

Meister-Eckhart-Jahrbuch

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Band 15

Meister Eckhart und das Leben

Herausgegeben von

Freimut Löser, Hans-Jochen Schiewer und Regina D. Schiewer

Verlag W. Kohlhammer

2021



Meister Eckhart-Gesellschaft

Interdisziplinäre wissenschaftliche Gesellschaft
zur Erforschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts

www.meister-eckhart-gesellschaft.de

Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte
werden herausgegeben im Auftrag der Meister-
Eckhart-Gesellschaft.

Inhalt

Meister Eckhart und das Leben

FREIMUT LÖSER, HANS-JOCHEN SCHIEWER und REGINA D. SCHIEWER Einleitung: Meister Eckhart und das Leben	VII
DIETMAR MIETH Unverfügbarkeit – von Meister Eckhart zu Hans Joas, Bruno Latour und Hartmut Rosa	1
GERARD VISSER Lebensphilosophie und Religion Zur Aktualität Meister Eckharts	29
KARL HEINZ WITTE »Gott hat geschaffen, damit alles sei« (Sap 1,14) Perspektiven eines erfüllten Lebens in Meister Eckharts Lehre vom Dasein	55
JOHN M. CONNOLLY Erlösung in philosophischer Hinsicht: Anselm, Eckhart, Kant	81
ROLF KÜHN Selbsterscheinen des Wesens als »Nacht« und »Gottesgeburt« Zur Struktur der lebensphänomenologischen Rezeption Meister Eckharts bei Michel Henry	109
AMANDA VIANA DE SOUSA Die Geburt der Seele im ewigen Leben: Meister Eckhart als <i>lebemeister</i> ...	135
MARTINA ROESNER Meister Eckharts Lebensbegriff als Prinzip von Differenz	151
CHRISTIAN JUNG Abscheiden und durchbrechen – Eine genetische Studie zur Gottes- geburtstheorie	175
SIMON FALCH Predigt zwischen Tradition und Innovation. Was sagt Meister Eckhart über das Leben?	207
DAVID GABRIEL Schweigen als tugendhafte Übung christlichen Lebens in der sog. »Vita« Heinrich Seuses	259

Inhalt

Im Gespräch mit Meister Eckhart

LEO DÜMPELMANN	
Meister Eckhart via Martin Heidegger fürs Leben heute	287
IRMGARD KAMPMANN	
»Leben schenkt die edelste Erkenntnis«	
Die Bedeutung gelebten Lebens für die Gottes- und Selbsterkenntnis	309
IRMGARD RÜSENBERG	
Lebensberatung mit Meister Eckhart	
Gestalttherapie und mittelalterliche Lebenslehre	321
JOHANNES SOTH	
Meister Eckharts Lebenskunst – Grundlage und Inspiration	
zu einem pädagogischen Projekt	335

Miszelle

ALEXANDRA FOMICHEVA	
Sachkultur bei Meister Eckhart: Die Bezeichnungen der mittelalterlichen	
Alltagsgegenstände als Grundlage für Gleichnisse?	365
Abkürzungsverzeichnis	383
Register	
Register der Namen und Werke	389
Sachregister	394

Dietmar Mieth

Unverfügbarkeit – von Meister Eckhart zu Hans Joas, Bruno Latour und Hartmut Rosa

Not at one's disposition – Inaccessibility

Zusammenfassung: Dieser Beitrag beschreibt die Verbindung zwischen dem dramatischen Verlust von Mitgliedern in den europäischen Kirchen einerseits und der soziologischen Beschäftigung mit der wachsenden Bedeutung religiöser Gefühle in der Gesellschaft andererseits. Soziologen wie Joas, Latour und Rosa beschäftigen sich mit Religion im Rahmen von ›Weltbeziehung‹. Dieses Thema ist inzwischen u. a. zu einem gemeinsamen Forschungsprojekt der Universität Erfurt geworden. Der Beitrag diskutiert die Wurzeln neuer zeitgenössischer religiöser Sensibilisierung im Rückgriff auf die mittelalterliche Tradition, vor allem auf Meister Eckhart, dessen Rezeption für »Genauigkeit und Gefühl« (Robert Musil) bereits in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine besondere Rolle spielt. Der Begriff der Unverfügbarkeit kennzeichnet seither diese Wiederkehr des Religiösen in der ›Weltbeziehung‹.

Schlagworte: Beziehung – Relatio, Gottesbeziehung – Weltbeziehung, (Un-)Verfügbarkeit, Interiorisierung, das Religiöse, Heiligkeit, Entzauberung, das Terrestrische, literarische Rezeption der Mystik

Abstract: The thesis of this contribution focuses on the connection between the dramatic loss of members in the Christian Churches in Europe on the one hand and the preoccupation with the relevance of ›religious‹ feelings in the society on the other side, detected and elaborated by sociologists like Joas, Latour, and Rosa. This approach seems – for me – to be very near to the project of ›Weltbeziehung‹ which is promoted within some approaches in the Max-Weber-Institute. My intention is to identify and discuss some of the roots of this contemporary ›religious‹ sensitivity in the medieval tradition of mysticism and especially in the literary reception of Meister Eckhart in the first half of the 20th century. My thesis is that the religious interest in actual social approaches can be connected to the literary interest in religious feelings in literature from hundred years ago, related to a reception of Meister Eckhart.

Keywords: Inaccessibility, relation to God and world, interiorisation, religious feelings, holiness, de-mythisation, world-connection, literary reception of German Mysticism

Einleitung

In diesem Beitrag wird vieles miteinander verbunden, das teilweise bereits historisch oder literarisch in Beziehung steht. Ich will jeweils zeigen, wie Wirkungen auch über nachweisbare Kontakte hinausgehen können. Renaissancekünstler wie Leonardo da Vinci (1452–1519) haben Meister Eckhart nicht gelesen, moderne

Soziologen kennen vermutlich eher nur den Namen und seine Zuordnung zur sogenannten ›Mystik‹. Trotzdem gibt es Fragestellungen und Antworten, die zwar variieren, aber gemeinsam sind.¹ In all dem sind Anzeichen dafür zu erkennen, dass die ›gefühlte‹ und metaphorisch aufgeladene ›Sprache‹ der Religion in Abgrenzung von kirchlich quasi institutioneller Metaphysik eine neue Debatte entfacht. Dass ausgerechnet ein ›Metaphysiker‹ wie Meister Eckhart hier als Partner gefragt sein kann, macht deutlich, dass es um sehr unterschiedliche Auffassung von ›Metaphysik‹ geht.² Dies kann hier jedoch nur an einem Beispiel, der Rede von der ›Unverfügbarkeit‹, angedeutet werden.

Für gläubige Menschen in der Mitte des 20. Jahrhundert war ›Unverfügbarkeit‹ klar bestimmt: Die Verfügung des Menschen ist auf das Irdische begrenzt, sie erfährt ihre Grenze im Glauben, dass der Mensch ›kontingent‹ ist und dass nur Gott allmächtig ist. ›Kontingent‹ meint hier: Der Mensch ist sterblich, er ist endlich, seine Macht ist begrenzt, und er ist fehlerfähig.

Das scheint heute anders. Eher stellt sich die Frage, was sich denn der Verfügbarkeit durch den Menschen, durch seine Wissenschaft, seine Technik, seine Ökonomie noch entziehen kann. Nicht alles gelingt, vieles scheitert, doch es scheint, als sei der Zug des Fortschrittes ohne moralischen oder gar religiösen Rückwärtsgang abgefahren. Angesichts der in alle Winkel der digitalisierten Welt hineinwirkenden Verfügbarkeit – jede(r) verfügt und jede(r) wird verfügt – entsteht eine neue Sehnsucht nach dem Unverfügbaren. Jeder verfügt, denn die Reichweite seiner Bestell-, Performance- Eingriffsmöglichkeiten scheint unendlich. Jeder wird verfügt, weil er für alle digitalen Manipulationen zur gläsernen Figur wird. Letztlich träumen manche davon, den Menschen zu verbessern oder zu ersetzen. »Der Mensch ist dazu bestimmt, den neuen Menschen zu schaffen« (Spruch in einem Museum in Washington DC).

Die Eroberung des Himmels ist noch sehr in den Anfängen, aber die Kraft, den Himmel zu erobern, wächst. So wie der Forscher RUDOLF VIRCHOW (1821–1902) im 19. Jahrhundert im Querschnitt des Gehirns keine ›Seele‹ fand, so ist der Himmel nicht mehr nur ein Objekt des Staunens, sondern des Eingriffes. Der Mensch hat die Atmosphäre bereits verwandelt und muss sich mit den Folgen auseinandersetzen.

1 Vgl. insbesondere: MIETH, Einleitung, Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit. Strategien des Sprechens über das Unsagbare, in: DIETL/MIETH, Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit, S. IX–XVIII. Auf die Beiträge in diesem Band verweise ich hier eigens, weil sie nicht nur Eckharts Zeitbezüge erläutern, sondern auch seine Rezeption betreffen.

2 Vgl. MIETH, Mystik und Metapher, Metaphorische Gottesrede bei Meister Eckhart. Dieser Aufsatz versucht zu zeigen, wie Metaphysik durch Metaphorik zunächst ergänzt, dann aber auch abgelöst werden kann.

Nach Meister Eckhart gibt es den – religiös aufgefassten – ›Himmel‹ nur im Menschen selbst. Gott wird ›enthöhnt‹ im Menschen und durch den Menschen hindurch zurück geboren. Eckhart notiert in sein Predigt-Notizbuch: »Gott wird enthöhnt.«³ Dies gefällt ihm, denn er will die Distanz zwischen Gott und Mensch im Sinne der Menschwerdung Gottes verringern (vgl. Phil 2,6–11: Der erniedrigte Gott wird in Christus, dem Menschen, erhöht).⁴

I. ›Unverfügbar‹ hat eine Quelle in der Tradition der Beziehungs-Sprache

a. ›Beziehung‹ (*lat. relatio*): ein ontologisches Fundament, das den Theologen Meister Eckhart mit der Phänomenologie und mit dem Soziologen Hartmut Rosa verbindet⁵

Bei Eckhart geht es um die ›Gottesbeziehung‹ des Menschen oder um das Verständnis des Menschen aus dem fortgesetzten Wirken Gottes an ihm heraus. Das zentrale Wort für das von Hartmut Rosa (*1965) in Erfurt in Bewegung gesetzte Forschungsprogramm mit einem neuen Forschungsgebäude auf dem Campus der Universität Erfurt heißt hingegen: ›Weltbeziehung‹. Man kann sich fragen, inwieweit und inwiefern der Ausdruck ›Weltbeziehung‹ ›Gottesbeziehung‹ über den Gebrauch des Wortes ›Beziehung‹ im Erbe hat. Die sprachliche Verwendung von ›Beziehung‹ in Verbindung mit einem Genitivus obiectivus ist nicht beliebig. Neben ›Gottesbeziehung‹ und ›Weltbeziehung‹ können wir im Deutschen z. B. auch ›Liebesbeziehung‹ sagen. Aber eine Erweiterung darüber wird schwierig, weil wir bei ›Beziehung‹ im Sinne eines Genitivus obiectivus vom Bezugswort abhängig und damit intersubjektiv denken, wenn auch das »Terrestrische« (wie es Bruno Latour [*1947] nennt⁶) mit eingegliedert ist. ›Weltbeziehung‹ scheint mir dieses Intersubjektive in sich zu tragen, aber auch eine Botschaft von der ›materiellen Welt zu erwarten.

Freilich ist zu prüfen, ob diese, am deutschen Gebrauch des Genitivus obiectivus orientierte, Parallele in der Beziehungssprache – Gottesbeziehung – Weltbe-

3 Pr. 14, DW I, S. 237,8. Siehe auch VINZENT, »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit« (Meister Eckhart, Predigt 14).

4 Vgl. dazu: WITTE, Meister Eckhart, Leben aus dem Grund des Lebens; SCHÖLLER, Enthöhter Gott – vertiefter Mensch.

5 Vgl. zur relationalen Ontologie bei Eckhart: MATSUZAWA, Die Relationsontologie bei Meister Eckhart. Zur Phänomenologie vgl. ROMBACH, Der Ursprung. Philosophie der Kreativität von Mensch und Natur, S. 48–62; Rosa, Resonanz. Stichwort Beziehung; hier fällt besonders auf, dass Rosa sich auch eine »Ding-Beziehung« vorstellen kann. In Bezug auf Georg Lukács spricht er zunächst von »Dingbezügen«, sieht aber in diesen dann »verdinglichte Dingbeziehungen«, da er Ding-Beziehung positiv »material« mit Welt-Beziehung verbinden will.

6 Latour, Das terrestrische Manifest.

ziehung – sich auch auf Englisch ausdrücken lässt oder ob sie nicht vielmehr eine typisch ›germanistische‹ Assoziierung ist.⁷

Der Begriff ›Beziehung‹, *relatio*, ist philosophisch im Spätmittelalter besonders geprägt worden. Thomas von Aquin (1224/25–1274) unterscheidet zwischen einer realen und ein nur begrifflichen hergestellten Beziehung. Von der realen Beziehung heißt es:

*Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt et invicem inclinationem habent. Er huiusmodi relationes oportet esse reales.*⁸

Es geht also um Wechselseitigkeit in der Beziehung, die eine entsprechende Eignung voraussetzt. Bei Thomas ist die Beziehung ein Akzidenz der Substanz, bei Eckhart gehört sie in die Substanz.⁹ Die Erfurter Doktorarbeit von JANA ILNICKA zeigt, wie *relatio* in der Pariser Debatte um 1313 präsent war.¹⁰ Insbesondere ging es dort um die innertrinitarische Beziehung des christlichen Gottes, in die der Mensch durch die Menschwerdung hineingenommen ist.

Hartmut Rosa bezieht sich nicht auf die Tradition von ›Beziehung‹, versteht sie aber ähnlich als ein wechselseitiges Insein.¹¹ Er pointiert dies nicht eigens. Für ihn ist »in der Welt sein« wie Martin Heidegger (1889–1976) die zentrale Befindlichkeit des Menschen nennt, der Ausgangspunkt.¹² Ich komme auf den ›Welt‹-Begriff noch einmal zurück, da er zwar umfassend gebraucht werden kann, aber disziplinar in den Wissenschaften nicht eindeutig ist.

b. ›Un‹ und ›über‹ (*trans*) – eine Differenz in der Sprache zwischen Spätmittelalter und Spätmoderne

Das Adjektiv ›un-verfügbar‹ hat ebenfalls sprachliche Konnotationen, deren spätmittelalterliche Synonymen ich nachgehe (Zitatangaben im Text): Nach Meister

7 Etwas von dieser Parallele entfalte ich bereits in meinem Buch ›Gotteserfahrung – Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns‹.

8 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 28 a. 1 co (ed. Leonina, Bd. 13 [1888], S. 318); Übersetzung: »Dieses Verhältnis nun besteht manchmal in der Natur der Dinge selbst, insofern nämlich manche Dinge ihrer Natur nach aufeinander angewiesen sind und ihrer Natur nach sich zu einander hinneigen; – und in solcher Weise begründete Beziehungen bestehen dem wirklichen Sein nach [...]« (Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, Bd. 2 [1886], S. 26).

9 Vgl. SCHIRPENBACH, *Wirklichkeit als Beziehung. Das strukturontologische Schema der Termini generales im Opus tripartitum Meister Eckharts*, S. 143–150.

10 ILNICKA, *Die Pariser Questionen Meister Eckhart*.

11 Zum wechselseitigen Insein vgl. CASTEIGT zu Eckharts Johanneskommentar: *Le lieu, principe d'individualisation ou d'intériorité réciproque dans le commentaire johannique de Maître Eckhart?*

12 Vgl. Rosa, *Resonanz*, S. 19 f., und im Register das Lemma ›Welterfahrung‹.

Eckhart ist Gott *unbegrüfelich* (Pr. 61, DW III, S. 36,8). Gott bleibt *unbegriffen und unbetwungen* [...] *von aller siner créature* (Pr. 32, DW II, S. 145,6). *Die verborgen fynsternuß des vngesichtigen liechtes der ewigen gotheyt ist vnbekant vnd wird auch nymer bekant* (Pr. 51, DW II, S. 476,13–477,1).

Außer der Vorsilbe ›un-‹ bevorzugt der Meister auch die Vorsilbe/Präposition ›über‹: Gott ist *über allez, daz man geworten mac* (Pr. 65, DW III, S. 101,6). Er ist *überwesenlich* (Pr. 80, DW III, S. 380,4, S. 382,6 u. ö.), verfügt über *übernatiurlichiu kunst* (Pr. 7, DW I, S. 124,2), er hat das *überswebende* (Pr. 23, DW I, S. 400,1), das *überswenkende wesen* (Pr. 3, DW I, S. 55,8). Das ist auch die Tradition der negativen Theologie: In Bezug auf Gott ist das Nichtwissen größer als das Wissen. Von hier führt ein Weg zum *deus absconditus* bei Karl Barth (1886–1968).¹³

Anders sieht dies Rudolf Bultmann (1884–1976). Er hat das Wort »Unverfügbarkeit« im Deutschen geprägt.¹⁴ Mir scheint, damit sind drei Akzente gesetzt: Erstens, das Religiöse ist nicht mehr substantiell und eine Person für sich benennbar; zweitens, es ist eher ein Numinosum und Fascinosum im Sinne RUDOLF OTTOS als die Institution einer Religion¹⁵; drittens, es geht um eine existentielle Dimension menschlicher Selbsterfassung.

c. Die sprachlichen Konnotationen von ›unverfügbar‹

Im Deutschen ist an Konnotationen wie ›unerreichbar‹, ›unverwertbar‹, ›unerhältlich‹, ›unantastbar‹ zu denken. Aber es gibt nicht nur diese menschliche Perspektive. *Unerwert*, »nicht abwehrbar«, steht über der Tür des Erfurter Patrizierhauses Lange¹⁶ wörtlich: *was got beschert bleibt unerwert*. Man kann sich gegen Gottes Gnade nicht wehren. Unverfügbar ist sie in ihren Wirkungen in der Welt. Hier ist noch einmal deutlich, dass ›Verfügung‹ Gott zugeordnet wird und nicht dem Menschen.

Als englische Vokabeln wird für ›unverfügbar‹ angeboten: ›inavailable‹, ›inaccessible‹, ›out of reach‹, ›beyond reach‹, ›unattainable‹, aber auch: ›sacrosanct‹, ›exempt from man's power‹, ›from man's command‹. ›Unverfügbarkeit‹ könnte als Substantiv heißen: ›inaccessibility‹ oder ›not at one's disposition‹.

13 LOSSKY, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Karl Barth unterscheidet bekanntlich zwischen dem »Deus revelatus« und dem »Deus absconditus«. Dies wiederum ließe sich mit *deitas* und »Gottheit« hinter der Offenbarung der Trinität bei Eckhart vergleichen.

14 Rosa, Resonanz, S. 67; vgl. auch DEUSER, Religionsphilosophie, S. 484 und das Stichwort ›Unverfügbarkeit‹.

15 Vgl. OTTO, West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, und dazu MALINAR, Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa.

16 Das Haus wurde gebaut von der nächsten Generation nach dem Reformator Johannes Lange (um 1487–1548), heute Internationales Begegnungszentrum der Universität Erfurt.

Ist im Englischen in der entsprechenden sprachlichen Fassung noch mehr ›Religion im Erbe‹ zu spüren? Das ist die Spur, die ohne direkten Religionsbezug anthropologische Grenzbestimmungen mit dem Wort ›Kontingenz‹ kennzeichnet.

d. ›Kontingenz‹ wird philosophisch oft als ›Pate‹ der ›Unverfügbarkeit‹ reklamiert:

›Kontingenz‹ meint Zufälligkeit, Endlichkeit, Ungewissheit als Bestimmungen der allgemeinen Befindlichkeit des Menschen in der Welt.¹⁷ Es kann aber auch im anthropologischen Sinne sich auf ein unerwartetes Widerfahrnis, beziehen: etwas, das unerwartet, verändernd einbrechen kann und in diesem Sinne zur *conditio humana* im Sinne der Bedingungen menschlicher Existenz gehört.

Befindlichkeit – *bevinden* – ist der Ausdruck Meister Eckharts für die ›condition humaine‹, in der man sich vorfindet: *Nim din selbes wâr, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich* (RdU, DW V, S. 196,3 f.) – ist ein zentrales Wort seiner ›Erfurter Lehrgespräche‹, in denen die Beteiligten ›unterscheiden‹ lernen sollen.¹⁸

II. Tritt ›Unverfügbarkeit‹ in der Weltbeziehung an die Stelle der ›Unbegreiflichkeit‹ in der Gottesbeziehung? Der neue (unterschiedliche) soziologische Blick auf das Religiöse¹⁹

Mit dem Ende einer Beziehung auf die Welt als ›Schöpfung‹²⁰, wird, um eine Formel Meister Eckharts anzuwenden, die religiöse Rede »wie die Farbe des Freskos von der Wand« genommen.²¹ Ich gebe seinem Bild, das die wechselseitige Haftungsbedingung von Farbe und Wand beschreibt, also eine Deutung auf Schöpfung als *purum nihil*, also ohne eigene Seinsmächtigkeit. Im Mittelalter war ›Welt‹ eher schillernd zwischen *mundus*, *saeculum* oder *societas*. Wenn ich dies so übertragen anwende, ergibt sich: Mit ›Welt‹ wird die ›religiöse‹ Dimension von der christlich-kirchlichen Wand genommen, mit der sie bei uns in Europa lange Zeit scheinbar unlöslich verbunden war. Bleibt man im Bild des Freskos, dann

17 Kontingenz hier eher mit Paul Tillich (1886–1965) als ›Kontingenzerfahrung‹, vgl. DEUSER, Religionsphilosophie, S. 13, und nicht mit NIKLAS LUHMANN, vgl. DEUSER, S. 386–390.

18 ›Unterscheiden lernen‹ wählt zum Titel die zweisprachige Neuausgabe dieses Werkes, hg. von FREIMUT LÖSER und DIETMAR MIETH.

19 Hier könnte man auch die neue Veröffentlichung von Jürgen Habermas (*1929) einfügen: ›Auch eine Geschichte der Philosophie‹. Er verlangt von der Theologie »nachmetaphysisches Denken« in ihrer verkörpernden Erinnerung an ihre Ursprünge (vgl. COPRAY, Die Spur der vernünftigen Freiheit, S. 32 f., und der Hinweis auf CRANE, Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten). Hier zeichnet sich das Ende eines aggressiven Atheismus an und damit ein erneuter Beginn konstruktiver Gespräche.

20 Zur *creatio continua* als ›immerwährende Schöpfung‹, also quer zum Zeitablauf, vgl. MIETH, Im Wirken schauen, S. 142–144, und das Stichwort ›creatio‹

21 Pr. 65, DW III, S. 98,4–6, und dazu MIETH, Meister Eckhart, Predigt 65: *Deus caritas est*.

blättert die Farbe ab. Aber man kann auch andere Bilder wählen: Man muss die Farbe neu anrühren, eine andere Haftung wählen, denn ein Fresko an der Wand bricht sonst weg.

Die religiöse Dimension ist nicht die ›Welt‹, aber sie ist weltweit im Wachsen und auch in Europa im mehrdeutigen Wiederkommen. Auch die Religionen wachsen ›weltweit‹, und das ist angesichts ihres Aggressionspotentials problematisch. Das sagen die Zahlen und Fakten außerhalb Europas. Neue Bücher über die religiöse Dimension des Menschseins stammen von ›weltlichen‹ Soziologen: Bruno Latour, Hans Joas (*1948), Hartmut Rosa. Hans Joas stellt, um ein Beispiel zu nennen, in ›Die Macht des Heiligen‹ (2017)²² die These auf, Max Webers (1864–1920) These von der ›Säkularisierung‹ bzw. ›Entsakralisierung‹ sei eine falsche Diagnose. Dazu zeigt er, dass das ›Heilige‹ auf weltliche Weise wiederkehrt (oder in den U. S. A. vielfältig belebt ist). Man darf fragen, wie ›heilig‹ das jeweilige ›Heilige‹ dann ist.

Mit Blick auf Joas, Latour und Rosa könnte es aber auch so sein, dass die Differenz zwischen Säkularität und Religion schwindet, wenn ›das Religiöse‹ oder das »Mystische«, wie es Ludwig Wittgenstein (1889–1951) nennt, im ›Weltlichen‹ als ein ›dass sie ist‹ erhalten ist und immer wieder als Frage auftaucht. Dazu gehört auch Ernst Tugendhats (*1930) Vorschlag »Mystik statt Religion«.²³ Ich beginne mit einem Blick auf Hans Joas.

a. Hans Joas über die Wiederkehr des ›Heiligen‹: seine Wurzeln in der Religion, seine Wiederbelebung und seine Ambivalenz

Schon in dem Buch ›Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz‹ (2004) verwirft Hans Joas, die Diskussion verständlich zusammenfassend, die übliche Säkularisierungsthese. Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass Religionen in der Moderne nicht – wie von Säkularisierungstheoretikern fälschlich angenommen – von selbst verschwinden, ergibt sich eine neue Dringlichkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religionen in der Moderne. Joas entwickelt ein Verständnis von Religion, das von der Dynamik von Erfahrungen der Selbsttranszendenz und ihrer Artikulation – und nicht von religiösen Lehren oder Institutionen – ausgeht.

Hans Joas bricht in seiner Sozialtheorie mit zentralen Annahmen derjenigen Modernisierungstheorien, die von einem Gleichschritt von Ökonomisierung, Demokratisierung, Säkularisierung und Pazifizierung ausgehen, und zeigt die innere

22 Joas, Die Macht der Heiligen, Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung.

23 Vgl. Ludwig Wittgenstein: »Nicht *wie* die Welt ist das Mystische, sondern *dass* sie ist« (Traktatus 6.44). Tugendhat, Spiritualität, Religion und Mystik; ders., Über west-östliche Mystik und höhere Traurigkeit.

Widersprüchlichkeit moderner Gesellschaften. Diesen Ansatz setzt er in seinen Büchern ›Die Sakralisierung der Person‹ (2011) und ›Die Macht des Heiligen‹ (2017) fort.²⁴ Beide Bücher sind genealogisch orientiert.

Joas ist nicht allein, wenn neu nach Heiligkeit gefragt wird, wie zwei Zitate weiterer Autoren, die sich mit Heiligkeit beschäftigt haben, zeigen, die aber andere Schwerpunkte setzen.

Das erste Zitat ist ein Beispiel für den Höhenflug des Heiligen:

Es sind die gegenwärtig zunehmenden, schmerzhaften Kontingenz-, Grenz- und Widerstandserfahrungen, mit denen der moderne Mensch konfrontiert wird, die die Frage aufkommen lassen, ob nicht die Anerkennung der Rückgebundenheit des Menschen an eine nicht-anthropozentrische, unverfügbare Wirklichkeitsdimension, die wir das Heilige nennen, zu den transkulturellen Voraussetzungen einer sinnvollen und humanen Existenz des Menschen auf Erden gehört.²⁵

Hier wird die Frage nach ›Heiligkeit‹ aus dem Leiden an Lebensverflachung abgeleitet. Demgegenüber hat Joas Spuren des Heiligen in der nicht explizit religiösen Kultur gesehen und gelten lassen. ›Heilig‹ ist dann nicht ein Gegenüber zur Kultur, sondern ein ›Mehr‹ an Kultur.

Ein weiteres Beispiel für die Suche nach etwas Verlorenem statt einer Auffindung des Höheren im Niederen oder Üblichen: die Ineinssetzung von Heiligkeit (Sakralität) und Menschenwürde findet sich bei Hans Jonas (1903–1993):

Auch Ehrfurcht und Schauern sind wieder zu lernen, daß sie uns vor Irrwegen mit unserer Macht schützen (zum Beispiel vor Experimenten mit der menschlichen Konstitution). Das Paradoxe unserer Lage besteht darin, daß wir die verlorene Ehrfurcht vom Schauern, das Positive vom vorgestellten Negativen zurückgewinnen müssen: die Ehrfurcht für das, was der Mensch war und ist, aus dem Zurückschauern vor dem, was er werden könnte und uns als diese Möglichkeit aus der vorgedachten Zukunft anstarrt. Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ›Heiliges‹, d. h. unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen. So wenig wie die Hoffnung darf auch die Furcht dazu verführen, den eigentlichen Zweck, das Gedeihen der Menschheit in unverkümmerter Menschlichkeit – auf später zu verschieben und inzwischen eben diesen Zweck durch die Mittel zuschanden zu machen. Solches würden Mittel tun, die den Menschen ihrer eigenen Zeit nicht respektieren.²⁶

Mit Joas könnte Jonas darin übereinstimmen: Menschenwürde und Sakralität haben miteinander zu tun. Joas legt freilich eine minutiöse Arbeit anderer Art

24 Vgl. zur Diskussion: KÜHNLEIN/WILS, *Der Westen und die Menschenrechte*. Im interdisziplinären Gespräch mit Hans Joas; darin insbesondere JEAN-PIERRE WILS zu ›Genese und Geltung‹, S. 86–90.

25 GANTKE, *Heilig*, S. 102.

26 Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 392 f.

vor und setzt sich zentral mit der These Max Webers von der fortschreitenden ›Entzauberung‹ auseinander. Er sieht ›Entzauberung‹ bei Max Weber mehrdeutig. Unter anderem differenziert Max Weber nicht zwischen einer Entzauberung, die Entmagsierung bedeuten würde, also sich auf der Spur der Ablehnung des Simon Magus im Neuen Testament (Act 8,9–25) bewegt, und der Entzauberung im Sinne einer Reduktion des Religiösen als moderne Entwicklung. Diese Entwicklung erscheint heute als ambivalent:

Max Webers ›Entzauberung‹ wird oft von den Theologen als Ergebnis zweier Selbstaufklärungen der Religion, d.h. als Produkt ihrer eigenen Anstrengung gelesen – die sich ihrerseits auf Weber auswirkte –, Heiligkeit vor allem ›theologisch‹ auf Gott zu beziehen und sie damit den Alltäglichkeiten und dem Kulturboom zu entziehen. Eine Bewegung wie ›Sanctitas of Life‹ in den U.S.A. macht diesen Entzug nicht mit, sondern moralisiert unmittelbar mit der alltäglichen Präsenz des Höchsten. Ganz anders ist dies in Westeuropa, wo das Stichwort ›Autonomie‹, d.h. die Betonung der weltbezogenen Eigenständigkeit der Ethik, die Debatte anleitet. Bei Hans Joas ist Heiligkeit nicht exklusiv an Religion gebunden, sondern sie bezieht sich auf anthropologisch nachvollziehbare und soziologisch nachweisbare Elemente der ›Verzauberung‹, die zweideutig sind, aber an vielen Orten, weil sie religionsaffin sind, mit dafür sorgen, dass Religion außerhalb Westeuropas, also z. B. in den U.S.A. oder, wie ich selbst erfahren habe, in Vietnam, expandiert. Die Religionsaffinität besteht im ›Pathos‹, in der Ansprechbarkeit des Gefühls.

Ich bin nicht sicher, ob dieses Pathos in den U.S.A., etwa der der ›sanctity-Bewegung‹ oder der Evangelikalen, vergleichbar ist mit den Philippinen oder mit der muslimischen Expansion. Freilich hat man oft den Eindruck, dass das höchste Pathos das Ethos vom Logos entfernt. Daher ist die Expansion der Religion nicht zwingend mit der Expansion einer vernünftigen Moral verbunden. Nicht nur der Dschihadismus spricht dagegen. Andererseits bleibt unbestritten, dass die Religion ethische Impulse setzen (z. B. für die ›Menschenwürde‹) und im Hinblick auf ihre moralisch problematischen Optionen lernfähig sein kann. Aber oft braucht sie äußere Anstöße dazu.

Die Reduktion des Religiösen erscheint heute als ambivalent: Die einen wehren sich gegen den technisch explodierten Kultur-Zauber und den Glamour als Verführung mit ökonomischen Absichten, die anderen gegen die Verbannung der Heiligkeit in die absolute Transzendenz. Kann Hans Joas beiden Anliegen gerecht werden? Oder setzt er Heiligkeit so breit an, dass sie als Grundbedürfnis nach Sakralität eine anthropologische Konstante wird, die dem religiösen Bedürfnis immer wieder Aufwind verschafft? Bestimmt damit das Gefühls-Pathos die sozialgeschichtliche Dynamik? Wenn demnach das Vorrationale das Religiöse bestimmt, verliert dann nicht der (Theo-)Logos, das religiös motivierte Vernunft-Ethos, Boden an das Gefühls-Pathos?

Nun kann man, ausgehend vom Hebräischen, Logos auch stärker mit ›Rede‹, ›Erzählung‹ und ›Sprachgebung‹ in Beziehung setzen. Aber: wo bleibt dann die kritische Steuerung angesichts verführerischer Mittel? Zudem, wenn man das Sakrale so gewichtet, verschwindet es nicht schon jetzt im äußeren Glamour? Dennoch sind die von Joas beschriebenen Phänomene nachvollziehbar. Das Heilige als Ausdruck eines religiösen Transzendierens führt auch in eine tiefere Gefühlswelt. Gefühle, die mit dem Faszinosum und dem Erhabenen bzw. Erhobenen zu tun haben, sollen freilich kritisch im Hinblick auf ihre Ambivalenz untersucht werden. Hans Joas sieht durchaus die moralische Zweideutigkeit des Pathos innerhalb und außerhalb der formierten Religion. Das ist der Punkt, an dem auch die theologische Ethik auf die ›autonome‹ Vernunft setzt. Joas nennt dies mehrmals die ›universale Ethik‹. Wenn man das Pathos – soziologisch-deskriptiv und prognostisch nachvollziehbar – ins Spiel bringt, dann braucht man das, was Joas ›universale Ethik‹ nennt und muss es von dieser Stelle aus weiter entfalten.²⁷ Ganz anders als Hans Joas macht sich Bruno Latour auf die Spur des ›säkular Religiösen‹: vor allem durch Reduktion der Religion und ihrer gläubigen Annahmen, um aus dieser Purgation das rein Anthropologisch-Soziale des Religiösen zu gewinnen.

b. Das ›Religiöse‹ als spezifische ›Rede‹ nach Bruno Latour²⁸

Latour beklagt den Verlust der religiösen Sprache. Damit gehe eine eigenständige Dimension neben der »wissenschaftlichen Sprache« verloren. Martin Walser (*1927) hat dies einmal ein schmerzhaftes »Fehlen Gottes« genannt.²⁹ Latour sucht nach dem Spezifikum dieser Sprache als Ausdruck zutiefst menschlicher Befindlichkeit. Er nennt dies allgemein »religiöse Rede«, deren Ausdrucksform ist »jubilieren«. Dieser Ausdruck erinnert an die Beschreibung des ekstatischen Zustandes spätmittelalterlicher Mystiker als *jubilus*, z. B. im ›Occultus Erfordensis‹ des Nikolaus von Bibra (1286).³⁰ Latour meint, es fehle an »Übersetzungen«. Er findet dieses Jubilieren im »Sprachspiel der Liebenden« (›Jubilieren‹, S. 39 f.) Dort ist die »Sprache der Ergriffenheit« noch lebendig. Dort ist die »Doppel-Klick-Kommunikation« (›Jubilieren‹, S. 34 f.), in der das Gegenüber nicht mehr als es selbst vorkommt, überwunden. Latour nimmt an, dass »Riten, Bilder und Redeformen«, die »erschüttern«, »berühren« , »religiöse Rede« im Erbe tragen. Dieses Erbe will er neu erwecken, zu dieser »Ergriffenheit erneut vordringen«. Das »Vertrauen in Liebe« soll den Glauben ersetzen, denn es ist »keine Substanz hinter dem Glauben« (›Jubilieren‹, S. 45). Also soll man auf den »Glauben an den Glau-

²⁷ Vgl. u. a. BARANZKE, Heiligkeit des Lebens, Eine Spurensuche.

²⁸ Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede.

²⁹ Walser, Büchnerpreis-Rede.

³⁰ Der Occultus Erfordensis des Nicolaus von Bibra, V.1630, S. 244: *vulgus jubilum vocat istum* (›das Volk nennt dies ›Jubel‹«, S. 245).

ben« als eine Art Verdoppelung der Welt verzichten. Das ist eine »notwendige Enttäuschung«, weil die »Geheimnisse«, in die man sich hinein bildet, verschwinden. Aber man sollte bei den Liebenden bleiben, ohne ihre Erfahrung abzuheben und dann zu universalisieren (vgl. ›Jubilieren«, S. 73 f.). Vielmehr kann man aus ihnen »Bedingungen des Glückens und des Missglückens« (S. 80 f.) ableiten. Ohne Vorbehalt gegenüber der »ratio« und ohne Credo. Es geht um »zwei Geschichten in einer« (›Jubilieren«, S. 114 f.). Die »Wiederholung« ersetzt gleichsam narrativ die Rationalisierung und die Symbolisierung. Es geht statt um Projektion um Produktion. Ohne eine das Religiöse zugleich ablösende und repräsentierende Sprache befände sich die Welt nach Latour jedoch in einer »Schockstarre«, denn die Sprache wäre in Schweigen aufgelöst. Was Latour sucht, nennt er auch den »emphatischen Nullpunkt« oder »die Religion in den Grenzen des einfachen Ausdrucks« (›Jubilieren«, S. 216), die »Umkehr der üblichen Metaphern« (›Jubilieren«, S. 235). Das erinnert an die Wahrnehmung des Künstlers Leonardo da Vinci von einem Punkt im Fließen, um den man weiß, um den man sich bemüht, der Augenblick, den man aber im ›Flow‹ nicht festhalten kann.³¹

Ich komme darauf zurück, blicke aber zunächst mit Latour auf das »Terrestrische«. Dieses ist

verstanden als das vereinte Wirken der von den Wissenschaften von der Kritischen Zone erkannten Agentien [...] entwirft buchstäblich eine andere Welt, die sich von ›Natur‹ ebenso unterscheidet wie von dem, was ›menschliche Welt‹ oder ›Gesellschaft‹ hieß.³²

Zur Entdeckung dieser neuen Welt [ist] eine andere psychische Ausstattung erforderlich [...], eine andere *libido sciendi*, als zur Abenteuerfahrt zum *Globalen* hin. In Schwereelosigkeit nach Emanzipation zu streben, verlangt andere Qualitäten, als tief grabend sich emanzipieren zu wollen.³³

Nach Latour gilt es, sich »innovativ die Grenzen zunutze machen«. Dabei geht es »um eine angemessene Berücksichtigung der Reaktionen der *Erde* auf unser Handeln«. Diese Reaktionen erzeugen neue »Attraktoren«. Statt zu produzieren geht es um ein »Erzeugen«, um »Erzeugungssysteme« der Erdverbundenen (›Manifest‹, S. 101), »denen es gelingt zu überdauern« (›Manifest‹, S. 102). Dazu braucht

31 ISAACSON, Leonardo da Vinci. Die Biographie, S. 246, mit Verweis auf S. 679, Anm. 26, wo als Quelle für diesen Gedanken der Londoner Codex Arundel 263 (um 1480–1518), fol. 176^r, angegeben wird. ›Flow‹ ist ein Ausdruck, der ein besonderes transzendierendes, zugleich als fließend empfundenen Empfinden mitten in der Tätigkeit charakterisieren soll. Vgl. SCHMAUS, Philosophie des Flow-Erlebens. Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs. Es bleibt offen, ob die psychologische Beschreibung dieses Phänomens als ›Erlebnis‹ mit der philosophisch-phänomenologischen Rombachs als reflektierte Erfahrung übereinstimmt.

32 Latour, Das terrestrische Manifest, S. 94 f.

33 Latour, Das terrestrische Manifest, S. 95.

es ein »Anthropozän« (›Manifest‹, S. 105). Latour behauptet: »Der Attraktor des *Terrestrischen* – klar geschieden von der ›Natur‹ [...] vereint die gegensätzlichen Figuren von Boden und Welt.« »Welt« meint hier »das Erfassen von Existenzformen«. »Der Boden ermöglicht Bindung, die Welt Entbindung« von der »Illusion von Grenzen« (›Manifest‹, S. 107).

Nun handelt es sich hier um das »Manifest« eines bewährten Wissenschaftstheoretikers, der eine Gegensteuerung sucht, ohne sich dabei an die traditionellen Gegensteuerungen aus der Religion und Philosophie anschließen zu wollen. Nach dem Ausräumen dieser Traditionen bleibt nur eine manifestierende Sprache übrig, wenn es ›nach vorne‹ in eine andere Zukunft gehen soll. Diese Sprache ist voller neuer Metaphern – darin gleicht sie der Poesie, mit der wir uns noch beschäftigen wollen. Zunächst aber ein Blick auf das Unverfügbare, wie es Hartmut Rosa entwirft.

c. Hartmut Rosas »Unverfügbarkeit«³⁴

Mit dem Bild vom Wegschweben oder Wegfließen sagt Leonardo da Vinci: »Die Hand, die das fließende Wasser berührt, trifft die Stelle zwischen Ende und Neuanfang, ohne sie festhalten zu können.«³⁵

Hartmut Rosa eröffnet sein Buch mit dem Bild des Kindes, das nach einer Schneeflocke hascht, die ihm in der Hand verschwindet. Die Präsenz des Unverfügbaren ist mit seiner Flüchtigkeit verbunden. Als ich dieses Bild von der Schneeflocke bei Rosa las, dachte ich an die Schneemaschinen im Winter, die Schneeflocken herstellen und über der Piste verteilen. Sind die Flocken also doch herstellbar und verfügbar? Das hebt das Erlebnis des Kindes nicht auf, aber es konterkariert es mit Verfügbarkeit. Auch die verfügbare Flocke wird in der Hand un verfügbar.

Rosa geht es, wie schon erwähnt, um das ›in der Welt sein‹ im Sinne von Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). Er beschreibt das Wechselspiel von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit (›Unverfügbarkeit‹, S. 9) an Phänomenen wie Leistung im Sport, Intensität in der Liebe und Träumen im Schlaf. In seiner »Soziologie der Weltbeziehung« ist »Welt« ein »gegenwärtiges Etwas«, auf das wir unausweichliche bezogen sind. Einerseits stehen wir »entfremdet« unter den Zwängen des zwanghaften Impulses zur individuellen und kollektiven »Reichweitenvergrößerung« (›Unverfügbarkeit‹, S. 12–17), andererseits sind wir geprägt von der Suche nach einer Stetigkeit und Verlässlichkeit in der Dynamik, die Rosa dann »dynamische Stabilisierung« nennt (›Unverfügbarkeit‹, S. 15).

Wie unterscheidet Rosa die Dimensionen des Verfügbaren und des Unverfügbaren? Das Verfügbare ist »sichtbar, zugänglich, erreichbar, beherrschbar, kon-

³⁴ Rosa, Unverfügbarkeit.

³⁵ Siehe Anm. 31.

trollierbar, nutzbar, steigerungsfähig« (›Unverfügbarkeit‹, S. 23). Zugleich ist es mit Verlust des »In der Welt seins«, begriffen als das Ganze und Umfassende menschlicher Befindlichkeit, verbunden. Die Welt ist »weg«! (›Unverfügbarkeit‹, S. 25 f.). Denn sie ist »konstitutiv unverfügbar« (›Unverfügbarkeit‹, S. 25). Was wir im Einzelnen, etwa durch Arbeit (vgl. Hannah Arendts [1906–1975] Kritik der *vita activa*) zu erreichen suchen, entzieht sich, bleibt beziehungslos, »stumm«. Resonante Wechselbeziehungen sind nicht möglich (›Unverfügbarkeit‹, S. 30). Ein gelingendes »In der Welt sein« braucht aber Resonanzpunkte (›Unverfügbarkeit‹, S. 37 f.). Dazu gehören bestimmte Erfahrungen: die Berührung und Berührbarkeit, die Verbindung von Selbstwirksamkeit und Antwortfähigkeit, die Anverwandlung des Begegnenden, die zu einer »Transformation« führt, die Resonanz, die Unverfügbarkeit enthält und erhält (›Unverfügbarkeit‹, S. 37–43).

Rosa stellt in der Folge fünf Thesen auf, die auf der Spannung zwischen der Verfügbarkeit (= VFB) der »Dinge« und der Unverfügbarkeit (= UFB) der Resonanz-Erfahrung beruhen (›Unverfügbarkeit‹, S. 48–70):

1. Den Widerspruch zwischen VFB und UFB auflösen, d.h. VFB durch UFB »affizieren« (Beispiel: das Bildhauer-Symposium »Meister Eckhart: »Lassen und Wirken«« im Nationalpark Hainich [Thüringen] im September 2019).
2. Reduktion von VFB auf »Halbverfügbarkeit« durch Resonanz im Betrieb (›Unverfügbarkeit‹, S. 52), die UFB soll nicht »erratisch« werden (S. 52–55).
3. Gesucht wird eine »sprechende« UFB, d.h. es geht um Bilder, Redeformen – s. o. Latour – (›Unverfügbarkeit‹, S. 56), Lyrik, Metapher ...
4. Totales »Verfügbarmachen eines Weltausschnittes« bewirkt Stagnation, ist damit unvereinbar mit Resonanz.
5. Resonanz gehört zu einem »In der Welt sein«, das erreichbar, aber nicht verfügbar ist. Die »Weltverstummung in der Moderne« wird durch die Verwechslung von Erreichbarkeit und Verfügbarkeit bewirkt (›Unverfügbarkeit‹, S. 67–69) (Beispiel: die Liebesbeziehung).

Rosa wendet dann UFB auf Stationen des Lebens an. Ich nenne einige Stichworte. Verfügbarmachen oder Geschehenlassen – das ist nahe bei Meister Eckharts Gelassenheit im Wirken. Geschehenlassen in der Geburt (›Unverfügbarkeit‹, S. 71), in der Bildung (›Unverfügbarkeit‹, S. 75), in der Beziehung und im Beruf (›Unverfügbarkeit‹, S. 80), im Alter und in der Pflege (›Unverfügbarkeit‹, S. 91), im Tod (›Unverfügbarkeit‹, S. 94). Die Dynamik der Digitalisierung bringt er mit Selbstaggression und Selbstvergessenheit in Verbindung (›Unverfügbarkeit‹, S. 85 f.). Ich kommentiere: Wenn (1.) alles über Quantifizierung erfasst wird, wenn man sich (2.) weder dem Tun noch dem an sich Geschehenlassen entziehen kann, braucht man immer mehr Gegen-Training zur Selbstfindung und Selbstbestimmung. Neben der Digitalisierung nennt Rosa auch Strukturen wie Optimierungszwänge

(›Unverfügbarkeit‹, S. 101), Bürokratisierung (›Unverfügbarkeit‹, S. 103 f.), objektive Zurechenbarkeit durch Quantifizierung (›Unverfügbarkeit‹, S. 107), identifizierendes Denken (›Unverfügbarkeit‹, S. 110) (AFD). Begeht die Esoterik eine ›Todsünde‹, wenn sie UFB mit VFB verwechselt? Kultivieren Filmspiele die »Rückkehr der UFB als Monster«? (›Unverfügbarkeit‹, S. 124).

Das alles sind Beobachtungen sozialpsychologischer Art, die man m. E. leicht nachvollziehen kann.

Als ein der Literatur, der Philosophie und der mittelalterlichen ›Mystik‹ verpflichteter Ethiker habe ich auf unsichtbare Quellen des Ansatzes bei Rosa hingewiesen, und ich suche sie weiter, zunächst in der – von der Mystik mitgeprägten – deutschen Literatur.

Dass Meister Eckhart als führender Mystiker bis heute rezipiert wird, liegt an seiner pointierten deutschen Predigtsprache, in der er Denken in Erfahrung und Erfahrung (*beviden* – *experiri*) in Denken verwandelt. Was ich in der Literatur suche, ist der Übergang von ›Gottesbeziehung‹ zu ›Weltbeziehung‹. Diesen finden wir z. B. bereits bei Robert Musil (1880–1942) in seinem Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ (1926–1943).

III. Die Rezeption der Mystik und ihre ›weltliche‹ Ortbestimmung in der Literatur des 20. Jahrhundert

a. Robert Musil³⁶

Bekanntlich ließ sich Musil im Titel seines Romans ›Mann ohne Eigenschaften‹ von Meister (= Magister) Eckharts *âne eigenschaft* inspirieren.³⁷ Er fasste ›Eigenschaft‹ wohl im Sinn von *proprietas* (›Eigentümlichkeit‹, ›besondere Art‹) im Sinne einer Veräußerlichung und Verflachung auf, die er ironisch geißelt. Eckharts Anspielung auf *eigenschaft* als Unfreiheit – so wurde *eigenschaft* im Bauernkrieg aufgefasst, etwa in den ›Memminger Artikeln‹ der aufständischen Bauern 1525 – ist aber bei ihm auch präsent.

Musil zitiert Eckharts Unterscheidung vom äußeren und vom innerlichen Menschen.³⁸ Besonders präsent wird Eckhart im Kapitel »Heilige Gespräche. Beginn« (›Der Mann ohne Eigenschaften‹, S. 746 ff.). Musil sieht in Eckhart einen »Meister des innerlich schwebenden Lebens« (›Der Mann ohne Eigenschaften‹, S. 253 f.). Innerlichkeit ist ein Hauptmotiv, das Musil mit Eckhart verbindet. Aber

36 Vgl. ALBERTSEN, Ratio und ›Mystik‹ im Werk Robert Musils; zum Folgenden insbesondere: SPREITZER, Eckharts deutsche Predigten als zentrale Quelle des Romans ›Mann ohne Eigenschaften‹; EGO, Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils; RAVIOLOS Artikel zu Musil und Rilke in: *Mystique rhénane*.

37 Zu »ohne Eigenschaften« vgl. SPREITZER, Eckharts deutsche Predigten, S. 565 f.

38 Vgl. dazu SPREITZER, Eckharts deutsche Predigten, S. 570 f.

auch »Freiheit« und »Grund« werden auf den »frei und ledig stehenden Menschen« (Pr. 2, DW I, S. 26,1) bei Eckhart bezogen.³⁹ Das »Liebes-Utopia«, das die Geschwister Ulrich und Agathe entfalten, ist voll von »Reglosigkeit und Abgeschiedenheit«, Leersein, Nichttun, Nichtdenken: »Auch Agathe fühlte, dieses Leben ist wie ein Schiff, das in die unendliche Abgeschiedenheit gleitet« (»Der Mann ohne Eigenschaften«, II, S. 1504). Es handelt sich um eine transzendierende Liebeserfahrung, die Musil nicht zwischen Gott und Seele, sondern zwischen dem menschlichen Zwei-Eines-Fühlen in der Liebe und dem Naturerlebnis (»taghelle Mystik« im Blumengarten) aufbaut. (Hier könnte man eine Spur zum »terrestischen Manifest« von Bruno Latour ziehen.) Musil fragt schließlich mit Ulrich: »Aber ich, Mathematiker, stelle mir das Allwesen als Liebe vor?! Wie bin ich eigentlich dahin gekommen?« (»Der Mann ohne Eigenschaften«, II, S. 1125).

Fasziniert hat Musil nicht nur Eckharts Unterscheidung von Gott und Gottheit. Um zur Gottheit zu finden, muss man Gott aufgeben. Auch Eckharts Gebrauch des »Fließens« als Bewegung des Quellens und Entstehens hat Musil aufgegriffen.⁴⁰ Am deutlichsten wird Musils Mystikbezug in den Kapiteln »Mondstrahlen bei Tage« und »Atemzüge eines Sommertages«:

Ein geräuschloser Strom glanzlosen Blütenschnees schwebte, von einer abgeblühten Baumgruppe kommend, durch den Sonnenschein; und der Atem, der ihn trug, war so sanft, dass sich kein Blatt regte. Kein Schatten fiel davon auf das Grün des Rasens, aber dieses schien sich von innen zu verdunkeln wie ein Auge. [...] die Herzen schienen stillzustehen, aus der Brust genommen zu sein, sich dem schweigenden Zug durch die Luft anzuschließen. (»Der Mann ohne Eigenschaften«, II, S. 1143)

Agathe erinnert sich an ein entsprechendes Empfinden in der Mystik. Ulrich bezieht sich auf das »rückerrerinnernde Wissen«, das einen im Nachhinein ein Vorausempfinden offenbar macht, das man im Augenblick des Vorausempfindens noch nicht als »Voraus« erfassen konnte:

[...] er hatte es überdies, seit dem Augenblick, wo Agathes Stoßseufzer den schmerzlichen und beglückenden Gegensatz zwischen den vergangenen unruhigen Lebensleiden und der scheinbar unvergänglichen verraten hatte, die in der zeitlosen Stille unter dem Blütenstrom zu Hause war, schon einigemal vorhersehen lassen. (»Der Mann ohne Eigenschaften«, II, S. 1148)

Vorausempfinden nimmt unerkannt Zeit vorweg. Dieses Zugleich zweier unterschiedlicher Zeiten entspricht der Zeitlosigkeit, bei Eckhart. Zeit wird bei Musil in Augenblicklichkeit verwandelt, und diese wird durch einen anderen Zustand des Gefühls ausgedrückt:

39 SPREITZER, Eckharts deutsche Predigten, S. 574.

40 SPREITZER, Eckharts deutsche Predigten, S. 582.

Zuweilen [...] gebrauchte Ulrich für sie [die andere Art zu leben; D.M.] auch die Bezeichnung »kontemplativ« ein Wort, das gewöhnlich anders gemeint wird, und etwa bloß in der lauwarmen Bedeutung von »besinnlich«; für ihn aber mehr als diesen gewöhnlichen Sinn hatte [...]. Vielleicht prägte sich in diesem Kontemplativen [...] ein Hauptunterschied des Lebens aus [...]. Aber daß man solche hochzusammengesetzten und anspruchsvollen Lebensbegriffe auf eine zweifache Schichtung, die schon jedes Gefühl hat, zurückführen könnte [...]. (>Der Mann ohne Eigenschaften«, II, S. 1149)

Bezogen auf den Titel seines Romans führt Musil aus:

Natürlich war ihm klar, daß die beiden Arten des Menschseins, die dabei auf dem Spiel standen, nicht anderes bedeuten konnten als einen Mann »ohne Eigenschaften« im Gegensatz zu dem mit allen Eigenschaften [...]. Man mochte den einen auch einen Nihilisten nennen, der von Gottes Träumen träumt; im Gegensatz zum Aktivisten, der in seiner ungeduldigen Handlungsweise auch eine Art Gottesträumer ist, und nichts weniger als ein Realist, der weltklar und welttätig sich umtut. (>Der Mann ohne Eigenschaften«, II, S. 1150)

Zum Vergleich kann man hier bei Thomas Mann (1875–1955) den »Gottesträumer« und »Aktivisten« Joseph aus der biblischen Josephsgeschichte heranziehen, die Thomas Mann parallel zum Roman Musils erzählt: »Joseph und seine Brüder« (1928–1943).⁴¹

b. Rainer Maria Rilke: *Weltinnenraum*.

Rilke (1875–1926) beschreibt Bewegung in räumlichen Metaphern: als äußere Bewegung z. B. im Ballwurf, als innere Bewegung in scheinbar statischen Dingen. Den Ausdruck »Weltinnenraum« variiert Rainer Maria Rilke in seinen »Neuen Gedichten« seit den Zwanziger Jahren bis zu den »Duineser Elegien« und den »Sonnetten nach Orpheus«. Dort heißt es: »Innen wächst der Baum.«⁴²

So lasst uns herrlich einen Baum vermuten,
der sich aus Riesenwurzeln aufwärts stemmt,
durch den unendlich Wind und Vögel fluten
und unter dem, im reinen Hirtenamt,

41 Das ist ein von mir oft behandeltes Thema: Vgl. zu dem hier herangezogenen Modell Aktion/Kontemplation bei Eckhart: MIETH, Im Wirken Schauen; ferner zu den Josephromanen: MIETH, Epik und Ethik, S. 62 ff. Zu Thomas Manns Rezeption Eckharts vgl. insbesondere DRYWA, Von Gottes Sprachlichkeit, Eckhartbild und Eckhartbilder in Thomas Manns Josephromanen.

42 Rilke, »Weltinnenraum«: »Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum: / Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still / durch uns hindurch. O, der ich wachsen will, / ich seh hinaus, und in mir wächst der Baum.« Vgl. zu diesen Texten ausführlicher MIETH, Das Baumgedicht, S. 26–29 – Zitierte Ausgabe: Rilke, Sämtliche Werke, Bd. I und II, Wiesbaden 1957 [= SW], hier: I, 32

die Hirten sannen und die Herden ruhten.
Und dass durch ihn die starken Sterne blitzen,
macht ihn zur Maske einer ganzen Nacht.
Wer reicht aus ihm bis zu den Göttersitzen,
da uns sein Wesen schon nachdenklich macht?⁴³

Hier kommt es mir nur darauf an, das Motiv bei Rilke zu kennzeichnen:

Oh hoher Baum des Schauns, der sich entlaubt;
Nun heißt gewachsen sein dem Übermaße
Von Himmel, das durch deine Äste bricht.
Erfüllt vom Sommer, schien er tief und dicht,
Uns beinah denkend, ein vertrautes Haupt.
Nun wird sein ganzes Innere zur Straße
Des Himmels. Und der Himmel kennt uns nicht.⁴⁴

Der Blick nach oben ist umkehrbar zu einem Blick von oben:

Vue des Anges, les cimes des arbres peut-être
sont les racines [...] ⁴⁵

Neben dem Baum als Bild für den ›Weltinnenraum‹, d. h. die wechselseitige Verlegung von innen nach außen und umgekehrt, entfaltet Rilke auch die Sehnsucht nach dem Ruhepunkt in einer ununterbrochenen, fortgesetzten Bewegung. So betrachtet er den Ballwurf, auch als Variante den Vogelflug, als Wendepunkt in einer Parabel des Steigens und Fallens: z. B. ist der Ball auf dem Höhepunkt des Wurfes »ein zwischen Fall und Flug noch Unentschlossener« (SW I, S. 639 f.)

Der bereits dazu herangezogene Leonardo da Vinci sagt: »Das Wasser, das du im Fließen berührst, ist das letzte von dem, was verflossen ist, und das erste von dem, was kommt« (s. o.). *Idem* im Fluss ist nach Leonardo wie »ein Punkt ohne Länge und Breite in der Bewegung«.⁴⁶

Rilke und Musil haben Spuren des ›Unverfügbaren‹ zu beschreiben versucht. Sie nannten diese Spuren »Mystik«, weil Meister Eckhart unter diesem – vor 1800 ungebräuchlichen – Titel⁴⁷ in den Zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts in einprägsamen Übersetzungen ein literarischer Bestseller war.

Welche Bedeutungen und welchen Sinn von ›Unverfügbarkeit‹ können Theologie, Philosophie oder ›Mystik‹ in die Spätmoderne retten – oder andersherum:

43 Rilke, ›Da schwang die Schaukel durch den Schmerz‹, SW II, S. 17

44 Rilke, ›Herbst‹, SW II, S. 180.

45 Rilke, ›Vue des Anges, les cimes ...‹, SW II, S. 529; Übersetzung: »Aus der Sicht der Engel sind die Wurzeln der Bäume die Kronen [...]«.«

46 Siehe Anm. 31.

47 Vgl. DE CERTEAU, *Mystische Fabel*, S. 31. Die Ausdrücke ›Mystik‹ oder ›mystisch‹ sind nicht historisch, sie werden retrospektiv als Zuweisungen benutzt, eine im Mittelalter und in der frühen Neuzeit nicht übliche Zuweisung der Autoren selbst.

Wie werden sie durch welt-religiöses »Jubilieren« bzw. neu geerdetes Gefühl (Latour), durch »Heiliges« (Joas) oder durch »Resonanz« (Rosa) neu modelliert? Rosa hat im Juni 2019 die Predigt im ökumenischen Gottesdienst anlässlich der Meister-Eckhart-Tage in Erfurt gehalten. Er sprach von Pink Floyds »Albatross« (= »Echoes«; 1971), der schwebend in der Luft steht (s. u.).

IV. Gottesbeziehung oder Weltbeziehung vs. Gottesbeziehung als Weltbeziehung

Das »Halleluja« von Leonard Cohen als Beispiel⁴⁸

I've heard there was a secret chord
that David played, and it pleased the Lord
but you don't really care for music, do you?
It goes like this, the fourth, the fifth
the minor fall, the major lift;
the baffled king composing Hallelujah!

Your faith was strong but ya needed proof.
You saw her bathing on the roof;
her beauty and the moonlight overthrew you.
She tied you to a kitchen chair.
She broke your throne, and she cut your hair,
and from your lips she drew the Hallelujah!

Baby I been here before.
I know this room, and I've walked this floor.
I used to live alone before I knew you.
And I've seen your flag on the marble arch,
but listen, love is not some kinda vict'ry march.
No, it's a cold and it's a very broken Hallelujah!

You say I took the Name in vain;
I don't even know the name;
but if I did, well, really, what's it to you?
There's a blaze of light in every word;
it doesn't matter which you heard,
the holy or the broken Hallelujah!

I did my best, it wasn't much.
I couldn't feel, so I learned to touch.
I've told the truth, I didn't come to fool you.

48 Die unterschiedlichen Versionen von Cohens »Halleluja« werden erläutert bei PETERSEN / LINDHOLDT. Die von mir gewählte Fassung wird dort auf S. 110 f. als Strophen 1, 2, 4, 5 und 7 angeführt.

And even though it all went wrong,
I'll stand right here before the Lord of Song
with nothin' on my tongue but Hallelujah!

Übersetzung (D. M.):

»Ich habe gehört, dass es ein geheimer Akkord war,
den David spielte und der Gott gefiel.
Aber du machst dir nicht wirklich viel aus Musik, oder?
Es geht so: die Quarte, die Quinte, Moll runter, Dur rauf.
Der verwirrte König komponierte Halleluja!

Dein Glaube war stark, doch du brauchtest Beweise.
Du sahst sie baden auf dem Dach.
Ihre Schönheit und das Mondlicht überwältigten dich.
Sie band dich an einen Küchenstuhl.
Sie zerbrach deinen Thron, und sie schnitt dir das Haar ab.
Und entlockte deinen Lippen das Halleluja!

Baby, ich war hier schon einmal.
Ich kenn' dieses Zimmer und hab' diesen Boden schon mal beschritten.
Ich lebte alleine, bevor ich dich kennenlernte.
Und ich hab' deine Flagge auf dem Marmorbogen geseh'n.
Aber hör' zu: Liebe ist kein Triumphzug.
Nein, sie ist ein kaltes und sehr gebrochenes Halleluja!

Du sagst, ich habe den Namen [Gottes] missbraucht,
dabei kenne ich den Namen noch nicht einmal.
Aber wenn es denn so ist, welche Bedeutung hat das für dich?
In jedem Wort flammt eine gewisse Glut,
es ist egal, welches du gehört hast:
das heilige oder das gebrochene Halleluja!

Ich gab mein Bestes, doch es war nicht viel.
Ich konnte nichts fühlen, deshalb lernte ich zu berühren.
Ich sagte die Wahrheit, ich bin nicht gekommen, um dir was vorzumachen.
Und auch wenn alles schiefgegangen ist,
werde ich direkt hier vor dem Gott des Gesangs stehen
mit nichts auf meiner Zunge als einem Halleluja!«

»Dein Glaube war stark, aber du brauchtest Beweise.« Ist die Liebe ein Beweis?, fragt sich der Sänger im ›Hallelujah‹ von Leonard Cohen (1934–2016). Der Song, in englischen Originalfassungen, provoziert. Er ist kein Diskurs. Er ist ein Anruf. Der Liedtext skandiert sehr expressiv eine Mischung aus biblischer Erzählung und Halleluja-Anruf.

Cohen singt über Davids Psalmengesang und dessen Komposition des ›Hallelujah‹. Er denkt über die Beziehung zwischen David und Batseba, Samson und

Delila nach und überlegt, ob er in diesem Raum nicht schon einmal gewesen ist – vermutlich handelt es sich um ein Gotteshaus, aber auch ein Besuch in Rom wäre möglich: »Und ich habe dein Siegeszeichen auf dem Marmorbogen gesehen.« Den siebenarmigen Leuchter aus dem Tempel in Jerusalem auf dem Konstantinbogen in Rom? Diese Anspielung verschränkt Sieg und Niederlage. Der Sänger kommt zu dem Schluss: »Liebe ist keine Siegesfeier.« Das Halleluja der Liebe ist erkaltet und gebrochen. Er ist sich letztlich gewiss: »Ich habe mein Bestes getan, doch das war wenig. Weil ich nicht selbst fühlen konnte, lernte ich zu berühren [...]. Nun stehe ich vor dem Herrn der Lieder, nichts auf meiner Zunge als das Halleluja.«

In diesem Song mischt sich auf verschlungene Weise eine Erzählung mit einem Bekenntnis: Für den Glauben gibt es keine Beweise, aber es gibt das rituelle Lied. Es kommt dem Song auf die Gefühle an, weltliche, liebende, religiöse in ihrer Mischung: das Gefühl der Berührung. Die Gestimmtheit des Songs schwebt zwischen der Intensität und der Zurückhaltung, zwischen religiöser Ferne und Nähe, Zweifel und Gebet. Das scheint ein Ausdruck dessen, was auf der Schwelle zwischen Aufklärung und religiöser Tiefenerfahrung – heute oft »Mystik« genannt – beheimatet sein lässt.

»Ist die Liebe ein Beweis?«, so lautet die Frage in Cohens »Hallelujah«. Und die Erkenntnis: »Liebe ist keine Siegesfeier.« Das unterscheidet sich von Latour und seiner Wertung der »Rede« der Liebenden.

Der Roman »Die Identität« von Milan Kundera (*1929) handelt von der Zerbrechlichkeit der Liebe. Der Autor lässt das Gefühl sprechen, das sich von der rein sachlichen Wahrnehmung ebenso unterscheidet wie von der bloßen Abfolge logischer Gedanken. Das Symbol, das er dafür benutzt, ist der Blick in das Auge des anderen:

Das Auge: das Fenster der Seele; das Zentrum der Schönheit des Gesichts; der Punkt, in dem sich die Identität eines Individuums konzentriert; aber gleichzeitig ein Sehwerkzeug, das ständig gesäubert, befeuchtet, mit einer speziellen Flüssigkeit, mit einer Prise Salz gepflegt werden muss. Der Blick, das größte Wunder, das der Mensch besitzt, wird zum Säubern also regelmäßig von einer mechanischen Bewegung unterbrochen. Wie eine vom Scheibenwischer gereinigte Windschutzscheibe.⁴⁹

Der liebende Blick reduziert den Körper nicht. Die Reaktion auf die organismischen Funktionen würde wohl eher Abstand und Befremdung erzeugen. Der liebende Blick hingegen sieht anders: in »[...] Chantals Lid sah er den Flügel ihrer Seele, den Flügel, der zitterte, der panisch flatterte.«⁵⁰ Der Liebende sucht das

49 Kundera, *Die Identität*, Kap. 21, Abs. 1. Vgl. dazu auch MIETH, *Identität – wie wird sie erzählt?*

50 Kundera, *Die Identität*, Kap. 21, Abs. 6.

Bild des anderen als Korrespondenz seines Selbstgefühls. Seine Körperlichkeit wird durch die Beziehung verwandelt. Liebe ist daran erkennbar, dass man den anderen mit dem einsehenden und ergänzenden Blick erfasst. Der Liebende bei Kundera hat zu Recht »Angst« vor der Sekunde, »in der mein Blick erlischt«.

Viele wollen fühlen, wie sich ihr Fühlen anfühlt. Dieses ›Fühlen des Fühlens‹ ist – im Gegensatz zu der Verfügbarkeit, die uns die Werbung vorgaukelt – eine Regung, die, mit Hartmut Rosa gesprochen, Erreichbarkeit will, aber mit dem Unverfügbaren rechnet.

V. Modelle der Unverfügbarkeit im interreligiösen Gespräch: Meister Eckhart als sprachschöpferischer und sprachauflösender ›Mystiker‹ im Gespräch mit dem Zen-Buddhisten Shizuteru Ueda (1926–2019)⁵¹

Nun habe ich mit diesen literarischen Einschüben versucht, musikalische ›Mystik‹ und den liebenden Blick als Transfer zwischen Gott und Welt, zwischen Gottesbeziehung und Weltbeziehung zu verstehen. Entspricht dies dem Programmwort des Philosophen Ernst Tugendhat, Meister-Eckhart-Preisträger 2010, »Mystik statt Religion«? Meister Eckhart, ich sagte es schon, ist ein Philosoph und Theologe, der modern zum ›Mystiker‹ ernannt wurde. Warum? Weil er die Sprache der existentiellen Verbindung von Gott und Welt spricht. ›Welt‹ ist für ihn kein Begriff, oder er denkt dann konventionell an *mundus* oder an *saeculum*, an Zeitlichkeit, Vielheit und Materialität. Vermutlich hätte er auch *societas*, ›Gesellschaft‹, auf ›Welt‹ bezogen.⁵² ›Mystik‹ als heutige Zuweisung zu Meister Eckhart bezeichnet die Verbindung von Denken, Sprache und Erfahrung. Sie verkörpert ›das Religiöse‹ im Unterschied zu ›der Religion‹. Über das Religiöse sagte schon Friedrich Hölderlin (1770–1843): »Was bleibt aber, stiften die Dichter.«⁵³ Religiöse Sprache ist ein Rufen über die Welt, das kann man z. B. in Peter Handkes (*1942) Stück ›Über die Dörfer‹ (1981) nachlesen. Religiöse Sprache ist, wie Latour zeigt, Liebessprache. Ich kann z. B. sagen: Wenn schon die Liebe zweier Liebender sie über sich selbst hinauskommen lässt, um wieviel mehr kann der Gott, der Liebe ist, über sich hinaus in den Menschen kommen und umgekehrt, die transzendierende Liebe des Menschen noch überbieten.

51 Vgl. Shizuteru Ueda, ›Ohne Warum‹ bei Meister Eckhart und im Zen. Dazu MIETH, Das Spüren des Spürens. Zum Tod Shizuteru Uedas; ferner: MIETH, Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst.

52 Wir haben 2019 für heutige Wissenschaften – im Blick auf ein Projekt ›Weltbeziehung‹ – im Erfurter Max-Weber-Kolleg (MWK) vierzehn unterschiedliche Weltbegriffe gefunden. Es ist schwer, über ›Welt‹ im Blick auf die historische Tradition und auf die ›Welt‹-Theorien der wissenschaftlichen Disziplinen heute eindeutig-kompakt von ›Welt‹ zu reden.

53 Friedrich Hölderlin, ›Andenken‹ (letzter Vers), in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 2, S. 188 f.

Aber kann Eckharts ›Innen-sein Gottes‹ ein ›In-der-Welt-sein‹ sein? Auf diese Frage gab der Zen-Buddhist Ueda Shizuteru eine Antwort. Denn für ihn sind Gottesbeziehung und Weltbeziehung identisch, während ich sie als Theologe eher für ›idemisch‹ halte (s. u.).

Uedas letzter Beitrag in deutscher Sprache über Meister Eckhart und Zen ging auf einen Vortrag bei der Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft 2014 mit dem Thema ›Meister Eckhart – interreligiös‹ an der Katholischen Akademie in Bayern zurück. Er schrieb dort:

[Eckharts] Grundgedanken finden sich ebenso genau im Zen-Buddhismus. Das wahre Menschsein liegt für beide im dynamischen Zug zurück zum Urgrund und wieder aus diesem heraus, auch wenn dies mit sehr verschiedenen Begriffen formuliert wird, die je dem betreffenden geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergrund entspringen.⁵⁴

Den Unterschied markierte er so:

Die radikale Verneinung im Zen zeigt sich schon darin, dass es ihm auf das Nichts schlechthin ankommt, während bei Eckhart vom Nichts der Gottheit die Rede ist. [...] Demgegenüber ist das Nichts im Zen ein Ausdruck für die entsubstantialisierende Bewegung entsprechend dem mahāyāna-buddhistischen Beziehungsdenken. Das Nichts im Zen ist nicht wie bei Eckhart eine andere Bezeichnung für das lautere Eine, sondern liegt jenseits bzw. diesseits des Einen, wie die Null.⁵⁵

Das ist für Eckhart nicht nachvollziehbar, denn wie für ihn alle Farben im ›Weißen‹, so sind für ihn alle Zahlen in der ›Eins‹ enthalten.

Philosophisch nimmt Ueda an, das Substanzendenken bleibe für Eckhart »bestimmend« (›Ohne Warum‹, S. 81) Die neuere Eckhartforschung zeigt jedoch, dass Eckhart Substanz selbst als eine Beziehung denkt. Freilich ist für Zen die Beziehung tautologisch: »Wasser als Wasser« (›Ohne Warum‹, S. 81), während sie m. E. bei Eckhart eher als ›Zwei-Eines‹ d. h. als Liebe zu denken ist – er hebt die Differenzen nicht in Tautologien auf.

Dies liegt daran, dass Eckhart als christlicher Theologe die Einheit und Unterschiedlichkeit in Gott (Gottheit und Trinität) als Wechselwirkung und Beziehungsgeschehen zu denken versucht, ein Geschehen, das durch die Menschwerdung Gottes hindurch den Menschen mit in diese Beziehung hinaufhebt. Insofern bleibt Eckhart auch ein Offenbarungstheologe, der sich freilich in Kontinuität zu den Kirchenvätern verpflichtet fühlt, die biblische Offenbarung philosophisch auszulegen. Für Ueda verbleibt Eckhart mit seiner reichhaltigen Beziehungssprache, in der sich Bilder durch andere Bilder überholen und wieder auflösen lassen, manchmal noch im »Sprachkäfig«. Gemeinsam ist aber die Suche nach *bilde sunder*

54 Ueda, ›Ohne Warum‹ bei Meister Eckhart und im Zen, S. 76

55 Ueda, ›Ohne Warum‹ bei Meister Eckhart und im Zen, S. 80 f.

bilde (»Bild ohne Bild«; Pr. 22, DW I, S. 381,2), wie Eckhart dieses Transzendieren nennt.

Man muss sich, so lautet meine These, vom Eigenen nicht entfernen, um vom Anderen zu lernen. Das Andere ist, so schlage ich in Anlehnung an den Philosophen Heinrich Rombach (1923–2004) vor, nicht identisch, aber es kann »idemisch« sein.⁵⁶ Damit ist ein offener Beziehungsprozess gemeint, in dem es Momente des Zueinanders bis zur Übereinstimmung gibt und Momente des Auseinanders, um dieses Zueinander nicht als eine Amalgamierung zu verstehen, d. h. auch, es immer wieder neu aus dem Eigenen zu bestimmen. Man kann sich diesen Prozess, so schlage ich vor, als eine »fließende Kette« vorstellen, in der die Glieder Rauten sind, die sich zur Fortsetzung der Kette an einer Ecke in Knotenpunkten verbinden, um dann wieder so auseinanderzutreten, dass sich auseinanderliegende und entgegengesetzte Punkte bilden. Dieses *idem* sehe ich zwischen der resonanten »Weltbeziehung« und der christlichen »Gottesbeziehung«. Das Hauptwort »Beziehung« macht die christliche Gottesvorstellung aus, denn schon Gott in sich selbst ist Beziehung.

Begegnungen zwischen Zen und eckhartischer Mystik scheinen mir das Gespräch zwischen Gottesbeziehung und Weltbeziehung zu eröffnen. Es gibt »idemische« Punkte im Fluss, die wieder auseinanderfließen. Man kann an den »idemischen« Punkten die Rautenkette miteinander verbinden. Dies geschieht auch, z. B. in Häusern wie dem Lasalle-Haus bei Zug und dem Benediktus-Haus bei Würzburg. Zwischen Eckhart und Zen hat Ueda die idemischen Punkte herausgearbeitet: die Loslösung (»detachment«), die Gelassenheit, das »Sich-Finden-lassen« an Stelle der hektischen Suche, die Innerlichkeit gegen die bedrohliche Außenbestimmtheit, gerichtet gegen Egozentrik und Erfolgsorientierung, das »ohne Warum« des Lebens, die innere Ruhe im Wirken selbst, d. h. ohne Bindung an bestimmte Rückzugsorte, auch wenn diese helfen können.

Manchmal wird darüber diskutiert, ob das dabei erreichte Erspüren einer Einheit – »erspüren« heißt im Latein des Mittelalters *experiri* – nicht zu nivellierend gedacht ist. Dieser Vorwurf wird gegen Zen, aber auch gegen Eckhart erhoben, zumal Eckhart, und nicht nur er, das biblische Bild vom Tropfen im Meer verwendet (vgl. Sap 11,23; Pr. 80, DW III, S. 387,1 f.). Aber diesen Vorwurf kann man entkräften, wenn man den Prozess vor Augen hat, in welchem die Linien zur Ununterschiedenheit zusammentreten und dann wieder auseinandertreten und nur aufgrund dieses Auseinandertretens die punktuelle Einheit, den »Knotenpunkt der Resonanz« wahrnehmen können. Ueda ist auch ein guter Zeuge für dieses

56 Vgl. zu *idem* und »Idemität« in dem von mir gemeinten Sinn Rombach, *Strukturanthropologie*, S. 203 f., S. 379 f.; ders., *Der Ursprung*, S. 53 ff. Ich habe dies für Meister Eckhart angewandt in: *Idemität. Zum Konzept Meister Eckharts in seinem selektiven Kommentar zum Johannesevangelium*.

Auseinandertreten der Linien, wenn er sich von der positiven Lehre des Christentums (»Dogmatik«) unterscheidet. Das verlangt er aber nicht von den Christen, die er in den Lernprozess hineinnimmt. Umgekehrt muss man sich, wie dargestellt, vom Eigenen nicht entfernen, um vom Anderen zu lernen, ja, um an den genannten Knotenpunkten mit seiner Philosophie bzw. mit seiner Praxis »idemisch« zu sein.

Der Austritt aus den christlichen Kirchen in Deutschland kennzeichnet nicht das Ende des religiösen Bedürfnisses. Es entfernt sich jedoch vom Auseinandertreten der Linien in der Kette und sucht die Knotenpunkte neu. Freilich braucht man, wie ich zu zeigen versuchte, dafür den Dialog über Idemitäten und Differenzen, sowohl das Eine wie das Andere. Eine religiöse Beheimatung ist m. E. ein Vorteil für den Dialog, kein Nachteil. Unter dieser religiösen Beheimatung verstehe ich hier eine Sprachgemeinschaft, eine rituelle Gemeinschaft und eine Handlungsgemeinschaft. Das geht über die Unverfügbarkeit hinaus, ohne sie zu verlassen.

Auch das Feld neuer, »säkularer« Spiritualität im Sinne einer »Weltbeziehung« ist religiös anschlussfähig. »Unverfügbarkeit« im Sinne von Bruno Latours Fassung »religiöser« Rede oder im Sinne von Hartmut Rosas Resonanzdenken – der schwebende, ruhend bewegte Albatros in Pink Floyds Lied »Echoes« – zeigt der Verfügungswelt und der Verfügungssprache ihre Grenzen auf. Damit wird ein religiös-säkularer Dialog möglich, wie ihn z. B. der Zen-Buddhismus des Shizuteru Ueda bereits mit den Elementen christlicher Tradition ins Gespräch gebracht hat. Eingangs habe ich Meister Eckhart als den Theologen eingeführt, der Gott »enthöht« hat, indem er die Menschwerdung Gottes als besondere Präsenz der umfassenden Wirklichkeit im Menschen selbst dargestellt hat. Damit wird der Mensch für Erde und Himmel verantwortlich. Das ist auch eine Art »terrestrisches Manifest«, um diesen Titel von Bruno Latour zu gebrauchen.

VI. Zum Abschluss: die Metapher des stehenden Schwebens im Gedicht

Pink Floyd, »Echoes« (»Albatross«)

Der Song wurde von Hartmut Rosa in der Predigt über Meister Eckhart in der Erfurter Predigerkirche am 26.6.19 zitiert.

Overhead the albatross
 Hangs motionless upon the air
 And deep beneath the rolling waves
 In labyrinths of coral caves
 The echo of a distant time
 Comes willowing across the sand
 And everything is green and submarine.

Textausgaben und Quellen

- Der Occultus Erfordensis des Nicolaus von Bibra, hg. von CHRISTINE MUNDHENK, Weimar 1997.
- Hölderlin, Friedrich, Sämtliche Werke. Bd. 2, hg. von FRIEDRICH BEIßNER, Stuttgart 1951.
- Kundera, Milan, Die Identität, München 1998.
- Musil, Robert, Der Mann ohne Eigenschaften. Roman, hg. von ADOLF FRISÉ, Hamburg 1970 (Sonderausgabe) [I= Roman, II =Aus dem Nachlass].
- Rilke, Rainer Maria, Sämtliche Werke. Sieben Bände, hg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit RUTH SIEBER-RILKE, besorgt durch ERNST ZINN, Frankfurt a. M. 1955–1966 (Bd. 1–6), 1997 (Bd. 7) [= SW].
- Thomas von Aquin, Summa theologiae in: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Bde. 4–12, Rom 1888–1906.
(Übersetzung: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider, 12 Bde., Regensburg 1886–1892.)
- Unterscheiden lernen: Meister Eckharts Erfurter Lehrgespräche. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung, übers., komm. und hg. von FREIMUT LÖSER und DIETMAR MIETH, Ostfildern [in Vorbereitung].
- Walser, Martin, Büchnerpreis-Rede, in: Süddeutsche Zeitung vom 24./25.10.1981.
- Wittgenstein, Ludwig, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, kritische Edition, Frankfurt a. M. 1998.

Forschungsliteratur

- ALBERTSEN, ELISABETH, Ratio und ›Mystik‹ im Werk Robert Musils, München 1968.
- BARANZKE, HEIKE, Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche, in: Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, hg. von KONRAD HILPERT und DIETMAR MIETH, Freiburg i. Br. 2006 (Quaestiones Disputatae 217), S. 87–111.
- CASTEIGT, JULIE, Le lieu, principe d'individualisation ou d'intériorité réciproque dans le commentaire johannique de Maître Eckhart?, in: Performing bodies. Time and Space in Meister Eckhart and Teary Kim, hg. von JUTTA VINZENT, CHRISTOPHER M. WOJTULEWICZ und JULIE CASTEIGT, Löwen [usw.] 2016 (Eckhart: Texts and Studies 6), S. 115–142.
- COPRAY, NORBERT, Die Spur der vernünftigen Freiheit. Das neue Werk von Jürgen Habermas über Glauben und Wissen, in: Publik-Forum 2 (2020), vom 31.1.2020.
- CRANE, TIM, Die Bedeutung des Glaubens, Religion aus der Sicht eines Atheisten, aus dem Engl. von EVA GILMER, Berlin 2019.
- DE CERTEAU, MICHEL, Mystische Fabel, aus dem Franz. übers. von MICHAEL LAUBLE, Berlin 2010.
- DEUSER, HERMANN, Religionsphilosophie, Berlin/New York 2009 (De Gruyter Lehrbuch).
- DIETL, CORA und DIETMAR MIETH (Hgg.), Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit Stuttgart 2015 (MEJb 9).

- DRYWA, GOTTFRIED THORE, Von Gottes Sprachlichkeit, Eckhartbild und Eckhartbilder in Thomas Manns ›Josephsromanen‹, in: MEJb 9 (2015), S. 237–292.
- EGO, WERNER, Abschied von der Moral: eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils, Freiburg i. Br. 1992.
- GANTKE, WOLFGANG, Heilig, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von PETER EICHER, München 2005, Bd. 2, S. 94–103.
- Habermas, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Bd. I: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. II: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.
- ILNICKA, JANA, Die Pariser Questionen Meister Eckharts, Löwen [usw.] [in Vorbereitung] (Eckhart: Text and Studies).
- ISAACSON, WALTER, Leonardo da Vinci. Die Biographie, aus dem Engl. übers. von KARIN SCHULER und ANDREAS THOMSEN, Berlin 2018.
- Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. [usw.] 2004.
- Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2303).
- Die Sakralisierung der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
- Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979; Neuaufl. 1984 u. ö. (suhrkamp taschenbuch 3492).
- KÜHNLEIN, MICHAEL und JEAN-PIERRE WILS, Der Westen und die Menschenrechte. Im interdisziplinären Gespräch mit Hans Joas, Baden-Baden 2019 (Texte und Kontexte der Philosophie 4).
- Latour, Bruno, Das terrestrische Manifest, aus dem Franz. von BERND SCHWIBS, Berlin 2018 (edition suhrkamp).
- Jubilieren. Über religiöse Rede, aus dem Franz. von ACHIM RUSSE, Berlin 2011, 2016 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2186).
- LOSSKY, VLADIMIR, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960, 2. Aufl. mit einer Bibliographie von ALAIN DE LIBERA, Paris 1998 (Études de philosophie médiévale 48).
- MALINAR, ANGELIKA, Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa, in: MEJb 10 (2016), S. 103–120.
- MATSUZAWA, Hiroki, Die Relationsontologie bei Meister Eckhart, Paderborn 2018 (Augustinus – Werk und Wirkung 7).
- MIETH, DIETMAR, Das Baumgedicht. Verwendungsarten der Baummetapher in der Lyrik, in: »... Bäume braucht man doch!« Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung, hg. von HARALD SCHWEIZER, Sigmaringen 1986, S. 21–39.
- Das Spüren des Spürens. Zum Tod Shizuteru Uedas, in: Herder Korrespondenz, Sept. 2019.
- Einleitung: Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit. Strategien des Sprechens über das Unsagbare, in: MEJb 9 (2015), S. IX–XVIII.
- Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns, Tübingen 1976 (Studien zur deutschen Literatur 47).
- Gotteserfahrung – Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München 1982.
- Idemität. Zum Konzept Meister Eckharts in seinem selektiven Kommentar zum Johannesevangelium, in: Journal of the Bible and its Reception (DG [=De Gruyter] JBR) 7 (2020), S. 91–113.

- Identität – wie wird sie erzählt?, in: Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik, hg. von DIETMAR MIETH, Tübingen 2000, S. 67–82.
- Im Wirken schauen. Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, Darmstadt 2018.
- Meister Eckhart: Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf 2004.
- Meister Eckhart, Predigt 65: *Deus caritas est*, in: LE IV, S. 95–122.
- Mystik und Metapher, Metaphorische Gottesrede bei Meister Eckhart, in: *Una Sancta* 70 (2015) 306–316.
- OTTO, RUDOLF, West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gotha 1926.
- RAVIOLO, ISABELLE, Musil, Robert, in: *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, hg. von MARIE-ANNE VANNIER, Paris 2011, S. 822–825.
- Rilke, Rainer Maria, in: *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, hg. von MARIE-ANNE VANNIER, Paris 2011, S. 1020–1024.
- Rombach, Heinrich, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg i. Br. 1994 (Rombach Wissenschaft. Reihe Philosophie).
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016/2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2272).
- *Unverfügbarkeit*, Berlin 2018, 62020.
- SCHIRPENBACH, MEIK PETER, *Wirklichkeit als Beziehung. Das strukturontologische Schema der Termini generales im Opus tripartitum Meister Eckharts*, Münster 2004 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. 66).
- SCHMAUS, THOMAS, *Philosophie des Flow-Erlebens. Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs*, Stuttgart 2012 (Münchener philosophische Studien. N. F. 30).
- SCHÖLLER, DONATA, *Enthörter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg i. Br./München 2009 (Alber Studienausgabe).
- SPREITZER, BRIGITTE, *Meister Musil. Eckharts deutsche Predigten als zentrale Quelle des Romans »Mann ohne Eigenschaften«*, in: *ZfdPh* 119 (2000), S. 564–588.
- Tugendhat, Ernst, *Spiritualität, Religion und Mystik*, in: *Spiritualität und Wissenschaft*, hg. von SAMUEL LEUTWYLER und MARKUS NÄGELI, Zürich 2005 (Publikationen des Forums für Universität und Gesellschaft, Universität Bern), S. 95–106.
- *Über west-östliche Mystik und höhere Traurigkeit*, in: *Le Monde diplomatique* vom 13.01.2006.
- UEDA, SHIZUTERU, »Ohne Warum« bei Meister Eckhart und im Zen, in: *MEJb* 10 (2016), S. 75–86.
- VINZENT, MARKUS, »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit« (Meister Eckhart, Predigt 14) – neue handschriftliche Zeugnisse und eine neue kritische Edition, in: *Traditionelles und Innovatives in der geistlichen Literatur des Mittelalters*, hg. von JENS HAUSTEIN, REGINA D. SCHIEWER, MARTIN SCHUBERT und RUDOLF K. WEIGAND, Stuttgart 2019 (MEJb. Beihefte 7), S. 63–133.
- WITTE, KARL HEINZ, *Meister Eckhart. Leben aus dem Grund des Lebens*, Freiburg i. Br./München 2013.