

Martin Heidegger und die philosophische Mystik¹

Von Eckard WOLZ-GOTTWALD (Münster)

Als Karl Jaspers im August 1949 an Heidegger schreibt, daß der Humanismusbrief, den er ihm eben geschickt hatte, ihn vor allem an „Asiatisches“ erinnere,² antwortet er nur wenig später, daß ihm diese „Anklänge an östliches Denken“ durchaus bekannt seien. Sie hätten jedoch vermutlich einen ganz anderen Ursprung. Dabei zählt Heidegger drei der eigentlichen „Wurzeln“ seines Denkens auf: als die erste den Lese- und Lebemeister Eckhart, der ihn seit 1910 begleite, dann das Griechentum mit Parmenides an der Spitze und zuletzt auch sein „eigenes Denken“.³ Während Heideggers Bezugnahme auf das Griechentum kaum verwundern wird, so mag es doch überraschen, in diesem Brief an Jaspers mit Meister Eckhart den zentralen Meister der philosophischen Mystik des Mittelalters als ersten Bezugspunkt seines Denkens hervorgehoben zu sehen.

Nachdem nun die religionsphilosophischen Vorlesungen sowie die Entwürfe für die im WS 1919/20 geplante Vorlesung zur philosophischen Mystik publiziert sind,⁴ ist es auch einer breiteren Öffentlichkeit möglich geworden, sich über die in diesem Brief so betonte „Wurzel“ des Heideggerschen Denkens in der philosophischen Mystik ein Bild zu machen. Der Bezug Heideggers zur Mystik ist allerdings schon lange zum Thema der Forschung gemacht,⁵ ohne daß dabei ein klärender Abschluß möglich gewesen wäre. In mehr oder weniger starker Weise wird, bei vielen wesentlichen Unterschieden, doch immer wieder eine „l'air de famille“,⁶ eine grundlegende „kinship“⁷ oder eine anderweitig formulierte grund-

¹ Der Artikel versteht sich als Fortführung eines Forschungsprojektes zur Aufarbeitung der Mystik innerhalb der Phänomenologie, das mit der Analyse der Mystik bei Edmund Husserl seinen Ausgang genommen hat. Siehe hierzu Eckard Wolz-Gottwald, *Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994) 98–115.

² Brief von Jaspers an Heidegger vom 6. 8. 1949, in: Walter Biemel/Hans Saner (Hg.), *Heidegger, Martin/Jaspers, Karl: Briefwechsel 1920–1963* (Frankfurt/München/Zürich 1992) 178.

³ Brief von Heidegger an Jaspers vom 12. 8. 1949, in: ebd., 181f.

⁴ Siehe Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (im folgenden immer nur GA) Bd. 60 (Frankfurt a. M. 1996). Siehe hier insbesondere die Entwürfe zur Vorlesung: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, 301–337.

⁵ So schreibt Hansen-Löve schon 1949 über den soeben erschienenen Humanismusbrief: „Hier haben wir reinste Mystik, reinste theologia deutsch oder etwas vom Denken Jacob Böhmes“ (Friedrich Hansen Löve, *Fundamentalontologie oder Seins-Mystik? Zur jüngsten Schrift Martin Heideggers*, in: *Wort und Wahrheit* 4 [1949] 219–223, hier: 223).

⁶ Stanislos Fumet, *Heidegger et les mystiques*, in: *La Table Ronde* 182 (Paris 1963) 82–89, hier: 87.

⁷ John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens/Ohio 1978) 6. Um aber

legende Gemeinsamkeit⁸ zwischen philosophischer Mystik und der Philosophie Martin Heideggers beobachtet. Wichtige Aspekte in Heideggers Denken konnten in dieser Interpretationsarbeit einer Klärung näher gebracht werden, einer Arbeit, die insbesondere in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung zu gewinnen scheint.⁹

Diese Untersuchung will einen Beitrag zu dieser Diskussion leisten. Nach der Erörterung von Heideggers Bezug zu Begriff und Geschichte der Mystik im *ersten Kapitel* gilt es vor allem den Versuch zu wagen, Heideggers Verhältnis zur philosophischen Mystik systematisch zu analysieren. Es wird hierbei jedoch deutlich, daß eine Bestimmung der Mystik im Denken Martin Heideggers in besonderem Maße von dem jeweilig einer solchen Interpretation zugrundeliegenden Verständnis von Mystik abhängt. Die Klärung des spezifischen Verständnisses von philosophischer Mystik wird in einem *zweiten Kapitel* notwendig. Philosophische Mystik wird hier aus der Perspektive einer transformativen Philosophie gesehen, wie sie bei den christlichen Autoren des Hoch- und Spätmittelalters ihren Niederschlag gefunden hat. Von hier aus erscheint es als möglich, in einem *dritten Kapitel* die Mystik der Denk-Wege Heideggers als die transformativen Momente seiner Philosophie zu verstehen und so auch das ‚Unverständliche‘ insbesondere des Spätwerks in seinem spezifischen Horizont aufzuzeigen.

auch die Differenz bei aller Gemeinsamkeit zu betonen, schlägt Caputo vor, nicht von „Heidegger's mysticism“, sondern von „mystical element in Heidegger's thought“ zu sprechen (ebd. 239). Oder er sagt: „Eckhart and Heidegger: the same but different“ (ebd. 155), wobei er die Ähnlichkeit der Strukturen, jedoch Unterschiede im Inhalt feststellt (siehe ebd. 30).

⁸ Parallel formuliert auch Pax in einem Vergleich zwischen Johannes vom Kreuz und Heidegger, daß beide „from the same ‚ontological place‘ ihren Ursprung nähmen (Clyde Pax, *Companion Thinkers. Martin Heidegger and Saint John of the Cross*, in: *Philosophy Today* 29 [1985] 230–244, hier: 242). Eine andere Stelle sei noch erwähnt, wonach beide einem Ruf antworten, „which comes from the Night, from das Nichts“ (ebd. 236).

⁹ Siehe Welte, Bernhard, *Meister Eckart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Freiburg i.Br. 1979) 38–39; Rombach, Heinrich, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (Freiburg 1980) 320; Albert, Karl, *Mystik und Philosophie* (St. Augustin 1986) 193–202; ders., *Mystik*, IV. Philosophisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXIII (Berlin/New York 1994), 590–592; Wohlfart, Günter, *Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu Cusanus' ‚De visione Dei‘*, *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986) 151–164, hier: 153; ders., *Gelassenheit. Die mystische Intuition als Moment religiöser und ästhetischer Erfahrung*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990) 353–364, hier: 358; Scherer, Georg, *Die Welt als Grundverhältnis und die Grenzen der Mystik*, in: Jain, Elenor u. Margreiter, Reinhard (Hg.), *Probleme philosophischer Mystik* (St. Augustin 1991) 21–30, hier: 30; Margreiter, Reinhard, *Von der Metaphysik zu Mystik – Überlegungen mit und gegen Karl Albert*, ebd. 31–47, hier: 31; Vetter, Helmuth, *Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung – Hermeneutische Beobachtungen*, ebd. 307–321; Schönherr, Hans-Martin, *Ökologie und die negative Theologie. Zum Verhältnis von Mystik und postmodernem Denken*, ebd. 323–334; Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley u.a. 1993) 69–77 u. 114; Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (München/Wien 1994), 131; Kreuzer, Johann, *Vom Abgrund des Wissens. Denken und Mystik bei Tauler*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, hg. v. Albert Zimmermann, Bd. 22 (Berlin/New York 1994) 633–649, hier: 648; Brkic, Pero, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung* (Mainz 1994) 298–304.

I. Heideggers Bezug zu Begriff und Geschichte von Mystik

Heidegger verwendet die Begriffe ‚mystisch‘ oder ‚Mystik‘ im Laufe seines Lebens in sehr unterschiedlicher Bedeutung. Zunächst scheint schon der junge Student mit Mystik als einem durchaus positiv gewerteten Phänomen konfrontiert worden zu sein. Im WS 1910/11 hörte der 21jährige Heidegger bei Josef Sauer über „Geschichte der mittelalterlichen Mystik“. ¹⁰ Wenn er dann in seiner Habilitationsschrift im Jahre 1915 von einem zukünftigen Plan der philosophischen Ausdeutung der „Eckhartschen Mystik“ spricht, ¹¹ so will Heidegger schon zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn die Aufarbeitung der Mystik Meister Eckharts zur Perspektive seines eigenen Schaffens machen. Es geht in dieser Weise Heidegger darum, wie er im Schlußabschnitt der Habilitationsschrift fordert, Mystik nicht als „irrationalistisches Erleben“ zu beschreiben, sondern sie als Gegengewicht zu einer „extremen Rationalisierung der Philosophie“ mit einzubringen. ¹²

Solche Pläne des Entwurfs einer philosophische Mystik scheinen durchaus zur Verwirklichung zu kommen, wenn Heidegger für das WS 1919/20 eine Vorlesung mit dem Titel „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ ankündigt. Er beginnt dann im August 1919 mit der Arbeit an der Vorlesung. In diesen Entwürfen zeigt Heidegger zwar eine positive Haltung zum Begriff Mystik und fühlt sich sogar dazu aufgerufen, den Begriff gegen diejenigen zu verteidigen, die meinen, ihn als das „Formlose“ „beschwatzen“ zu müssen. ¹³ Wenn Heidegger hier jedoch Luther noch mehr als die Philosophen der Mystik schätzt, werden auch die zu jener Zeit noch recht eng zu ziehenden Grenzen seines Interesses an der philosophischen Mystik deutlich. ¹⁴ Die Ausrichtung seines Denkens auf die transformative Philosophie, wie sie in der philosophischen Mystik vorliegt, wird erst in den späteren Denk-Wegen mit größerer Klarheit aufzuweisen sein.

Ende des Monats schreibt er auch an den Dekan, daß wegen mangelnder Vorbereitungszeit es ihm nicht möglich sei, über die philosophische Mystik zu lesen. ¹⁵ Es ist jedoch zu vermuten, daß nicht nur Zeitgründe für diese Absage gegeben waren. Heidegger liest zwar im WS 1920/21 noch über die „Phänomenologie

¹⁰ Siehe hierzu Pöggeler, Otto, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in: *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in: Böhme, Wolfgang (Hg.), *Mystik ohne Gott. Tendenzen des 20. Jahrhunderts* (Karlsruhe 1982) 32–59, hier: 34.

¹¹ Martin Heidegger, GA 2, *Frühe Schriften* (Frankfurt a. M. 1978) 402 Anm.

¹² Ebd. 410.

¹³ Ders., GA 60, 311.

¹⁴ Heidegger schreibt hier: „Glauben und Glauben sind im Protestantismus und Katholizismus *grundverschieden* ... In Luther bricht eine – auch bei den Mystikern nicht antreffbare – *originale* Form von Religiosität auf. Das ‚Für-wahr-Halten‘ des katholischen Glaubens ist ganz anders fundiert als die fiducia der Reformatoren“ (GA 60, 310). Wenn Heidegger hier auch protestantische Theologie so sehr betont, so ist doch gleichzeitig festzustellen, daß Luther im folgenden ganz aus der Perspektive Eckhartscher Philosophie mystisch verstanden wird (siehe die Interpretation der Abgeschiedenheit ebd. 308).

¹⁵ Siehe zu dieser Darstellung Kisiel 1993, 76 u. ebd. 521 Anm. u. das Nachwort des Herausgebers in GA 60, 348.

der Religion“, im darauf folgenden Semester über „Augustinus und der Neuplatonismus“. Der in dieser Zeit zu ortende philosophische Wandlungsprozeß mag es ihm aber unmöglich gemacht haben, das Projekt einer philosophischen Mystik weiter zu verfolgen. Heidegger distanziert sich in dieser Zeit zunächst vom Katholizismus, dann auch vom christlichen Denken insgesamt. Dieser Distanzierung korrespondiert die zunehmende Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Anspruch der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Dieser Wandel nimmt auch wesentlichen Einfluß auf Heideggers Mystikverständnis. So hat Heidegger es jetzt nicht mehr mit einer philosophischen Gemeinschaft zu tun, in der die Rede von Mystik positiv gewertet wird. Heidegger bewegt sich nun in Kreisen, in welchen dem Eingeständnis einer Perspektive mystischer Philosophie mit schärfster Kritik und Polemik begegnet worden wäre. Wie Husserl wehrt sich jetzt auch Heidegger gegen jeden Mystikverdacht, wenn er zum Beispiel in „Sein und Zeit“ vor einer „hemmungslosen Wortmystik“ warnt.¹⁶

Von jetzt an wird die Rede von Mystik fast ausschließlich nur noch im negativen Sinn verwendet. So versteht er zum Beispiel 1939 ‚mystisch‘ als Verdunklung und Zerdehnung ins Unbestimmte.¹⁷ 1955 bezeichnet er die Betitelung seines Denkens mit Mystik als „allzueilige Verdächtigung“¹⁸ und auch in den 60er Jahren ist betont, daß keine „grundlose Mystik“,¹⁹ „Ausgeburt einer phantastischen Mystik“²⁰ und auch wirklich „nichts Mystisches“²¹ gemeint sei.

Und doch ist immer wieder auch eine positive Verwendung des Begriffs ‚Mystik‘ zu finden. So gibt Heidegger in dem zweiten 1936 in Rom gehaltenen Vortrag zwar zu, daß ‚Mystik‘ als Einwand gegen die „Strenge der Philosophie“ hervorgebracht werde. Man sei hier aber „leicht bei der Hand“ und verstehe Philosophie nicht in der notwendigen Tiefe.²² Auch in der Vorlesung zum „Satz vom Grund“ aus den Jahren 1955 und 1956 ist ein durchaus anderer Umgang mit diesem Terminus festzustellen. Hier schreibt Heidegger über einen Spruch aus dem Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius:

„Der ganze Spruch ist so erstaunlich klar und knapp gebaut, daß man auf den Gedanken kommen möchte, zur echten und großen Mystik gehöre die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist denn auch die Wahrheit. Meister Eckhart bezeugt sie.“²³

Heidegger erscheint erstaunt über einen Gedanken, den er mit seinem Projekt der Aufarbeitung einer philosophischen Mystik in paralleler Weise schon 40 Jahre früher gedacht hatte. Vom allgemeinen, pejorativen Begriff ist eine „echte“

¹⁶ Martin Heidegger, GA 2, Sein und Zeit (Frankfurt a. M. 1977) 291.

¹⁷ Ders., GA 9, Wegmarken (Frankfurt a. M. 1976) 240.

¹⁸ Ebd. 409.

¹⁹ Ders., Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 79.

²⁰ Ders., GA 9, 72.

²¹ Ders., Zur Sache des Denkens, 57.

²² Ders., Europa und die deutsche Philosophie, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), Europa und die Philosophie (Frankfurt a. M. 1993) 31–41, hier 40.

²³ Ders., Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 71.

und „große“ Mystik zu unterscheiden, die dann keineswegs im Gegensatz zum Denken stehen muß, sondern in der das Denken gerade zu seiner äußersten „Schärfe“ und „Tiefe“ gelangt. Und wiederum wird der alte Vertraute aus jener Zeit, Meister Eckhart, als Zeuge für solch eine „echte“ und „große“ Mystik aufgerufen.

Es muß jedoch zugegeben werden, daß solche Belege, selbst im Spätwerk, nicht die Regel, sondern im Gegenteil als Ausnahme anzusehen sind. Heidegger bleiben, bis auf die ersten Jahre seines Schaffens, zeitlebens die Begriffe ‚mystisch‘ oder ‚Mystik‘ fremd. Anders muß dagegen seine Beziehung zu den Traditionen mystischer Philosophie selbst beurteilt werden.

Heidegger ist immer wieder vorgeworfen worden, die Nähe seines Denkens zu den großen philosophischen Entwürfen der mystischen Traditionen nicht gesehen zu haben.²⁴ Im allgemeinen muß dieser Kritik durchaus Recht gegeben werden, wobei jedoch bei genauerer Untersuchung zu erkennen ist, daß sich Heideggers Verhältnis zur Tradition europäischer Mystik im Laufe seines Lebens entscheidend geändert hat. Die immer wieder in den Vorträgen und Schriften Heideggers zu findenden Verweise auf Vertreter der mystischen Tradition sind natürlich nicht mit den Bezugnahmen auf Parmenides, Heraklit und Aristoteles, Hölderlin oder Nietzsche zu vergleichen. Die Stellen, in welchen Heidegger sich auf europäische Mystiker bezieht, stehen jedoch oft an nicht unwichtiger Stelle.

Es ist hier vor allem Meister Eckhart, von dem, im Vergleich mit den anderen Mystikern, die meisten Bezugstellen im Werk Heideggers aufzuweisen sind.²⁵ An ihnen soll beispielhaft der Wandel in Heideggers Beziehung zur Tradition christlicher Mystik aufgezeigt werden.

Wie schon erwähnt, ist es das Denken des Meister Eckhart, dem in der Habili-

²⁴ So ist es vor allem Werner Beierwaltes, der Heidegger entgegenhält, die neuplatonische Philosophie konsequent aus seiner Konstruktion der Geschichte der Metaphysik auszublenden. Sein Umgang mit Plotin geschehe hiernach nicht mit der ‚Achtsamkeit‘, die er gegenüber seinen eigenen Texten einfordere. Es gehe dabei um den zentralen Gedanken der Vermittlung der Differenz innerhalb der Identität, den Beierwaltes im Zentrum der neuplatonischen Tradition von Plotin über Proklos zu Eriugena, Meister Eckhart und Cusanus und gleichfalls bei Heidegger sieht (Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz* [Frankfurt a.M. 1980] 4f. u. 134 u. ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* [Frankfurt a.M. 1985] 440f.). Auch Karl Albert schreibt in diesem Sinne, daß Heidegger zwar die aristotelisch verstandene Metaphysik ‚überwinde‘. Was Platon und seine Nachfolger gewollt hätten, wäre von ihm jedoch nicht zur Kenntnis genommen worden (Karl Albert, *Mystik und Philosophie* [St. Augustin 1986] 202).

²⁵ Den sieben von Schürmann im Jahre 1973 aufgeführten Belegen (Reiner Schürmann, *Heidegger and Meister Eckhart on Releasement*, in: *Research in Phenomenology* 3 [Pittsburgh 1973] 95–119, hier: 96–99), sind inzwischen die Erwähnungen in der Habilitationsschrift, dem Habilitationsvortrag, die etwas breiter angelegte Analyse in den Entwürfen zur geplanten Mystik-Vorlesung 1919, die Anmerkungen in der Vorlesung vom WS 1934/35, im Vortrag ‚Europa und die deutsche Philosophie‘ 1936 in Rom und im Seminar in Le Thor von 1968 hinzuzufügen, so daß in den bisher publizierten Texten von 13 Bezugnahmen ausgegangen werden kann. Es sind dann aber bezeichnenderweise vor allem in privaten Kreisen gefallene Äußerungen, in welchen Heidegger die Bedeutung des mittelalterlichen Meisters für sein Denken nennt (siehe Schürmann, ebd., 95; Bernhard Welte, *Erinnerung an ein spätes Gespräch*, in: Günther Neske [Hg.], *Erinnerung an Martin Heidegger* [Pfullingen 1977], 249–252; ders., *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken* [Freiburg i.Br. 1979], 5).

tationsschrift die zentrale Perspektive seines zukünftigen Schaffens beigemessen wird.²⁶ In den Entwürfen zur Vorlesung „Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ von 1919 sind dann auch einige, jedoch nur stichpunktartige Analysen zu Gedanken Eckharts zu finden.²⁷

Mit der folgenden allmählichen Distanzierung von dem Ansatz einer christlichen Philosophie, gerät auch der Meister aus Heideggers Blickfeld. Sein äußerst gespaltenes Verhältnis zur christlichen Religion mußte sich auch auf die christliche Mystik übertragen.

Erst nach der von „Sein und Zeit“ geprägten Periode hebt Heidegger erstmalig wieder in der Vorlesung vom WS 1934/35 Eckhart als den Anfang der deutschen Philosophie hervor.²⁸ Nach einer wohl gegen die nationalsozialistische Ideologie gerichteten Bemerkung in der Vorlesung vom WS 1935/36, daß die neuzeitliche Philosophie nicht mit Meister Eckhart, sondern bei Descartes ihren Ausgang nehme,²⁹ nennt er in dem schon erwähnten zweiten 1936 in Rom gehaltenen Vortrag Meister Eckhart wiederum als ersten Zeugen des deutschen Denkens. Es folgen Jacob Böhme, Leibniz, Kant, Schelling, Hölderlin und Nietzsche. Sie alle subsumiert Heidegger unter die Kategorie ‚Mystik‘, wenn sie in den „Grund des Seyns“ zurückgehen, der ihnen allen zum „Abgrund“ werde.³⁰

Bekannt wurde vor allem die Auseinandersetzung mit dem Denken des Meisters in der „Erörterung zur Gelassenheit“ Mitte der 40er Jahre. Hier gibt Heidegger zwar zu, daß von Eckhart „viel Gutes zu lernen“ sei. Im Wesentlichen setzt er sich jedoch noch von ihm ab. Bei Eckhart wäre Gelassenheit noch „innerhalb des Willensbereiches“ gedacht. Heidegger selbst meine jedoch ein über dem Willen anzusetzendes Phänomen.³¹ Eine solche Eckhart-Interpretation mußte bei den Kennern der christlichen Mystik natürlich auf entschiedenem Widerspruch stoßen.³² Eckharts differenziertes Denken wird gegenständlich vergrößert dargestellt. Sein Ansatz philosophischer Mystik reicht dabei in Wirklichkeit viel näher an Heideggers Philosophie heran, als dieser es zugeben will. Festzustellen ist: Eckhart wird hier als Beleg hinzugezogen, um das zu zeigen, was Gelassenheit gerade nicht meint, um dann in um so größerer Klarheit die eigene Interpretation hervorheben zu können.

Gegen Ende der vierziger Jahre fällt dann die zentrale Wende Heideggers in der Beurteilung der Mystik Meister Eckharts, wenn plötzlich das Denken des mittelalterlichen Meister nicht mehr als Negativbeispiel, sondern umgekehrt als Beleg

²⁶ Martin Heidegger, GA 1, 402 (Anm.) ebd. 415.

²⁷ Ders., GA 60, 315–318; 336.

²⁸ Ders., GA 39, Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘ (Frankfurt a.M. 1980) 133–134.

²⁹ Ders., GA 41, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen (Frankfurt a.M. 1984) 98.

³⁰ Ders., Europa und die deutsche Philosophie, 40.

³¹ Ders., GA 13, Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976 (Frankfurt a.M. 1983) 42.

³² So schreibt Caputo, daß diese Kritik Heideggers an Meister Eckhart als „unbegründet“ zurückgewiesen werden müsse (Caputo 1978, 142). Pöggeler differenziert näher: Er gibt zu, daß Eckhart in den „Reden der Unterweisung“ tatsächlich so spreche. Das Phänomen sei dagegen in der Predigt „Beati pauperis spiritu“ als „jenseits des Willens“ beschrieben (Pöggeler 1982, 42).

und zur Erklärung des eigenen Denkens herangezogen wird. Aus dieser Phase stammt auch das eingangs angeführte Zitat aus dem Jaspers-Briefwechsel. Zahlreiche weitere Belege aus den fünfziger Jahren konnten diesbezüglich aufgeführt werden.³³

Heidegger kann so nicht nur sein eigenes Denken in der philosophischen Mystik Eckharts wiederfinden, sondern muß darüber hinaus den Meister als eine Wurzel des eigenen Denkens erkennen. Dies ist nur dann möglich, wenn es Heidegger nicht mehr nötig hat, seine eigene religiös-theologische Herkunft zu bekämpfen. So erst kann er sich auch für die christliche Mystik öffnen, der er ganz offensichtlich näher stand, als er es bisher zuzugeben vermochte.

Bevor jedoch, über diese historischen Ausführungen hinaus, der Versuch gewagt werden soll, das Verhältnis Heideggers zur philosophischen Mystik systematisch zu bestimmen, gilt es das Verständnis von Mystik in seinen wesentlichen Strukturen darzulegen, wie es hier zu Anwendung kommt.

II. Die drei Momente philosophischer Mystik als transformativer Philosophie

Mystik ist in dieser Untersuchung in einem von vorneherein eingeschränkten Sinn einer ‚philosophischen Mystik‘ gebraucht, wie sie bei den Autoren des christlichen Hoch- und Spätmittelalters zum Ausdruck kommt. Das bedeutet, daß keine Mystik der Visionen, der Trancezustände, der Präkognition oder okkulter Erfahrungen gemeint sein kann. Die philosophische Mystik, auch die Mystik christlicher Provenienz, bleibt eine Disziplin der Philosophie, das heißt eine Disziplin des Denkens, der Argumentation und der reflektierend/kritischen Selbstvergewisserung. Die philosophische Mystik weist hierüber hinaus jedoch einen Lebensbezug auf, der für sie die Grundlage jeglichen Erfahrens und jeglichen Denkens ist. Als erstes von drei Momenten kann somit die Perspektive philosophischer Mystik wie folgt bestimmt werden:

Die Perspektive der philosophischen Mystik weist über das allgemeine Bewußtsein hinaus. Sie weist auf ein Erfahren, Denken und Leben einer ‚ursprünglichen Bewußtheit‘.

Die Perspektive der Mystik zielt auf die Bewußtheit eines ursprünglichen Lebens, das in der christlichen Mystik mit Begriffen wie *contemplatio*, *visio Dei* oder *unio* benannt wird. Hier geht es allerdings nicht um ein Schauen, wie man mit sinnlichen Augen einen materiellen Gegenstand sieht. Gemeint ist gleichzeitig aber auch kein rationales ‚Sehen‘, da ‚Dinge‘ in den Blick kommen, die, nach der Formulierung eines Hugo von St. Viktor, ‚undenkbar‘, *incogitabile* sind. Mystische Erkenntnis übersteigt zwar Sinnlichkeit (*oculus carnis*) und Rationalität (*oculus rationis*). Beide Bereiche werden jedoch keinesfalls negiert. Die Viktori-

³³ Heidegger, Martin, GA 79, Bremer und Freiburger Vorträge (Frankfurt a. M. 1994) 70; ders., GA 13, 89; ders., Was heißt Denken? (Tübingen 1954) 96; ders., GA 15, Seminare (Frankfurt a.M. 1986), 325.

ner sprechen von der „Lebendigkeit der Einsicht“ des *oculus triplex*, des „dreifachen Auges“, in welchem sowohl sinnliches Erfahren als auch rationales Denken in einer umfassenderen Dimension eines göttlichen Lebens und Sehens (*oculus contemplationis*) gegründet sind.³⁴

Der Mystiker wird z.B. von Meister Eckhart und Johannes Tauler, in Absetzung zum herkömmlichen „Lesemeister“, als „Lebemeister“ bezeichnet. Der Lebemeister der Mystik schließt so die „vernunftmäßige Wahrheit“ des Lesemeisters nicht aus. Im Gegenteil: Die „lebendige Wahrheit“ der philosophischen Mystik muß die Vernunft einschließen.³⁵ Philosophische Mystik will menschliche Vernunft in einer umfassenden Dimension der Bewußtheit eines ursprünglichen Lebens untergreifen. Es geht um die Perspektive einer ‚Lebe-Philosophie‘, in der die volle Bewußtheit eines dreifachen Sehens des *oculus triplex* zum Tragen kommt.

Diese ursprüngliche Bewußtheit ist jedoch im allgemeinen nicht gegeben, womit das zweite Moment der philosophischen Mystik genannt ist, das wie folgt bestimmt werden kann:

Die ursprüngliche Bewußtheit als Perspektive der Mystik ist im allgemeinen nicht bewußt. Sie bleibt durch eine existentielle Gebundenheit verdeckt.

Die Verdeckung wird in der Sprache christlicher Mythologie mit dem Terminus der ‚Sünde‘ beschrieben.³⁶ Solches Verdecken der Sünde meint keine materielle Verschmutzung. Dies würde nach dem Modell der Viktoriner eine Interpretation auf der Ebene des *oculus carnis* bedeuten. Sie will auch keinen Verstoß gegen göttliche Gebote aufzeigen. Obwohl Hugo von St. Viktor auch von einer allgemeinen ‚Triefäugigkeit‘ des *oculus rationis* spricht, ist hier auch kein Verständnis von Sünde auf der rationalen Ebene gemeint. Sünde meint eine existentielle Gebundenheit an die Welt, die die Bewußtheit für die Dimension des *oculus contemplationis* verdeckt.

Die philosophische Mystik stellt sich nun in dem dritten Moment ihrer Bestimmung die Aufgabe, *den Weg von dem allgemein vorzufindenden Erfahren, Denken und Leben zur ursprünglichen Bewußtheit zu weisen. Es geht um eine ‚restauratio‘, die einen transformativen Wandel meint.*

Wenn die Viktoriner von der „restauratio“ des *oculus triplex* oder Tauler von der über die allgemeine religiöse Bekehrung hinausweisenden „wahren Kehre“ in

³⁴ Siehe hierzu Hugo von St. Viktor, *Opera omnia, Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL), hg. v. Jaque-Paul Migne (Paris 1879–1880) Bd. 176, *De sacramentis fidei Christianae* (I, 10, 2), 329C–331B sowie ders., *Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae* (lib. III), PL 175, 975–976; Richard von St. Viktor, *Opera omnia*, PL 196 (Paris 1880), Benjamin Major, 67B.

³⁵ Siehe hierzu Meister Eckhart, *Deutsche Mystiker des 14. Jhds.*, Bd. II, hg. v. Franz Pfeiffer (Leipzig 1857, Nachdruck der alten Ausgabe Aalen 1962) 599, 19–20; Johannes Tauler, *Die Predigten Taulers*, hg. v. Ferdinand Vetter (Berlin 1910) 196, 28–30 u. 200, 10f.

³⁶ Siehe hierzu Hugo von St. Viktor, *De sacramentis fidei Christianae*, 329C–331B sowie ders., *Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, 975f.; Richard von St. Viktor, Benjamin Major, 119A; Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart 1936ff.), *Die lateinischen Werke* Bd. I, 593, 11; Johannes Tauler, *Die Predigten Taulers*, 195, 21–23.

ein „gottförmiges Leben“³⁷ sprechen, so ist doch jedesmal ein existentieller Wandel gefordert, der philosophische Mystik als transformative Philosophie ausweist. Der vollkommene personale Wandel der Transformation zeigt sich in seiner spezifisch paradoxalen Struktur. Es geht einerseits um einen Prozeß der *allmählichen Steigerung* der Bewußtheit, Wachheit oder Achtsamkeit. Er kann als *Vertiefung* des alltäglichen Erfahrens und Denkens beschrieben werden. Andererseits ist aber auch von einem „Sprung“, „Durchbruch“, „*excessus mentis*“ oder „*raptus*“ über alles herkömmliche Erfahren und Denken die Rede, der zur „*illuminatio*“ des Erkennens führe. Vertiefung meint das Wagnis des Sprungs aus allen herkömmlichen Erfahrungs- und Denkbezügen, den Sprung in die „Lebendigkeit der Einsicht“ eines dreifachen „Sehens“ einer mystischen „Lebephilosophie“.

Die Bereitschaft zu einer solchen *transformatio* kann geübt werden. Gemeint ist die Übung transformierenden Denkens, die Übung konzentrierender Gelassenheit, allgemein mit dem Begriff der *meditatio* bestimmt. Sie lockert die verdunkelten Seins- und Bewußtseinsschichten gleichsam auf.³⁸ Sie macht Erfahren und Denken durchlässig für die ursprüngliche ‚Lebendigkeit der Einsicht‘. Es geht um die Übung der Wachheit und Achtsamkeit in der Erleuchtung des dreifachen ‚Sehens‘ des *oculus triplex*.³⁹

Eine in dieser Weise in den drei Momenten der Grundstruktur auf den Begriff gebrachte philosophische Mystik als transformativer Philosophie bietet nun die Grundlage für den Vergleich mit den Denk-Wegen Martin Heideggers.

III. Die Mystik der Denk-Wege Heideggers

Auch die Perspektiven der Denk-Wege Heideggers weisen durchaus auf eine über dem allgemeinen Erfahren, Denken und Leben liegende ursprüngliche Bewußtheit. Existenziales Verstehen meint in „Sein und Zeit“, obwohl Heidegger von „Verstehen“ spricht, doch kein rationales Denken.⁴⁰ Es geht um ein Verstehen, das über rationale Beweisführung hinausweist, hinausweist auf die Erfahrung der Existenz, der unabdingbaren Notwendigkeit existenzialen Lebens. Bei allem wissenschaftlich-rationalen Anspruch, der in „Sein und Zeit“ noch vor-

³⁷ Hugo v. St. Viktor, In Salomonis Ecclesiasten, PL 175, 116–118; ders., De modo dicendi et meditando, PL 176, 876–879; Richard v. St. Viktor, Benjamin Major, 164; Johannes Tauler, Die Predigten Taulers, 159–160.

³⁸ Siehe zu diesem Sprachgebrauch Heinrich Rombach, Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch (Freiburg/München 1987) 308.

³⁹ Eine solche Übungspraxis findet man insbesondere bei den Viktorinern ausgearbeitet. Sie ist aber auch bei Tauler oder in modifizierter Weise sogar bei Eckhart aufzuweisen (siehe Eckard Wolz-Gottwald, Übung und Gnade auf dem Weg zur ‚Gottesgeburt‘ bei Meister Eckhart, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 34 [1987] 147–159).

⁴⁰ Siehe diesbezüglich auch die Entwürfe zur Mystik-Vorlesung: „Die verstehenden ‚Begriffe‘ und alles Verstehen im echt philosophischen Sinne haben mit Rationalisierung nicht das mindeste zu tun“ (GA 60, 310).

liegt, will Heidegger doch mit dem Verstehen von Existenz auf eine Erfahrung ursprünglicher Bewußtheit, auf die Erfahrung ursprünglichen Lebens hinarbeiten.

Die Parallelen zu dem Sprung von der Lesephilosophie des *oculus rationis* zur Lebephilosophie des *oculus triplex* werden bei Heidegger jedoch erst in den Denk-Wegen nach „Sein und Zeit“ zunehmend deutlicher. Wie Hugo mit der Rede vom „incogitabile“ die Undenkbarkeit der mystischen Perspektive hervorhebt, so spricht Heidegger dann auch von der „Unvorstellbarkeit“ des Seyns als „Ereignis“⁴¹ oder von der „ganz anderen Dimension“,⁴² die es zur Sprache zu bringen gälte. Wie in der Mystik die Rede vom ‚Nichts‘ als der Perspektive nicht wenig oder geringes meint, so zielt auch Heidegger mit „Nichts“ oder dem Ort „ohne Namen“⁴³ eben auf das, was „gar kein Seiendes“ ist und sich so nur als „Nichts“ darbieten könne.⁴⁴ Wenn Meister Eckhart predigt: „Wer da sagte, Gott sei gut, der täte ihm ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde“⁴⁵ und Heidegger schreibt: Gott als „den höchsten Wert“ zu verkünden, würde eine „Herabsetzung des Wesens Gottes“ bedeuten,⁴⁶ so scheint eine parallele Stoßrichtung des Denkens vorzuliegen. Die späteren Denk-Wege Heideggers drängen, wie die Autoren der philosophischen Mystik, über jede rationale Festlegung hinaus. Sie weisen gleichsam über die Beschränkung von Philosophie allein auf die Dimension des *oculus rationis*. Das *incogitabile* der Mystik oder die „Unvorstellbarkeit“ Heideggers finden dabei in einem neuen Denken und einer neuen, vor allem paradoxalen Sprache ihren spezifischen Ausdruck.

In den späteren Denk-Wegen wird so die Paradoxie zum konstitutiven Moment von Heideggers Philosophie. Kaum ein Aspekt der Perspektive seines Denkens kann jetzt angegeben werden, ohne daß gleichzeitig auch dessen Verneinung zu nennen wäre. Dem „Ereignis“ korrespondiert die Einssetzung mit dem „Enteignis“,⁴⁷ der „Wahrheit“ mit der „Unwahrheit“,⁴⁸ dem „Denken“ mit dem „Ungedachten“,⁴⁹ dem „Grund“ mit dem „Ab-grund“,⁵⁰ der „Sprache“ mit der „Verschweigung“⁵¹ usw. Insbesondere Paradoxien wie die Rede vom „abgründigen Grund“, von der „Lichtung des Sichverbergens“ oder von dem „schweigenden Reden“ sind in parallelen Formulierungen auch in den mystischen Schriften aufzuweisen.⁵²

⁴¹ Martin Heidegger, GA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Frankfurt a.M. 1989) 252.

⁴² Ders., GA 9, 357.

⁴³ Ders., GA 12, Unterwegs zur Sprache (Frankfurt a.M. 1985) 130.

⁴⁴ Ders., GA 9, 418.

⁴⁵ Meister Eckhart, Die Deutschen Werke Bd. I, 148, 5–7.

⁴⁶ Martin Heidegger, GA 9, 349.

⁴⁷ Ders., GA 65, 23.

⁴⁸ Ders., GA 2, 295; GA 65, 356 usw.

⁴⁹ Ders., GA 15, 262.

⁵⁰ Ders., GA 9, 174; GA 65, 472 usw.

⁵¹ Ders., GA 2, 393; GA 9, 306; GA 12, 204 usw.

⁵² Siehe z. B. Joachim Seyppel, *Mystik als Grenzphänomen und Existenzial*, in: Josef Sudbrack (Hg.), *Das Mysterium der Mystik* (Würzburg 1974) 139–142 oder Stephen Tyman, *Mysticism and Gnosticism in Heidegger*, in: *Philosophy Today* 28 (1984) 358–371, hier: 361.

Jedesmal geht es um ein Denken, das herkömmliche rationale Strukturen übersteigt. Es geht um ein Denken, das von der Dimension des *oculus rationis* aus als Abgrund, Verbergung oder Schweigen erscheint, das jedoch aus der Perspektive der *contemplatio* durchaus als Grund, Helligkeit der Einsicht und auch in Denken und Sprache zum Ausdruck kommt. Was sich zunächst als unsinnige Paradoxie zu geben scheint, erlangt aus dem umfassenderen Interpretationshorizont der Lebephilosophie des *oculus triplex* einen klaren und einsichtigen Sinn.

Als zweites Moment der Bestimmung philosophischer Mystik wurde die Verborgenheit solcher Perspektive für das alltägliche Denken genannt. Es gehört zu einem wesentlichen Konstituens von Mystik, daß ihr Sinn im allgemeinen verdeckt, das heißt eben mystisch ist. Die Verborgenheit oder Verdeckung, mit dem Terminus der ‚Sünde‘ belegt, meint einen Mangel des Seins, eine existentielle Gebundenheit an die Strukturen der Welt, eine Verdeckung ursprünglichen Lebens.

Und auch bei Heidegger ist eine Verborgenheit ursprünglicher Bewußtheit in allen seinen Entwürfen aufzuweisen. Heidegger spricht zwar nicht von der Sünde.⁵³ Strukturelle Parallelen scheinen jedoch offensichtlich. Die Verdeckung des Seins des Menschen ist in „Sein und Zeit“ unter anderem mit dem bekannten Terminus des „Man“ belegt. Als Man wird dem Menschen durch die anderen sein Sein abgenommen.⁵⁴ In den „Beiträgen“ schreibt Heidegger von der „Verhüllung“ der Seinsverlassenheit, die dann nicht mehr durch das Man, sondern jetzt durch das technische Denken in der „Berechnung“, der „Schnelligkeit“ oder durch den „Anspruch des Massenhaften“ geschehe.⁵⁵ Hiermit ist jeweilig durchaus auch eine „Triefägigkeit“ der rationalen Erkenntnis, des *oculus rationis* zum Ausdruck gebracht. Man oder technisches Denken meinen jedoch nicht nur einen Mangel an Rationalität, einen Mangel an Schärfe des Denkens. Es geht, über den rationalen Mangel hinaus, jeweilig auch um einen Mangel des Seins. Das Man nimmt dem Menschen sein eigenes Sein ab. Der Mensch ist an das Sein der anderen gebunden, so daß ihm seine eigentliche Existenz verborgen bleibt. Und auch das technische Denken meint nicht nur eine Einschränkung der Rationalität auf das rational Verfügbare. Das rationale Verfügen der Technik impliziert ein Verfügtwerden, ein Gebundensein des Menschen an das Verfügbare. Heidegger hat jeweilig eine existentielle Gebundenheit im Blick, eine Verdeckung des Seins im Sinne der Verdeckung eines ursprünglichen Lebens. Solche existentielle Gebundenheit des Man oder des technischen Denkens gilt es zu durchbrechen, genauso wie die existentielle Gebundenheit der Sünde in der Mystik aufzulösen ist. Alles kommt auf den Weg der *restauratio* an, auf die Wiedergewinnung der ursprünglichen Bewußtheit und Wachheit des Geistes.

Die *restauratio* im Sinne der Mystik meint als drittes Moment der Bestimmung einen transformativen Wandel, der die ganze Person umfaßt. Heidegger hat von vorneherein, neben seiner erkenntnisbegründenden wissenschaftlichen Intention,

⁵³ Siehe jedoch die kurzen Analysen zum christlichen Verständnis der Sünde in den religionsphilosophischen Vorlesungen (GA 60, z. B. 264 f., 283 f.).

⁵⁴ Martin Heidegger, GA 2, 172 u. 393.

⁵⁵ Ders., GA 65, 120.

eine Ausrichtung von Philosophie als ‚existentielle Besinnung‘ im Blick. Schon das „Vorlaufen in den Tod“, als „äußerste Möglichkeit der Selbstaufgabe“ in „Sein und Zeit“,⁵⁶ meint keinesfalls nur eine Gedankenoperation einer theoretisch reflektierenden Philosophie. Der transformative Aspekt in „Sein und Zeit“ bleibt jedoch immer rückgebunden in die erkenntnisbegründende Grundintention der Konzeption einer Fundamentalontologie.

Dies ändert sich in der Philosophie nach „Sein und Zeit“. Immer mehr scheint die wissenschaftlich-rationale Ausrichtung seines Schaffens in den Hintergrund zu rücken. Immer mehr stellt er dafür die Reflexion über den existenziellen Wandel der Transformation in den Vordergrund.⁵⁷ Dies kommt vor allem auch durch die nun immer öfter erfolgende Rede von der „Kehre“, der „Verwandlung des Menschen“, der „Verrückung des Menschseins im Ganzen“ usw. zum Ausdruck.⁵⁸ Daß über die begriffliche Übereinstimmung zur Transformation der mystischen „Kehre“ auch eine inhaltliche Kongruenz besteht, mag insbesondere die Parallele in einem wesentlichen Konstituens von Transformation zeigen, dem Paradoxon der Einheit von Wandel und Sprung.

Die Rede vom „Aufsteigen“ der Viktoriner meint Transformation als einen allmählichen Wandel. Er bringt Transformation als Intensivierung und Vertiefung von Erkennen und Sein zum Ausdruck. Der mystische *raptus*, der zur *illuminatio* führt, zeigt dagegen, daß ein solcher Aufstieg den Sprung aus allen bisherigen Erkenntnis- und Seinsbezügen meint. Es geht dann um den Durchbruch in die ganz andere Dimension der ‚Lebendigkeit der Einsicht‘.

Schon in „Sein und Zeit“ spricht auch Heidegger von dem allmählichen „Vorbereiten“. Dann erfolgt jedoch ganz plötzlich der Ruf des Gewissens, wenn der Mensch so der Unterkunft des Man „beraubt“ wird oder eigentliches Seinkönnen plötzlich „aufleuchtet“. ⁵⁹ Die gewählte Terminologie (*raptus*/berauben; *illuminatio*/aufleuchten) lehnt sich somit durchaus zum Teil schon an mystische Sprachgebung an.

Immer stärker kommt ihm dann aber wieder in den „Beiträgen“ Transforma-

⁵⁶ Ders., GA 2, 350.

⁵⁷ Das Moment der Transformation wird als „radical shift in the life of the thinker“ durchaus positiv gewertet und als ein Heidegger mit der Mystik verbindendes Element bezeichnet (Michael Zimmermann, Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice, in: *Philosophy Today* 27 [1983] 87–103, hier: 101). Auch Taber schreibt: „With this Heidegger has already shifted into the mode of transformative Philosophy“ (John A. Taber, *Transformative Philosophy. A Study on Shankara, Fichte, and Heidegger* [Honolulu 1983] 105). Kisiel sieht im phänomenologischen Rückgang auf die Ursprünge von Erfahrung eine Parallele zu Eckharts Loslösung und dem Rückgang der Seele auf ihren lebendigen Grund (siehe Kisiel 1993, 112). Siehe auch Eckard Wolz-Gottwald, *Das Denken ohne Brücke. Zur Transformation der Phänomenologie bei Martin Heidegger*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1996) 67–83. Es handelt sich jedoch auf der anderen Seite auch um einen zentralen Punkt der Kritik. So schreibt Merker im negativen Sinn von der ‚Konversion‘ bei Heidegger, die ihn, in Analogie zur theologischen Tradition, in Opposition zur reflektierenden Philosophie bringe (Barbara Merker, *Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers*, in: *Forum für Philosophie* [Hg.], *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten* [Frankfurt a.M. 1989] 215–243, hier: 231).

⁵⁸ Siehe Martin Heidegger, GA 65, 338; 340; 341 usw.

⁵⁹ Ders., GA 2, 350; 363; u. 454.

tion als ein existentieller Sprung in den Blick. Die Parallelen zum *excessus mentis* der Mystik, dem Sprung aus der Dimension des *oculus rationis*, werden immer deutlicher. „Sein und Zeit“ erscheint Heidegger jetzt nur als Anlaufnehmen auf dem Sprungbrett des Rationalen. Es geht um den Sprung aus allem rational erklärenden Denken, den Heidegger als „völlige Verwandlung des Menschen“ beschreibt.⁶⁰

Der *excessus mentis* der Mystik bleibt jedoch nicht im Jenseits stehen. Er bringt das „Undenkbare“ in der „Lebendigkeit der Einsicht“ zum Ausdruck. Und so wird auch das Denken bei Heidegger verwandelt, in dem es das „ganz andere“ des Seins als „Ereignis“ zur Sprache bringt. Der *Sprung* aus der Dimension des *oculus rationis* führt jeweilig zu einer *Vertiefung* und neuen Gründung von Rationalität.

Es bleibt bei solcher Philosophie jedoch immer die Frage, wie die Vertiefung des Denkens als existentielltem Sprung für den Einzelnen in der Konkretion zu realisieren ist. Die Meister der christlichen Mystik zeigen aus diesem Grunde meist eine Übungspraxis auf, in der das *Exercitium philosophicum* der *meditatio* eine nicht unwichtige Rolle spielt. Die Aufgabe der philosophischen Übung der *meditatio* ist die Transformation. Die konzentrierende Analyse will zum Sprengen jeglichen begründenden wie konzentrierenden Denkens im Aufbruch der *contemplatio* führen. Der Scharfsinn der *meditatio* schlägt um in die ‚lebendige Einsicht‘ des *oculus triplex*.

Ein solches Moment der *meditatio* als konzentrierende Sammlung liegt als Teil einer konkreten Übungspraxis bei Heidegger nicht vor.⁶¹ Er legt mit „Sein und Zeit“ auch ein eher wissenschaftlich begründendes Werk vor, als daß ein *Exercitium philosophicum* in der Form der Übung transformierenden Denkens gemeint wäre. Heidegger mußte jedoch bald schon einsehen, daß der Nachvollzug der Paragraphen von „Sein und Zeit“ noch lange nicht die Kraft verleiht, sich aus der Gebundenheit, aber auch nicht aus dem bindenden Halt zu lösen, den z. B. die Selbstverständlichkeit des Man dem Menschen gibt. Dies mag zur Kultivierung einer philosophischen Übungspraxis in späterer Zeit geführt haben, wie sie durchaus mit der *meditatio* der Mystik zu vergleichen ist.

Weit mehr wird sich Heidegger so des transformierenden Potentials von Denken bewußt, wenn er in den „Beiträgen“ von der Aufgabe spricht, „denkerisch das Offene bereitzustellen“.⁶² Die Viktoriner sprechen in Parallele von der denkenden Analyse der *meditatio*, die für das „Undenkbare“ der *contemplatio* öffnet. Noch mehr lehnt sich Heidegger an die mystische Übungspraxis des *Exercitium philosophicum* an, wenn er in der Vorlesung vom SS 1941 von der „Ausweglosigkeit“ spricht, die der Mensch erfahre, wenn er sich dem grundlegenden „Widerspruch“ oder für das „Paradox“ in der Tiefe seines Denkens öff-

⁶⁰ Ders., GA 65, 113; 258; 380 usw.

⁶¹ In den Entwürfen zu der geplanten Mystik-Vorlesung ist nur folgende Anmerkung zu lesen: „Phänomen des Konstituierungsprozesses von Gottes Gegenwart ein originäres. Die ‚Gebetsstufen‘ – vorläufig zu betrachten: Konzentration, Meditation, Gebet und Ruhe“ (GA 60, 336).

⁶² Ebd. 235.

net.⁶³ Wenn Heidegger davor warnt, gewohnten Auswegen der Erklärungen nachzujagen, so kann dies in der Sprache der Viktoriner als Verbleiben in der Dimension des *oculus rationis* gedeutet werden. Heidegger meint gerade im Unvermögen des Erklärens, das Denken vor die Sache zu bringen, um die es ihm letztlich geht. Und auch in der Mystik bedeutet denkende Reflexion die Einübung dieses Unvermögens. Was die *meditatio* mühsam sucht, das wird nicht ihr, sondern nur der *contemplatio* geschenkt und kann nur ihr geschenkt werden.

Trotz dieser immer offensichtlicher werdenden Konvergenz fällt es jedoch schwer, Heidegger mit Vertretern christlicher Mystik, wie Hugo von St. Viktor oder Meister Eckhart, in eins setzen zu wollen. Christliche Mystiker und Mystikerinnen sahen sich und ihre Schülerschaft auf der spirituellen Suche nach Gott. Heidegger zeigte Wege der säkularisierten Philosophie des 20. Jahrhunderts. Die Mystiker mußten sich mit den Machtstrukturen der kirchlichen Institution auseinandersetzen. Heidegger hatte mit einer einseitig positivistisch ausgerichteten Philosophie zu kämpfen.⁶⁴

Die Vertreter der philosophischen Mystik standen immer wieder vor dem Problem, eine veräußerlichte, weltverneinende Askesepraxis auf ihren eigentlichen, geistigen Gehalt zurückzuführen.⁶⁵ Während es der philosophischen Mystik somit daran gelegen war, die Endlichkeit bei aller Suche nach Ewigkeit nicht zu vergessen, so stand Heidegger vor der genau umgekehrten Problematik. Für ihn war es wichtig, die säkularisierte Philosophie positivistischer oder erkenntnistheoretisch/logischer Provenienz für eine Wachheit für das rational nicht Verfügbare zu öffnen. Ausgehend von der zeitlichen und endlichen Welt galt es für ihn, inmitten dieser Endlichkeit, die gleichsam ewige Notwendigkeit eines *unum necessarium* als eigentliche Existenz aufzuzeigen oder das Sein als „Ereignis“ vor das Denken zu bringen.

So scheint es zunächst, daß es sowohl der Mystik wie auch Heidegger um die Erfahrung der Paradoxie der Einheit von Immanenz und Transzendenz, Zeitlichkeit und Ewigkeit geht.⁶⁶ Die Mystik würde diese Perspektive durch die Integra-

⁶³ Ders., GA 51, Grundbegriffe (Frankfurt a. M. 1981) 81–83.

⁶⁴ Siehe hierzu Caputo, der betont, daß Meister Eckhart zu Menschen sprach, die mit Gott und Gottes Willen eins werden wollten, während Heidegger sich an eine technologisch geprägte Welt wandte (Caputo 1978, 30). Auch Pax führt in dem Vergleich Heideggers mit Johannes vom Kreuz aus, daß sich beide an jeweils verschiedene Reisende an je verschiedenen Positionen entlang des Weges zu wenden hatten (Pax 1985, 242).

⁶⁵ Peter Koslowski macht auf den mißverstehenden Vorwurf insbesondere von Seiten der Offenbarungsreligion und der rationalen Philosophie aufmerksam, wenn Mystik im Sinne von Weltflucht und Entzug der sittlichen Bewältigung der Welt verstanden ist (siehe Peter Koslowski, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* [München 1988] 9).

⁶⁶ Am prägnantesten drückt Tyman diese Unterscheidung aus, wenn er einerseits vom „mystischen Rückzug“, andererseits von der „Teilnahme am Sein des Seienden“ spricht (Tyman 1984, 369). Albert interpretiert die mystische Gelassenheit als ein Hintersichlassen alles Ichhaften für die Vorbereitung der Vereinigung, wohingegen Heidegger die ‚Gelassenheit zu den Dingen‘ meine (Albert 1986, 198f.). Schürmann versteht unter anderem mystische Gelassenheit als willentliche Entleerung, um Gottes Willen zu tun. Bei Heidegger könnten dagegen auch technische Dinge ins Leben treten, sie sollten jedoch nicht absolut genommen werden (Reiner Schürmann, *Heidegger and Meister Eckhart on Release*,

tion des Zeitlichen in das ewige Sein, Heidegger durch die Integration des ewigen Seins in die Zeit realisieren wollen. Und doch ist so die zentrale Unterschiedenheit noch *nicht* auf den Begriff gebracht. Bei aller Integration des Zeitlichen in das Ewige bleibt die philosophische Mystik doch in besonderer Weise auf die Ewigkeit Gottes ausgerichtet. Umgekehrt ist Heidegger, selbst wenn er in den späteren Denk-Wegen die Philosophie des Seinsgeschicks entwirft, immer dem kreativen Potential der faktischen, endlichen Welt verpflichtet. Die Loslösung aus der existentiellen Gebundenheit bedeutet in der Mystik den Wandel als Öffnung für das Sein des ewigen Gottes. Eine entsprechende Loslösung bei Heidegger meint dagegen eine Befreiung „als das Schaffende“.⁶⁷ Der philosophischen Mystik ging es um die Philosophie des tieferen Sinns eines religiösen Lebens. Heidegger meint dagegen eine Philosophie, die ihren tieferen Sinn vor allem in der Aufdeckung des Kreativen und Schöpferischen des Diesseits sieht.

Dieser Umstand führt dann auch zu einem völlig verschiedenen Umgang mit Sprache und Denken. Sowohl die Mystik als auch Heidegger formulieren zwar die Paradoxie der Einheit von Schweigen und Sprache. Für die Mystiker bildet dabei jedoch Schweigen das Fundament mystischen Sprechens. Sprache gilt dann oft nur als eher unadäquates Medium, in welchem das Unausdrückbare in eben den beschriebenen paradoxalen Formulierungen gesagt werden kann. Heidegger bezeichnet hierzu im Gegensatz die Sprache sogar als das „Haus des Seins“. Sprache bringt im kreativen, vor allem dichterischen Sprechen das Sein in seinem adäquaten Medium zum Ausdruck.⁶⁸ So mag nicht nur dem oft zwiespältigen Verhältnis zur christlichen Religion die Schuld daran gegeben werden, daß Heidegger, selbst in den fünfziger Jahren, viel mehr als in der christlichen Mystik bei den Dichtern seine geistige Heimat sucht. Das kreative und ursprüngliche Sprechen der Dichtung gehört zunehmend zu einem wesentlichen Konstituens der Philosophie Martin Heideggers.

Sowohl die philosophische Mystik als auch die Philosophie Heideggers arbeiten jedoch gemeinsam an einer Philosophie der existentiellen Transformation. Und jeweilig übersteigt eine solche Transformation den einzelnen Menschen auf eine die gesamte Menschheit umfassende Perspektive. Eine solche Perspektive weist in der christlichen Mystik jedoch über den leiblichen Tod und auch über ein Weltenende hinaus. Die Erfahrung des Lebens aus der *unio* oder der *contemplatio* in diesem Leben gilt dann als Vorwegnahme eines nach dem Tode nicht nur den wenigen Mystikern, sondern dann allen Menschen zugänglichen Bewußtheit ewigen Lebens.

Heideggers Blick richtet sich jedoch keineswegs auf ein Leben nach dem Tode.

in: *Research in Phenomenology* 3 [Pittsburg 1973] 104f. u. ders., *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher* [Bloomington/London 1978] 210). Caputo betont, daß Mystik keinen Weg aus der Welt weise, wie Heidegger auch kein vortechnologisches Zeitalter wolle. Heidegger sage Ja und Nein zur Technik (Caputo 1978, 219).

⁶⁷ Martin Heidegger, GA 65, 249.

⁶⁸ So betont Caputo bei Eckhart das Ideal des Schweigens. Menschliche Worte seien für ihn nur Bilder für eine ewige Welt, wohingegen Heideggers Erfahrung eine „Erfahrung mit Sprache“ meine (Caputo 1978, 224f.; siehe auch ebd. 216).

Seine Perspektive bleibt auch hier ganz weltimmanent. Sie weist über die Transformation des Einzelnen auf einen geschichtlichen Umbruch.⁶⁹ Einen solchen geschichtlichen Umbruch hatte Heidegger in „Sein und Zeit“ zwar noch nicht im Blick. Dies ändert sich radikal, wenn er mit der nationalsozialistischen Machtergreifung den geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel sogar real verwirklicht zu sehen glaubt. Dieser Glaube erweist sich aber schon bald als fataler Irrtum. Aber auch nach der Desillusionierung bleibt der Glaube einer geschichtlichen Transformation für Heideggers Denken wesentlich. Dies gilt auch dann, wenn der geschichtliche Wandel gegen Ende seines Lebens in weite Ferne gerückt zu sein scheint.

Das in der philosophischen Mystik wie auch bei Heidegger in den Blick genommene ‚ganz andere‘ erweist sich somit als ein jeweilig anderes ‚ganz anderes‘. Selbst wenn mit so großer Radikalität jeweilig die Transformation zur Bewußtheit des ‚ganz anderen‘ gesucht wird, so scheint doch evident geworden zu sein, daß transformative Philosophie in je unterschiedlicher Gestalt zum Ausdruck gekommen ist. Gemeinsam bleibt aber die Arbeit an „*Wegen transformativer Philosophie*“, die im Hoch- und Spätmittelalter in der philosophischen Mystik im christlichen Kontext gedacht und gelebt wurden, die in diesem Jahrhundert in besonderer Weise dann im Denken Martin Heideggers auf neue und ganz andere Weise Gestalt gefunden hat.

⁶⁹ Auf diesen zentralen Unterschied wurde vielfach in der Sekundärliteratur aufmerksam gemacht. So schreibt Caputo, daß Eckhart eine Alternative innerhalb der westlichen Tradition entwickelte, während Heidegger das zu denken versuche, woraus die ganze Tradition, also die gesamte geschichtliche Entwicklung, ihren Ursprung finde (Caputo 1978, 230f.; siehe auch ebd. 155). Nach Schürmann denkt Eckhart nicht in der geschichtlichen Struktur von Epochen, während Heidegger die Geschichte als Geschick des Seins versteht, auf das der Mensch zu antworten habe (siehe Schürmann 1973, 110f.). Daß heute ein Begriff wie Gelassenheit nicht nur als Erfahrung des einzelnen Menschen, sondern geschichtlich gedacht werden könne, führt Schürmann aber durchaus auch auf die geschichtliche Wirkung eines Philosophen wie Meister Eckhart zurück, der den Weg für die moderne Philosophie geebnet habe (siehe ebd. 118f.). Auch Karl Albert macht auf den Unterschied aufmerksam, wenn er Mystik dahingehend versteht, daß man hier das absolute Sein ‚plötzlich‘ und als ‚ewiges Jetzt‘ erfahre, wohingegen Heidegger von der Endlosigkeit der Seinsgeschichte spreche, in der das Sein ein ständiger „Bevorstand“ sei (Albert 1986, 217).