

Myriam-Sonja Hantke

**Mystik im Deutschen Idealismus und
in der Japanischen Philosophie**
- Schelling, Hegel, Nishitani -

MYSTIK

im Deutschen Idealismus und in der Japanischen Philosophie

- Schelling, Hegel, Nishitani -

Myriam-Sonja Hantke

Verlag Traugott Bautz

Nordhausen 2009

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2009
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-468-7
www.bautz.de

Titelbild: Mystik
Myriam-Sonja Hantke, 2008[©]
Öl auf Leinwand
ca. 50 cm × 40 cm

INHALTSVERZEICHNIS

1. EXPOSITION	9
1.1 Das Wiedererwachen der Mystik in nachmetaphysischen Zeiten	9
1.2 Die Vorherrschaft der Rationalität.....	13
1.3 Mystische Konstellationen.....	16
1.4 Transzendentalmystik	20
2. PROLEGOMENA ZU EINER TRANSZENDENTALMYSTIK	23
2.1 Der Begriff der ‚Mystik‘	23
a. Die Geschichte des Begriffs ‚Mystik‘	23
b. Der Begriff ‚Mystik‘ im Altgriechischen und im NT	24
c. Die Mysterien als Rauschmystik	25
d. Die christliche Mystik als Logosmystik.....	26
2.2 Das Wesen der Mystik.....	28
a. Rationalität und Spiritualität	28
b. Transzendentalmystik als Wissenschaft.....	30
Exkurs: Mystik und Mathematik – Die Mystik der Zahl.....	32
c. Einheit von mystischer Schau und Tat.....	35
d. Transzendenzbewusstsein.....	36
e. Jenseits von Zeit und Raum	37
f. Der Weg der Innerlichkeit.....	38
2.3 Die Erscheinung der Mystik	40
a. All-Einheit und Ich-Entgrenzung	40
b. Nähe Gottes	41
c. Liebe, Ekstase und Vision	42

d. Metanoia und Transkategorialität	43
e. Gelassenheit und Freiheit	45
f. Augenblick	46
g. Schweigen und apophatisches/paradoxes Sprechen	47
h. Esoterik und Innerlichkeit	48
i. Parapsychologische Phänomene (Para-Mystik)	50
2.4 Der mystische Weg zum Einigen	52
a. Askese	52
b. Stufen des Aufstiegs	53
c. Gebete	54
d. Kontemplation und Meditation	55
3. DIE TRANSZENDENTALMYSTIK IM DEUTSCHEN IDEALISMUS	59
3.1 MYSTIK IN DER HEILIGEN SCHRIFT	59
a. Mystik des Paradieses	59
b. Mystik im Alten Testament	60
c. Mystik im Neuen Testament	61
α. Paulus	62
β. Johannes	63
d. Christumystik	64
3.2 F.W.J. SCHELLING – DIE MYSTIK DER ABSOLUTEN IDENTITÄT	65
a. Die intellektuelle Anschauung und die absolute Identität	65
1. Die Mystik des absoluten Ichs	65
α. Das absolute Ich	66
β. Die intellektuelle Anschauung	68
2. Das Genie und sein Kunstprodukt	70
α. Der Begriff der Transzendental-Philosophie	70
β. Die Objektivitäts-Reihe	72
γ. Die Subjektivitäts-Reihe	74
δ. Die transzendente und mystische Kunst	75
3. Die absolute Identität der Vernunft	79
α. Die absolute Identität	79
β. Die Potenzen	84
4. Exkurs: Die Kabbala	90

α. Schelling und die Kabbala.....	90
β. R. Asriels ‚spekulative Kabbala‘	91
β.1 Das Reich des Eyn-sof.....	91
β.2 Das Reich der Sephiroth.....	92
β.3 Der Baum der Sephiroth.....	93
γ. Der unendliche Kreis – Eyn-sof und die Philosophie	95
b. Das reine Daß-Sein und die Ekstase.....	98
1. Die negative und die positive Philosophie.....	98
2. Das mystische Geheimnis.....	99
3. Das reine Daß-Sein und die Ekstase.....	100
c. Schellings Transzendentalmystik.....	101
3.3 G.W.F. HEGEL – DIE MYSTIK DES GEISTES	105
a. Das Gedicht ‚Eleusis‘	105
1. Der Mythos von Eleusis.....	105
2. Eleusis - ‚Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es‘	107
b. Der spekulative Satz.....	116
1. Der mystische Anfang	116
α. Unmittelbarkeit und Vermittlung.....	116
β. Das reine Sein.....	118
γ. Der Kreis der Wissenschaft.....	120
2. Die mystische Seinslogik.....	123
α. Das Sein	123
β. Das Nichts	125
γ. Das Werden.....	126
δ. Die Mystik des spekulativen Satzes.....	128
c. Hegels Transzendentalmystik	132
4. DIE TRANSZENDENTALMYSTIK DER JAPANISCHEN PHILOSOPHIE	137
4.1 MYSTIK IN DER WEISHEIT DES OSTENS	137
a. Vedanta	137
b. Zen-Buddhismus.....	142

4.2 NISHITANI KEIJI, WAS IST RELIGION?	147
a. Das nihilum.....	147
b. Die Leere (sūnyatā).....	149
c. Die wahre Selbst-Identität.....	151
d. Jishō und Mu-jishō	154
e. Die asiatische Transzendentalmystik der Leere	156

5. KOMPARATION

– Auf dem Weg zu einer interkulturellen Transzendentalmystik 159

a. Schellings Transzendentalmystik.....	159
b. Hegels Transzendentalmystik.....	161
c. Nishitanis Transzendentalmystik	162
d. Gedanken zu einer interkulturellen Transzendentalmystik.....	165
1. Spiritualität und Rationalität.....	165
2. Das mystische Absolute.....	166
3. Der Name des Absoluten	166
4. Die Grenze der Logik und Sprache.....	167
5. Jenseits der Substantialität	168
6. Die mystische Schau.....	168
7. Die Mystik der Tat.....	169
8. Der Weg der Innerlichkeit	169
9. Der unendliche Kreis der Mystik.....	170
10. Definition: Transzendentalmystik.....	170

6. AUSBLICK – TRANSZENDENTALMYSTIK HEUTE..... 173

LITERATUR 177

1. EXPOSITION

1.1 Das Wiedererwachen der Mystik in nachmetaphysischen Zeiten

„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“¹

Karl Rahner, ein katholischer Theologe, sagt, dass der Fromme von morgen ein ‚Mystiker‘ sein wird, der etwas, d.h. das Göttliche erfahren hat.² Damit wird deutlich, dass die Religion nur dann lebendig bleiben kann, wenn der einzelne Gläubige in sich den Funken des göttlichen Lichtes gesehen und die Liebe Gottes erfahren hat. Eine Religion, die dies nicht mehr kennt, wird keine wahre Religion mehr sein. Darum sagt Rahner, dass der Fromme von morgen ein Mystiker sein oder wenn er diese ‚mystische Erfahrung‘ nicht mehr kennt, er nicht mehr sein wird. Dies beschränkt sich nicht allein auf die christliche Religion. Rahner spricht hier nicht vom Christen, sondern vom ‚Frommen‘, von dem, der an das Göttliche bzw. Absolute glaubt, so dass Rahners Einschätzung der Zukunft der Religion sich auf alle Weltreligionen übertragen lässt, die es nicht geben kann, wenn es die Mystik nicht gibt. Auch wenn dies Rahner nicht

¹ Vgl. K. RAHNER, 1966, S. 22. Ferner: J. SUDBRACK, 1989, S. 99-136.

² Auch, wenn dieses Zitat von einem katholischen Theologen und die meiste Literatur über die Mystik von katholischen Theologen stammt, so darf die Mystik nicht allein als ein ‚katholisches Phänomen‘ verstanden werden, worauf G. RUHBACH (1989, S. 9-26), ein evangelischer Theologe, hinweist. Zudem: Vgl. K. EBERT, 1996. Dies zeigt sich auch an den hier zu betrachtenden Philosophen – Schelling und Hegel, die vom Protestantismus (Pietismus) und Nishitani vom Zen-Buddhismus herkommend, wobei Nishitani dem Protestantismus näher als dem Katholizismus steht. Mystik ist darum interkonfessionell (ökumenisch), interkulturell und interreligiös.

im Blick hatte, so lassen sich seine Worte auch auf die Philosophie übertragen, so dass man sagen könnte, dass der Philosoph von morgen ein ‚Mystiker‘ sein oder er nicht mehr sein wird. Wie ist dies zu verstehen?

Heute in nachmetaphysischen Zeiten herrscht die rationale Vernunft, die Technik und der postmoderne Empirismus, der alles kalt und rational errechnet, in der die Mystik, die Spekulation und die Spiritualität keinen Platz in der entzauberten Welt finden. Die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit oder der Existenz Gottes werden heute nicht mehr gestellt, da sie nicht mehr zeitgemäß sind. Konnte man in früheren Zeiten noch an diese ‚intelligiblen Entitäten‘ glauben, so hat die heutige Wissenschaft und Technik ihre Nicht-Existenz vollends bewiesen. Die leeren Kirchen scheinen dies zu belegen. Es ist nicht nur, dass die Mystik keinen Platz mehr in der entzauberten Welt hat, sondern auch die Menschen unfähig sind, diese ‚mystischen Erfahrungen‘ (unio mystica) zu machen.³ Die Menschen sind heute zu sehr abgestumpft. Edith Stein beschreibt dies in ihrem Buch ‚Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz‘:

Es gibt natürlich erkennbare Zeichen, die darauf hinweisen, daß die menschliche Natur, wie sie tatsächlich ist, sich in einem Zustand der Entartung befindet. Dazu gehört die Unfähigkeit, Tatbestände entsprechend ihrem wahren Wert innerlich aufzunehmen und zu beantworten. Diese Unfähigkeit kann in einem angeborenen ‚Stumpfsinn‘ (wörtlich verstanden) begründet sein oder in einer allgemeinen Abstumpfung, die sich im Laufe des Lebens herausgebildet hat; schließlich in einer Abstumpfung bestimmten Eindrücken gegenüber infolge häufiger Wiederholung. [...] Wir fühlen uns andererseits beglückt, wenn wir uns durch die Erfahrung überzeugen, daß wir noch zu tiefer, echter Freude fähig sind; und auch der tiefe, echte Schmerz ist uns wie eine Gnade im Verhältnis zur Starrheit des Nicht-empfinden-Könnens. Die Abgestumpftheit ist uns besonders schmerzlich auf religiösem Gebiet. Viele Gläubige fühlen sich bedrückt dadurch, daß die Tatsachen der Heilsgeschichte durchaus nicht (oder nicht mehr) den Eindruck auf sie machen, der ihnen gebührt, und sich in ihrem Leben nicht, wie sie sollten, als formende Kraft auswirken. Das Beispiel der Heiligen zeigt ihnen, wie es eigentlich sein müßte: wo wahrhaft lebendiger Glaube ist, da sind die Glaubenslehren und die ‚Großtaten‘ Gottes der Inhalt des Le-

³ Auch die Gestalt des Teufels und die Mythen haben keinen Ort mehr in der entzauberten Welt: Vgl. A. DI NOTA, 1990 und R. CAVENDISH/T. O. LING, 1981.

bens, alles andere tritt dagegen zurück und wird von ihnen aus gestaltet.⁴

Wie Stein richtig beschrieben hat, sind die Menschen heutzutage zu sehr abgestumpft, die Liebe Gottes zu erfahren oder die Heilsgeschichte nachzuempfinden. Dieser ‚Stumpfsinn‘ kann angeboren oder auch im Leben erworben sein. Die Menschen werden heute so sehr von Informationen, Techniken und ständigen Neuerungen auf allen Gebieten so sehr überschüttet und vom Alltag mit seinen Sorgen und Nöten gefangen genommen, so dass der Mensch sich vor dieser ‚Informationsflut‘ der Medien nur schützen kann, wenn er ‚abschaltet‘ bzw. ‚abstumpft‘. Die Menschen sind so erfüllt (Informationen, Reichtum, Möglichkeiten), so dass sie von außen nichts mehr empfangen können. Die Mystiker sprachen immer davon, dass der Mensch leer werden muss, wenn er die höhere Wirklichkeit empfangen will. Diese Abstumpfung aber gehört zu seinem eigenen Schutz, da er sonst von der Welle der Eindrücke überrollt werden würde. Wie sehr Kinder darunter leiden, da sie diese Fähigkeit noch nicht erworben haben, zeigen sie in Phänomenen der Unkonzentriertheit oder auch der Hyperaktivität. Allerdings hat dies auch seinen Preis. Die Menschen werden so sehr immun, so dass sie wahre Gefühle nicht mehr empfinden können. Liebe, Freude und Leid sind zu indifferenten Gefühlen geworden, zwischen denen es keine wahren Unterschiede mehr gibt. Wenn sie doch annähernd solche Gefühle empfinden, dann ahnen sie etwas von der Gnade und der Tiefe der Erfahrungen, die der Heiligen ähnlich ist. Wenn die Menschen diese Erfahrungen heute nicht mehr machen und das mystische Geheimnis nicht mehr empfangen können, so hat der Mensch aufgehört zu sein, wie Rahner sagen würde. Er vermag nicht mehr das Geheimnis Gottes und die Geheimnisse seiner Schöpfung zu sehen und darüber zu staunen. Wenn der Mensch über die großen und kleinen Dinge des Lebens nicht mehr zu staunen vermag, dann hat nicht nur die Religion, sondern auch die Philosophie ihr Fundament verloren. Beginnt doch gerade mit dem Staunen alle Philosophie (Platon, Aristoteles) und Wissenschaft (Einstein).

In der Philosophiegeschichte (von den Vorsokratikern bis zu Derrida) waren im Grunde alle Philosophen zugleich Mystiker, da sie es verstanden über die Schöpfung zu staunen und das Geheimnis der Wohlordnung und der Göttlichkeit zu erfahren. Allerdings in der Neuzeit entstanden der Scientismus und der Positivismus, deren Spielformen die heutige postmoderne Philosophie und der Empirismus (bspw. in der Neurophilosophie) sind, bei dem alle intelligiblen Entitäten auf empirische Sachverhalte reduziert werden. Die

⁴ Vgl. E. STEIN, ³2007, S. 6.

religiöse und philosophische Mystik ist so der strengen Wissenschaft und dem Empirismus gewichen und zu einer subjektiven und privaten Angelegenheit geworden. Jedoch nicht nur das, auch die Wissenschaft ist selbst fraglich geworden. Ist sie doch nur ein Wechsel von immer neuen Paradigmen (Fleck, Kuhn) und stellt keinen Spiegel mehr von der Natur dar (Rorty). Es gibt nur noch herrschaftsfreie Diskurse und mannigfaltige kommunikative Handlungsformen (Foucault, Habermas). Die Mystik bzw. der Glaube an die absolute Wahrheit ist durch die beliebige Pluralität von Wahrheits- und Wissensdiskurse ersetzt worden. Die eine Wahrheit ist zu vielen Wahrheiten bzw. zu beliebigen, partikularen und subjektiven Lebensregeln geworden.⁵

Darin zeigt sich, dass nicht nur die Religion und die Philosophie, sondern auch die Wissenschaft vor dem Hintergrund der Mystik einer neuen Begründung bedürfen. Wenn der Forscher nicht mehr über die wunderbaren Geschöpfe und Gesetze der Natur und des Kosmos zu staunen vermag, dann ist auch die Wissenschaft von morgen zu Ende. Rahners Wort ließe sich somit auch auf die Wissenschaft ausdehnen, so dass der Fromme, der Philosoph und auch der Wissenschaftler von morgen ‚Mystiker‘ sein oder nichts sein werden.

Ein Zeichen dafür ist die wachsende Sehnsucht nach Spiritualität in unserer heutigen Gesellschaft, die als ein Wiedererwachen der Mystik in nachmetaphysischen Zeiten gedeutet werden kann. Wie auch die Entstehung neuer Zweige in der Philosophie, die sich ‚Biomystik‘ oder ‚Cybermystik‘ nennen.⁶ Diese Neubegründung gelingt nicht, wenn der Begriff der ‚Mystik‘ inflationär gebraucht wird und nun neuerdings alles als Mystik bezeichnet wird, wie es diese neuen Zweige der Philosophie tun. Auch nicht, wenn der Glaube auf das objektive Wissen reduziert oder umgekehrt das Wissen als radikale Subjektivität des Glaubens verstanden wird, sondern vielmehr, wenn nach einer Vermittlung von Glauben und Wissen, Subjektivität und Objektivität in der Mystik gesucht wird, ohne eine Seite auf die andere zu reduzieren. Diese Vereinseitigung lässt sich am Philosophiebegriff im Kulturenvergleich gut aufzeigen: Die Philosophie wird im Abendland meist als Wissenschaft und im Morgenland als mystische Weisheitslehre verstanden. Jedoch bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass sich Mystik und Wissen, wie Religion und Philosophie immer schon wechselseitig einander durchdringen, so die These. Was ist die Mystik, wenn sie sich nicht im Wissen des Frommen oder des Wissenschaftlers artikuliert, und was ist das Wissen, wenn es nicht seine Endlichkeit zur unendlichen mystischen Weisheit übersteigt? Vermag das Wissen ohne Mystik keine Antworten auf Letztfragen des Kosmos zu geben, so vermag die

⁵ Vgl. P. JONKERS, 2006, S. S. 9-11.

⁶ Vgl. K. VONDUNG/K. L. PFEIFFER, 2006; L. DI BLASI, 2006 und Ch. F. E. HOLZHEY 2007.

Mystik ohne der Wissenschaft sich nicht zu artikulieren. Meine These lautet darum: Beide – Mystik und Wissen – bedürfen einander, ohne ihre Grenzen aufzugeben und sich im Anderen zu verlieren.

1.2 Die Vorherrschaft der Rationalität

Die Vorherrschaft der Rationalität zeigt sich nicht nur im alltäglichen Leben der ‚Wissengesellschaft‘, sondern auch in Wissenschaft und Forschung, in denen (wie beispielsweise in der Philosophie) die Texte rational analysiert und rational im Hinblick auf ihre logischen Argumentationsstrukturen interpretiert werden. Die Forschungsliteratur in der Philosophie spiegelt den Zeitgeist der analytischen Rationalität wieder. Dabei spielt die Sprachlogik eine zentrale Rolle.

Betrachtet man nun die Werke Schellings, Hegels und Nishitanis, auf die ich mich hier konzentrieren möchte, so stellt sich die Frage, ob sie ‚Rationalisten‘ sind, wie sie oft in der Forschung interpretiert werden? Kann bei ihnen für eine Vorherrschaft der Rationalität gesprochen werden? Ich möchte diese Lesart nicht vorschnell verurteilen, sondern vielmehr überlegen, was für diese Lesart in den Schriften selbst spricht.

Es war Descartes, der mit seinem Satz ‚cogito, ergo sum‘, wie auch Leibniz und Wolff, die den Weg zum neuzeitlichen Rationalismus ebneten und woraus die kritische Philosophie Kants, die Wissenschaftslehre Fichtes und der deutsche Idealismus – Schelling und Hegel – und auch die japanische Philosophie der Kyōto-Schule erwachsen sind, die auf der ‚rationalen Subjektivität‘ gründen. Betrachtet man nun die Werke Schellings, Hegels und Nishitanis, als einem Vertreter der Kyōto-Schule, so scheint sich die Einschätzung ihrer Werke als ‚Philosophien der Rationalität‘ zu bewahrheiten.

Ausgehend von der Philosophie Kants und Fichtes entwickelt Schelling unter dem Namen der ‚Identitätsphilosophie‘ im Jahre 1801 seine eigene Philosophie, in der die Erkenntnis des Absoluten zugleich absolute Erkenntnis ist. Auch, wenn Schelling sich nun mittels der intellektuellen Anschauung über die Subjekt-Objekt-Dualität und so auch über die Rationalität erhebt, so bleibt sie, wie Schelling vom Standpunkt seiner späten, positiven Philosophie sagt, negative Begriffsphilosophie. Im Gegensatz zur positiven Begriffsphilosophie philosophiert sie aus höchsten Begriffen und vermag nicht, das empirische Einzel Ding in seiner Konkretheit zu fassen. Die positive Philosophie hingegen geht

vom reinen Daß-Sein (en ti) aus und gelangt dann umgekehrt zum Wissen, so dass Schelling sagen kann, dass sich negative und positive Philosophie zu einem Kreis zusammenschließen. Jedoch, wenn Schelling bemerkt, dass sich die negative und die positive Philosophie einander komplementär ergänzen und es keine positive ohne der negativen Philosophie geben kann, so stellt sich die Frage, ob die positive Philosophie nicht doch dem negativen Begriffsdenken verhaftet bleibt und so auch seine späte Philosophie Rationalismus ist.

So wie für Schelling die Erkenntnis des Absoluten zugleich absolute Erkenntnis ist, so ist für Hegel ebenso die Erkenntnis des Geistes geistige Erkenntnis, wo der Geist sich im Anderen als seiner eigenen Veränderung erkennt und zu sich zurückkehrt. Es ist dies bei Hegel die lebendige Bewegung des Begriffs des Geistes, der sich als absolute Idee frei in die Natur entlässt, um in der Negation, d.h. als subjektiver, objektiver und absoluter Geist sich zu erkennen und zu sich zurückzukehren. Die Philosophie stellt dabei den höchsten Ort des absoluten Geistes bzw. den Begriff des Geistes in seinem absoluten Wissen dar, der sich in und durch die Wirklichkeit hindurch vollständig begriffen hat. Diese spekulative Dialektik des Begriffs des Geistes kann so als ein rationaler Weg der geistigen Reflexion-in-sich erscheinen, der von der Logik über die Naturphilosophie zur Kunst, Religion und Philosophie führt. Gerade die beständige Entzweiung und Reflexion des Begriffs des Geistes markiert die Selbstbewusstwerdung und Rationalität des Geistes, worin sich der Rationalismus in der Philosophie Hegels deutlich zeigt.

In seinem Buch ‚Was ist Religion?‘ (*Shūkyō to wa nanika* 宗教とは何か) beschäftigt sich Nishitani mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft mit der sich alle Religionen heute konfrontiert sehen. Wenn man nun beide – Religion und Wissenschaft – in ihre Bereiche verweist und sie durch eine Linie trennt, so trennt diese Linie beide Bereiche und verbindet sie auch zugleich. Das Problem liegt in dieser Grenzlinie. Ein Vorurteil liegt darin, dass die (Natur-) Wissenschaft mittels Naturgesetzen und Theorien versucht, die Natur objektiv zu beschreiben, wohingegen die Religion subjektive Glaubenswahrheiten besitzt. Jedoch bei näherer Betrachtung zeigt Nishitani, dass sich beide immer schon einander auf dem Boden des nihilum durchdringen, dem Abgrund der Sinnlosigkeit, der sich dem Menschen in der heutigen technisierten Welt in Wissenschaft und Religion vor ihm auftut. Das nihilum als der rationale Nihilismus bereitet so für Nishitani den Boden für seine Philosophie der sūnyatā, so dass gesagt werden kann, dass auch im Überstieg über das rationale nihilum, die sūnyatā in negativer Weise der Rationalität noch verbunden bleibt und seine ‚Philosophie der Leere‘ letztlich ‚rational‘ bleibt.

Die Ausführungen zu Schelling, Hegel und Nishitani zeigen, dass es nicht ganz unbegründet ist, von diesen Philosophien als ‚rational‘ zu sprechen.

Jedoch, wenn man sich nun nicht oberflächlich, sondern sehr tiefgehend mit ihren Schriften beschäftigt, so zeigt sich, dass diese Lesart das Wesen ihrer Gedanken nicht oder nur einseitig trifft. Weder Schelling, Hegel, noch Nishitani ging es darum, eine ‚rationale Philosophie‘ bzw. eine ‚Philosophie der Rationalität‘ zu schreiben. Erst dann, so lautet die These, können ihre Werke verstanden werden, wenn man die Mystik in ihren Philosophien sieht, ohne der ihre Werke niemals entstanden wären. Es ging um die Mystik jenseits und inmitten der Rationalität. So wie es keine Rationalität ohne Spiritualität geben kann, so auch keine Mystik ohne Wissen, in dem sie sich artikuliert. Dies betrifft nicht nur die Lesart der Schriften Schellings, Hegels und der Kyōto-Schule, sondern wesentlich auch das Verständnis der Mystik in der Philosophie selbst, die sich nicht auf Rationalität reduzieren lässt, wie es Steineck getan hat, der das Wesen der Mystik so nur unzureichend erfasst.⁷

Nicht nur die Betrachtung der Mystik vom Standpunkt der Mystik⁸ im Unterschied zur Rationalität steht aus, sondern auch die interkulturelle und interreligiöse Beschäftigung mit der Mystik.⁹ Steineck versuchte bereits einen Brückenschlag zwischen Abend- und Morgenland, wie auch Suzuki, Waldenfels, Albert und Schumacher zwischen Christentum und Buddhismus,¹⁰ jedoch eine Studie, die sich insbesondere mit der Mystik im Deutschen Idealismus und der Kyōto-Schule auseinandersetzt, ist ein großes Desiderat der Forschung. Zumeist wird nur die Mystik im Mittelalter betrachtet und nicht gesehen, dass es auch eine ‚Mystik im Deutschen Idealismus‘ gibt und dass das Denken des Deutschen Idealismus zutiefst mystisch ist. Erste Ansatzpunkte finden sich bei Margreiter, Albert und Roy und Winfield, jedoch keine umfassende Studie, die die Mystik im Deutschen Idealismus (zu dem ich hier auch Kant zählen möchte, da Kant mit seinem kritischen Idealismus den dogmatischen und den skepti-

⁷ Vgl. Ch. STEINECK, 2000.

⁸ Es gibt zwei mögliche Methoden: a. Argumentation aus der Sicht des Leidenden (z.B. Nagarjuna) oder b. aus der Sicht des Erwachten bzw. Erleuchteten (z.B. Fazang). Hier soll der zweite Weg beschritten werden, da nur so die All-Einheit der Mystik erfasst werden kann, die beim ersten Weg immer nur negativ und das Andere (Differenz) bleibt.

⁹ Erste Arbeiten: Vgl. M.S. HANTKE, 2005 und 2008 (Dissertation).

¹⁰ Vgl. D.T. SUZUKI, 1984; H. WALDENFELS, 1976; K. ALBERT, 1986 und J. SCHUMACHER, 2003/2004. Später hingegen kritisiert Suzuki die Nähe des Zen-Buddhismus zur christlichen Mystik, da die ‚wahre Erkenntnis‘ im Zen-Buddhismus nichts Dunkles, Geheimnisvolles bzw. Mystisches, sondern ‚absolute Klarheit‘ sei: Vgl. H. WALDENFELS, 1976, S. 161-162. Meines Erachtens übersieht Suzuki, dass Mystik zugleich Illumination meint.

schen Idealismus miteinander zu versöhnen suchte, KrV, A 377-380)¹¹ und der Kyōto-Schule vergleichend betrachtet.¹²

In meiner Studie möchte ich den ‚Weg der Mystik‘ zwischen dem Deutschen Idealismus und der Kyōto-Schule, zwischen Religion und Philosophie gehen, da gerade die Mystik die grenzenlose Unendlichkeit zum Ausdruck bringt, die alle kulturellen und religiösen Grenzen überschreitet. Denn erst dann, wenn die Grenzen der Kulturen und Religionen für ein gemeinsames Gespräch über die Mystik überschritten werden, kann die Mystik allererst als eine Grundfrage der Weltmenschheit näher ergründet werden. Dabei bringt diese Studie die unterschiedlichen Kulturen und Religionen miteinander in ein Gespräch bzw. in eine (interkulturelle) Konstellation.

1.3 Mystische Konstellationen

Diese Studie möchte, indem sie die Kulturen und Religionen bzw. die Philosophie und die Religion miteinander in ein Gespräch bzw. eine Konstellation bringt, das Wesen der Mystik näher ergründen.¹³ Dabei möchte ich an den Begriff der ‚Konstellation‘ bzw. an die ‚Konstellationsforschung‘, wie er von Dieter Henrich in seinem Buch ‚Konstellationen‘¹⁴ entwickelt wurde, anknüpfen. Was versteht Henrich unter einer ‚Konstellation‘ und welche Arten von ‚Konstellationen‘ gibt es? Was ist die Aufgabe der ‚Konstellationsforschung‘? Wie kann sie für das Verstehen des Wesens der Mystik fruchtbar gemacht werden? Könnte Henrichs Begriff der ‚Konstellation‘ auf Konstellationen im interkulturellen Vergleich übertragen werden (Konstellationen jenseits der Kulturen)?

Henrich macht in seinem Buch ‚Konstellationen‘ deutlich, dass sich die philosophische Forschung zu sehr an Monographien orientiert, die den einzelnen Denkern gelten und die Kontexte und die Zusammenhänge zwischen den

¹¹ Zur ‚mystischen Interpretation‘ Kants: Vgl. C. DU PREL, 1964 und C. BICKMANN, 1996.

¹² Vgl. R. MARGREITER, 1997, S. 302-325; L. ROY, 2001, S. 182-198 und 2003 und P.D. WINFIELD, 2005, S. 493-495.

¹³ Vgl. M.S. HANTKE, 2008 (Dissertation), S. 47-51.

¹⁴ Vgl. D. HENRICH, 1991 und Id., 2004, Bd. 1, S. 9-26 und Bd. 2, S. 1700-1710. Ferner: Vgl. M. MULSOW/M. STAMM, 2005.

Denkern, woraus ihre jeweiligen Philosophien entstehen, unberücksichtigt lassen.

Für die seit dem mittleren 19. Jahrhundert übliche Monographie philosophie-historischer Forschung gilt der theoretische Weg des einzelnen Autors als der sozusagen ptolemäisch fixierte Horizont aller Überlegungen. Dabei werden die Motive und Probleme der Konstellationen, innerhalb deren ein Autor sich bewegte und zur Selbständigkeit kam, als scheinbar selbstverständlich verfügbare Datenmengen in Anspruch genommen. Doch bedürften diese Daten in Wahrheit einer ungleich größeren Aufmerksamkeit, so dass es – gemäß dem wirklichen Bildungs- und Überlegungsgang eines Autors – möglich werden kann, von ihnen aus die Genese des Werkes hin zu der ihm eigenen Problemauffassung verständlich werden zu lassen.¹⁵

Philosophische Werke entstehen im Kontext einer historischen Epoche und im Kontext von Personenkonstellationen. Henrich weist hier darauf hin, dass ein philosophisches Werk von einem bestimmten Autor erst vor dem Hintergrund der ‚Konstellation‘ verstanden werden kann, aus der heraus es entstanden ist. Die Philosophen haben ihre Werke nicht in einem luftleeren Raum geschaffen, sondern in der Auseinandersetzung mit anderen Philosophen, sei es in persönlichen Gesprächen oder in Briefen. Da die philosophiehistorische Forschung diese ‚Konstellationen‘ bzw. Kraftfelder bisher nur unzureichend berücksichtigte, so sieht die ‚Konstellationsforschung‘ ihre Aufgabe darin, solche ‚Konstellationen‘ aufzuhellen, woraufhin nicht selten ein neues Licht auf die philosophischen Werke selbst fällt. Die ‚analytische Forschung‘ bedarf so einer Ergänzung durch die ‚synthetische Forschung‘, die als Grund der Möglichkeit dieser vorausgeht und das einzelne Werk erst dann in seiner Einzigartigkeit und Originalität verstanden werden kann, wenn der ‚Denkraum‘¹⁶, indem es entstanden ist, bestimmt ist. Die philosophische Forschung der Konstellationen betrachtet so nicht nur das einzelne Werk als Ausdruck besonderer Genialität, Begabung und Kreativität, sondern auch den allgemeinen Kontext, aus dem heraus es entstanden ist.¹⁷ Dazu gehört der zeitliche und räumliche Kontext, wie auch die Personenkonstellationen in Gesprächen und Briefen.

¹⁵ Vgl. D. HENRICH, 1991, S. 12-13.

¹⁶ Vgl. D. HENRICH, 1991, S. 17, 18-19, 20, 220ff.

¹⁷ „Selbst ein ganz individuelles Kunstwerk entsteht aus der geschichtlichen Natur. Große Kunst vertritt in einem äußerst tiefen Sinn die Epoche. Große Genies sind dämonisch, die Schöpfungen der geschichtlichen Natur sind alle dämonisch. Sich selbst einzeln bestimmen, heißt, sich selbst objektivieren. Die Ideen sind in diesem Sinn der

Henrich unterscheidet zweierlei Arten von ‚Konstellationen‘:

So haben wir also in unserem Bemühen um Aufklärung über die klassische deutsche Philosophie zwei Arten von Konstellationen zu berücksichtigen: zum einen die Konstellation zwischen den Begriffs- und Systembildungen der großen Theorien und zum anderen die Konstellationen des philosophischen Gesprächs, die für die Ausbildung der Systeme nach Kant und Fichte und wohl auch für Fichtes eigenen Weg in Jena und über Jena hinaus eine nicht ignorable Bedeutung gehabt haben. Beide Arten von Konstellationen sind von jeweils gänzlich anderer Art. Und die Erkenntnis einer jeden von ihnen verlangt den Gebrauch von nur für sie geeigneten Methoden – die erste Verfahren der Analyse von Argument- und Begriffsformen, die zweite die Verfahren der historischen Quellenforschung.¹⁸

Nach Henrich lassen sich zwei Arten von Konstellationen voneinander unterscheiden: Zum einen die Konstellation zwischen den Begriffsbildungen und theoretischen Systemen, zum anderen die Konstellation des philosophischen Gesprächs, welches mündlich oder schriftlich in Briefen geführt wurde. Diese bedürfen unterschiedlicher Methoden: Die Erforschung der Konstellationslinien der Begriffe und der Systeme bedarf der Methoden und Verfahren der Analyse von Argument- und Begriffsformen, die Untersuchung der Konstellation der philosophischen Gespräche der historischen Quellenforschung. Diese zwei Weisen zur Erforschung der Konstellationen sind jedoch nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verbunden, worauf Henrich deutlich hinweist.

Mit Hilfe dieses ‚Konstellationsbegriffs‘ lässt sich so die Philosophie des Deutschen Idealismus allererst verständlich machen, die in Auseinandersetzung mit anderen Begriffen und Systemen, wie auch in Gesprächen und Briefen entstanden ist. Damit wird nicht die Genialität der einzelnen Philosophen in Abrede gestellt, sondern ihre Einzigartigkeit und Originalität allererst begreiflich. Es stellt sich nun die Frage, ob diese ‚Konstellationsforschung‘, die Henrich allein nur in Bezug auf den Deutschen Idealismus betrachtet, nicht erweitert werden muss und ob diese für diese komparative Studie über das We-

dämonisch angeschaute Inhalt der geschichtlichen Natur. Wo sich eine geschichtliche Epoche selbst bestimmt, kann die idea gesehen werden. Die Gesetze der Entfaltung der geschichtlichen Natur übersteigen, wie Ranke sagt, unser menschliches Vorstellungsvermögen.“ Vgl. NISHIDA Kitarō, „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“, in: OHASHI R., 1990, S.118.

¹⁸ Vgl. D. HENRICH, 1991, S. 42.

sen der Mystik (Transzendentalmystik) zwischen dem Deutschen Idealismus und der Kyōto-Schule nicht fruchtbar gemacht werden kann? Kann die Begegnung von verschiedenen Kulturen nicht auch als eine ‚Konstellation‘ verstanden werden?

Ich möchte in meiner Studie die Mystik im Deutschen Idealismus und der Kyōto-Schule betrachten und nach Gemeinsamkeiten und Differenzen fragen. Dabei sollen beide Strömungen in ein interkulturelles und interreligiöses Gespräch bzw. in eine ‚interkulturelle Konstellation‘ gebracht werden (lat. constellare, zusammenstellen), in der eine Grundfrage bzw. Grundproblematik im Zentrum steht, die alle Kulturalität übersteigt. Ich verwende den Begriff der ‚Konstellation‘ in Anknüpfung und auch in Abgrenzung zu Henrich. Einerseits möchte ich das interkulturelle Gespräch als eine ‚interkulturelle Konstellation‘ begreifen, woraus ihre Einzelwerke und ihre ‚Philosophien der Mystik‘ allererst begreiflich werden, andererseits möchte ich den Konstellationsbegriff in einem weiteren Sinne als Henrich verstehen, da er nicht nur Konstellationen von Personen, sondern auch von Kulturen und Religionen meint. Ferner sollen nicht nur ‚historische Konstellationen‘, sondern auch ‚virtuelle Konstellationen‘ Gegenstand der Konstellationsforschung sein, bei denen Personen bzw. Kulturen in einem ‚virtuellen Denkraum bzw. Denk-Landschaft‘ in ein interkulturelles Gespräch miteinander treten, das historisch so nicht stattgefunden hat. Mit der Übertragung von Henrichs Begriff der Konstellation von Personen auf verschiedene Kulturen, könnte Henrichs Konstellationsbegriff für die interkulturelle Forschung fruchtbar gemacht werden, in der Kulturen in einem historischen oder virtuellen Denkraum bzw. Denk-Landschaft aufeinander treffen und philosophische Gespräche über die Grundfragen des Denkens und Seins führen. Damit würde Henrichs Konstellationsforschung erweitert und so neue Bereiche der Anwendung erschlossen werden. Erst in der Beleuchtung dieser interkulturellen Konstellationen können dann die einzelnen philosophischen Werke in einem neuen Licht erstrahlen und so ihre Einzigartigkeit, Originalität und Genialität in der allgemeinen interkulturellen Konstellation verständlich und begreiflich werden.

In der interkulturellen und interreligiösen Konstellation soll hier nicht nur das Wesen der Mystik im Deutschen Idealismus und der Kyōto-Schule näher ergründet und eine ‚interkulturelle Transzendentalmystik‘ entwickelt werden, sondern auch die Mystik in ihrer Konstellation zu Philosophie, Religion und Wissenschaft näher betrachtet werden. Die Mystik steht so in einer zweifachen Konstellation: a. in der Konstellation der Kulturen und Religionen und b. in der Konstellation von Philosophie, Religion und Wissenschaft.

1.4 Transzendentalmystik

Die Aufgabe dieser Studie über die ‚Transzendentalmystik im Deutschen Idealismus (Schelling und Hegel) und der Kyōto-Schule‘ lautet darum, diese Transzendentalphilosophien vor dem Hintergrund der Mystik neu zu lesen und sie nicht allein als ‚rationalistische Philosophien‘ zu verstehen (Relektüre). Dabei soll die Rationalität nicht der Mystik weichen, sondern ihr Verhältnis und auch ihre kritischen Grenzen aufgezeigt werden. Mystik und Rationalität durchdringen sich wechselseitig und bleiben auch klar voneinander unterschieden, so die These. Die Mystik wird auf diese Weise interkulturell betrachtet, womit die Kulturen und Religionen miteinander in ein Gespräch bzw. in eine Konstellation miteinander gebracht werden und sich die Mystik als gemeinsames Band aller Menschen zeigt. Denn erst dann, wenn die Mystik jenseits aller kulturellen und religiösen Grenzen betrachtet wird, kann die Mystik in ihrer grenzenlosen Unendlichkeit wahre Mystik heißen und ihr wahres Wesen zwischen Kritik und Dialektik, Philosophie und Religion erfasst werden.

Bevor der interkulturelle und interreligiöse Dialog über das Wesen der (Transzendental-)Mystik geführt werden kann, möchte ich zunächst in einer ersten Annäherung (Prolegomena) fragen, was der Begriff, das Wesen, die Erscheinung der Mystik und der Weg zur mystischen Erfahrung sind. Dabei soll das Verhältnis von Rationalität und Spiritualität, Schau und Tat als innere Pole der Mystik vorgestellt werden. Zudem wird nach der Transzendentalmystik als Wissenschaft und dem Transzendenzbewusstsein, wie auch nach dem Weg der Mystik als einem Weg der Innerlichkeit (Thomas a Kempis, Immanuel Kant, Nishida Kitarō) gefragt. Zudem soll die Erscheinung der mystischen Erfahrung unter den Titeln der All-Einheit und Ich-Entgrenzung, die Nähe Gottes, Liebe, Ekstase und Vision, Metanoia und Transkategorialität, Gelassenheit und Freiheit, Augenblick, Schweigen und apophatisches/paradoxes Sprechen, Esoterik und Innerlichkeit, parapsychologische Phänomene (Para-Mystik), wie auch der mystische Weg zum Einen über den Weg der Innerlichkeit, den Stufen des Aufstiegs, von Gebeten, Kontemplation, Meditation und Askese aufgezeigt werden.

Nachdem nun so eine erste Begriffsbestimmung der Mystik gewonnen wurde, wird sich die Darstellung der Transzendentalmystik des Deutschen Idealismus (Schelling und Hegel), wie auch der Kyōto-Schule (Nishitani) anschließen und gefragt werden, was das Wesen der ‚Mystik‘ ist. Ausgehend von einer jeweils kurzen Darstellung der Mystik im Christentum (Bibel) und exemplarisch im Vedanta und Zen-Buddhismus, werde ich Schellings ‚negative

und positive Philosophie‘, Hegels Gedicht ‚Eleusis. An Hölderlin‘ und die ‚Wissenschaft der Logik‘ und Nishitanis Buch ‚Was ist Religion?‘ näher betrachten. Im Zentrum der Betrachtung werden folgende Fragen stehen: Was wird unter (Transzendental-)Mystik als transzendentaler Grund von Rationalität und Spiritualität bzw. Philosophie und Religion verstanden? Was ist die ‚Mystik‘ jenseits der metaphysischen Grenzen des Wissens? Worin bestehen die metaphysischen Grenzen (Kritik) und der Überstieg über diese (Dialektik)? Was verstehen die Mystiker unter dem ‚Absoluten‘? Wie erscheint ihnen die Vereinigung mit dem Absoluten (mystische Erfahrung)? Welcher Weg führt zum Absoluten?

Daran anschließend wird dann der interkulturelle und interreligiöse Dialog über das Wesen der (Transzendental-)Mystik geführt werden können und so nach den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden in den Mystikkonzeptionen gefragt werden können. Worin bestehen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Kulturen und Religionen im Hinblick auf ihren ‚Begriff‘ der Mystik? Wie vermag die ‚mystische Religionsphilosophie‘ Rationalität und Spiritualität, Philosophie und Religion, die Kulturen und Religionen (wie auch die unterschiedlichen Konfessionen) miteinander zu versöhnen? Wie kann aus diesem interkulturellen und interreligiösen Gespräch das Fundament für eine ‚interkulturelle Transzendentalmystik‘ gewonnen werden? Was wird ihr ‚Prinzip‘ sein und wie erscheint sie? Welche Wege werden zu ihr führen? Wie wird die ‚Transzendentalmystik‘ definiert werden können?

Abschließend möchte ich nach der Aktualität der Transzendentalmystik fragen und welche Antworten sie uns heute geben kann. Betrachtet man heute das Verhältnis von Spiritualität und Rationalität, so zeigt sich, dass sich Kirche und Welt voneinander entfremdet haben. Die Kirchen bleiben am Sonntag leer und die Pfarrer sprechen in einer Sprache, die der heutige Mensch nicht mehr versteht. Es ist dies die bereits erörterte Rationalität in unserer heutigen Gesellschaft, in der die Religion und der Glaube als Irrationalität oder als Esoterik gelten und sich der Mensch für diese heilige Welt nicht mehr zu öffnen vermag. Das Wiedererwachen der Spiritualität ist bereits ein erstes Zeichen, das zeigt, dass die rationale und technisierte Welt ihre Grenzen hat und die grundlegenden Fragen nach Leben, Leid oder Tod nicht zu beantworten weiß. Wenn nun der Mensch erfährt, dass er zu tieferen Gefühlen fähig ist, beispielsweise, wenn er wie Hiob großes Leid erfährt, alsdann wird er erfahren, dass es eine Welt jenseits der Rationalität gibt, in der der Mensch nicht schon alles bereits weiß, sondern wieder lernt, über die wunderbare Schöpfung zu staunen. Er wäre dann offen, um die Mystik als eine ‚neue Heiligkeit‘ inmitten der rationalen Welt zu erfahren, die Logos und Vernunft, Religion, Philosophie und Wissenschaft miteinander versöhnt.

