bekannten und unmittelbar bevor ich auf diese Entdeckung reagiere, realisiere ich, dass sich in meinem Bewusstsein eine Spalte auftut, durch welche – vielleicht nur für einen Sekundenbruchteil – eine qualitativ andere Dimension des Lebens aufblitzt. Vielleicht übergehe ich diesen Blitz und beginne automatisch zu reagieren. Vielleicht aber halte ich ein wenig inne, lasse die Spalte breiter werden und realisiere einen Schimmer von dem, was durch ihn geschehen ist: ein Aufleuchten offener Weite, eine Befreiung davon, etwas tun zu müssen, eine Sicherheit, hier und jetzt von etwas erfasst worden zu sein, das nicht zusammengesetzt und unbedingst ist. Je mehr ich dies realisiere, desto mehr wird aus meinem Reagieren auf den Bekannten ein freies Agieren, desto mehr spüre ich, welches Verhalten von mir wahr und authentisch ist, desto mehr bin ich in meinem körperlichen, emotionalen und kognitiven Ausdruck ganz und präsent, desto mehr erlebe ich eine ungeteilte Freude und Liebe zum Leben.

Was sich so in jedem Augenblick des Alltags ereignen kann, lohnt der Beachtung. Nicht nur weil die Erfahrung eines solchen Ereignisses ihren besonderen Wert hat, sondern auch weil sie ihrer Flüchtigkeit wegen so leicht übersehen wird. Theoretische Vorbereitung ist offenbar ebenso nötig wie praktische Übung auf das hin, was geschehen kann. Nur wo eine kombinierte Betrachtungsweise als Theorie "von oben" und als Praxis "von unten" kultiviert wird, entsteht jene wache Atmosphäre, in welcher Erlebnisse der beschriebenen Art bewusster und nachhaltiger werden.

Im vorliegenden Aufsatz versuche ich, einen kleinen Baustein zu dieser Kultivierungsarbeit zu leisten. Ich bleibe dabei durch das Medium des Aufsatzes bedingt stärker auf der theoretischen Seite, obwohl ich vollständig davon überzeugt bin, dass die praktische Übung mindestens ebenso wichtig ist. Allerdings ist es auch meine Überzeugung, dass es im Grunde weder um das eine noch um das andere geht. Beide Seiten kön-

nen zur Vorbereitung durchaus hilfreich sein, doch das, was schliesslich im Zentrum steht, ist das Ereignis selbst. Dieses aber ist weder theoretisch noch praktisch, sondern "anderer Natur". Es ist dasjenige, was hier mit der ungewöhnlichen Formel "säkulare Mystik" bezeichnet ist.

Der Ausdruck ist nicht neu, und das, was damit gemeint ist, noch weniger, aber trotzdem ist dieses noch keineswegs hinreichend bekannt. Bereits 1983 ist er von *Hilarion Petzold* in seinem schönen, religionsphänomenologisch konzipierten Aufsatz "Nootherapie und 'säkulare Mystik' in der Integrativen Therapie" eingeführt und in instruktiver Weise entfaltet worden (*Petzold* 1983). Er hat einen hilfreichen Beitrag zum Verständnis der Mystik von *Simone Weil* geleistet (*Buder* 1990), doch hat er leider – ebenso wie die Nootherapie<sup>1</sup> – weder im Rahmen des Integrativen Verfahrens noch ausserhalb davon die Aufmerksamkeit erhalten, die er verdienen würde. Immerhin ist dasjenige, was mit säkularer Mystik bezeichnet ist, etwas Alltägliches und zutiefst Menschliches. Jedes Verfahren, das sich als Humantherapie versteht, wird sich deshalb damit auseinandersetzen haben – um des Menschen willen, der Hilfe verlangt. Dies ist auch festzuhalten, wenn man Fragen nach den Werten, dem Sinn, den Lebenszielen, nach Anfang und Ende, Leben und Sterben, nach der Wahrheit und der Liebe, nach dem Schönen, der Transzendenz, nach Gott, Fragen der Nootherapie also, klar und mit gutem Recht von Fragen der Psychotherapie, der Beratung oder Supervision unterscheidet. Sie haben diesen gegenüber ihre eigene Dynamik und verlangen, wie dies die Nootherapie ja auch bietet, ihre eigenen Methoden, Medien und Techniken. Werden statt dessen nootherapeutische und psychotherapeutische Fragestellungen nicht als das, was sie sind, diagnostiziert und angegangen, sondern unreflektiert vermischt, sind die Gefahren maligner Konfluenzen gross. Fragen romantischer Liebe bzw. heutiger Spielformen des Tristan-und-Isolde-Motivs wären hierzu ein klassisches Beispiel (vgl. *Johnson* 1985). Was jedoch bei aller noch so notwendigen Differenzierung geboten bleibt, ist das Bewusstsein für eine sinnvolle "Angrenzung" (*Petzold* 2000a). Eine solche aber setzt nootherapeutische Grundkenntnisse voraus und damit ein Verständnis dafür, was mit säkularer Mystik gemeint ist.

Säkulare Mystik verdient eine grössere Beachtung nicht nur im Blick auf die therapeutische Praxis, sondern ebenso in Bezug auf Gruppen, die

---

<sup>1</sup> Noo-therapie von gr. νοῦς: Sinn, Gedanke, Wille und gr. θεραπεία: Dienst, Fürsorge, Pflege.

über Definitionsmacht verfügen. Ist hier bis zur französischen Revolution vor allem an die Kirche zu denken, so heute mehr an das Netz ökonomisch erfolgreicher Unternehmen, an *scientific communities*, nicht zuletzt aber auch an therapeutische Schulen. Sie alle folgen ihren mehr oder weniger anonymen Diskursen und Mythen, aufgrund derer sie die Welt deuten, Sinn konstruieren und ihre Handlungsstrategien entwerfen. Getrieben von den verschiedenen Machtfeldern, die sie konstituieren, neigen sie dazu, sich selbst absolut zu setzen, Andersdenkende auszugrenzen oder sich zu unterwerfen. Dabei kann es leicht geschehen, dass im Rausch der eigenen Selbstbestätigung eine illusionäre Meinung von sich und den andern aufgebaut wird und eine realistische Sicht der Realität verloren geht. Die Realisation säkularer Mystik setzt demgegenüber die Motivation frei, die pseudoreligiösen Absolutheitsansprüche anonymer Diskurse zu analysieren (*Foucault* 1983; 2000), ihre Mythen zu dekonstruieren (*Derrida* 1972), die Beobachtungen der Realität zu beobachten (*Luhmann* 1992) und die Wirklichkeit in ihrer komplex-transversalen, also rhizomatischen (*Deleuze / Guattari* 1977) Unübersichtlichkeit ernst zu nehmen (*Petzold / Orth* 1999). Zum Zuge kommt auf diese Weise eine Selbstbescheidung, die im Anerkennen der eigenen Begrenztheit gründet, dabei aber von der engagierten Gelassenheit profitiert, die durch säkulare Mystik erwacht und die Realität wahrnehmend und gestaltend (*Merleau-Ponty* 1966) das werden lässt, was sie ist.

Wenn ich hier die säkulare Mystik zum Thema mache, dann tue ich dies in einem nootherapeutischen Rahmen. Mein Hauptinteresse ist freilich nicht ein therapeutisches, sondern ein religionsphilosophisches bzw. metahermeneutisches. Die Frage, die für mich im Vordergrund steht und die ich in spiralförmigen Denkbewegungen zu ergründen versuche, richtet sich also auf den Inhalt, um welchen es in der Nootherapie geht und lautet schlicht und einfach: Was ist säkulare Mystik? Es ist dies die Frage, die mich seit meiner ersten bewussten Begegnung mit der Mystik vor mehr als 20 Jahren in meiner Gymnasialzeit nicht mehr loslässt, die mich ins Studium der evangelischen Theologie geführt, nach Japan in den Zen-Buddhismus gezwungen, in die Armut Lateinamerikas gedrängt, in die Ausbildung zum Integrativen Psychotherapeuten getrieben und nicht zuletzt in manches Abenteuer der Liebe verstrickt hat. Geblieben ist die geheimnisvolle Gewissheit, die bei den ersten Berührungen mit der Mystik erwachte und im Laufe der Jahre nach und nach deutlicher und reiner wurde, dass ich bei allem Suchen aus stärkerer Kraft bewegt, bei allem Verwirrtsein, aus unmittelbarer Klarheit durchdrungen, bei allem

Lieben, aus tieferer Liebe geschaffen werde. Um diesem weiter nachzugehen, lohnt sich die Mühe zweifellos. Aufgrund der Spiralstruktur, nach welcher der Text aufgebaut ist, empfiehlt es sich, diesen zunächst zu überblicken versuchen und sich erst in einer wiederholten Lektüre mehr und mehr in ihn hineinzuschrauben. Einem linearen Lesen bleibt er in Vielem verschlossen.

## 1. Das Ereignis der Überschreitung als säkulare Mystik

Fragt man, wie dies vom Integrativen Verfahren her angezeigt ist, vor einem post-modernen Hintergrund nach säkularer Mystik, dann scheint die Sache zunächst relativ klar zu sein: säkulare Mystik ist dasjenige, das sich ereignet, wenn eine Überschreitung stattfindet. Überschreitungen sind dabei die Ereignisse, die geschehen, wo rekursive Reflexivität in einer Weise über sich hinausgeht, dass sie praktisch wird, ohne sich zu verlieren. Dies näherhin zu verstehen, ist notwendig, um zu verstehen, was säkulare Mystik ist.

Prozesse mehrperspektivischer, hyperreflexiver, Transversalität verarbeitender Erkenntnisgewinnung stossen an Grenzen, die zu respektieren sind, weil sie nur durch meditative Überschreitungen in andere Modalitäten von Bewusstheit überboten werden können (*Petzold*, 1998, 156). In Momenten derartiger Überschreitung tritt man ins Zentrum des spiralförmigen Erkenntnisprozesses der Rationalität, um von dort zu einer andern Art des Integrierens und zugleich an die Grenze des Integrierens zu gelangen (*ibid.*). Es sind "*peak experiences*" (*Maslow* 1964) existentieller Ergriffenheit, die als "Grenzphänomen und Existenzial" (*Seyppel* 1974) anzusprechen sind und die dazu führen, dass man – vergleichbar dem "Auge des Zyklons" – die Mitte des schöpferischen Wirbels der Erkenntnis realisiert (*Anaxagoras*) und so mit unbefangener Klarsichtigkeit eine tiefere Einheit in der Pluralität erkennt. Die Einsichten, die dabei entstehen, sind Emergenzphänomene, die ereignishaft geschehen (*Foucault* 2001, 326f u.ö.) und sich dadurch auszeichnen, dass sie wachsende Komplexität zu transformieren oder zu reduzieren vermögen (*Luhmann* 1982). Zu erwähnen sind als Beispiele, die im Zusammenhang des Integrativen Verfahrens hierfür sprechend sind, etwa *Meads* Analysen zur Gesellschaft und symbolischen Interaktion, *Merleau-Pontys* Einsichten über die Verschränkung von Leib und Lebenswelt, *Ricoeurs* Verbindung von Zeit und Sprache, seine Entfaltung der Narrativität, *Levinas'* radikale

Orientierung beim Andern, *Foucaults* Konzepte der Archäologie für die Diskursanalyse, *Derridas* Idee der *Différance* als ontologischen Hintergrunds seines Dekonstruktionsmodells, *Deleuzes* Leidenschaft für Pluralität, *Lyotards* Engagement für das Ende der Metaerzählungen, *Bourdieu's* Eintreten für Menschen im Elend usw. (*Petzold / Orth / Sieper* 2000b, 246f). Die Ereignisse der Überschreitung, aus denen diese Erkenntnisse hervorgehen, sind flüchtig wie das Aufleuchten eines Blitzes, durch welches für einen Moment Neues sichtbar wird, das aber sogleich wieder in tiefe Nacht zurück sinkt: "Vielleicht ist die Überschreitung so etwas wie der Blitz in der Nacht, der vom Grunde der Zeit dem, was sie verneint, ein dichtes und schwarzes Sein verleiht, es von innen heraus und von unten bis oben erleuchtet und dem er dennoch seine lebhafteste Helligkeit, seine herzerreissende und emporragende Einzigartigkeit verdankt. Er verliert sich in den Raum, den sie in ihrer Souveränität bezeichnet, und verfällt schliesslich in Schweigen, nachdem er dem Dunkel seinen Namen gab." (*Foucault*, 2001, 326) Der Flüchtigkeit dieses Ereignisses zum Trotz bringt es durch die Freude an der gewonnenen Erkenntnis noch eine weitere und fundamentalere Einsicht ins Bewusstsein, die Einsicht, dass die Welt, in welcher wir leben, eine bejahte Welt ist: "Die Überschreitung öffnet sich einer schillernden und immer wieder bejahten Welt, einer Welt ohne Schatten, ohne Dämmerung, ohne dieses Gleiten des Nein, die die Früchte anbeisst und in ihr Herz den Widerspruch mit sich selbst versenkt. Sie ist die sonnige Kehrseite der teuflischen Verneinung; sie hat Teil am Göttlichen, oder besser noch, sie eröffnet von jener Grenze her, die das Sakrale anzeigt, den Raum, in dem das Göttliche sich vollzieht." (*Foucault*, 2001, 327) Hier nun beginnt deutlich zu werden, dass es sich bei diesem Ereignis um einen Akt säkularer Mystik handelt. Oder umgekehrt formuliert: Säkulare Mystik ist diese Erfahrung einer unhinterfragbar bejahten, in das Göttliche hinein geöffneten Welt, einer Erfahrung, die sich gleichsam im Aufleuchten eines Blitzes ereignet und in der Freude einer durch dieses Aufleuchten gewonnenen, tieferen Einsicht spiegelt, der es "seinen Namen gab". In der Situation post-moderner Unübersichtlichkeit bringt – so gesehen – die Rede von säkularer Mystik zur Sprache, dass das Ereignis der Überschreitung eine weltliche Transzendenz Erfahrung ist, durch welche ein fundamentales Ja evident und ein Konvergenzpunkt in der Pluralität sichtbar wird.

Mag man diese Erläuterung säkularer Mystik aus post-moderner Perspektive noch akzeptieren, so stellt sich freilich sogleich die Frage, was der Sinn dieser Rede von säkularer Mystik sei bzw. pointierter, ob ihr

Sinn nicht letztlich darin besteht, mit Hilfe des Transzendenzaspekts der Überschreitung eine letzte Einheit der Welt postulieren und ins Zentrum menschlicher Erkenntnis stellen zu können. Zielt also diese Rede darauf, eine letzte, wenn auch transzendente Mitte zu behaupten, von der her die Welt zu verstehen ist? Aus post-moderner Sicht müsste man ein solches Vorhaben als Rückkehr in voraufgeklärtes Denken taxieren, das sich an eine letzte Einheit klammert, um nicht wahrhaben zu müssen, was für das post-moderne Bewusstsein in historisch unvergleichbarer Radikalität zur Tatsache geworden ist: dass jedes Konzept einer letzten Einheit eine Illusion ist, hiesse es nun εἶδος, ἀρχή, τέλος, ἐνέργεια, οὐσία, ἀλήθεια oder Transzendentalität, Bewusstsein, Gott, Mensch usw. Denn infolge des durch *Descartes* diagnostizierten Bruchs der Welt in eine *res cogitans* und eine *res extensa* (*Descartes* 1959) ist auch die Zeitlichkeit von allem Zeitlichen deutlich geworden und jedes Postulat einer überzeitlichen, letzten Einheit als historisch kontingente Fiktion erwiesen worden. Für das post-moderne Bewusstsein ist auf diesem Hintergrund evident geworden, dass die Wirklichkeit ein Prozess immer komplexer werdender Vernetzung ist, welcher auch mit der Sinnerfassungskapazität transversaler Vernunft (*Welsch* 1996) nur sehr unzureichend verstanden werden kann. Die Einsicht, dass Welt, Mensch, ja alles Seiende in sich auf fundamentale Weise gebrochen und damit zeitlich ist, bzw. dass die letzte Grundlage der Wirklichkeit kein Etwas im ontologischen Sinn "ist", sondern ein Bruch, diese Einsicht ist es also, die dazu führt, Konzepte einer letzten Einheit als Mythos zu dekonstruieren und in ihrer Zeitlichkeit aufzudecken. Derrida hat dies mit seinem Neographismus "Différance" (*Derrida* 1988) auf den Begriff zu bringen versucht. Was damit aus post-moderner Perspektive also deutlich nach Klärung verlangt, ist die Frage, ob und inwiefern die Rede von säkularer Mystik als Mythos aufzufassen ist.

Eine rein synchrone Analyse der Rede von säkularer Mystik im post-modernen Diskurs der Überschreitung wird auf diese Frage wenig Klarheit verschaffen. Auch wenn gewiss sinnvoll ist, diese Rede zunächst vor diesem Horizont zu reflektieren, so haftet ihr doch zuviel geistesgeschichtliches Gewicht an, als dass dieses leichtfertig ignoriert werden könnte. Ein diachroner Blick muss deshalb in aller Kürze getan werden, um etwas vom Diskurs aufzuzeigen, in welchem sich unsere Frage stellt. Erst dieser Blick zurück wird deutlich machen, dass die Analyse selbst überschritten werden muss, um das Ereignis der Überschreitung zu erfassen.



## 2. Die Genese säkularer Mystik

Säkulare Mystik hat als Ereignis der Überschreitung ihre historischen Entstehungsbedingungen, die zu erfassen auch für die religionsphilosophische Fragestellung, wie sie hier gewählt ist, bedeutsam ist. Der diachrone Blick in die Mystikgeschichte geschieht hier allerdings aus systematischem Interesse und skizziert nur diejenigen Elemente, die für das Verständnis von säkularer Mystik unmittelbar relevant sind. Entsprechend werden zunächst kurz die Anfänge in der Antike benannt (2.1), dann die Veränderungen in der Neuzeit deutlich gemacht (2.2), um schliesslich durch die Überschreitung der diachronen Beobachterperspektive in das Ereignis der synchronen Realisation säkularer Mystik zu führen (2.3). Für das Verständnis der Genese säkularer Mystik müssen alle drei Teile zusammen gesehen werden.

### 2.1. Antike

Etymologisch kommt das Wort "Mystik" bzw. "mystisch" vom griechischen Adjektiv *μυστικός* (*Bouyer 1974 / 1986, Haas 1989, Steggink 1983*). Dieses ist abgeleitet vom Verb *μύω*, das übersetzt wird mit: "schliessen, speziell der Augen und des Mundes". Das Adjektiv hat noch keine besonders religiöse Bedeutung, ist allerdings verwandt mit dem stärker religiösen Verb *μυέω* "in die Mysterien einweihen", von dem *μύστης* "in die Mysterien eingeweiht" und *μυσταγωγός* "der in die Mysterien einweihet" abgeleitet sind. Benutzt wird *μυστικός* gerne im Zusammenhang mit den Riten der Mysterienreligionen, vor allem der eleusinischen, die gegenüber Aussenstehenden als *μυστήριον* galten. Zu beachten ist, dass spätestens seit *Plato* die Tendenz besteht, Gedanken über die Geheimnisse der Welt mit dem Vokabular der Mysterienreligionen auszudrücken. Bei den Kirchenvätern wird dieser Wortgebrauch unter christlichem Vorzeichen weitergeführt. *Μυστικός* wird in semantischer Abhängigkeit von *μυστήριον* oft benutzt und bleibt bis ins späte Mittelalter eine Vorzugsvokabel christlicher Spiritualität, wobei sich ein biblisch-allegorischer, ein liturgisch-sakramentaler und ein spirituell-existentieller Anwendungsbereich auffächern, welche aber letztlich eine Einheit bilden (*Bouyer 1974, 60ff*). Leitfigur ist hier – wie für die christliche Mystik überhaupt – der grosse griechische Kirchenlehrer *Origenes*, der 254 als Märtyrer gestorben ist und

zu dessen grundlegenden Aussagen auch das Mittelalter immer wieder gerne zurückkehrte (*Rahner 1975, 129ff*).

Inhaltlich bezeichnet *μυστικός* für *Origenes* eine bestimmte Art unmittelbarer und erfahrungsgemässer Gotteserkenntnis. Er interpretiert das Mystische von der Bibelexegese her, wendet es auf die Liturgie an und weitet es existentiell aus: Will man Gott erkennen, so halte man sich an das Bibelwort und das Sakrament; denn durch diese erkennt man Christus, den Logos Gottes, welcher vom Geheimnis Gottes Zeugnis gibt und durch den man zur Erkenntnis Gottes aufsteigen kann (*De Lubac, 1968, 129ff. 169ff*).

Vorausgesetzt wird, dass man sich vom Bibelwort, das mit dem Sakrament eine untrennbare Einheit bildet, so tief berühren lässt, dass man beim Verstehen nicht auf der Ebene des Literalsinnes stecken bleibt, sondern dessen "mysterienhaften", "mystischen", "pneumatischen", "spirituellen" Sinn erfasst. Die Allegoresen, die so entstanden sind, haben sich vorzugsweise vom alttestamentlichen Hohelied inspirieren lassen, um mit dessen Hilfe das Ereignis der Ergriffenheit der "mystischen Vereinigung" (*unio mystica*) von liebender Seele und Jesus als dem Offenbarungswort des Geheimnisses Gottes zur Sprache zu bringen. Ziel ist dabei, dass die Seele aufgrund eines Prozesses der Läuterung immer mehr in die Lage kommt, das *μυστήριον* Gottes zu realisieren bzw. zu werden (*θέωσις*), das sich in der Liebesvereinigung mit seinem Logos ereignet (*Rickenmann 2002, 406ff*). Dieser *origenistische* Hintergrund ist für das Verständnis von *μυστικός* bzw. *mysticus* in den beiden, für das Mittelalter relevanten Varianten mystischer Theologie die entscheidende Qualifizierung des existentiellen Erkennens des Geheimnisses Gottes geblieben: in der negativen Theologie, also in derjenigen Theologie, die mit Sukkurs beim *plotinisch-neuplatonischen Henosis-Konzept* über *Gregor von Nyssa, Dionysios Areopagita, Meister Eckehart* bei *Nicolaus Cusanus* in das beredte Schweigen einer *docta ignorantia* einmündet (*via negationis*) und in der *augustinisch-zisterziensisch-franziskanischen* Theologie, die sich im Jubel über das Geheimnis absoluter Liebe zu übertreffen sucht (*via eminentiae*).

## 2.2. Neuzeit

Es bleibt der Neuzeit vorbehalten, das existentielle Wagnis aufzudecken, das dem mystischen Erkennen des Geheimnisses Gottes eigen ist. Eingeläutet wird dieser Prozess durch das Entstehen des aufgeklärten Sub-

jekts, das sich als denkendes von der Welt der Objekte emanzipiert (*Descartes* 1959). Dieses Subjekt ist sich bewusst, dass es als Denkendes selber Mass und Methode ist, um die Geheimnisse bzw. jetzt richtiger: die Rätsel der Welt zu lösen, dass es hierzu aber nicht der Offenbarung des Geheimnisses Gottes bedarf. Damit ist – und dies ist erkenntnistheoretisch höchst bedeutsam – die Einheit von Wissen und Geheimnis auseinander gebrochen und eine klare Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen möglich geworden. Raum für mystisches Erkennen ist auf diesem Boden keiner. Theologiegeschichtlich spiegelt sich diese Entwicklung darin, dass im 17. Jahrhundert das Adjektiv "mystisch" erstmals in der Geschichte zum Nomen "Mystik" kristallisiert, um theologisch den subjektiven Geheimnisaspekt vom objektiven Offenbarungsaspekt Gottes zu unterscheiden (*Sudbrack* 1989, 368). Der Bruch von Subjekt und Objekt kommt so auch im Denken von Gott zum Ausdruck. Allerdings bleibt unklar, ob Mystik auf die Seite des Subjekts oder des Objekts gehört – ein Drittes ist im Rahmen der zweiwertigen Logik der Rationalität nicht vorgesehen. Entsprechend entstehen Spekulationen darüber, ob Mystik ein spezielles Charisma des Subjekts zum Erkennen der Geheimnisse Gottes ist oder zum Glauben an die Objektivität der Offenbarung gehört (*Haas*, 1989, 36). Eine Klärung der Frage wird freilich nicht erreicht. Statt dessen bahnt sich die Erkenntnis an, dass das mystische Erkennen der Geheimnisse Gottes weder im denkenden Subjekt noch in der gedachten Welt fundiert werden kann, sondern dass es sich einzig und allein im Wagnis eines Glaubens zwischen Subjekt und Objekt ereignen kann. Als Vertreter dieses Ansatzes, der den gleichsam dritten Weg früh wie kaum ein anderer in der Aufklärung geahnt, am eigenen Leib durchlitten und zu denken versucht hat, ist hier *Pascal* zu nennen. Dieser hat nach der mystischen Begegnung mit dem "Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten" (*Pascal*, 1956, 14) das "*fondement mystique*" der die Gerechtigkeit begründenden Autorität (*Pascal*, 1977, Frag. 56) zur Sprache gebracht und den Mut gehabt, den Menschen als "denkendes Rohr [sc. Schilfrohr]" (*Pascal*, 1956, Frag. 120) in der "Mitte zwischen Nichts und All" (*ibd.*, Frag. 35) wahrzunehmen, dabei zwischen dem Zweifel des Skeptizismus und der Sicherheit des Dogmatismus (*ibd.*, Frag. 206) dem "Herzen" (*ibd.*, Frag. 30; 226-231) zu folgen und sich dem Geheimnis der in Christus offenbarten Liebe Gottes zu überlassen (*ibd.*, Frag. 314ff). Die Radikalität, die in dieser Mystik des Glaubensereignisses zum Ausdruck kommt, kann kaum über-

schätzt werden und bedarf mutiger Schritte über die Rationalität hinaus, um in ihrer Tiefe erfasst zu werden.

Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass für die Rationalität eine ihre Standards sprengende Konzeption von Mystik problematisch ist. Entsprechend zeigt sie Widerstand. Mystik ist aus dieser Perspektive – um mit *Kant* (1959) als einem für diese Sicht klassischen Vertreter zu reden – als Produkt einer monastischen, alchemistischen oder esoterischen Anschauungsform zu beurteilen und daher als inadäquater Verzicht aufs Denken abzulehnen. Sie ist Gefühl, dessen Darstellung "eine ästhetische Vorstellungsart" (*ibd.*, 396), ist "Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren", ist "Schwärmerei", die "ins Überschwengliche hinaus[-schweift]" (*ibd.*, 386). Auch wenn man kritisch zeigen könnte, wie gerade Kant selber verschiedenen Mystifikationen erliegt und letzte Denkinstanzen beschwört, die für ihn *a priori* gelten und nicht hinterfragbar sind, so wird man seinen polemischen Widerstand doch zum Anlass nehmen, deutlich zu machen, dass Mystik nicht ein irrationales, die Rationalität verneinendes, sondern ein sie übersteigendes, mithin also überrationales Ereignis ist. Ein grundsätzlich anderer Typus von Widerstand gegen die "Überrationalität" der Mystik zeigt sich darin, sie in die Rationalität zu integrieren. Dies geschieht, wenn man – und hier folge ich *Hegel* (1973) – davon ausgeht, dass sich Gott als das absolute Geheimnis in seinem Logos-Christus voll und ganz inkarniert, vergeschichtlicht und auf den Begriff gebracht hat, daher nicht mehr als ontologische Zentralinstanz existiert, vielmehr als solche gestorben, aber als absoluter Geist des menschlichen, rationalen Selbstbewusstseins "aufgehoben" ist. Im Rahmen eines solchen Konzepts ist "das Mystische [...] nicht Verborgene eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, dass das Selbst sich mit dem Wesen eins weiss und dieses also geoffenbart ist." (*ibd.*, 526). Das Mystische ist auf diese Weise nicht ein verborgenes Geheimnis, sondern die Offenbarung des Wesens in der unmittelbaren Gewissheit des menschlichen Bewusstseins von sich selbst. Selbst wenn man hier kritisch entgegenhält, dass sich das Mystische in der Offenbarung nicht endgültig "aufhebt" und als Begriff fassbar wird, sondern dem Subjekt als überrationales Ereignis aus der Zukunft immer wieder neu als offenbartes entgegenkommt, wird man dennoch festhalten, dass Mystik kein im ontologischen Sinn geheimnisvolles Wesen ist, sondern offenbartes, mithin offenes Geheimnis, das freilich als solches nicht aufhört, Geheimnis zu bleiben.

Dass die Rationalität auch in der Lage ist, den Sinn einer sie selbst überschreitenden, überrationalen Mystik zu erkennen, lässt sich am Beispiel von *Nietzsche* illustrieren (*Haas 2001a*). Auch er kann sich in der Tradition *Kants* gelegentlich auf ironisch-spöttische Abqualifikationen der Mystik hinauslassen, wenn er z. B. behauptet: "Die mystischen Erklärungen gelten für tief; die Wahrheit ist, dass sie doch nicht einmal oberflächlich sind." (*Nietzsche, 1980/3, 482*)

Verborgener hält sich hinter diesem Spott freilich nichts Geringeres als – das macht der diesem Satz unmittelbar voranstehende Aphorismus vom tollen Menschen in eindrücklicher Weise deutlich – die bodenlose Verzweiflung dessen, der verstanden hat, dass es kein mystisches Erkennen des Geheimnisses Gottes gibt; denn "Gott ist tot", ja noch mehr: "Wir haben ihn getötet, - ihr und ich!" (*Nietzsche, 1980/3, 481*). Diesen Tod, diesen unseren Mord bzw. Gottes Sühneopfer gilt es zuallererst in seiner Tiefe zu erfassen (*Girard, 1987*). Fehlt dies, gibt es keine Überschreitung, und das Mystische ist "nicht einmal oberflächlich". Wo die Aufgabe jedoch angegangen wird, wird deutlich, dass wir Menschen, um uns des begangenen Mordes für "würdig" zu erweisen, "selber zu Götter werden" müssen (*Nietzsche, 1980/3, 481*). Wir müssen uns – wollen wir den "Wahnsinn" dieses unseres fundamentalen Mordes bzw. Gottes Opfer überschreiten – dem aussetzen, was uns göttlich macht und uns so ein neues Verständnis des Mystischen eröffnet. Bereits in seinem Erstlingswerk "Die Geburt der Tragödie" (1872) hat *Nietzsche* diese neue Vision vom Mystischen vorweg genommen, wenn er über das Dionysische festhält, dass es eine aus der Natur stammende künstlerische Macht ist, die unabhängig von der Individualität des Künstlers eine "rauschvolle Wirklichkeit" darstellt, die "das Individuum zu vernichten und durch eine mystische Einheitsempfindung zu erlösen sucht", so dass der "Rausch- und Traumkünstler [...] in der dionysischen Trunkenheit und mystischen Selbstentäußerung, einsam und abseits von schwärmerischen Chören niedersinkt" und sich ihm so "seine Einheit mit dem innersten Grunde der Welt in einem gleichnissartigen Traumbilde offenbart." (1980/1, 30f) Diese Identifikation des Dionysischen mit dem Mystischen kann im Blick auf *Nietzsche* keineswegs als jugendliche Schwärmerei abgetan werden, sondern ist Ausdruck seines Willens zur Überschreitung und hat für ihn religionsphilosophische Relevanz (*Haas, 2001a, 211*). Denn: "Wessen Gedanke nur Ein Mal die Brücke zur Mystik überschritten hat, kommt nicht davon ohne ein Stigma auf allen seinen Gedanken." (*Nietzsche, 1980/10, 86*) Am deutlichsten wird dies freilich in seiner nachgelassenen Schrift "Die Philoso-

phie im tragischen Zeitalter der Griechen" (1873), in welcher er über den Beginn der griechischen Philosophie schreibt, dass diese "mit einem ungereimten Einfalle zu beginnen [scheint], mit dem Satze, dass das Wasser der Ursprung und der Mutterschoss aller Dinge sei". Am wichtigsten bei dieser Aussage des griechischen Philosophen *Thales* ist *Nietzsche* dabei, dass es sich nicht um einen zufälligen und beliebigen Satz handelt, "weil in ihm wenngleich nur im Zustand der Verpuppung der Gedanken enthalten ist: alles ist eins." Und "das, was zu dieser [sc. Verallgemeinerung] trieb, war ein metaphysischer Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat, und dem wir bei allen Philosophien, sammt den immer neuen Versuchen, ihn besser auszudrücken, begegnen: der Satz 'Alles ist Eins'". (*Nietzsche*, 1980/1, 813) Mit dieser Aussage über die "mystische Intuition", die hinter allen Philosophien steht, macht *Nietzsche* nichts Geringeres, als dass er so etwas wie ein überrationales, mystisches Apriori philosophischen Denkens benennt, welches dazu motiviert, im Nachdenken über Welt und Ich den Einheitspunkt in der Pluralität zu finden, der alles im Innersten zusammenhält, ohne dass das denkende Subjekt ausserhalb der gedachten Welt steht, sondern als dessen Parafall zuinnerst präsent ist (*Haas*, 2001a, 212). Offensichtlich kommt *Nietzsche* mit diesen Gedanken durchaus in die Nähe dessen, was hier mit säkularer Mystik gemeint ist. Noch aber ist er in subjektivistischen Denkkategorien befangen, die ihm den Durchbruch zu einer von religiöser Schuld befreiten Säkularität der Mystik verunmöglichen.

*Nietzsches* überrationale Konzipierung der Mystik kann intuitionstheoretisch (*Bergson*), existentialphilosophisch (*Heidegger*), aber auch – und das ist für ein Verstehen des Diskurses, in welchem die Rede von säkularer Mystik zu situieren ist, vor allem interessant – religionswissenschaftlich weiterentwickelt werden. Ziel dieses Ansatzes ist es, die Mystik von der christlichen Imprägnierung, der sie im Laufe ihrer Geschichte unterzogen worden ist, zu reinigen und als anthropologisch verankertes, nicht bloss überrationales, sondern auch überreligiöses Phänomen aufzuzeigen (*Bucke* 1989, *Inge* 1899, *James* 1902, *Underhill* 1928). Die Frage nach der Mystik kann entsprechend verstanden werden – so die berühmte Definition von *Underhill* (1928, XIV) – als das Beobachten der "Äusserungen des eingeborenen Strebens des menschlichen Geistes nach vollkommener Harmonie mit der übersinnlichen Ordnung der Dinge, wie auch immer die theologische Formel für diese Ordnung lauten mag." Im Zentrum steht damit die Beschreibung des Weges des menschlichen Bewusstseins hin zur "mystischen Vereinigung", sei diese nun theistisch, pantheistisch

oder atheistisch gedacht. Folgt man diesem Ansatz, kann eine Fülle von Material unterschiedlicher Provenienz zusammengetragen werden: von schamanistischer Naturmystik, über jüdisch-kabbalistisch-chassidische und christliche Mystik sowie islamisch persisch-arabische Sufi-Mystik hin zu der aus dem Vedanta stammenden Philosophie der Nicht-Dualität (advaita) und deren Fokussierung als Lehre vom mittleren Weg der Leere (shunyata) im Mahayana-Buddhismus und verwandten Spielarten im Taoismus. Eine auf diese Weise religionswissenschaftlich ansetzende Beschreibung der Mystik wird sich zudem gerne mit der Bewusstseinsforschung verbinden (z. B. *Huxley* 1954, *Grof* 1978, *Petzold* 1993, *Scharfetter* 1986, *Woods* 1980) und Mystik mit Hilfe mehrperspektivischer Zugänge synoptisch zu erfassen versuchen. Geht man so vor, kann Mystik im Rahmen einer *philosophia perennis* (*Huxley* 1946) als "Grenzphänomen und Existential" (*Seyppel* 1974), als überreligiöse "Superstruktur" (*Staal* 1975), als "die Erinnerung des Gehirns an seinen Zustand vor seinem Kampf um die Identifizierung des Etwas, in dem es zum Aufenthalt bestimmt ist" (*Sloterdijk*, 1993, 40) postuliert werden, deren einheitliche Existenz als "Mystik" zwar vorausgesetzt ist, die in ihrem Wesen jedoch sowohl in methodologischer als auch in inhaltlicher Hinsicht nur in kontingenter Weise beschrieben werden kann. So verstandene Mystik bleibt phänomenologisch ein "geheimnisvolles Etwas", das sich dem wissenschaftlichen Zugriff entzieht, und zugleich konstruktivistisch ein Produkt denkender Subjekte aufgrund dessen, was diese als Ausdruck von Mystik verstehen. Ins Zentrum gestellt wird damit die erkenntnistheoretische "Ambiguität" (*Merleau-Ponty* 1966) des phänomenologisch-konstruktivistischen "Doppelblicks", welche unvermeidbar ist, wenn man sowohl der aufgeklärten Rationalität als auch der Überrationalität der Mystik Rechnung tragen will. Sie ist die Verstehensbedingung für die Möglichkeit einer von religiöser Determinierung befreiten Mystik.

### 2.3. Realisation

Es gibt an dieser Stelle des diachronen Diskurses freilich noch die mystische Überschreitung. Versteht man, dass das Aufrechterhalten der Ambiguität im Willen des denkenden Subjekts zur Befreiung von religiöser Determinierung begründet ist, dass die Mystik damit aber wieder zu einem, wenn auch geheimnisvollen, so doch substanzhaften Etwas verzerrt wird, kann die Bereitschaft entstehen, sich selbst als Erkenntnis be-

gründendes Subjekt preiszugeben und sich dem, was als Mystik geglaubt wird, hinzugeben. Der diachrone Blick in die Entstehung säkularer Mystik wird damit allerdings in das synchron stattfindende Geschehen überschritten. Diese Überschreitung wird hier als "Realisation" bezeichnet, weil mit diesem Ausdruck das Zugleich von praktischem Verwirklichen und theoretischem Erkennen zur Geltung gebracht werden kann. Die Realisation säkularer Mystik ist insofern der Augenblick, in welchem die Überschreitung der Diachronie in die Synchronie des Ereignisses als Erkenntnisakt stattfindet und säkulare Mystik aktuell entsteht.

Voraussetzung bleibt für diesen Akt, dass das aufgeklärte Subjekt durch die Befreiung von religiöser Voreingenommenheit sich selbst geworden ist, dass es aber auch die Grenzen seiner eigenen Verstehensmöglichkeiten verstanden hat. Nur insoweit diese Subjektwerdung stattgefunden hat, bleibt die Hingabe in die Überschreitung das, was sie ausmacht: ein Liebesakt der Freiheit zu dem mystischen Geheimnis; denn – das folgende Kapitel wird dies verdeutlichen – es ist die Liebe, die die Bedingung der Möglichkeit freier Hingabe des Subjekts bildet. Die geforderte Hingabe negiert nicht, sondern setzt im Gegenteil gerade voraus, dass die Freiheit des Subjekts in der Hingabe durch die Wucht des ihm entgegenkommenden mystischen Geheimnisses überwältigt und von ihm bestimmt wird. Bei dieser Überwältigung geschieht nichts Geringeres, als dass ein grösseres "Liebes-Subjekt" die Herrschaft über das denkende Subjekt zu gewinnen beginnt, dieses dabei aber nicht überflüssig macht, sondern durchdringt und mit seiner tieferen Macht zu sich selbst befreit. Dieser Prozess des subjektgewordenen Ichs von sich weg und zu sich hin ist also ein mystisches Freiheitsgeschehen der Liebe, das zwar – bereits *Pascal* und *Nietzsche* haben darauf nachdrücklich hingewiesen – einen psychoseähnlichen Ich-Verlust enthält, jedoch zu einer tieferen Ich-Gewinnung führt. Es besteht im Kern in der eigenartigen Umkehrung, aufgrund derer das mystische Ereignis aufhört, ein in irgendeiner Weise angestrebtes, absolutes "Etwas" zu sein und statt dessen als fundamentales Subjekt von allem, das "etwas" ist und immer und immer wieder neu in allen Dingen Gestalt wird, realisiert wird. Entsprechend tritt an die Stelle des wissenschaftlichen, Von-aussen-Beobachtens dessen, was als Mystik verstanden wird, ein von innen Zur-Sprache-Bringen dessen, was als Mystik in der Welt zum Ausdruck kommen will. Es ist dies zunächst das nicht rational begründbare, aber übersubjektiv fundierte und immer wieder neu generierte Bekenntnis zum mystischen Ereignis als dessen konkreter Gestaltwerdung im Hier und Jetzt. Ein solches Bekenntnis ist



stets Ausdruck einer überrationalen, mystischen Einheit, aber es ist zugleich situationsbezogen, multifaktoriell determiniert, zeitlich begrenzt und insofern wissenschaftlich beobachtbar. Als Bekenntnis eines grösseren und überwältigenden Ereignisses fordert es – im Wissen um die Unmöglichkeit des Unternehmens – immer wieder dazu auf, das, was es bezeugt, in das Leben, Denken, Fühlen, Handeln sowie die im Leib abgespeicherten Archive der eigenen persönlichen und kollektiven Geschichte einzubringen und differenziert zu integrieren. Wird die Frage nach der Mystik so von innen heraus angegangen, wird Mystik nicht mehr als überreligiöses Phänomen der Religionswissenschaft postuliert, sondern als das geheimnisvolle Ereignis realisiert, das überall und jederzeit anzutreffen und zu beobachten ist – wenn man nur in der Lage ist, das Buch der Welt zu lesen.

Eine so artikulierte Innenperspektive des mystischen Ereignisses hat offensichtlich die Distanziertheit wissenschaftlicher Analyse verlassen, statt dessen Denkfiguren des christlichen Bekenntnisses verarbeitet, um dadurch freilich erneut zum Gegenstand wissenschaftlicher Beobachtung zu werden. Auch wenn es ein Leichtes ist, auf religionswissenschaftliche Parallelen in anderen Denksystemen hinzuweisen, so bleibt das christliche Bekenntnis der Diskurs, durch welchen die Mystik – der kurze Blick auf ihre Geschichte hat dies deutlich gemacht hat – am nachhaltigsten geprägt ist, dem man mindestens als abendländischer Mensch nicht entfliehen kann und hoffentlich (schon nur der eigenen Leibarchive wegen) auch nicht entfliehen will. Die Überschreitung drängt notwendigerweise in die Axiomatik des bzw. hier: dieses Bekenntnisses, das wissenschaftlich zwar beobachtet, aber nicht aufgelöst werden kann. Zugleich ist allerdings auch deutlich geworden, dass ein Verständnis des mystischen Ereignisses, das die Entstehung des aufgeklärten Subjekts nicht negiert, sondern voraussetzt, aber von innen her überschreitet, zu einer eigentümlichen Art von Säkularität findet. Es ist eine Säkularität, die sich klar zur gegenseitigen Durchdringung von Mystik und Welt, bzw. christlicher formuliert: Gottwerdung und Weltwerdung bekennt und diese Perichorese als Weg ungetrennt-ungemischter Einheit beider Aspekte versteht. Die chalzedonensische Formulierung, dass die zwei Naturen Christi unvermischt und unverwandelt (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως) sowie ungeteilt und ungetrennt (ἄδιαίρετως, ἀχωρίστως) eine Einheit bilden, steht hier im Hintergrund, im Weiteren aber auch die Formel des Maha-Prajna-Paramita-Hridaya-Sutras "Form ist Leere, Leere ist Form" (*Murali*, 1988,11) oder das taoistische Yin-Yang-Zeichen (*Neuenschwander*

1998)<sup>2</sup>. Entscheidend ist, dass Gott (um im christlichen Sprachspiel zu bleiben) und Welt nicht als je für sich existierende, ontologische Substanzen realisiert werden, sondern als Aspekte desselben mystischen Ereignisses, welche im Prozess ihrer gegenseitigen Durchdringung zu dem werden, was sie sind<sup>3</sup>.

Eine solche mystische Säkularität teilt mit der platten Säkularität, die sich ethisch als Nihilismus, wissenschaftlich als Positivismus, ökonomisch als kapitalistischer oder sozialistischer Materialismus, technisch als Industrialismus, politisch als Institutionalismus, familiär als Romantizismus präsentiert, das radikale und unverklärte Anerkennen der Welt in ihrer Weltlichkeit ohne jeden religiösen Überbau, fordert ihr gegenüber aber die Anerkennung einer übersubjektiv fundierten Ontologie der Weltwerdung ein. Teilt sie diese Forderung sowohl mit dem religiösen Fundamentalismus als auch mit der Esoterik, so behauptet sie Gott jedoch nicht wie diese als ontologische Macht, die entweder der Welt entgegensteht, diese aber mit ihren Getreuen zu beherrschen sucht (so der apokalyptische Fundamentalismus) oder aber die Welt mit "erleuchteten Menschen" infiltriert und von innen her zum *hegelschen* "Weltgeist" bzw. zur eigenen Göttlichkeit zu verwandeln trachtet (so die esoterische New Age Bewegung), sondern hält dran fest, dass es einen Gott, den es ontologisch gibt, nicht gibt und dass wir statt dessen eine "Mündigkeit" leben

---

<sup>2</sup> In diesem perichoretischen Mystikverständnis wird meine etwas formalistische Definition von Mystik, die ich vor 10 Jahren in der Tradition der negativen Theologie und unter zen-buddhistischem Einfluss formuliert habe: Mystik ist die "Realisation von Nicht-Dualität" (*Neuenschwander*, 1998, 21ff), vollumfänglich bestätigt, aber ontologisch ausgeweitet. Aufgedrängt hat sich mir diese Ausweitung einerseits im Angesicht der Armut und des Leidens in Lateinamerika, wo mir deutlich wurde, wie konkret die Abstraktheit der Mystik werden (*ders.* 1997) und wie sehr sie sich als "Weg der Gerechtigkeit" (*ders.*, 2002) artikulieren muss, andererseits aber aus der Notwendigkeit, Mystik als Ereignis der abendländischen Tradition zur Sprache zu bringen, was eine Verarbeitung der Ontologie unausweichlich erfordert.

<sup>3</sup> Der Begriff der Perichorese (*circuminsessio*) bezeichnet in der patristischen Trinitätstheologie die wechselseitige Durchdringung der drei göttlichen Hypostasen (Vater, Sohn, Geist) und erläutert deren Einheit ebenso wie diejenige in der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur Christi als eine in sich differenzierte Ganzheit. Auf das für das philosophische Denken höchst faszinierende Potential dieses Begriffs zum Verständnis von Einheit in der Vielfalt hat *Petzold* (1993, 352A2) mit Recht hingewiesen.

dürfen und müssen, als ob Gott nicht geschehen würde – "etsi deus non daretur" (Bonhoeffer, 1977, 394). Für eine mystische Säkularität bleibt also klar, dass Gott und Welt nicht als für sich existierende Entitäten "sind", sondern erst durch das mystische Ereignis und durch dieses immer und immer wieder neu zu dem werden, was sie sind.

Damit sind nun allmählich die Konturen dessen, was hier mit Mystik bzw. präziser: mit säkularer Mystik gemeint ist, deutlicher geworden: *Säkulare Mystik ist das geheimnisvolle Ereignis, in welchem die Welt in Gott und Gott in der Welt realisiert werden.* Die Qualifizierung der Mystik als säkulare hebt dabei den spezifischen Freiheitsvollzug des mystischen Geschehens heraus. Sie artikuliert zunächst, dass es ein Geschehen des aufgeklärten Subjekts ist, das sich von der Determiniertheit durch eine höhere ontologische Macht, heisse diese Gott, Mystik, Geist oder sonst wie, befreit hat und versteht, dass es selber die Welt in ihrer Weltlichkeit und ohne religiöse Verklärung zu entwerfen, zu verstehen, zu schätzen hat. Der Aspekt der Säkularität macht also deutlich, dass Mystik nicht als "Sache" zu haben ist, an die man sich als "heilige Gegenwelt" gegenüber der "profanen Welt" halten kann und dass sie insofern auch keine überreligiöse "Superstruktur" ist, in welcher die letzte Einheit der Wirklichkeit konzentriert ist. Im Weiteren bezeichnet säkular als Qualifizierung von Mystik aber auch das eigentümliche Freiheitswagnis des aufgeklärten Subjekts, sich selbst als erkenntnisbegründendes Subjekt preiszugeben und sich dem übrationalen Glauben an das mystische Ereignis hinzugeben. Es artikuliert damit die spezifisch neuzeitliche Schwierigkeit, dieses Wagnis einzugehen (nämlich weil sich das Subjekt dessen bewusst geworden ist, was es zu verlieren hat), aber formuliert auch die erst durch die Aufklärung gewonnene Einsicht in die Zeitlichkeit des mystischen Ereignisses, das als absolutes Freiheitsgeschehen ein Ereignis *gratia pura* bleibt. Säkulare Mystik geschieht insofern als mystische Säkularität, deren Innenseite sie darstellt, als "immanente Transzendenz" (Mutó 1981), als "innerweltliche Transzendierung" (Petzold 1983) oder "ekstatische Immanenz" (Don Cupitt 2001). Sie ist als solche der unsichere und selten begangene Weg von der eigenen Sicherheit ins Ungewisse der Überschreitung, um durch dieses Ereignis zu einer tieferen Sicht der Welt einschliesslich seiner selbst zu gelangen.

### 3. Säkulare Mystik als Perichorese

Mit diesen wenigen Strichen zur Genese säkularer Mystik sollte der Diskurs deutlich geworden sein, in welchem die post-moderne Rede vom Ereignis der Überschreitung als säkulare Mystik zu verstehen ist. Offensichtlich kann die Überschreitung entsprechend einerseits vom mystologischen Diskurs her interpretiert und in der Sprache der Mystik beschrieben werden. Andererseits aber wird diese erst verstanden, wenn und insofern das Ereignis der Überschreitung realisiert wird. Die Perichorese von Gott und Welt manifestiert sich zunächst als Perichorese von ereignishafter Überschreitung und diachronem Diskurs. Ungeklärt bleibt damit freilich die Frage, wie in dieser Perichorese das Verhältnis von Einheit und Vielfalt zu verstehen ist, bzw. konkreter formuliert, ob die Rede vom Ereignis der Überschreitung als säkulare Mystik den Sinn hat, gegenüber der Unüberschaubarkeit post-moderner Komplexität die Existenz einer wie auch immer näher zu bestimmenden, transzendenten Einheit zu behaupten. Was hier also ansteht, ist die Beobachtung dessen, was sich durch das Ereignis der Überschreitung tatsächlich als säkulare Mystik gezeigt hat. Natürlich wird man durch dieses Beobachten nicht das Ereignis der Mystik selbst in Blick bekommen, sondern nur das, was man als dessen "Spuren" versteht. Die Frage nach dem Sinn der Rede von säkularer Mystik als der Frage nach der Einheit in der Vielfalt steht also vor der Aufgabe, diejenigen "Wegweiser" zu analysieren, die als Zeugen der Überschreitung als des mystischen Ereignisses angesprochen werden können bzw. die als heuristische Kriterien die Richtung weisen, aus der dieses dann, wenn es geschieht, entgegenkommt.

#### 3.1. Grundloser Grund

Die Frage nach säkularer Mystik wie ich sie hier angehe, stellt offensichtlich Fragen nach dem Ursprung der Wirklichkeit. Es sind Fragen, die die Grenzen transzendentalphilosophischen Fragens nach den Bedingungen der Möglichkeit der Vernunft überschreiten und statt dessen die alte *leibnitz'sche* Frage nach dem zureichenden Grund, nämlich die Frage: warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, wieder aufnehmen. Man kann nicht danach fragen, was säkulare Mystik ist, ohne *ontologische* Fragen nach dem Ursprung von Welt zu stellen. Erst durch sie wird deutlich, was säkulare Mystik konstituiert. Fragen dieser Art sind freilich als

metaphysische Fragen einzustufen, die an voraufgeklärtes Denken anschliessen. Dass sie in der griechisch-jüdisch-christlichen Mystik der Alten Kirche und des Mittelalters gut aufgehoben waren, leuchtet in diesem Zusammenhang unmittelbar ein. Allerdings ist unterdessen auch deutlich geworden, dass Mystik als säkulare die Epoche transzendentalphilosophischer Rationalität durchaus in sich aufgenommen hat, sich aber dem überrationalen Wagnis aussetzt, metaphysische Fragen überhaupt wieder zu stellen. In Blick kommen soll auf diesem Weg nichts Geringeres als der "Ursprung der Wahrheit" (*Merleau-Ponty* 1966, XVII), also gleichsam das Auge, das die Wahrheit der Welt sieht. Das Risiko dieses Fragens ist dabei einkalkuliert. Als aufgeklärt-nachaufgeklärtes weiss es, dass unabhängig von ihm nichts aus sich selbst existiert, dass es sich also als Fragendes den Boden untergräbt, auf dem es steht. Es fragt nach dem, was es begründet im Wissen, dass diese Begründung grundlos, also meontologisch<sup>4</sup>, sein wird. Die Frage nach säkularer Mystik erkennt sich daher durchaus in der alten metaphysischen Frage nach dem Grund wieder, stellt diese Frage aber als neuzeitliche Frage neu.

Mit Bedacht eine Frage zu stellen, die sich dem Risiko aussetzt, sich selbst zu unterlaufen, bedarf der Erklärung. Was die Frage nach dem Grund motiviert, ist offensichtlich die geheimnisvolle Ahnung, dass sie als Frage bereits unterlaufen ist und es nur noch darum geht, sich den Grund dafür bewusst zu machen und dass man bloss nachholen kann, was bereits geschehen ist. Das rationale Fragen muss – wenn es bereit ist, diese Kränkung zu überschreiten – seine eigenen Grenzen, aber auch das Sich-ihm-zeigend-sich-Entziehende, es Angehende, es aber auch Begrenzende: es muss das Andere anerkennen<sup>5</sup>. Dieses Andere ereignet sich "anders als Sein geschieht" (*Levinas* 1992), aber gibt ihm allererst seinen Sinn. Denn es behauptet "eine Differenz jenseits derer, die das Sein vom Nichts trennt: nämlich gerade die Differenz des Jenseits, die Differenz der Transzendenz." (*Levinas*, 1992, 25) Aber in der Nähe dieser Differenz erhält das Sein seinen rechten Sinn. Im Offenstand meditativer Versunkenheit zeigt sich dieses Andere als "das Ankommende" (*Albrecht*,

---

<sup>4</sup> "Meontologisch" ist also nicht als platte Negation von "ontologisch" zu verstehen, sondern als Überschreitung der Ontologie in einen Grund jenseits von Sein und Nichtsein.

<sup>5</sup> Ich halte mich – trotz *Levinas*, 1983, 190 u. ö. – ans Neutrum *das Andere* und verwende nicht das personalisierende Maskulinum oder Femininum, weil das Andere, um das es mir geht, überkategorial und insofern jenseits von Person und Nichtperson bzw. zugleich als Person und Nichtperson zu verstehen ist.

1976, 149ff). Es ist "das Messianische", das sich der absoluten Überraschung aussetzt, (*Derrida*, 2001, 32) bzw. "das Mystische", das Glauben und Wissen transzendierend "als Ursprung des Hervorquellens (sponte sua) und zugleich als jenes, was mit dem automatischen Charakter des Maschinellen hervorquillt", ohne jede Sicherheit menschlicher Horizonte sich offenbart (*ibd.*, 34), das aber auch das "sakrale Mysterium" anzeigt, das dem Religiösen eigen ist (*ibd.*, 82f). Es ist also offenbar das Verletztsein von der Begegnung mit dem Andern, das die Frage nach dem Grund motiviert und ihm zugleich schon die Richtung weist: den andern Weg, den Weg in die Überschreitung zum Andern, welcher weder dieses noch jenes ist, weder subjektiv noch objektiv, weder seinshaft noch seinslos, weder zeitlich noch unzeitlich, sondern den Widerspruch – anders als Sein geschieht – in sich versenkt und sich als grundloser Grund der Begegnung preisgibt. Wo man von diesem den Grund in sich bergenden, dem Sein seinen Sinn gebenden Andern erfasst worden ist, dort wird man seinem Ruf antworten wollen und – aus Verantwortung – dem rationalen Denken zumuten, sich zu überschreiten. Das "Herz" wird dazu drängen; denn das "Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt..." (*Pascal*, 1956, Frag. 229)<sup>6</sup>. Die Frage nach dem Grund des Seins hat also hier ihren Grund: im Ruf des Anderen, auf den das Herz antworten will.

### 3.2. *Das Andere*

Auf dem anderen Weg, dem Weg, den das Herz um des Andern willen, das jenseits von Sein geschieht, diesem aber seinen Sinn gibt, gehen will, offenbart sich das Andere als eine in sich gebrochene Einheit. Denn das Andere hat – ohne aufzuhören eine Einheit zu sein – das Dritte in sich, das seine Offenbarung gegenüber dem Herzen stört: dasjenige, das diese verneint, ihr schräg zuwider läuft, sie durcheinanderbringt. Es ist dies dasjenige, das in der Sprache der Metaphysik mit der Rede vom Bösen gemeint ist<sup>7</sup>. Durch die Nähe des Dritten im Andern ist dessen Einheit als eine in sich geschlossene Einheit gebrochen. Doch erweist sich seine

<sup>6</sup> "Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" (*Pascal*, 1977, Frag. 397).

<sup>7</sup> Die chaotisierende Wirkung des Bösen wird griechisch auch in der mythologischen Rede vom Teufel zum Ausdruck gebracht, indem dieser als δίαβολος, als Durcheinanderbringer, bezeichnet wird.

Einheit gerade so als das, was sie ist: *als das Geschehen, das sich als Einheit jenseits der Dualität als Dualität ereignet*. Die Realisation des Andern als Dualität in der Einheit und als Einheit in der Dualität macht auf der einen Seite deutlich, dass das Andere stets das Andere bleibt und sich nicht mythisch ins Weltdrama verliert, um dann von diesem im *hegel'schen* Sinn aufgehoben zu werden. Das Andere bleibt als das Andere anders. Auf der andern Seite erweist sich diese Realisation des Andern aber als Offenheit des Andern für das Weltdrama, als welches es sich ereignet und in welchem es sich als dasjenige offenbart, das dieses als gebrochene Einheit unterfängt.

Beide Perspektiven, diejenige von der Andersheit des Andern und diejenige von der Weltlichkeit des Andern, gehören in ihrer Verschiedenheit untrennbar zusammen. Man kann insofern nicht eine tragische bzw. leidvolle Verlorenheit des Andern in der Welt gegen ein komisches bzw. erlöstes Aufgehobensein in seiner Einheit ausspielen. Vielmehr ist das Kommen des Andern das Ereignis, in welchem das Komische der Transzendenz im Tragischen weltlicher Dualitäten offenbar wird. Es ist das Ja in den Brüchen von Subjekt und Objekt, wobei das "Ja" und die "Brüche" als Verschiedene unauflösbar ineinander verschränkt bleiben. Das befreiende Kommen des Andern in der Unfreiheit dualistischer Verstrickungen hat damit verschiedene Facetten: Es ist der Boden in der Bodenlosigkeit zerfallener Metaerzählungen (*Lyotard* 1985), das Gehaltensein der Vernunft in der Ungehaltenheit unüberschaubarer, transversaler Komplexität (*Welsch* 1996), der mystische Grund der Autorität in der *Différance* dekonstruierter Mythologien (*Derrida* 1991), die klarsichtige Ruhe nach der Überschreitung der Hyperreflexivität im Zentrum des spiralförmigen Erkenntnisprozesses (*Petzold*, 1998, 156), das Erstrahlen der eschatologischen Exteriorität in der Totalität des Seins (*Levinas* 1987). Vermieden wird durch dieses vielfältige Ineinander von Einheit und Vielfalt – mythisch gesprochen – sowohl die narzisstische Absorption des Andern, um durch diese in "ein ozeanisches Kontinuum" des mütterlichen Schosses aufzugehen (*Sloterdijk*, 1993, 39), weil das Andere uneinholbarer "Lebensspender" bleibt (*Symington* 1999), als auch die ödipale Identifikation mit der Autorität des Andern, um durch diese an dessen väterlicher Einheitsmacht Anteil zu erhalten, weil sich das Andere nur als Dualität, als gebrochene Einheit, offenbart. Die Struktur dieser in der gebrochenen Einheit des Anderen begründeten Perichorese von Einheit und Vielfalt ist im christlichen Bekenntnis zu Gott als dem in sich durch das Kreuz gebrochenen Gott trinitätstheologisch genau auf den Punkt

gebracht worden (von Balthasar, 1980, 297-305). Sie ist aber auch die metahermeneutische Grundlage der Ethik, insofern erst die durch die Nähe des Dritten gebrochene Einheit des Anders Mass, Thematisierung und Erscheinen der Gerechtigkeit einführt (Levinas, 1992, 263A22).

Allerdings bleibt eine bloße Strukturskizze des Anders als gebrochener Einheit missverständlich, wird sie nicht durch eine Skizze seines Wesens ergänzt; denn der Einbezug des Dritten in das Andere ist nicht in einem ewigen, dem Anders noch übergeordneten, logisch notwendigen Prinzip verankert, sondern im Wesen des Anders selbst. Damit soll nicht gesagt sein, dass das Wesen gleichsam über dem Anders steht und das Andere nun doch von der Ontologie her zu verstehen ist. Vielmehr geschieht das Andere anders als Sein geschieht: es geschieht als Ereignis der Liebe<sup>8</sup>. Als solches überschreitet es Sein und Nichtsein und besteht in dem für das Andere konstitutiven überseinshaften Mysterium der Entleerung (κένωσις)<sup>9</sup>. Bezeichnet ist damit das Geheimnis, dass die Liebe grundlos, als absolutes Freiheitsgeschehen, ihren absoluten Widerspruch nicht mit Gewalt beseitigt, sich statt dessen diesem, der sie ebenso grundlos, seine Freiheit in Anspruch nehmend verneint, opfert, dass sie aber durch dieses Opfer hindurch genau das wird, was sie ist. Es ist dies nicht ein Akt, durch welchen sich die Liebe bloss in ihrem eigenen Wesen selbst bestätigt, sondern es ist ihre permanente Selbstüberschreitung in die Gebrochenheit der Einheit hinein, in die Verzweiflung der Zerbrochenen, in das Leiden der Entzweiten, in die Schuld ihrer Ablehnung. Im Opfer, das sie dabei erbringt, übernimmt sie "als Sündenbock" die Schuld des Neins, das sie zerbricht. Der Überforderung dieses Opfergeschehens, der Tragik des Zerbrechens der sich opfernden Liebe, steht damit genau das Gegenteil dessen entgegen, was tatsächlich stattfindet:

---

<sup>8</sup> Das höchst unterschiedlich verstandene Wort "Liebe" kann an dieser Stelle zunächst überraschen. Ich verwende es hier im Sinne des biblischen Bekenntnisses zu Gott als Liebe (1Joh 4,7-21) und unterstelle, dass das, was es bezeugt, nach wie vor bedeutsam und für das Verständnis von säkularer Mystik wegweisend ist.

<sup>9</sup> Die Rede von der "Entleerung" (κένωσις) ist vor dem Hintergrund des neutestamentlichen "Philipper-Hymnus" zu verstehen (Phil 2,6-11), wo in mythologischer Sprache formuliert wird, dass derjenige, der Gottes Gestalt hatte, diese nicht wie einen Raub festhielt, sondern sich seiner Göttlichkeit entleerte, Knechtsgestalt annahm und gehorsam war bis zum Tod, ja bis zum Opfertod am Kreuz. "Entleerung" bezeichnet damit also auf mythologische Weise den Akt des absoluten Loslassens und sich Hingebens in die Welt.



die hintergründige Komik, dass gerade so die befreiende Einheit der Liebe in das mörderische Gefängnis der Entzweiung hineingetragen wird, dieses damit zerbricht und von jener unterfangen ist.

Dieser stellvertretende Platztausch im Liebesopfer, dieses "*admirabile commercium*", ist das innere Wesen der Perichorese: Während durch das Liebesopfer die Schuld der Dualität in die Einheit hineingenommen wird, wird die Einheit in der Schuld der Dualität geoffenbart. Beide Seiten durchschränken sich so gegenseitig, ohne dass ihre Unterschiedlichkeit in ein konfluentes Einerlei aufgehoben wird. Wo dies realisiert wird, bedeutet es aufseiten der Dualität, dass diese durch das Kommen des Andern zu "sich" kommt; denn das Ich erhält vor jedem Für-sich-Sein erst durch die dieses stellvertretende Ankunft des Andern ein reflexives Verhältnis zu sich, mithin das Selbstbewusstsein und die Verantwortung, im Antworten auf den Andern sich selbst zu werden (*Levinas*, 1992, 219ff). Das Ich, das dabei gemeint ist, ist keineswegs bloss das rationale *ego cogito*, sondern das leibliche Ich. Auch das Als-Leib-durch-den-Leib-zum-Leib-Werden des Leiblichen ist in der stellvertretenden Leiblichkeit des Liebesopfers begründet, selbst wenn man damit einen die Ontologie transzendierenden, "fundamentaleren Logos als den des objektiven Denkens" anerkennen muss (*Merleau-Ponty*, 1966, 418): einen Logos, der als Leib realisiert wird. Erst wo dies geschieht, kommt der Leib *im Grunde* zu sich selbst als Leib. Aufseiten der Einheit aber ereignet sich durch das Liebesopfer ihr eigenes Zerbrechen. Zum Ausdruck kommt damit zunächst die Unmacht des Andern, sich als Liebesgeschehen durchzusetzen und darauf angewiesen zu sein, sich durch weltliche Zweideutigkeit stellvertreten zu lassen, mithin also die Radikalität des Andern, sich selbst vollständig für die zerbrochene Welt zu opfern und sich ihr zu überantworten (*Sölle*, 1982, 164). Beim tieferen Hinblicken zeigt sich freilich, dass dieser Mythos vom Opfer des Andern in die Welt nicht das letzte Wort hat, sondern in den Logos der Liebe überschritten ist; denn in der Radikalität des Liebesopfers offenbart sich die Liebe, die als verschenkte nicht kleiner wird, sondern wächst und durch das Opfer der Entleerung in der umso grösseren Einheit des Andern das wird, was sie ist (*von Balthasar*, 1980, 309). Nur dank dieser immer noch grösseren Souveränität der Liebe, die allein die Sorge um sich als Sorge um das Andere zu vollziehen in der Lage ist (*Petzold*, 1998, 275ff), entsteht die involvierte Exzentrizität, durch die das "Schulddilemma" überschritten und ein versöhntes Leben als Opfer und Täter und zugleich jenseits von beiden möglich werden kann (*Funke* 2000).

Letztlich wird man also das offenbarte Geheimnis von der erlösenden Einheit des Andern als Vielfalt nirgends besser verstehen und verwirklichen als dort, wo es sich als Welt ereignet: im leiblich realisierten Logos kenotischer, d. h. sich preisgebender Liebe. Die Offenbarung des Andern bleibt ein Ereignis, das die dualistisch bedingte Verstricktheit in Schuld nicht beseitigt und sich deshalb immer nur von ihrem Ereignis her realisieren lässt, dann aber die Unbedingtheit der Liebe des Andern in der Pluralität erleben lässt.

### 3.3. Machtteilung

Versteht man das Wesen des Andern als Ereignis kenotischer Liebe, wird sofort deutlich, dass ihm eine eigentümliche Macht eigen ist: die Macht, sich selbst in der Unmacht des Opfers an das Dritte zu verlieren, um durch diese seine, nämlich andere Macht, die Macht der Liebe als Macht gebrochener Einheit, zu erweisen.

Ausgeschlossen ist auf diesem Hintergrund zunächst, die Macht des Andern als allmächtige Zentralinstanz zu sehen, die einer Spinne gleich das komplexe Netz der Wirklichkeit kontrolliert. Dies muss umso mehr betont werden, als dass dieses Bild des Andern – insbesondere in streng monotheistischer Lesart – offensichtlich viele anonyme Machtdiskurse (*Foucault* 2000) des jüdisch-christlich-islamischen Kulturraums imprägniert hat und die weltlichen Stellvertreter des Andern dazu autorisiert, an seiner Stelle die Geltungsansprüche absoluter Definitionsmacht zu stellen. Eine solche Vereinnahmung des Andern zur Legitimierung eigener Machtansprüche ist ein mythisches Konstrukt, das das Andere – *Dostojewskij's* "Grossinquisitor" ist hierfür eine treffliche Illustration (*Dostojewskij* 2002) – nur für die Befriedigung eigener Bedürfnisse gelten lassen will.

Ausgeschlossen ist für das Andere, das durch das Ereignis kenotischer Liebe konstituiert wird allerdings ebenso, dass seine Einheitsmacht durch die Macht unzähliger Machtzentren ersetzt wird. Dies kann, insbesondere wenn man die Macht des Andern als geopfert ernst nimmt, gar nicht deutlich genug gesagt werden. Denn es liegt offensichtlich nahe, an die Stelle der Einheitsmacht des Andern das ebenso mythische Konstrukt der Götterdämmerung polytheistischer Machtzentren treten zu lassen, die Titanen gleich das durch das Todesopfer des Andern entstandene Machtvakuum für sich zu füllen in Anspruch nehmen (*Nietzsche, Don Cupitt*). Wird die Macht des Andern in dieser Weise usurpiert, bleibt

sowohl die mythische Verstrickung in die Schuld an dessen Ermordung und mit ihr die neuzeitliche Getriebenheit der schuldigen Götterstürmer, als auch die Unmöglichkeit, den Mythos zum Hören des Logos des Andern hin zu überschreiten und in diesem dessen Wesen als kenotische Liebe zu vernehmen.

Denkt man statt dessen vom Andern her, das sich verliert, um sich zu werden, ist eine Verschränkung beider Aspekte angezeigt: die Macht des Andern ist als geteilte Macht immer seine Macht kenotischer Liebe. Auf der einen Seite ist damit der Dekonstruktion mythischer Machtansprüche und der Aufdeckung anonymer Machtdiskurse klar das Wort geredet. Die Verantwortung dem Andern gegenüber drängt dazu, vermeintlich letzte, unteilbare Einheiten der Macht, sei dies das Individuum (lat. *individuum*: unteilbar) oder das Atom (griech. *ἄτομος*: unteilbar), oder seien dies Raum und Zeit oder der Kosmos als Ganzes, zu dekonstruieren und in Differenzen von Verschiedenem bzw. Relationen aufzulösen, aber auch das Andere selbst als in sich gebrochene, in Relationen der Liebe aufgelöste Einheit anzuerkennen. In den Prozeduren, die das Ernstnehmen dieser Verantwortung auslöst, werden beide Seiten, die des Andern und die der Welt, von Projektionen absoluter Geltungsansprüche entschlackt und ihre Macht als geteilte offenbar. Macht zeigt sich auf diese Weise als rhizomatisches Geflecht, als "Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren" (*Foucault*, 1983, 113) und die ihren Niederschlag findet in einer Kultur mehrperspektivischer und differenzieller Ko-Respondenzprozesse und Polyloge (*Petzold* 2002c), in Heuristiken der Gerechtigkeit (*Neuenschwander* 2003) sowie in demokratischen Prozessen einer "Politik der Freundschaft" (*Derrida* 2000). Auf der andern Seite freilich bleibt die Macht, die sich in dieser unbegrenzten Komplexität manifestiert, die Macht des Andern. Es ist die Verantwortung gegenüber dem Andern, die dazu ruft, Macht – so das post-moderne "Credo" – rhizomatisch und nicht monopolistisch zu sehen, die aber auch darum weiss, dass Macht deshalb zeitlich kontingent, mithin veränderlich und vergänglich ist; denn sie ist sich bewusst, dass ihre Macht die Antwort auf das Andere als das Ereignis kenotischer Liebe ist und deshalb in diesem begründet bleibt.

Die Frage der Macht zeigt sich damit als der Kristallisationspunkt des "*admirabile commercium*", an welchem der Platztausch, der sich durch das Liebesopfer des Andern ereignet, konkret wird: Das Andere überantwortet seine Macht in der Unmacht des Opfers an seine Nachfolger, die als dessen Stellvertreter die Treuhänder seiner Macht werden, um durch die-

se Kenosis die unmächtige Allmacht der Liebe zu offenbaren, die es – die Stellvertretung der Welt in sich bergend – letztlich ist (von *Balthasar* 1983). Die Teilung der Macht wie sie als Antwort auf das Kommen des Andern verantwortlich zeichnet und sich im Anerkennen mehrperspektivischer Geltungsansprüche manifestiert, hat insofern in der sich opfernden Macht des Anderen ihre letzte Begründung. Diese bleibt der eschatologische Fluchtpunkt, welchen das Opfer des Andern offenbart und demgegenüber es die Welt vertritt. Als solchen erweist sich die Macht des Andern als "Über-Macht", als Macht nämlich, die sich durch die Unmacht ihres Opfers in der komplexen Vielfalt der Wirklichkeit verschwendet, gerade dadurch aber deren Macht begründet und sich als die "übereinheitliche Allmacht" offenbart, die sie ist.

### 3.4. Sprachereignis

Als Ereignis kenotischer Liebe ereignet sich das Andere als Kommunikationsakt mit der Welt. Es ist dies ein Sprachereignis, das in einem Akt der Begegnung begründet ist. An diesem muss man sich deshalb orientieren, will man verstehen, wie die Offenbarung des Andern als Kommunikationsakt geschieht.

Als Akt der Begegnung eignet ihm eine besondere Verschränkung von Enthüllung und Verhüllung (von *Balthasar*, 1985, 233ff). Wahrheit, ἀλήθεια, ist die Unverborgenheit des Andern. Sie ist sein Sich-Zeigen, sein Sich-Offenbaren und Sich-Preisgeben dem offenen Blick, dem zugreifenden Begreifen, bis hin zu dem Punkt, an welchem sie sich an nichts mehr hält und sie sich bis zum Äussersten entleert hat und sie verstummt ist in ihrer Kenosis als Opfer für die Welt. In dieser Nacktheit geschenkter Preisgabe ruft das Andere unmittelbar nach dem Schutz der verstehenden Liebe, nach der Antwort, der sich die Verantwortung nicht entziehen will. Allerdings ist die Offenbarung des Andern keine indiskrete und unbeschränkte, sondern sie ist in sich wesentlich auch verhüllt. Die Verhüllung ist für ihre Enthüllung zwar eine Begrenzung, aber deswegen nicht auch automatisch eine Begrenzung der Wahrheit. Denn die Verhüllung ist nicht die Schranke verweigerter Enthüllung, sondern die der Enthüllung innewohnende Eigenschaft. Sie ist das Geheimnis des sich offenbarenden Andern. Verständlich wird das scheinbare Paradox einer enthüllten Verhüllung ohne Weiteres, wenn man es vom Wesen gelingender Begegnung und der dieser innewohnenden Momente von Ver-

wunderung, Bewunderung, Erstaunen, Entsetzen, Befremden, Freude, Dank, also all dessen, was im aristotelischen θαυμάζειν verborgen liegt, her versteht. Das Andere bleibt als Anderes geheimnisvoll, obwohl es sich als das Andere voll und ganz der Offenbarung preisgibt. Genau als solches kann es sein Wesen kenotischer Liebe offenbaren, genau als solches bleibt es liebenswert. Die Verschränkung von Enthüllung und Verhüllung gehört zum Wesen der Liebe. Eine Trennung von Geheimnis und Offenbarung ist insofern ebenso wenig angezeigt, wie deren Vermischung. Man kann nicht eine relative Offenbarung einem ewigen Geheimnis entgegenstellen (z. B. *Underhill* 1928) oder das Geheimnis so mit der Offenbarung identifizieren, dass diese zum Mythos wird und als solcher stirbt (z. B. *Hegel*: "Gott selbst ist tot" [*Hegel*, 1968, 414]). Vielmehr durchwaltet das Geheimnis die Offenbarung des Andern, wie seine Offenbarung vom Geheimnis durchdrungen ist.

Die Begegnung mit dem Andern wäre keine Begegnung, würde seiner verhüllten Enthüllung nicht ein weltliches Antworten folgen. Es ist dies ein freies Redenwollen, und doch ein Nicht-anders-Können als Redenmüssen. Die freie Preisgabe des sich enthüllenden Geheimnisses erfordert eine ebenso freie Antwort. Das nur auf den ersten Blick bestehende Paradox von Notwendigkeit und Freiheit liegt in der Struktur der Verantwortung. Die geforderte Verantwortung freilich ist eine Überforderung. Das Andere, das sich offenbart, ist anders-als-Sein-geschieht. Seine Offenbarung gibt in den Worten, die sie spricht, dem, was ist, Bedeutung, aber bleibt dabei doch zugleich das sich verhüllte Andere. Denn das vom Andern Gesagte taucht ein ins Diesseits des Seins, bezeichnet Seiendes, schafft Bedeutung, aber ist nicht mehr identisch mit dem Sagen des Andern (*Levinas*, 1992, 106ff). Die weltliche Antwort, die auf dieses Gesagte reagiert und wieder nur Gesagtes sagt, bleibt daher dem Sagen des Andern fern. Es bleibt diesseits des Seins in der Zeit. Die Verantwortung für das Andere ist deshalb ein Antworten, das das Gesagte überschreitet und ein Sagen vor allem Gesagten wird. Ein solches Sagen "besteht in der riskanten Entblössung seiner selbst, in der Aufrichtigkeit, im Zerschneiden der Innerlichkeit und in der Preisgabe jeglichen Schutzes, in der Ausgesetztheit an die Verletzung, in der Verwundbarkeit." (*Levinas*, 1992, 118) Es ist ein Sagen dank der stellvertretenden Gegenwart des Andern in der Welt, welche dieser das Sagen ermöglicht und das Sagen zum Ausdruck der Begegnung jenseits von Sein und Nichtsein werden lässt (*Levinas*, 1992, 109f). Es ist ein Sagen, das sich in dieser Situation vollumfänglich enthüllt, sich aber sogleich wieder in das Geheimnis

des Andern verhüllt. Das Sprachereignis, das sich in diesem Sagen ereignet, ist der Moment, in welchem sich das Andere und die Welt gegenseitig erkennen, verstehen, zur Sprache bringen: es ist das Gebet. Nur in der Überforderung der hier verlangten Überschreitung, in der Unbefangenheit des unmittelbaren Gebetsaktes, kann die Antwort auf das Andere mehr werden als sie ist und damit ihre Verantwortung anders-als-Sein-geschieht wahrnehmen.

Das Gesagte bleibt gegenüber dem Sprachereignis des Sagens zurück. Es enthält im besten Fall noch Splitter des Sagens, die von der Einheit in der Vielfalt zeugen und in einem Teilbereich ein tieferes Integrieren von Komplexität ermöglichen. Die Unmittelbarkeit des Blitzes der Überschreitung (*Foucault*) ist ihm aber nicht mehr eigen. Das Gesagte wird statt dessen zum Vorläufigen, zum Verweisenden, zum Uneigentlichen: zum Metaphorischen. Denn die Metapher ist offensichtlich das vorherrschende Kennzeichen des als Antwort auf das Andere Gesagten. Generiert in der Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Andern und aus dem sinnlichen Material der Erfahrung, spiegelt sie noch etwas vom Glanz der leiblichen Gegenwart des Andern wider, ist aber bereits ihrer Uneigentlichkeit überführt. Sie verdankt sich etwas, das sie nicht mehr hat, auf das sie aber verweist, das sie allenfalls erschliesst, durch das sie aber auch preisgegeben wird. Die Verschränkung von Enthüllung und Verhüllung trägt sie permanent in sich und verkörpert als solche die Aufforderung zur Überschreitung ihres äusseren Auftretens, selbst wenn dies ihren Tod als Opfer für das Andere bedeutet. Sie ist insofern das genaue linguistische Sigel der Offenbarung des Andern, wo immer dieses zum Gesagten wird und als solches auf dem Spiel steht. Wenn aber das Sagen vom Gesagten unterschieden bleibt, ist es keine Frage, dass dieses sich als Metapher – als Gleichnis, Anthropomorphismus, Mythologie – zur Sprache bringt und nicht in der Unmittelbarkeit der Offenbarung des Sagens.

In Anbetracht dieses Defizits des Gesagten kann man dazu kommen, ganz aufs Sprechen vom Andern meinen verzichten zu müssen und zu fordern, dass man über das, worüber man nicht sprechen kann, schweigen muss (*Wittgenstein*, 1984, 85). Die Tradition der christlichen Mystik hat die Unmöglichkeit adäquaten Redens vom Andern immer wieder betont (*Haas* 2000) und in der negativen Theologie als *docta ignorantia* ausgewiesen (*Nicolai de Cusa* 1979). Der gegenüber dem Sagen unauflösbar metaphorische Charakter des Gesagten lässt dieses immer schal und uneigentlich erscheinen. Verdeckt wird dieser Eindruck gegenüber dem

Metaphorischen freilich durch das ihm eigene Phänomen der Abnutzung; denn Metaphern können offensichtlich durch Gewöhnung rasch ihren ehemaligen Glanz der leiblichen Gegenwart des Anders abnutzen und zu Begriffen mutieren. (Die Metapher vom "Begriff" bringt dies nachdrücklich zu Bewusstsein, hat sie doch ihre diachron noch be-greifbare ursprüngliche Leibnähe im Laufe der Zeit fast vollständig eingebüsst.) Unter dem Schein klarer und distinkter Sprache bauen sich Metaphern ihre zunehmend abstrakte, entleiblichte und virtuelle Welt und vermitteln den Eindruck in sich gesicherter Generierung von Erkenntnis. Ihre ursprüngliche Metaphorizität versinkt dabei zunehmend in Schläfrigkeit und ist mit der Zeit kaum mehr als solche zu erkennen. Um sich selbst in der Zeit zu verewigen, verhindern sie auf diese Weise jedes Erschrecken durch die Unmittelbarkeit des Anders und werden – um mit *Nietzsche* zu reden – zu Münzen, die ihren eigentlichen Wert verloren haben: "Was also ist Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen." (*Nietzsche*, 1980/1, 880f). Es bedarf im Angesicht der enorm inflationären Abnutzung von Metaphern offensichtlich einer beträchtlichen Wachheit, die Metaphorizität der Metapher, mithin also ihren Tod als Metapher, nicht aus den Augen zu verlieren und dem Schweigen sein Recht zu lassen.

Aber genau diese Wachheit ist vom religionsphilosophischen Reden gefordert; denn offensichtlich braucht dieses die Metapher als unvermeidlichen Umweg, sucht aber ebenso ihre Überschreitung in der zirkulären Wiederaneignung des eigentlichen Sinns (*Derrida*, 1988, 288). So sehr es anerkennt, dass es nicht ohne die Metapher geht, so sehr will es doch über sie hinaus. Das religionsphilosophische Reden von Gott wird deshalb stets seinen eigenen Tod, mithin also das Verstummelmüssen, miteinbeziehen; denn der Tod der Metapher ist auch sein eigener Tod (*Derrida*, 1988, 289). Freilich in einem ebenso doppelten Sinn: Es ist auf der einen Seite das Eingeständnis, dass all sein Reden Gesagtes geworden ist und als solches sterben und überschritten werden muss, seien nun Metaphern wie "Überschreitung", "Ereignis", "Begegnung", "das

Andere", "Entleerung" ("Kenosis") usw. im Spiel, oder sei von Gott als dem "Nichts" und seiner Sprengmetaphorik (Haas 1999) die Rede. Enthalten ist darin also die Aufforderung zur permanenten Dekonstruktion des Gesagten. Auf der andern Seite ist das Erkennen der Metapher als Metapher aber auch die Bedingung der Möglichkeit, sie zu überschreiten und von dem her, wovon sie herkommt, zu verstehen. Denn "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische." (Wittgenstein, 1984, 85) Und dieses Mystische besteht nicht darin, wie die Welt ist, sondern dass sie ist (ebd., 84), also – um im "Sprachspiel" der hier benutzten Metaphorik zu sprechen (Wittgenstein 1981) – im "grundlosen Grund", welcher sich im Kommen des Andern als dem Ereignis kenotischer Liebe ereignet. Davon nicht zu schweigen, sondern zu sprechen, ist Liebespoesie, gewiss, die sich der Vorläufigkeit ihrer Rede bewusst ist, aber die auch darum weiss, dass die Metapher zum Sprachereignis werden kann, wenn das Gesagte überschritten wird und das Mystische als Logos der Offenbarung in einem ungewöhnlich-gewöhnlichen Hier und Jetzt das Sagen hat.

### 3.5. Aufleuchten des Schönen

Der Perichorese von Einheit und Vielfalt als dem Kommen des Andern in die Welt ist ein aus ihrer Tiefe kommender Glanz (*splendor*) eigen. Es ist der Glanz des Schönen. Dieses enthält in sich sowohl den Aspekt der Machtteilung, als auch den Aspekt des Sprachereignisses, aber vollendet beide, indem es sie zum Leuchten bringt und das Kommen des Andern in einer Weise aufleuchten lässt, dass dieses zum Ereignis der Erleuchtung wird. Denn das Schöne (*pulchrum*) kann, wenn es um das Kommen des Andern geht, nicht von der Dramatik der Machtteilung (*bonum*) und der Wahrheit des Sprachereignisses (*verum*) abgetrennt werden.

Was für antikes und mittelalterliches philosophisch-theologisches Denken bis weit über die thomistische Transzendentalienlehre (Eco 1993) selbstverständlich war, hat in der Neuzeit an Plausibilität verloren. Das Schöne ist zu einer Kategorie *sui generis* (Kant) geworden, die von der Ethik und Erkenntnistheorie losgelöst ist. Auch wenn das Projekt einer Integration des Schönen in der Romantik nochmals aufgegriffen wurde (Hamann, Herder), so wurde es dennoch bald als Romantizismus oder Ästhetizismus abgetan. Die Gefahren der Verklärung bzw. der Versuchung, dem Schönen auf Kosten des Guten oder Wahren zu erliegen und



schönzureden, was ungut und unwahr ist anstatt als das, was es ist, aufzudecken, können offenbar kaum hoch genug veranschlagt werden. Umgekehrt ist freilich auch wahr, dass eine Ausgrenzung des Schönen nicht nur zu einer entmenschlichenden Rationalisierung und Technisierung des Guten und Wahren geführt hat, sondern ebenso zu einer Banalisierung und Ökonomisierung des Schönen. Denn das Schöne ist offensichtlich mehr als eine Ware, die rasch konsumiert und ebenso rasch durch ein noch schöneres Produkt ersetzt werden will. Wenn hier festgehalten wird, dass das Schöne konstitutiv zum Kommen des Andern gehört, dann geschieht dies – im Bewusstsein des Risikos – um der Schönheit des Andern als der Schönheit der Welt willen. Denn ihre Schönheit kommt offenbar nur durch die Perichorese beider zum Leuchten (*Petzold*, 1983, 60).

Die Schönheit des Andern zeigt sich im Ereignis kenotischer Liebe. Es ist dies das Aufleuchten der Herrlichkeit, die sich aus Liebe souverän verschwendet, Grosszügigkeit bis hin zum Opfer ihrer selbst ausstrahlt und Freiheit liebender Offenheit im Angesicht von Schuld und gewalttätiger Feindschaft zur Geltung bringt. Schönheit solcher Art hat ihre Gestalt (*species, forma*). Die Schau ihrer Gestalt (*von Balthasar* 1961) mittels Geschichten, Bildern, Plastiken, die vom Ereignis ihrer Realisation erzählen, bleibt der weltliche Einstiegspunkt, durch welchen man zu einer Schau der Schönheit des Andern gelangt. Freilich darf dabei die Kontemplation der welthaften Gestalt durch ihre Schönheit nicht in Bann ziehen und zu einer narzisstischen Selbstverliebtheit führen. *Oscar Wilde's "The Picture of Dorian Gray"* illustriert dies meisterhaft (*Wilde* 1995). Sie bleibt statt dessen nur der "Spiegel", der metaphorisch zur Schau des Unschaubaren führen muss. Denn das Andere bleibt als das Kommende unschaubar und muss doch gerade *als solches* geschaut werden. Es ist dies – um mit der Metaphorik von *Gregor von Nyssa* zu sprechen (*Gregor von Nyssa* 1963) – ein Schauen Gottes, das aufgrund von dessen Überhelle nur noch Finsternis sieht, aber dennoch von deren Schönheit so stark angezogen wird, dass es von ihr nicht gesättigt wird, sondern einem glühenden Liebhaber gleich immer tiefer in die Schönheit des Geheimnisses des Andern eindringt, ohne dieses jemals aufzulösen oder auch nur auflösen zu wollen. Das Andere ist als das Andere absolut bildresistent (*Haas* 2001b). Der hier beschrittene Weg von der *via positiva* zur *via negationis* bleibt freilich unvollständig, lässt man ihn nicht in die *via eminentia* münden (*Dionysius Areopagita*): in die Schau des Ereignisses, in welchem die Schönheit der *gratia pura* aufleuchtet und sich die Wende vom begehrenden Schau-

en nach dem Andern zu einem dankbaren Schauen vom Andern her ereignet. Es ist der Augenblick, in welchem die Idee des Unendlichen als Begehren in die Verantwortung für dieses umschlägt (*Levinas*, 1983, 200ff) und sich das mystische Ereignis als Ethik zu entfalten beginnt.

Hier nun wird deutlich, dass sich die Schönheit des Andern als Schönheit der Welt manifestiert. Wo dies geschieht, hat die Schönheit der Welt nichts Egoistisches oder Langweiliges, sondern wird als Schönheit geschaut, die vom Glanz des Andern aufgrund seiner kenotischen Liebe durchglüht ist. Man wird dies zunächst als Schönheit der Natur erkennen. Im Blick steht dabei das fundamentale Staunen über die Schönheit ihrer Erscheinung, die elementare Ergriffenheit von ihrer Erhabenheit, die unmittelbare Ehrfurcht vor ihrer Herrlichkeit, welche sich plötzlich ereignet und etwas von dem Andern spürbar machen kann, das den Augenblick überschreitet und doch genau in diesem geschieht. Der Glanz des Andern begegnet sodann aber auch als Antlitz des andern Menschen. Durch dieses leuchtet mehr von der Schönheit des Andern auf, als dass durch dessen Entgegenreten in der Natur möglich ist: das Bewusstwerden der Schönheit des Andern. Denn die Begegnung mit dem Antlitz des andern Menschen ist eine "Heimsuchung" (*Levinas*, 1989, 40), durch die der Vorrang des Andern bewusst und die Schönheit des Vom-Andern-her-Kommens einleuchtet. Es ist die Schönheit der Gnade, sich selbst vom Andern annehmen zu dürfen anstatt sich gegenüber dem Andern behaupten zu müssen. Schliesslich kann die Schönheit des Andern als Handeln des Menschen in Gesellschaft, Kultur, Wissenschaft usw. geschaut werden. Dies geschieht, wenn und insofern Menschen in ihrem Handeln ethisch und erkenntnistheoretisch so am Kommen des Andern orientiert sind, dass sie sich von diesem – vergleichbar einer Marionette in *Kleists* Marionettentheater – wie von grösserer Hand formen lassen (*Kleist* 1980). Ein solches Verhalten ist als Akt der Gastfreundschaft zu verstehen (*Levinas*, 1987, 28.434f; *Derrida* 1997), d. h. als Handeln des Menschen, das sich von dem Anderen in Frage stellen lässt, dieses gastlich aufnimmt, sich selbst von ihm her verstehen lernt und auf diese Weise dazu beiträgt, dass unsere Welt eine gastfreundlichere wird. In der Gastfreundschaft ereignet sich insofern die Kombination von Ethik und Erkenntnistheorie und kommt als Schönheit des Ereignisses zur Geltung. Wo sich dies ereignet, wird die Schönheit des Andern nicht nur geschaut, sondern durch das ethisch und erkenntnistheoretisch qualifizierte, menschliche Tun als Welt zur Geltung gebracht, vollendet und zu dem bereitet, was sie immer sein wollte: die Schönheit, die durch ihre

kenotische Liebe alles durchglüht und durch den menschlichen Vollzug immer mehr als das Andere offenbar wird, das sie ist.

Damit nun ist deutlich geworden: Die Schönheit, wie sie hier verstanden wird, also der Glanz der Perichorese des Andern in der Welt als des Ereignisses kenotischer Liebe, ist die recht eigentliche Attraktivität säkularer Mystik, welche ihre Freude begründet, die ihr eigene ethische Motivation freisetzt und die Liebe, die sie ist, liebenswert macht; denn es ist das Schöne des Andern, das die Liebe immer wieder zum Aufflammen bringt und nicht verlöschen lässt. Wo das Schöne verschwindet, hört auch bald die Liebe auf.

#### **4. Säkulare Mystik in der Post-Moderne**

##### *4.1. Zum Beispiel*

Die hier entworfene Theorie säkularer Mystik lässt sich leicht an konkreten Erfahrungen überprüfen. Ich will dies kurz am eingangs erzählten Beispiel vom Ereignis in der Strassenbahn zeigen.

Die Szene ist eine säkulare Alltagssituation. Sie ist willkürlich gewählt und könnte sich überall und jederzeit entsprechend wiederholen. Ein spezifisch religiöses Umfeld fehlt ebenso wie ein besonderes Arrangement der Situation. Säkulare Mystik bedarf, wenn sie stattfindet, weder des einen noch des andern. Auffällig ist allerdings die eigentümliche Aufmerksamkeit, die sie vom Menschen sich selbst gegenüber erfordert. Diese ist zwar natürlich und unmittelbar realisierbar, aber doch Ausdruck einer Wachheit und Präsenz, die bei Menschen unterschiedlich ausgebildet sind. Auch wenn sie nicht erzwungen werden können, so können sie doch willentlich durch mystagogisch konzipierte Schulung geübt und kultiviert werden. Damit geschieht nicht mehr als das bewusste Wachsenlassen der Disponibilität, das mystische Ereignis als solches zu realisieren. Worin allerdings das konfessionelle Profil dieser allenfalls vorangegangenen Schulung bestanden hat, bleibt im Beispiel offen. Das Ereignis säkularer Mystik überschreitet sie, benutzt sie freilich, um sich im Moment, in welchem sie realisiert wird, ins Bewusstsein und zur Sprache zu bringen. Der konfessionelle Aspekt, der zunächst noch offen bleibt, muss also, wenn das Beispiel realisiert und theoretisch erfasst werden soll, geklärt werden. Für den vorliegenden Fall werden Denkmuster der christlichen Tradition verarbeitet.

Im gewählten Beispiel manifestiert sich säkulare Mystik als Spalte, durch welche sie als qualitativ andere Dimension des Lebens aufblitzt. Es ist die Dimension des Transzendenten, die sich offenbart und sich als grundloser Grund ins Spiel bringt, welcher das Andere qualifiziert. Die Metapher "Blitz" macht deutlich, dass sich dieses Andere mit Wucht und Klarheit ereignet und dass es die Ausgangssituation als "Bühne" aufdeckt, die von ihm bestimmt wird. Ist die Szene zuerst durch eine gewöhnliche Alltagssituation in der Strassenbahn abgesteckt, erweist sie sich durch das Aufblitzen des Andern als dessen Spielterrain. Man kann dieses blitzhafte Kommen des Andern ignorieren und abweisen und ohne Atem zu holen, gleichsam automatisch in das Spiel der Situation einsteigen. Allerdings findet das Spiel des Andern deswegen nicht weniger statt. Aber man ist sich dessen nicht mehr bewusst. Man reagiert blind verstrickt in die Situation, ohne darum zu wissen. Nimmt man hingegen das Andere gastlich auf, anerkennt es als das Andere und lässt sich von ihm in Frage stellen, entsteht die Exzentrizität zu begreifen, dass man sich in dessen Drama bewegt und dass man nicht darum herum kommt, seinen Part in diesem Spiel zu übernehmen (von *Balthasar* 1973). Allerdings geschieht dies nun eben aufgrund der Begegnung mit dem Andern. Durch diese wird das Andere als die Einheit in der Vielfalt offenbar, die sich als unbedingtes Ereignis kenotischer Liebe grundlos verströmt, in keiner Weise zusammengesetzt bzw. bedingt ist und den Menschen, der dies realisiert, im Leib als Leib dazu befreit, sich selbst im Hier und Jetzt vom Andern her bzw. von der Einheit in der Vielfalt her zu realisieren. Es ist dies das befreiende Erlebnis, sich selbst als das, was man ist, leiblich aus Gnade anzunehmen und zu leben. Die "Überaufgabe" (*Stanislawski*, o. J., 374ff), die man auf diese Weise vom Andern her übernimmt, ist als fremdbestimmtes Sichannehmen zugleich das selbstbestimmte Realisieren von sich selbst in der konkreten, leiblichen Situation.

Im Beispiel der Strassenbahn offenbart sich die Realisation der Überaufgabe als transzendent begründetes (I), situationsadäquates (II), freies (III), klares (IV) und motiviertes (V) Verhalten gegenüber dem andern Menschen. Säkulare Mystik bleibt nicht fixiert in der Sehnsucht nach dem transzendenten Anderen, sondern vollzieht sich als engagierte Gelassenheit gegenüber der Welt. Die Umkehrung der Bewegung auf das Andere hin zu der vom Andern her ist für sie konstitutiv. Die transzendente Begründung (I) des daraus resultierenden Engagements ist das Ereignis des Kommens des Andern. Sie manifestiert sich in der Spontaneität des Blitzes, durch welchen die Ewigkeit in das Hier und Jetzt

hereinbricht und diesem Präsenz, Dichte und Unergründbarkeit verleiht. Die Situationsadäquatheit (II) des so begründeten Handelns ist die, die sich der Realisation des Andern als dem Einheitspunkt der Situation verdankt. Sie verfügt über die involvierte Exzentrizität, souverän das zu realisieren, was die Situation erfordert. Die Freiheit (III) des durch die Überaufgabe konstituierten Tuns des Menschen ist die zur optimalen Ko-Respondenz mit dem andern Menschen. Sie zeichnet sich durch die Verantwortung aus, Macht zu teilen und sie als Ereignis kenotischer Liebe zur Geltung zu bringen. Die Klarheit (IV), die das menschliche Tun als Realisation der Überaufgabe erfährt, ist die der unmittelbaren Begegnung mit dem Andern. Sie haftet nicht an Worten, Begriffen und Konzepten, sondern entsteht immer wieder neu im Sprachereignis, das die Wahrheit des Andern situativ offenbart und sich jeder zeitlichen Konservierung entzieht. Schliesslich ist die Motivation (V), die dem vom Andern her überformten menschlichen Tun eigen ist, die aufgrund der Erleuchtung. Sie wird durch die Schau der Schönheit des Andern entzündet und zeigt sich in der Freude an der Schönheit der Welt und der Liebe zu ihr.

Damit ist deutlich geworden, dass 1. die Perichorese von Transzendenz und Welt, wie sie für säkulare Mystik konstitutiv ist, im erwähnten Beispiel sichtbar gemacht, und dass darin 2. die verschiedenen herausgearbeiteten Kriterien säkularer Mystik ausgewiesen und als Hintergrund aufgedeckt werden können. Man kann insofern das Beispiel begründet als Fall von säkularer Mystik behaupten. Es ist freilich auch klar, dass sich diese weder im praktischen Beispiel noch in der Theorie erschöpft, dass sie freilich anders als auf diese Weise nicht zur Sprache gebracht werden kann. Der Erkenntnisprozess der perichoretischen Einheit des Andern als Vielfalt der Welt, die säkulare Mystik konstituiert, bleibt eine Suchbewegung, die Bekanntes permanent kreativ überschreitet und die post-moderne Offenheit zur Geltung bringt, die durch die Andersheit des Anderen uneinholbar gesetzt ist.

#### 4.2. Schluss

Die Rede von säkularer Mystik ist ein Unterfangen, das sich seiner Vorläufigkeit und prekären Legitimität bewusst ist. Sie lebt davon, das Ereignis des Kommens des Andern zur Sprache zu bringen, das sich ihrem Zugriff entzieht und sie konsequent mit ihrer Zeitlichkeit konfrontiert (*Levinas 1984*). Das Andere bleibt gegenüber ihrer Vereinnahmung der

Zeit resistent, und wo sie sich siegreich wähnt, hat sie es bereits verraten. Das ist kränkend. Es ist daher gut nachvollziehbar, dass sich menschliches und insbesondere philosophisches Denken wie Narziss nur allzu oft lieber selber genügt und sich darauf kapriziert, die Wahrheit aus sich selbst zu entfalten. Die sokratische Maieutik, die darauf besteht, dass alle Unterweisung der Seele bereits zuvor in ihr war, zeugt davon, ebenso wie die neuzeitliche Begründung der Philosophie im cartesischen "Ich" des ego cogito, das sich denkend als erstes seiner selbst erinnert. So konzipiertes Denken schmelzt das Andere konsequent um in das Selbe, indem es dieses in den eigenen Horizont integriert, aber bleibt damit – wie *Levinas* (1983, 189) im Anschluss an *Husserl* eindrücklich herausstellt – im Grunde eine Egologie. Als solche muss es seiner eigenen Autonomie wegen atheistisch bleiben, aber auch den Willen zum Wissen (*Foucault* 1983) entwickeln, dessen vordringlichstes Ziel die monokratische (Gewalt-) Herrschaft des Selben ist. Die Rede von säkularer Mystik anerkennt demgegenüber die "Gewalt" der Begegnung mit dem Andern, dessen "Spur" sie sich verdankt (*Levinas*, 1983, 209ff), als ihren Ausgangs-, aber auch als ihren Zielpunkt. Sie fordert entsprechend die Überschreitung der gekränkten Egologie zugunsten einer Rede vom Andern her: einer Theo-logie. Eine solche Rede freilich ist anders. Sie umkreist in spiralförmigen Bewegungen das Andere, beobachtet sich dabei zwar in der Wiederholung, aber dekonstruiert sich diesem gegenüber immer und immer wieder selbst, wissend, dass auch das Verstummen nicht das letzte Wort hat, sondern dass sie das Schweigen überschreiten muss, um dem Andern zu antworten. Sie setzt sich dem Wagnis aus, den bodenlosen Boden, auf dem sie steht, zu realisieren und den Abgrund des Unbeobachtbaren zu beobachten und als kultivierte Unsicherheit zum Ausdruck zu bringen. Die Mythologien, die sie dazu einsetzt, sind heuristische Konzeptionen, die den Sinn haben, den Logos des Andern dann, wenn er geschieht, zu vernehmen und als grössere Einheit in der Pluralität zu begreifen. Die Kriterien einer solchen Heuristik umfassen die Kriterien (I) grundloser Grund, (II) das Andere, (III) Machtteilung, (IV) Sprachereignis, (V) Aufleuchten des Schönen. In therapeutischen, Beraterischen oder supervisorischen Kontexten dient die Rede von säkularer Mystik dem Wahrnehmen und Verarbeiten vergangener sowie der Vorbereitung kommender Evidenzerlebnisse aus der Begegnung mit dem Andern. Solche Schlüsselereignisse lohnen offensichtlich die Beachtung, weil in ihnen Lebensentscheidungen gefällt werden, deren Ergründung nicht tief genug angesetzt werden kann, die aber auch in ihrer Zeitlichkeit aufgedeckt wer-

den wollen. Man kann deshalb festhalten: Der Sinn der Rede von säkularer Mystik besteht darin, das Leben als zeitliches Leben zu lernen.

### Literatur

- Albrecht, C.* (1976): Psychologie des mystischen Bewusstseins, Mainz.
- Balthasar, v., H.-U.* (1961): Herrlichkeit I. Schau der Gestalt, Einsiedeln: 3. Aufl., 1988.
- Balthasar, v., H.-U.* (1973): Theodramatik I. Prolegomena, Einsiedeln.
- Balthasar, v., H.-U.* (1980): Theodramatik III. Die Handlung, Einsiedeln.
- Balthasar, v., H.-U.* (1983): Theodramatik IV. Das Endspiel, Einsiedeln.
- Balthasar, v., H.-U.* (1985): Theologie I. Wahrheit der Welt, Einsiedeln.
- Bonhoeffer, D.* (1977): Widerstand und Ergebung. Neuauflage, München: 2. Aufl.
- Bouyer, L.* (1974): Mystisch – Zur Geschichte eines Wortes. In: *Sudbrack, J. (Hg.)*, Das Mysterium und die Mystik, Würzburg, 57-75.
- Bouyer, L.* (1986): Mysterion. Du mystère à la mystique, Paris.
- Bucke, R.M.* (1989 [Neudruck]): Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of Human Mind. Secaucus, N.J.
- Buder, W.* (1990): Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit ? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk, Theologische Trends Bd. 3, Thaur.
- Certeau de, M.* (1982): La fable mystique 1. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle., o. O.
- Descartes, R.* (1959): Meditationes de prima philosophia, Hamburg: 2. Aufl., 1977.
- Deleuze, G. / Guattari, F.* (1977): Rhizom, Berlin.
- Derrida, J.* (1972): Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M.
- Derrida, J.* (1988): Die différance. In: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien, 31-56.
- Derrida, J.* (1988): Die weisse Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text. In: *Derrida, J.*, Randgänge der Philosophie, Wien, 229-290.
- Derrida, J.* (1991): Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität", Frankfurt a. M.
- Derrida, J.* (2000): Politik der Freundschaft, Frankfurt a. M.
- Derrida, J. / Vattimo, G.* (2001): Die Religion, Frankfurt a. M.
- Derrida, J.* (2001): Von der Gastfreundschaft, Wien.
- Don Cupitt* (2001): Nach Gott, Stuttgart.
- Dostojewskij, F. M.* (2002): Die Brüder Karamasow, Düsseldorf.
- Eco, U.* (1993): Kunst und Schönheit im Mittelalter, München: 5. Aufl., 2000.
- Foucault, M.* (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a. M.
- Foucault, M.* (2000): Die Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M.

- Foucault, M.* (2001): Vorrede zur Überschreitung, in: *ders.*, Dits et Ecrits. Schriften I, Frankfurt a. M., 320-342.
- Funke, D.* (2000): Das Schuldilemma. Wege zu einem versöhnten Leben, Göttingen.
- Girard, R.* (1987): Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches. In: *Kamper, D. / Wulf, C.* (Hg.), Das Heilige, Frankfurt a. M., 255-274.
- Gregor von Nyssa* (1963): Der Aufstieg des Mose. Übersetzt von *Blum, M.*, Freiburg i. Br.
- Grof, S.* (1978): Topologie des Unbewussten, Stuttgart: 8. Aufl., 2002.
- Haas, A.* (1989): Was ist Mystik ? In: *ders.*, Gottleiden – Gottlieben, Frankfurt a. M., 23-44.
- Haas, A.* (1999): Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik. In: *Herwig, H. / Wirtz, I. / Würffel, S.* (Hg.), Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit. Festschrift für *Peter Rusterholz* zum 65. Geburtstag, 53-70.
- Haas, A.* (2000): Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung. In: *Haug, W. / Schneider-Lastin, W.*, (Hg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang, Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen, 9-29.
- Haas, A.* (2001a): Nietzsches Begriff der Mystik. In: *Haubrichs, W. / Kleiber, W., / Voss, R.* (Hg.), Vox Sermo Res. Beiträge zur Sprachreflexion, Literatur- und Sprachgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Festschrift *Uwe Ruberg*, Stuttgart / Leipzig, 207-219.
- Haas, A.* (2001b): Bildresistenz des Göttlichen und der menschliche Versuch, Unsichtbares sichtbar zu machen. Feindschaft und Liebe zum Bild in der Geschichte der Mystik. In: *Boehm, G.* (Hg.), Homo Pictor, Colloquium Rauricum Band 7, München.
- Hegel, G.W.F.* (1968): Glauben und Wissen. Gesammelte Werke 4, *Buchner, H. / Pöggeler, O.* (Hg.), Hamburg.
- Hegel, G.W.F.* (1973): Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M.
- Huxley, A.* (1946): The Perennial Philosophy, New York.
- Huxley, A.* (1954): The Doors of Perception and Heaven and Hell. New York.
- Inge, W.R.* (1899): Christian Mysticism. London.
- James, W.* (1902): The Varieties of Religious Experience. London.
- Johnson, R. A.* (1985): Traumvorstellung Liebe. Der Irrtum des Abendlandes. Olten.
- Kant, I.* (1959): Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. In: *Weischedel, W.* (Hg.), Werke in sechs Bänden. Bd. III: Schriften zur Metaphysik und Logik, Darmstadt, 377-397.
- Kleist, v., H.* (1980): Über das Marionettentheater, Frankfurt a. M.: 4. Aufl., 1984.
- Levinas, E.* (1983): Die Spur des Andern, Freiburg i. B.: 4. Aufl., 1999.
- Levinas, E.* (1984): Die Zeit und der Andere, Hamburg: Neuausgabe 2003.
- Levinas, E.* (1987): Totalität und Unendlichkeit, Freiburg i. B.: 4. Aufl., 2003



- Levinas, E.* (1989): Humanismus des andern Menschen, Hamburg.
- Levinas, E.* (1992): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. B.: 2. Aufl. 1998.
- Lubac de, H.* (1968): Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln.
- Luhmann, N.* (1982): Funktion der Religion, Frankfurt a. M.
- Luhmann, N.* (1992): Beobachtungen der Moderne, Opladen.
- Liotard, J.-F.* (1985): Grabmal des Intellektuellen, Graz.
- Maslow, A.* (1964): Toward a Psychology of Being (dt: *ders.*, [1973]: Psychologie des Seins, München).
- Merleau-Ponty, M.* (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Murali v., R.* (1988): Meditations-Sutras des Mahâyâna-Buddhismus, Bd. 1., 3. Aufl., Bern.
- Mutô, K.* (1981): 'Immanent Transcendence' in Religion, JapRel 12, 1-20.
- Neuenschwander, B.* (1997): Some Critical Questions About Hisamatsu's Philosophy & F.A.S., FAS Society Journal, 94-96.
- Neuenschwander, B.* (1998): Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi, BIS 31, Leiden.
- Neuenschwander, B.* (2002): Mystik der Kreuzesnachfolge im Matthäus-Evangelium, in: *Mayordomo, M.* (Hg.), Marktgasse 21, Dankesgabe für *Ulrich Luz*, Bern, 39-48.
- Neuenschwander, B.* (2003): Gerechtigkeit in der Integrativen Therapie, Integrative Therapie 29, 65-90.
- Nicolai de Cusa* (1979): De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit, Hamburg: 3. Aufl.
- Nietzsche, F.* (1980): Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. *Colli, G. / Montinari, M.* (Hg.), Berlin.
- Pascal, B.* (1977): Pensées, Gallimard. (Dt: *ders.*, [1956]: Gedanken, Stuttgart).
- Rahner, K.* (1975): Die geistlichen Sinne nach Origenes. In: *ders.*, Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln, 111-172.
- Rickenmann, A.* (2002): Sehnsucht nach Gott. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Würzburg.
- Scharfetter, C.* (1986): Schizophrene Menschen. 2. Aufl. München-Weinheim.
- Seyppel, J.* (1974): Mystik als Grenzphänomen und Existential, in: *Sudbrack, J.* (Hg.), Das Mysterium und die Mystik, Würzburg, 111-153.
- Sloterdijk, P.* (1993): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker gesammelt von Martin Buber, München: 2. Aufl., 9-42.

- Sölle, D.* (1982): Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart: Kreuz.
- Staal, F.* (1975): Exploring Mysticism, Berkeley.
- Stanislawski, K.S.* (o. J.): Das Geheimnis des schauspielerischen Erfolgs, Zürich.
- Steggink, O. et al.* (1983): Mystik, Bd. 1; (1984): Mystik, Bd. 2.
- Sudbrack, J.* (1989): Art. Mystik. In: *Dinzelbacher, P.* (Hg.), Wörterbuch der Mystik. Stuttgart.
- Symington, N.* (1999): Narzissmus, Giessen: 2. Aufl., 2002.
- Underhill, E.* (1928): Mystik. Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen, Bietigheim.
- Welsch, W.* (1996): Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M.
- Wilde, O.* (1995): The Picture of Dorian Gray, Stuttgart.
- Wittgenstein, L.* (1971): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.: 3. Aufl., 1982.
- Wittgenstein, L.* (1984): Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. M.
- Woods, E.* (1980): Understanding Mysticism. London.

In diesem Aufsatz zitierte Werke von Hilarion Petzold:

- Petzold, H.G.* (1983): Nootherapie und "säkulare Mystik" in der Integrativen Therapie, in: *Petzold, H.G.* (Hg.), Psychotherapie, Meditation und Gestalt, Paderborn, 53-100.
- Petzold, H.G.* (1993): Integrative Therapie. Ausgewählte Werke Bd. II,1-3, Paderborn.
- Petzold, H.G.* (1998): Integrative Supervision, Meta-Consulting & Organisationsentwicklung. Modelle und Methoden reflexiver Praxis. Ein Handbuch, Paderborn.
- Petzold, H.G. / Orth, I.* (1999): Die Mythen der Psychotherapie. Ideologien, Machtstrukturen und Wege kritischer Praxis. Paderborn.
- Petzold, H.G.* (2000a): Sinn – Sinnerfahrung – Sinnstiftung als Thema der Psychotherapie heute, Integrative Therapie 4, 403-414.
- Petzold, H.G. / Orth, I. / Sieper, J.* (2000b): Transgression I – das Prinzip narrativer Selbst- und Konzeptentwicklung durch "Überschreitung" in der Integrativen Therapie – Hommage an Nietzsche, Integrative Therapie 2-3, 231-276.
- Petzold, H.G.* (2002c): Polyloge: die Dialogzentrierung in der Psychotherapie überschreiten. Perspektiven "Integrativer Therapie" und "klinischer Philosophie", Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit 04 (2002).