

# Die Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystik- verständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer<sup>1</sup>

von Jens Lemanski (Hattingen/Mainz)

Falsa demonstratione legatum non perimitur.  
(Durch eine falsche Bezeichnung wird  
ein Vermächtnis nicht ungültig.)

*Corpus Iuris Civilis*

Mystik und Rationalismus oder Rationalität haben in der Philosophie seit langem ein ambivalentes Verhältnis. Häufig ist Mystik mit dem Begriff des Irrationalen gleichgesetzt worden: Ich erinnere nur an die Studie von Eric Robertson Dodds *Greek and the Irrational*<sup>2</sup> über Phänomene neuplatonischer Mystik oder an die Bemühungen der frühen Bochumer Schule, Meister Eckhart von dem Prädikat ‚Mystiker‘ zu befreien<sup>3</sup>. All diese Versuche sind von einem Vorverständnis geprägt, nämlich einerseits dass Mystik etwas Irrationales, andererseits dass Philosophie immer etwas Rationales sei. Akzeptiert man diese beiden Prämissen, dann wird klar, warum eine philosophische Beschäftigung mit Mystik durchaus problematisch sein kann: Die Philosophie als selbsternannter Inbegriff des Rationalen kann das Prädikat ‚Mystik‘, das mit Irrationalität gleichgesetzt wird, nicht

---

1 Der vorliegende Aufsatz wurde in gekürzter Fassung am 6. Juni 2009 auf der Tagung „Christliche Moral ohne Gott? Schopenhauers Verhältnis der christlichen Religion“ im Frankfurter Haus am Dom vorgetragen. Für die Veröffentlichung sind nur geringfügige Änderungen vorgenommen worden.

2 Vgl. dt. Dodds, E. R.: *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970. – Dodds spricht zwar selten von Mystik, dafür aber häufig von Phänomenen, die der Mystik und ihrer Entwicklungsgeschichte in der griechischen Antike nahe stehen (Ekstase, Mysterien, Theurgie, etc.). – Einen Forschungsüberblick zum Einfluss von Dodds Thesen am Beispiel der proklinischen Philosophie bietet Beierwaltes, Werner: *Proclina. Spätantikes Denken und seine Spuren*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, 68ff.

3 Vgl. den Forschungsüberblick zur Bochumer Schule bei Panzig, Erik A.: *Geläzenheit und abgeschiedenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 15–45.

als einen in Worte ausgedrückten rationalen Denkkakt akzeptieren und damit Mystik nicht als Teil der eigenen Disziplin anerkennen. Gerade die Eckhart-Forschung der letzten 25 Jahre ist aufgrund dieses Vorverständnisses von Mystik mit ihrem Forschungsgegenstand in Konflikt geraten, weil Eckhart vor allem in seinen frühen Schriften klar rational-philosophische Aspekte vertrat. Andererseits sehen wir aber seit ca. 15 Jahren in den herausragenden Forschungsleistungen von Kurt Ruh<sup>4</sup> und Bernard McGinn<sup>5</sup> den Versuch, sich von dem besagten Vorverständnis von Mystik zu lösen und den problematischen Begriff erst während oder erst am Ende der weitläufigen Untersuchungen zu bestimmen<sup>6</sup>. Ob Mystik also notwendig rein irrational und unphilosophisch sein muss, wird gerade durch diese umfangreichen Studien in Zweifel gezogen. Schließlich lässt sich auch die Frage aufwerfen, ob Philosophie tatsächlich notwendig rationalistisch sein muss bzw. will und ob nicht ‚a-rational‘ die bessere Bezeichnung wäre, um den aus der Mystik resultierenden Sachverhalt zu klassifizieren. Das Irrationale unterscheidet sich vom Arationalen nämlich dadurch, dass dieses nur außerhalb der Vernunft ist, jenes aber wider die Vernunft agiert<sup>7</sup>. Diese besonders in der heutigen anglo-amerikanischen Philosophie vertretende Unterscheidung der beiden Kategorien ist vielleicht erst mit der theologischen Auseinandersetzung mit Schopenhauer notwendig geworden<sup>8</sup>, bezeichnete doch im 18. und 19. Jahr-

4 Vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bde. München: Beck 1990ff.

5 Vgl. McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*. 5 Bde. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1994ff.

6 So schreibt Kurt Ruh in der Einführung zu seinem dreibändigen Zyklus: „Mein Mystik-Verständnis ist ein Vorverständnis, um den Weg zu den Texten zu finden – kein Schlüssel zur Textinterpretation, was Kurt Flasch nicht ganz zu Unrecht einem Großteil der germanistischen Mystikforschung unterstellt [...]. Ich weiß auch mit Flasch, dass ‚Mystik‘ in geschichtlicher Darstellung wie alle epochalen Benennungen nur ein – freilich notwendiges – historiographisches Schema ist. Was ‚Mystik‘ ist, erweist sich immer erst am konkreten Text. Es ist diese Einsicht, die zum methodischen Leitbild dieser Darstellung, der primären Orientierung an den Texten, geführt hat.“ (Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München: Beck 1990, 26)

7 Vgl. Spohn, Wolfgang: Wie kann die Theorie der Rationalität normativ und empirisch zugleich sein? In: *Ethische Norm und empirische Hypothese. Zum Zusammenspiel von begrifflicher Analyse und erfahrungswissenschaftlicher Forschung in der Ethik*. Hrsg. v. L. H. Eckensberger u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 151–196, hier: 155, Anm. 2: „Arationales und Irrationales ist sorgfältig zu unterscheiden; Irrationalitäten laufen den Gesetzen der Rationalität zuwider, während Arationales gar keiner Rationalitätsbeurteilung unterliegt. Das Nicht-Rationale schließlich umfaßt gerade das Arationales und das Irrationale.“

8 Aufschlussreich ist die Kritik Claus Günzlers gegenüber Albert Schweitzers Verwendung des Begriffs des Irrationalen bezüglich der schopenhauerschen Philosophie. Günzler resümiert: „Treffender wäre es gewesen den Lebenswillen [Schopenhauers – J. L.] als arational zu bezeichnen, weil er der Rationalität nicht als irrationaler Faktor entgegensteht, sondern als blinde, d. h. arationale Gegebenheit die empirische Voraussetzung für das menschliche Handeln bildet, welches seinerseits nun der rationalen Kontrolle unterzogen werden kann oder aber auch nicht.“ (Günzler, Claus: *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken*. München: Beck, 1996, 70) – Weitere Studien zum Verhältnis Schopenhauers zum Irrationalen sind Hasse, Heinrich: *Die Richtungen*

hundert ‚irrational‘ genau das, was wir heute unter arational fassen<sup>9</sup>. Das verwundert nicht, weil ‚irrational‘ die lateinische Übersetzung des griechischen Terminus ‚αλόγος‘ ist, der besonders häufig in der platonischen Schule auftrat (bspw. Tim 43b, Leg 669d, 875b, Resp 439d). Kurz gesagt: Wenn Fichte vom ‚hiatus irrationalis‘<sup>10</sup> oder Schopenhauer von ‚irrationalen Verhältnissen‘ (W II, 673, Kapitel 46<sup>11</sup>) spricht, dann benutzen sie den Begriff ‚irrational‘ entweder synonym mit ‚inkommensurabel‘<sup>12</sup> oder im Sinne des heutigen Arationalen.

### 1. Die Rationalität der appellativ-transformativen Mystik bei Dionysius Areopagita

Aber nicht nur das Vorverständnis und der Begriff ‚irrational‘, sondern auch der Mystikbegriff muss spätestens mit Bernard McGinn in Frage gestellt werden, zeichnet dieser doch in seiner bislang 5bändigen *Geschichte der abendländischen Mystik* mehrfache Transformationen des Mystikbegriffs nach: Seit dem Kirchenvater Clemens von Alexandria (ca. 150–215 n. Chr.) wird ‚mystisch‘ als Adjektiv in der christlichen Patristik für eine tiefgreifende hermeneutische Auslegungsart ‚mystischer‘, also dunkler oder wörtlich verschlossener Stellen verwendet (gr. μυστικός, lat. mysticus = verborgen, dunkel, auf die Mysterien bezogen u. v. m.). Diese mystische Theologie würde nach späterer Terminologie als eine positive Theologie verstanden werden, weil sie das Wort Gottes gut kennt, es kommentiert und auslegt. Wir können also aufgrund dieses interpretativ-entziffernden Charakters hier von einer *exegetisch-dechiffrierenden Mystik* sprechen<sup>13</sup>.

Dagegen benutzt die *Mystische Theologie* – so der gleichnamige Titel des Spätwerks des syrisch-armenischen Mönches Dionysius mit dem Beinamen ‚Areopa-

---

*des Erkennens bei Schopenhauer mit besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen.* Leipzig: Glausch, 1908. – Ders.: *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein histor.-krit. Versuch.* Leipzig: Meiner 1913. – Volckelt, Johannes: Der Begriff des Irrationalen. In: 8. Jb. 1919, 55–94. – Oehler, Christoph: Schopenhauers und Nietzsches Ästhetik als Ausgangspunkt des modernen Irrationalismus? In: 65. Jb. 1984, 80–91. – Young, Julian: Is Schopenhauer an Irrationalist? In: 69. Jb. 1988, 85–101.

9 Rücker, Silvie: Irrational, Irrationalismus (Art.) In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (= *HWPPh*). Hrsg. v. Joachim Ritter. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. 1971ff. hier: Bd. 4, 583–588.

10 Vgl. Fichte, J. G.: *Die Wissenschaftslehre.* Zweiter Vortrag aus dem Jahr 1804. 2. verb. Ausg. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. a. Hamburg: Meiner 1986, 147; 195.

11 Schopenhauer wird nach der Ausgabe von Ludger Lütkehaus zitiert.

12 Vgl. Lemanski, Jens: *Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus.* In: *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft.* Hrsg. v. Britta Caspers u. a. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr 2010, 85–107.

13 Vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers.* Bd. 1. London: Turnshare 2009, 119. – Zu den drei Bereichen der Mystik, also 1) exegetisch-dechiffrierende, 2) appellativ-transformative und 3) die später noch zu erwähnende deskriptiv-informative Mystik vgl. ebd., 13f., 48f., 119–124, 176f., 203, 217 und in Bd. 2, Kapitel 6 (oder vgl. Index).

gita‘ (um ca. 500 n. Chr.)<sup>14</sup> – das Wort ‚mystisch‘ weniger für eine Interpretation biblischer Texte, als vielmehr für eine Theologie, die nicht über Gott sprechen, aber zu ihm hinführen kann. Gehen wir aber nun auf den Bedeutungswandel des Begriffs ‚mystisch‘ genauer ein: Wenn eine sogenannte mystische Theologie nicht über Gott sprechen, sondern nur zu ihm hinführen kann, dann sind zunächst sämtliche Aussagen über Gott und über alles Übersinnliche problematisch oder gar nicht möglich. Die mystische Theologie des Dionysius steht also im Gegensatz zur Theologie des Clemens im Verdacht, eine nur negative Theologie (ἀποφατική θεολογία) zu sein.

Bis zu Dionysius hatte sich aber die von 2. Tim 3,16<sup>15</sup> ausgehende Lehre von der Verbalinspiration oder Theopneustie als Dogma der frühen Kirche durchgesetzt, die besagt, dass Gott die Bibel selbst durch die Propheten und inspirierten Evangelisten bzw. Apostel niedergeschrieben hat<sup>16</sup>. Gott selbst wird also zum

---

14 Vgl. Mali, Franz: Schrieb Dionysius (Ps. Areopagita) in Armenien?. In: *Syriaca II: Beiträge zum 3. deutschen Syrologen Symposium in Vierzehnheiligen 2002*. Hrsg. v. Martin Tamcke. Münster: Lit 2004, 63–76.

15 Vgl. dazu Häfner, Gerd: *Nützlich zur Belehrung (2. Tim 3, 16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption*. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2000.

16 Eine kurze Entwicklungsgeschichte der Theopneustielehre bis zur Aufklärung habe ich in dem Aufsatz *Philosophia in vivo*., a. a. O. gegeben. – Erst durch diese Lehre vom Gotteshauch, also dadurch dass Gott (θεός) seine Gedanken und Worte in die Schreiber der Heiligen Schriften eingehaucht (πνεύσομαι) hat, klärt sich der Übergang vom Phonozentrismus der Griechen zum Logozentrismus des Christentum vollständig bzw. die Frage, warum mit Beginn des Christentums ein „Absolutismus des Buches“ (Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 34) in der abendländischen Denkgeschichte auftrat: Der Mythos wird dann zum Dogma, wenn er von Gott selbst erzählt wird. Nach Blumenberg war es in der Geschichte des *homo sapiens sapiens* zuerst das „Privileg der Schwachen“, den Mythos zu erzählen, weil diese im Schutz der Höhlen blieben und die Stärkeren der Sippe nicht mit zur Jagd begleiteten (Vgl. ders.: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, 29ff.). Der Mythos, den die ‚Schwachen‘ erzählten, zeichnete sich gerade dadurch aus, dass er veränderlich war, weil er von Generation zu Generation mündlich überliefert wurde und durch die Phantasie des Einzelnen Modifikationen erlitt. Ein Dogma bedeutet dagegen einen mythischen Sachverhalt so starr zu fixieren, dass der Mythos in ihm keiner Veränderlichkeit unterliegt (Vgl. zu Mythos und Dogma ders.: *Arbeit am Mythos*. Sonderausg. nach d. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, bes. 239–291). Damit diese Unveränderlichkeit des Dogmas gewährleistet wird, ist es nötig, dass das Privileg den Mythos zu erzählen nicht mehr den Schwachen zukommt, sondern dem Stärksten, also Gott – der aber zunächst selbst nur als Bestandteil und Inhalt des Mythos und nicht als eigenständige Instanz oder Entität erachtet werden muss. Im Dogma der Theopneustie emanzipiert sich aber der Inhalt des Mythos derart, dass er die Geschichte starr werden lässt: Denn einerseits ist es nun nicht mehr das Privileg des Schwachen, den Mythos zu erzählen, sondern sie erzählen, was ihnen durch den Stärksten eingehaucht wurde, andererseits fixieren sie den Mythos in die Unveränderlichkeit der Schrift (Vgl. Platon: Phaid 275b). Die Theopneustielehre ist demzufolge die Legitimierung und Letztbegründung eines Mythos durch seinen eigenen Inhalt. Was Gott getan hat, wurde geschrieben und was geschrieben wurde, stammt aus Gottes Tat. Das Dogma der Theopneustie und der damit einhergehende Absolutismus des heiligen Buches geriet in

hintergründigen Autor der Bibel. Dieses Unfehlbarkeitsdogma der Heiligen Schrift ermöglichte es, die skeptische negative Theologie, die sich seit der 1. Hypothese des *Parmenides* (Parm 137a ff.) und dem ἐπέκειναι-Satz der *Politeia* (Resp 509b9) in der platonischen Schule durchsetzte, zu überwinden, indem Dionysius sie durch eine positive Theologie (καταφατικὴ θεολογία) ergänzte. Die sich bei Dionysius nun auf die Theopneustielehre stützende positive Theologie bediente sich aber der exegetisch-dechiffrierenden Mystik im Unterschied zu Clemens nicht, um dunkle Stellen des heiligen Textes auszulegen und zu interpretieren, sondern um sämtliche Aussagen über Gott und seine übersinnlichen Taten anhand der Bibel zu beglaubigen und zu legitimieren. Daran wird deutlich, warum Dionysius Areopagita bis heute sowohl als christlicher als auch als (neu-)platonischer Autor gilt. Die seit Clemens vorherrschende positive Theologie des Christentums dient bei Dionysius weniger der Auslegung als vielmehr der Berufung, um die negative Theologie der platonischen Schule zu ergänzen. In dem göttlichen Bereich des Übersinnlichen und dem eigentlich Arationalen, in dem der Mensch sich selbst nicht behaupten konnte und durfte<sup>17</sup>, legitimierte nun die Bibel als genaues Wort Gottes jede Aussage der Theologen über das eigentlich nicht Aussagbare, wie bspw. Paradies, Schöpfung, Engel, Weltende usw. Der Ir-, oder besser A-rationalismus des Übersinnlichen wurde also durch Gott als der ‚höchsten Ratio‘ kompensiert. Weil demnach für Dionysius die Schrift Gottes weniger etwas Verborgenes oder Mystisches, als vielmehr etwas Offenbares besaß<sup>18</sup>, mit dem er den Skeptizismus der negativen Theo-

---

Deutschland erst in den 1770er Jahren durch die von Lessing publizierten Reimarus-Fragmente ins Wanken und wurde somit ‚aufgeklärt‘.

- 17 Vgl. zur Selbstbehauptung Blumenberg, Hans: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*. Dritter Teil. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- 18 Dennoch schließt auch Dionysius an einigen Stellen einen Aufstieg oder gar eine mystische Einung mit Gott durch die Exegese der Schrift, also ähnlich wie bei Clemens, nicht aus: Bei *De divinis nominibus* I, 8 (597 B) spricht er der Schrift einen appellativ-transformativen Charakter zu, der mit dem aus dem aus eleusischen Mysterien kommenden Ausdruck ἐποπτεύω belegt wird und zur Schau Gottes (θεοπτικός, θεοφανής) führt. Diese Anspielung auf die Mysterienterminologie und der Verweis auf den Mysteriencharakter der Schrift wird im darauf folgenden Kapitel II, 4 (640D) noch deutlicher, wenn er schreibt: „Καλοῦσι γὰρ [...] οἱ τῆς καθ’ ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραφώητου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις.“ = „Denn die in den heiligen Mysterien unserer biblischen Mitteilungen Eingeweihten bezeichnen [...] die verborgenen und nicht heraustretenden Überfeststellungen der übermusaussprechlichen und übermerkennbaren Beständigkeit als die göttlichen Einungen, die Diakrisis dagegen als die wohlthätigen Hervorgänge [gemeint sind damit die Emanationen – J. L.] und Ausstrahlungen der Thearchie.“ [Übers. u. Hervorh. v. mir – J. L.] Mystik bezieht sich also an dieser Stelle noch auf die *Bibel*: Die Theologen müssen in die *Bibel* wie in die Mysterien eingeweiht werden, um darin die verborgene Weisheit zu dechiffrieren, die eigentlich nicht in Worte zu fassen ist, dennoch aber mit

logie bezüglich der Fragen zum Übersinnlichen umgehen konnte, verlegte er auch den Begriff ‚mystisch‘ von der positiven in die negative Theologie<sup>19</sup>, die dadurch zur sogenannten ‚mystischen Theologie‘ wurde<sup>20</sup>. Positive und negative Theologie ergänzten sich nun gegenseitig wie zwei Seiten einer einzigen Lehre<sup>21</sup>, mit dem Unterschied, dass in der negativ-mystischen Theologie der Mensch auf sich selbst gestellt war, während er sich in der positiven immer auf die von Gott selbst übermittelten Worte berufen konnte, wenn es um Fragen zur wirklichen Beschaffenheit des Diesseits und Jenseits oder zum eigenen menschlichen Han-

---

Namen benannt werden (vgl. auch Völker, Walther: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden: Steiner 1958, 84–106, bes. 99). Dies wird wiederum in *De divinis nominibus* II, 9 anhand von Timotheus erklärt, der in die Schrift eingeweiht wurde und durch die Exegese eine *unio mystica* erfuhr, indem Gott in ihm eindrang.

- 19 Dies ist der Übergang und der Bedeutungswandel des Mystikbegriffs, den der frühe Kurt Flasch übersieht, wodurch sich zahlreiche historische und argumentative Folgefehler ergeben. (Flasch, Kurt: Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten. In: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Peter Koslowski. Zürich u. a.: Artemis 1988, 94–111, hier: 97).
- 20 Mit Paul Rorem ließe sich diese Verlagerung durch die anfängliche Exegese der Symbole in der negativen Theologie erklären, die in einem zweiten Schritt durch die Negation abgelöst wird (Paul Rorem: Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius. In: *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 1. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Hrsg. v. Bernard McGinn u. a. Würzburg: Echter 1993, 154–174). – Dass Giga Zedania die Identifikation der mystischen Theologie mit der negativen Theologie als ein Problem der Forschung erachtet, liegt u. a. an einer Fehleinschätzung von Aussagen Walter Völkers (Zedania, Giga: *Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita*. Bochum: 2005, <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netathtml/HSS/Diss/ZedaniaGiga/diss.pdf>; Stand: 01. 06. 2009, 65ff.). Zedania verweist auf Völker, Walter: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden: Steiner, 1958, 214, übersieht aber, dass Völker hier nicht von einer Differenz von mystischer und negativer Theologie spricht, sondern von einem Unterschied zwischen Ekstase und negativer Differenz. Zedania's Überlegung aber, dass die mystische Theologie an der Stelle beginnt, wo die negative endet (Zedania, Giga: *Nikolaus v. Kues*. A. a. O., 69), klingt zwar plausibel und würde zum Teil auch durch Dirk Westerkamp unterstützt werden können (Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*. Paderborn, u. a.: Fink 2006, 24), scheidet m. E. aber vollständig daran, dass sich ἀφθεγκτος und θεολογία widersprechen. Da die gesamte Diskussion aber kaum philologisch begründet werden kann und es m. E. auch nicht sinnvoll zu sein scheint, dort Probleme aufzuwerfen, wo eigentlich keine sind, plädiere ich insgesamt dafür, die Problemstellung in der Dionysius-Forschung fallen zu lassen.
- 21 Vgl. Rorem, Paul: *Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius*. A. a. O., 158, ferner: 155. – Walter Jaeschke spricht auch davon, dass die negative Theologie ein „internes Komplement“ der affirmativen Theologie sei, weil sie sich immer nur auf die vorausgehende Offenbarungstheologie beziehen kann (im Falle von Dionysius besonders die *Göttlichen Namen*) und diese aufgrund der Dogmatik nicht überwinden kann. (Vgl. Jaeschke, Walter: Negative Theologie und philosophische Theologie. In: *Teologia negativa. Archivio di filosofia* 70,1/3. Hrsg. v. M. M. Olivetti. Padova: Cedam 2002, 303–315, hier: 307.) Die negative Theologie ist also hier nicht eine bessere Form der Theologie, die die positive Theologie abzulösen vermag. – Vgl. auch Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1. A. a. O., 45, 46. – Zedania, Giga: *Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita*. A. a. O., 33.

deln ging<sup>22</sup>. – Um hier nur einige Beispiele zur positiven Theologie zu geben: Die Entstehung und Schöpfung der Welt hätte die negative Theologie nie beantworten können, wenn sie nicht durch die positive ergänzt worden wäre, die sich nur auf die Genesis-Berichte und das Johannesevangelium berufen brauchte. Auf die Frage, ob Gott und seine Schöpfung nun vollkommen seien, hätte Dionysius nicht antworten können, wenn er nicht zur negativen Theologie eine positive dank der Theopneustielehre hätte hinzuziehen können, die einfach die Frage durch Berufung auf Mt 5,48 beantwortet.

Die negative Theologie gibt dagegen aber eine rationale, weil nachvollziehbare Anweisung, wie der Mensch die Sphäre der Sinnlichkeit verlässt, um in den Bereich des Übersinnlichen überzutreten<sup>23</sup>. Nur die negative Theologie bietet eine Anleitung zu einer direkten Erfahrung, die ansonsten nur indirekt durch die Schrift und die Liturgie (positive Theologie) vermittelt werden konnte. Als eine solche Anleitung beschreibt sie nicht die menschliche Erfahrung des Übersinnlichen, sondern erklärt, wie der Rezipient diese Erfahrung selbst machen kann. Aufgrund dieses Anweisungscharakters der negativen Theologie nennen wir sie auch eine *appellativ-transformative Mystik*, denn sie leitet den Menschen bis zu einem Punkt an, an dem die ihn verändernde Erfahrung eintritt, durch welche dann er selbst ein arationale Erlebnis des Übersinnlichen erlangt, d. h. zunächst ein Erlebnis, das er selbst auch nicht wieder anderen wird mitteilen können.

Der als Mystiker geltende Autor ist also in der negativen Theologie nicht imstande, die Erfahrung des Göttlichen biographisch zu beschreiben – das kann nur Gott selbst durch seine inspirierten Bücherschreiber –, er kann aber andere zu Gott und zum Übersinnlichen anleiten und genau diese Anleitung der negativ-mystischen Theologie enthält mehrere rein rationale Elemente: Einerseits fordert sie den Rezipienten zum Nachvollzug des Gesagten auf und legitimiert sich daher nicht durch eine Dogmatik, sondern durch das fortschreitende Miterleben des Rezipienten<sup>24</sup> – durch diese Vermittlung unterscheidet sie sich auch

---

22 Bei Dionysius zeigt sich daher immer, dass die positive Theologie als *theologia revelata* dem Anspruch der Vernunft allein nicht genügen kann, sondern immer mit der negativen Theologie als *theologia naturalis* ergänzt werden muss. Gerade hierin liegt der philosophisch-rationale Aspekt der gesamten dionysischen Theologie, nämlich Aussagen über Gott, Schöpfung und Welt immer selbst erfahren zu wollen und nicht allein der als Dogma fixierten schriftlichen Offenbarung zu glauben.

23 Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus* I, 1 (588 A): „Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα.“ = „Man darf also nicht wagen, irgendetwas über die überwesentliche und unverborgene Gottheit zu sagen oder gleichwohl zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch die göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift geoffenbart worden ist.“ – Zum rationalen Aspekt der positiven Theologie vgl. auch McGinn, Bernard: *Mystik im Abendland*. Bd. 1. A. a. O., 239f., 242.

24 Stellt man Eckhart in die Tradition der appellativ-transformativen Mystik des Dionysius, was durchaus legitim ist, dann zeigt sich, dass mit der Ermöglichung des Nachvollzugs das Argument

von der unmittelbaren „Anti-“ oder „Unphilosophie“ des Glaubens wie sie später der Pietist Gottfried Arnold oder der Theist F. H. Jacobi<sup>25</sup> und vor Dionysius bspw. Tertullian vertreten haben<sup>26</sup>. Andererseits bedient sich die negative Theologie eines Elements der Ratio selbst: Um nämlich Gott erfahren zu können, muss man sich von den sinnlichen Inhalten seines Verstandes mittels einer Verstandesleistung lösen, nämlich mittels einer negierenden Abstraktion, der ἀφαίρεσις<sup>27</sup>. Ist die Abstraktion soweit fortgeschritten, dass die ἀφαίρεσις zu einer ἀφαίρεσις τῶν πάντων, also einer „Abstraktion von allem“<sup>28</sup> geworden ist, so soll der Rezipient in den Bereich des nicht-mehr Rationalen vorgeedrungen sein<sup>29</sup>. Der Rationalismus endet also in einem Arationalismus.

Erinnern wir uns an die anfängliche Unterscheidung von Arationalismus und Irrationalismus, so zeigt sich in der mystischen Theologie ein Paradoxon<sup>30</sup>: Der

---

von Mojsisch, Eckhart sei kein Mystiker, weil er keine ‚erlebnishaft-irrationale und eher auf eine zu verschweigende unmittelbare Privaterfahrung beruhende Mystik‘ vertrete, hinfällig wird (Vgl. Mojsisch, Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner, 1983, 11). Die mystische Theologie legitimiert sich also nicht durch eine undurchsichtig-esoterische Privaterfahrung, sondern durch den Nachvollzug des Rezipienten. Damit wird sie zu einer überprüfbareren Lehre, die allerdings wie jede Wissenschaft (inkl. der Philosophie) insofern ein Erlebnismoment voraussetzt, als kein Wissen ohne die gedankliche Aktivität des Rezipienten erlernt oder überprüft werden kann. Man kann also die mystische Theologie durchaus mit den neuzeitlichen Experimentalwissenschaften vergleichen (vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus*. Bd. 2. London: Turnshare 2010, [im Erscheinen] Kapitel 11.2).

25 Zur ‚Unphilosophie‘ Jacobis vgl. Lemanski, Jens: Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik Schopenhauers. In: 90. Jb. 2009, 19–45. – Zu Gottfried Arnold siehe unten (Kapitel 2).

26 Tertullian, Arnold und Jacobi sind exemplarische Vertreter einer Theologie, die es nicht erlaubt „durch sogenannte Mittelursachen aufzusteigen“ (vgl. Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner 2000, 80). Sie alle fordern einen radikalen Sprung oder ein plötzlich-transformierendes Erlebnis, das nicht an eine langsam fortschreitende Initiation durch verschiedene Stufen gebunden ist.

27 Für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* ist die Abstraktion das Werkzeug der rationalen Aufklärung schlechthin (Vgl. Adorno, Th. W./Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: *Gesammelte Schriften* 3. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 29). – Auch deshalb kann Walter Jaeschke festhalten – und ich schließe mich seinem Urteil voll und ganz an: „Negative Theologie ist stets zumindest rudimentäre philosophische Theologie. Denn ihre Methode der Aufhebung affirmativer Prädikate des Gottesbegriffs ist im Kern eine immanent-rationale Methode – selbst dort, wo das geschichtliche Umfeld, in dem sie befolgt wird, diesen rationalen Charakter zu verdecken droht.“ (Jaeschke, Walter: *Negative Theologie und philosophische Theologie*. A. a. O., 304).

28 Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus* VII, 3 (872A).

29 Zur ἀφαίρεσις vgl. Lemanski, Jens: Vom Alles zum Nichts. A. a. O., 33.

30 Durch die Differenzierung soll auch dem Missverständnis eines Irrationalismus vorgebeugt werden, vor dem schon Werner Beierwaltes gewarnt hat: Beierwaltes, Werner: Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos? In: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*. Hrsg. v. Theo Kobusch u. Burkhard Mojsisch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, 71–101, hier: 80f.



Irrationalismus, der sich vom Arationalismus dadurch unterscheidet, explizit gegen die Vernunft und Ratio zu agieren, fällt in den Bereich des Rationalen. Denn die Verstandesleistung der Abstraktion, also das rationale Moment der mystischen Theologie, wird gegen sich selbst eingesetzt und benutzt. Die Verstandesmethode der Abstraktion abstrahiert von allen Verstandesinhalten und abstrahiert dadurch zuletzt von sich selbst, also von der Abstraktion, weil es keine Möglichkeit einer weiteren Verstandesleistung mehr gibt<sup>31</sup>. Die mystische Theologie ist folglich ein Rationalismus gegen den Rationalismus oder anders gesagt: Rationalismus und Irrationalismus fallen in die Sphäre des Sinnlichen (Methode), während man über die Sphäre des Übersinnlichen (Resultat) entweder sagen müsste, dass in ihr die höchste Ratio (positive Theologie) oder der Arationalismus (negative Theologie) herrscht. Beides, höchster Rationalismus und Arationalismus haben mit dem Bereich des Rationalen und Irrationalen nichts mehr gemeinsam. Resultat und Methode sind streng voneinander zu scheiden, obwohl diese zu jenem hinführt. Die appellativ-transformative Mystik des Dionysius ist also im paradoxen Sinne rational und irrational, philosophisch wie unphilosophisch zugleich: Rational und philosophisch aufgrund der Nachprüfbarkeit ihrer Methode, irrational und unphilosophisch in der Art ihrer Methode, die sich gegen den Verstand richtet, und arational im Resultat dieser abstrakten Denkbewegung. Kurz gesagt: *Die mystische Theologie steht für die nicht begriffliche Erfahrung Gottes mittels der Vernunft gegen die Vernunft*. Als Rationalismus mit irrationaler Denkbewegung, also mit der Abstraktion, ist die Mystik nicht das rein Irrationale, für das viele Philosophiehistoriker sie seit langem halten. Sie muss sich der irrationalen Abstraktion bedienen, um den Ursprung aller biblischen Dogmen der positiven Theologie und damit Gott selbst erfahren zu können<sup>32</sup>. Dort aber, wo dann die Vernunft mit all ihren Inhalten erlischt, endet

---

31 Vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1. A. a. O., 52.

32 Die Selbsterstörung der Vernunft und Sprache ist also hier weder „letzter Tiefsinn“ und „hohle Erhabenheit“, noch „selbstverschuldete Aporie“ oder ein „Denkfehler“ wie Kurt Flasch meint. (Flasch, Kurt: *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem Strom der Mystik zur retten*. A. a. O., 95f.) – Es ist erstaunlich, dass mit Hans Blumenbergs Weggang von der *alma mater bochumensis* im Jahr 1970, also jenes Denkers, der gerade die Unumgänglichkeit einer ‚Theorie der Unbegrifflichkeit‘ aufzeigte und lehrte, die Gründung einer der produktivsten historischen Schulen zusammenfällt, in deren Anfängen man glaubte, Meister Eckharts und ferner Nicolaus Cusanus’ Ruhm durch die Belegung mit einem philosophiehistorischen Mystik-Begriff einschränken zu müssen, der für eben jene Adiskursivität stehen könnte (zu den fragwürdigen Angriffen von Flasch auf den „feinsinnigen Gelehrten Blumenberg“ vgl. Seele, Peter: *Philosophie der Epochenschwelle. Augustin zwischen Antike und Mittelalter*. Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 70ff.). Es scheint, als ob Flasch die Denker und Denkkategorien der Philosophiegeschichte mit einem aus der marxistischen Hegelinterpretation genommen Maßstab beurteilen würde, der dem einfachen Prinzip folgt: Je mehr sich in ein wohlkategorisiertes Wortsystem einbinden lässt, desto besser ist die Philosophie. Darüber wird allerdings vergessen, dass hinter dem begrifflichen Denken die Philosophie vor allem im Dienst des Lebens steht.

auch die appellativ-transformative Mystik. Dort ist allein die Erfahrung, die sich nicht mehr versprachlichen lässt, sondern die jeder selbst machen und prüfen muss<sup>33</sup>. Die Denkbewegung gegen die Vernunft (Irrationalismus), die aber als Denkbewegung die Vernunft voraussetzt (Rationalismus) und benötigt, endet in einem Bereich, der nicht mehr der Vernunft angehört und daher auch kein Teil mehr der Mystik ist (Arationalismus). Kürzer ausgedrückt heißt dieser Satz: Der Irrationalismus des Rationalismus endet in einem Arationalismus.

Eine dritte Transformation des Mystikbegriffs zeigt sich vor allem in der visionären Frauenmystik des Mittelalters und in der chiliastischen Bewegung des Barocks. Die dort entstehende *deskriptiv-informative Mystik* trennt nicht mehr die positive von der negativen Theologie, sondern kombiniert beide miteinander. Einerseits geht sie über die positive Theologie hinaus, weil sie sich bezüglich des Übersinnlichen nicht legitimierend auf das Wort Gottes beruft, sondern sich darüber hinaus durch spirituelle und visionäre Erlebnisse, Verzückungen und Ekstasen selbstbehauptet. Andererseits geht sie auch über die negative Theologie hinaus, weil sie nicht nur zum Übersinnlichen oder Arationalen anleitet, sondern nur von ihm berichtet. Der Unterschied der deskriptiv-informativen von der exegetisch-dechiffrierenden Mystik wird gerade für das kirchliche Magisterium des Hochmittelalters zur Entscheidungsfrage, was als christlich und was als häretisch gilt. Besonders der Prozess gegen Meister Eckhart dient bis heute nicht nur zur Beurteilung christlicher Mystik, sondern auch als kanonisches christliches Glaubensbekenntnis. Im Laufe der Kirchen- und Dogmengeschichte zeigt sich, dass sich das Christentum und besonders die römisch-katholische Kirchen selten aus sich selbst heraus definieren, sondern am wirkungsvollsten den eigenen Standpunkt durch Abgrenzung von den als häretisch geltenden Strömungen bestimmen, wie bspw. Gnosis, Patripassianismus, Monophysitismus, Pantheismus und in diesem Fall Mystik.

## 2. Die Rationalität der Mystik in der Rezeption Gottfried Arnolds

Während die appellativ-transformative Mystik, wie sie Eckhart und Dionysius in ihrer negativen Theologie vertreten, seit der Konstitution Johannes' XXII (*in agro dominico*) als verdächtig gilt, fällt auch die sich auf die Wahrheit der Schrift berufende exegetisch-dechiffrierende Mystik, also die positive Theologie des Dionysius ab dem 15. Jahrhundert weg, weil der Namenszusatz ‚Areopagita‘ von

---

33 Gerade hier zeigt sich, dass ein Vorverständnis der Kategorie ‚Mystik‘ gefährlich ist, weil dieses Vorverständnis meistens jede Erwartung an die Mystik, besonders an die appellativ-transformative Mystik, einschränkt, weil sie schon etwas erwartet, was sie selbst nicht zu verstehen glaubt und was daher nur ‚irrational‘ sein soll. Als Ergebnis können wir festhalten: Die appellativ-transformative Mystik bedient sich rational einer irrationalen Methode, ihr Ergebnis ist aber nicht irrational, sondern arational.

den großen Humanisten wie Lorenzo Valla oder Erasmus von Rotterdam<sup>34</sup> als Fälschung entlarvt und damit suspekt wird. Bis in die Neuzeit besteht aus diesen Gründen vor allem die deskriptiv-informative Mystik im Pietismus weiter, wird aber sowohl von rationalistischen als auch von streng orthodoxen Strömungen der Neuzeit, besonders innerhalb des Protestantismus, mit dem Etikett ‚Schwärmerei‘ belegt und damit verworfen. Erst die rationalistische Tradition mit Leibniz<sup>35</sup>, die der Spiritualität offen begegnet – Leibniz selbst verfasste eine Schrift mit dem Titel *Von der wahren theologia mystica*<sup>36</sup> –, und die pietistische Tradition ermöglichten eine Fortsetzung der appellativ-transformativen und negativen Theologie: Im Pietismus war der Begriff ‚mystische Theologie‘ durchaus geläufig<sup>37</sup> oder verbarg sich hinter dem Begriff ‚theologia experimentalis‘<sup>38</sup>.

Bis in diese Zeit hinein waren aber die substantivierten Wortformen weder von ‚irrational‘ noch von ‚mystisch‘ bekannt. Wie der Mystikforscher Michel de Certeau gezeigt hat, tritt in Frankreich die Kategorie ‚Mystik‘ oder die Klassifikation ‚Mystiker‘ für bestimmte Autoren erst im 17. Jahrhundert auf.<sup>39</sup> Auch im

---

34 Vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus*. Bd. 1. A. a. O., 79. – Gottfried Arnold wird trotz seiner positiven Einstellung zu Erasmus und Lorenzo Valla diese als „buchstäbler“ kritisieren, weil sie Dionysius wegen des falschen Zusatzes ‚Areopagita‘ diffamiert haben. (Vgl. dazu Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik*. Nachdruck d. Ausg. v. 1923. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, 127, Anm. 3, 216f.).

35 Zum Verhältnis Leibnizens und Arnolds vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 240, 460, Anm. 1.

36 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Von der wahren Theologia mystica. In: Ders.: *Deutsche Schriften*. Hrsg. v. Gottschalk Eduard Guhrauer. Erster Band. Berlin: Veit 1838, 410–414. – Nach neueren Forschungsergebnissen ist die Schrift zwischen 1695–1700 entstanden, was einen Einfluss Arnolds möglichen machen würde (vgl. Schneider, Hans-Peter: *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des ‚christlichen Naturrechts‘ bei Gottfried Wilhelm Leibniz*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1967, 464). Die ältere Forschung hatte die Schrift auf die Jahre 1694–1697 datiert, was gegen einen Einfluss Arnolds spricht. Dass insgesamt für das Mystikbild Leibniz‘ andere Quellen wichtiger sind als Arnold, zeigen die unübertroffenen Forschungsarbeiten von Dietrich Mahnke. (Vgl. Mahnke, Dietrich: Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant. In: *Blätter für deutsche Philosophie*. Hrsg. v. Heinz Heimsoeth. Bd. 13. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1939/40, 1–74. – Ders.: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle a. d. Saale: Niemeyer 1937, bes. 16ff. (vgl. auch den Index; vgl. auch zu Arnold S. 163).)

37 Vgl. Zeller, Winfried: Luthertum und Mystik. In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Hrsg. v. Bernd Jaspert. Marburg: Elwert 1978, 35–55, bes. 49f. – Dasselbe geht auch hervor aus dem Sammelband *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1997*. Hrsg. v. Dietrich Meyer u. a. Köln: Rheinland 2002.

38 Keding, Volker: *Theologia experimentalis*. A. a. O., 57. – Vgl. auch Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit. Johann Arnolds „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermeneutischen Theologie*. (Bd. I–II). Berlin u. a.: de Gruyter 2001. 229–311. – Erich Seeberg: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 154, 162, 212.

39 Certeau, Michel de: ‚Mystique‘ au XVIIe siècle. Le problème du langage ‚mystique‘. In: *L’Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Paris: Aubier 1964, 267–291.

deutschen Sprachraum etablierte sich die Rede von den sogenannten ‚Mystici‘<sup>40</sup> erst mit dem Pietismus und besonders mit Gottfried Arnold, der die seit der Reformation meist spärlich rezipierten Texte der sogenannten Mystiker in seinem überaus einflussreichen Kompendium, die *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* – erschienen ab 1699<sup>41</sup> – und in seiner Schrift *Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie*<sup>42</sup> – erschienen 1703<sup>43</sup> – wieder kompilierte und damit zum Teil Zitate aus den originalen Quellen wieder zur Sprache brachte. Bedenkt man also – wie Kurt Flasch schreibt –, dass die nachträgliche Nomenklatur ‚Mystik‘ eine „zum Zweck abgekürzten Redens erfundene Konstruktion“<sup>44</sup> ist und damit als eine Erfindung des beginnenden 18. Jahrhunderts angesehen werden muss, so sollte man Bernard McGinn zustimmen, wenn er zu Beginn seiner *Geschichte der abendländischen Mystik* schreibt: „Kein Mystiker (wenigstens bis zu unserem Jahrhundert [dem 20. Jh. – J. L.]) glaubte an ‚Mystik‘ oder praktizierte ‚Mystik‘. Er glaubte an das Christentum und praktizierte es [...]“<sup>45</sup> Wenn also Autoren wie Clemens von Alexandria, Dionysius Areopagita oder Meister Eckhart<sup>46</sup> sich nicht als Mystiker, sondern als Theologen verstanden haben, dann beginnt mit Gottfried Arnold nicht nur ‚Mystik‘ als Kategorie, sondern gleichzeitig eine Disziplin, die über die Mystik referiert, also die Mystikforschung oder Mystologie<sup>47</sup>. Bis zum 20. Jahrhundert scheint daher jeder, der von Mystik spricht, allein ein Interesse an dem neuen Fachgebiet der ‚religions-

40 Schon bei Sandæus finden wir Sätze wie: „Mystici ergo theologi nominari possent illa caecitate, Diuinitatis Contemplatores aliqui magis eximij [...]“ (Maximilian Sandæus: *Theologia mystica seu contemplatio diuina Religiosorum à calumniis vindicata*. Moguntia [Mainz]: Schönwetteri [Schönwetter], 1627, 11 [B 2]).

41 Zur Datierung vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 62ff. – Dörries, Hermann: *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*. A. a. O., 60ff.

42 Zur Beziehung von Dionysius und Arnold vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 38, 93, 101, 106ff., 213, 214, Anm. 3, 216f.

43 Ein Jahr zuvor erschien die lateinische Ausgabe unter dem Titel *Historia et descriptio theologiae mysticae, seu theosophiae arcanae et reconditae, itemque veterum & novorum mysticorum*.

44 Flasch, Kurt: Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“. Zur Kritik eines historiographischen Schemas. In: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. in memoriam Konstanty Michalski (1879–1947)*. Hrsg. v. Olaf Pluta. Amsterdam: Grüner 1988, 439–462, hier: 442. – Etwas aggressiver und selbstherrlicher zuvor formuliert bei Kurt Flasch: *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*. A. a. O., 101f.

45 McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1. Ursprünge. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1994, 15.

46 Zu Arnolds Verhältnis zu Eckhart vgl. Flasch, Kurt: *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, 52. – Etwas ausführlicher: Deghardt, Ingeborg: *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*. Leiden: Brill 1967, 85f. – Vgl. ferner (auch wenn Arnold nur indirekt thematisiert wird) Zeller, Winfried: Meister Eckhart bei Valentin Weigel. Eine Untersuchung zur Frage der Bedeutung Meister Eckharts für die mystische Renaissance des 16. Jahrhunderts. In: *Theologie und Frömmigkeit*. A. a. O., 55–89.

47 Natürlich könnte man schon bei Maximilian Sandæus ansetzen, allerdings hat dieser m. W. – abgesehen vom Einfluss auf Johannes Scheffler – keine derart weitreichende Rezeptionsgeschichte wie Arnold.

philosophischen‘ Forschung zu haben<sup>48</sup>. Mystik – nicht mystische Theologie – ist also eine Bezeichnung von denjenigen, die selbst nicht mehr in diese Kategorie eingeordnet werden können.

Arnold schafft es allerdings in seinem Lebenswerk beide Aspekte miteinander zu vereinigen, sowohl die Mystikforschung als Religionsphilosophie als auch die Frömmigkeit. Das wusste schon Goethe zu würdigen, der Arnolds Bedeutung in *Dichtung und Wahrheit* wie folgt beschrieb:

Einen großen Einfluß erfuhr ich [...] von einem wichtigen Buche, das mir in die Hände geriet, es war Arnolds ‚Kirchen- und Ketzergeschichte‘. Dieser Mann ist nicht ein bloß reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend.<sup>49</sup>

Wie bei Arnold die Frömmigkeit zur Beschäftigung mit den häretischen Mystikern anregt, so dienen die religionsphilosophischen Untersuchungen zur Mystikgeschichte ebenso gut der Frömmigkeit<sup>50</sup>. In diesen historiographischen Untersuchungen zur Mystik und Häresie kommen die „Zeugen der Wahrheit“ und „Stillen im Lande“ zu Wort, die als Ketzer von der magistralen Kirche abgelehnt worden sind, die aber für Arnold das eigentliche und wahre Christentum widerspiegeln. Obgleich Arnold seine Bestrebung als ‚unpartheyisch‘ deklariert, ist diese frühe Form der Mystikforschung dennoch in Reformationsbestrebungen eingebettet. ‚Unpartheyisch‘ meint hier also nicht ‚objektiv‘ im Sinne einer ideologiefreien Untersuchung<sup>51</sup>, sondern die Einnahme eines durch die eigene Frömmigkeit bedingten individuellen Standpunktes, der jenseits der konfessionellen Parteilichkeit liegt<sup>52</sup>. Das ist insofern verständlich, weil für Arnold jede christliche Konfession – selbst die reformierte Kirche – ein Abfall von der urchristlichen Einheit bedeutet. Daher weist der Titel neben der Unparteilichkeit

---

48 Und knapp hundert Jahre nach Arnold entsteht mit Sig(is)mund Maria Laurentius von Storchenau und Carl Leonhard Reinhold die ‚Religionsphilosophie‘ als Disziplin, die zunächst von Theisten wie Johann Friedrich Kleuker, Johann Gottfried Herder u. a. abgelehnt wird, weil sie in Form einer Außenansicht das Phänomen der Religion betrachtet, ohne doch das wesentliche Miterleben des Glaubens teilen zu wollen oder zu können. (Vgl. dazu Jaeschke, Walter: Zur Genealogie der Religionsphilosophie. In: *Archivio di filosofia* 75 (2007). Nr. 1–2, 33–54).

49 Goethe, Johann Wolfgang von: *Dichtung und Wahrheit*. In: *Hamburger Ausgabe in 14 Bd.* Hrsg. v. Erich Trunz. 9. überarb. Aufl. München: Beck 1978, Bd. 9, 350.

50 Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 149, ferner: 181.

51 Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 144f., 150, 227–233, bes. 232. Das Ideal einer möglichst objektiven Untersuchung wird angestrebt, aber immer unter dem Vorbehalt, dass gerade diese objektiv-positivistische Methode der Darstellung eine Frömmigkeit zu Tage fördert, die einerseits individuell als persönliche Entscheidung und nicht durch die von der Geburt zukommende Konfession gerechtfertigt ist, andererseits damit aber zu einer Frömmigkeit bewegt, die universaler ist als die (nur partielle) der konfessionellen Parteien. Damit fällt die Unparteilichkeit Arnolds zuletzt mit dem Begriff ‚katholisch‘ zusammen, wie ihn Ignatius von Antiochia geprägt hatte.

52 Inwiefern dieser unparteiische Individualismus dem aktuellen Konzept der ‚universalen Singularität‘ nahe von Alain Badiou nahe kommt, werde ich an anderer Stelle diskutieren wollen.

auch auf die Verbindung von Dekadenz-<sup>53</sup> und Aszendenztheorie hin, die man auch als Verbindung von Pessimismus und Optimismus verstehen kann. Ähnlich den *Magdeburger Centurien* des Matthias Flacius<sup>54</sup> beschreibt Arnold in der Kirchengeschichte den Verfall der institutionellen Kirche seit dem Urchristentum, d. h. nach der konstantinischen Wende von 313 n. Chr.<sup>55</sup> Die Ketzergeschichte berichtet dagegen von den „Stillen im Lande“, die unabhängig von den Konfessionskirchen das „wahre Evangelium des Friedens“ erfahren haben. Dies sind die Asketen, Märtyrer und Mystiker, deren Ablehnung, Verurteilung und Leiden durch die magistrale Kirche ein Kennzeichen für das praktizierte wahre Christentum ist<sup>56</sup>: Denn so wie Christus verfolgt wurde, so sind die Ketzer die wahren Nachfolger Christi, weil sie gleich ihm von der übermächtigen Institution verfolgt worden sind<sup>57</sup>. Ihnen gegenüber stehen bis zur Reformation die „Scholastici“<sup>58</sup>, welche gerade nicht nach Eintracht, Frieden und Einheit streben, sondern in Wortgefechten das wahre Evangelium untergraben. So schreibt Arnold bezüglich der Differenz von mystischer und scholastischer Theologie in der *Kirchen und Ketzerhistorie*:

Bey dem offenbaren verderb der Römischen kirche waren die meisten lehrer derselben vor und um Lutheri zeiten durch die scholastische grillen= und hirn=theologie dermassen eingenommen, daß sie die andere practicam und mysticam meist verworffen, oder doch zum wenigsten vergessen und gleichsam begraben hatten. Deswegen auch der bekannte Papiste ECCIUS [<sup>59</sup>] LUTHERO als einen grossen irrthum vorwarff, daß er TAULERUM recommendirt hatte [...]. Die ursache aber bestund auf den Päbstlichen staats=maximen der Clerisey, weil nemlich diese geheime theologie nicht viel wesens vom äusserlichen kirchen=dienst und der hülffe derer Priester machet, sondern Gott im geist und wahrheit zu dienen lehret

53 Dargestellt bei Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 94ff., 256ff..

54 Ob Matthias Flacius genannt Illyricus (1520–1575) der Autor war, ist bis heute in der Forschung umstritten. – Weitere Dekadenz- oder Degenerationstheoretiker vor Arnold sind Andreas Rudolf[f] Bodenstein von Karlstadt und Sebastian Franck (vgl. Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit*. A. a. O., 292f.) – Zum Verhältnis Arnolds und den *Magdeburger Centurien* vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 69, 79, 82, 234, 403f., 440ff.

55 Garber, Klaus: Gefährdete Tradition. Frühbürgerliches Erbe und Aufklärung. Arnold – Leibniz – Thomasius. In: *Kulturelles Erbe zwischen Tradition und Avantgarde. Ein Bremer Symposium*. Hrsg. v. Thomas Metscher u. a. Köln u. a.: Böhlau 1991, 3–65, hier: 20. – Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 72, 85ff., 140f., ferner: 121.

56 Garber, Klaus: *Gefährdete Tradition*. A. a. O., 18. – Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 20, 67f., 78ff., 165.

57 Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 223f.

58 Vgl. Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit*. A. a. O., 293ff. – Die Verwendung von Ausdrücken wie ‚Mystici‘ oder ‚Scholastici‘, die im Pietismus und bes. bei Arnold geläufig sind, weist auf eine Übernahme ins Deutsche aus der lateinischen Fachsprache hin.

59 Arnold bezieht sich hier auf den Luthergegner Johannes Eck (1486–1543) und spielt eventuell auch auf die durch Aristophanes geschulte Satire *Eccius Dedolatus*, die 1520 erschienen und wahrscheinlich von Wilibald Pirckheimer verfasst worden ist, an.

[...]. Dagegen beflisse sich Lutherus gleich im anfang seiner erleuchtung solche schriftten wieder hervor zu suchen, gab die TEUTSCHE THEOLOGIE selbst heraus, mit einem vortrefflichen Lob=spruch [...].<sup>60</sup>

Die Textstelle verdeutlicht nicht nur, dass Hirntheologie und -philosophie schon um 1700 als Schimpfwort gebraucht wurden, sondern auch, dass der Mystik hier ein rationaler Aspekt zugesprochen wird: Während die Konfessionskirchen immer auf die Vermittlung des Göttlichen durch den Priester und die Liturgie bestanden, ermöglichte die Mystik bzw. mystische oder negative Theologie eine Vermittlung durch den eigenen Nachvollzug<sup>61</sup>, weshalb die Mystiker sich selbst behaupten mussten<sup>62</sup>. Damit nimmt Arnold das erste Moment des Rationalismus auf, das wir bei Dionysius Areopagita herausgestellt hatten, nämlich der Nachvollzug von Glaubensfragen. Arnold stellt in der *Kirchen- und Ketzerhistorie* weiter heraus, dass Luther sich zwar früh mit den Mystikern beschäftigte und er daher zunächst der Ketzerhistorie zuzuordnen ist; die Tatsache aber, dass sich mit Luther eine weitere Konfessionskirche gründet, belegt einen weiteren Abfall vom wahren Christentum und somit wiederholt sich im Lebenslauf Luthers die gesamte Dekadenz der römischen Kirche<sup>63</sup>. – Der Optimismus und die Aszendenztheorie wird erst durch die Verbindung der Kirchen- mit der Ketzergeschichte deutlich, also mit Arnold als Verfasser selbiger: Arnold sieht sich selbst schon am ‚Ende der Geschichte‘, weil er glaubt, dass mit seinem Monumentalwerk, also im Jahr 1698, die Kirchengeschichte entlarvt ist und damit endet und gleichzeitig die Ketzerhistorie siegt<sup>64</sup>. Er versteht sich also selbst als

---

60 Arnold, Gottfried: *Fortsetzung und Erläuterung oder dritter und vierdter Theil der unpartbeyischen Kirchen- und Ketzerhistorie [...]* III, XVII, §2. Franckfurt am Mayn [Frankfurt a. M.]: Fritschen 1729, 176. – Wie Seeberg prägnant zusammenfasst, liegen für Arnold in der Beschäftigung Luthers mit der Mystik die „Wurzeln der Reformation“ (Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 107, 112).

61 Für Arnold sollte, das zeigt Seeberg, „einmal [...] das Christentum [...] das äußere und zeremonielle Wesen aus dem Gottesdienst hinwegfegen“ (Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 67; Vgl. auch 88, 118, 188f.). Wie Arnold kritisiert auch Schopenhauer die liturgische Form des Christentums, die es seiner Meinung nach aus dem Judentum übernommen hat und damit wahrscheinlich ein subversives Moment darstellen soll.

62 Arnold-Gegner wie der Greifswalder-Professor Ehregott Daniel Colberg, der zudem ein Weigel-Anhänger war, beriefen sich wie in *Das platonisch-hermetische Christentum* (1690) gerade nicht auf die Selbstbehauptung der Mystiker, sondern auf die Übernahme platonischer Philosophie in der Mystik. (Vgl. Neugebauer-Wölk, Monika: Nicolai – Tiedemann – Herder. Texte und Kontroversen zum hermetischen Denken in der Spätaufklärung. In: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der frühen Neuzeit*. Hrsg. v. Anne-Charlott Trepp u. a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 397–449, hier: 403f. – Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit*. A. a. O., 299, 303. – Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 74, 190, 215, 262, 472ff.). Die These wird heutzutage noch unter dem Stichwort ‚Hellenisierung des Christentums‘ diskutiert.

63 Vgl. Garber, Klaus: *Gefährdete Tradition*. A. a. O., 19 – Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 111ff., bes. 113f., 120, 397. – Dasselbe gilt auch für Augustinus (Vgl. ebd., 102).

64 Vgl. Garber, Klaus: *Gefährdete Tradition*. A. a. O., 17.

Ketzer<sup>65</sup>, der die Einheit des wahren Evangeliums wiederherstellt und damit ein Einzelner das leistet, was die Kirche in ihrer Gesamtheit nicht schaffen konnte: die Verbrüderung aller Christen untereinander. Die Kirche und vor allem die Scholastik stehen für die Uneinigkeit der großen Sekten und für den Priesterbetrug am Volke<sup>66</sup>. Dies wird besonders in der *Historie und Beschreibung der Mystische Theologie* von 1703 deutlich, die bis zu Schopenhauers Zeiten neben der *Mystischen Theologie* von Maximilian Sandaeus (1627) die einflussreichste Quelle dionysischer Theologie war.<sup>67</sup> Arnold unterscheidet auch dort wieder zwischen der scholastischen und der mystischen Theologie<sup>68</sup>:

Die neuern Mystici haben die Ursachen und Arten des Unterscheidts zwischen beyden Lehren [...] kürzlich und ordentlich zusammen gefasset: Jene (die Schul=Theologie) erfordere menschlichen Fleiß und Nachforschen/ und sey nur bey wenigen/ nemlich bey Gelehrten: Diese (die Mystische) könne überall allezeit und von allen erlanget werden. Jene sey speculativ, diese practisch/ jene liege eigentlich im Verstande/ diese im Willen: Jene sey dem Betrug/ Hochmuth und CURIOSITÄT unterworfen/ diese wandle einfältig und sicher/ vor sich hin/ und suche nichts als Gott. [...] Jene gehe nicht über die Gränze der menschlichen SPECULATION, diese breite das Herz ins unendliche aus/ und übersteige alles Maaß der menschlichen Erkenntniß. Jene sey lang/ mühsam und schwer: Diese kurz/ leicht und wohl zu fassen u. s. w.<sup>69</sup>

Das Kennzeichen des Rationalismus der Mystik liegt für Arnold hier nicht in der Tatsache, dass die Scholastik als Transzendentalphilosophie auftritt, wohingegen die Mystik über die „Gränze der menschlichen speculation“ hinausgehe, sondern

---

65 Andeutungen dazu finden sich schon in Arnold, Gottfried: Vorrede (Vorbericht des Herausgebers XV). In: *Kurze geistliche und gottseelige Brieffe v. Hrn. Pietro Matteo Petrucci*. Hrsg. v. G. Arnold. Halle: Verl. d. Waisenhauses 1705, b 5.

66 Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 65f., 99, 211ff. – Garber, Klaus: *Gefährdete Tradition*. A. a. O., 18.

67 Zu erwähnen wäre noch das vierte Buch, das *Buch der Natur*, aus Johann Arndts *Vier Bücher Von wahrem Christentum*, in dem sich Zitate aus Dionysius' *Mystica theologia* und von Marsilio Ficino finden. (Vgl. Hans Schneider: Johann Arndt und die Mystik. In: *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*. A. a. O., 59–91, hier: 71).

68 Auch Christian Hoburg (Pseudonym: Elias Prætorius) schrieb 1655 zum selben Thema die *Theologia mystica, das ist die Krafft-Theologie der Alten*, war aber (besonders für die Philosophie) weniger einflussreich als Arnold.

69 Arnold, Gottfried: *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheime Gottesgelehrtheit wie auch derer alten und neuen Mysticorum II*, 11. Faksimile-Neudruck der 1. Aufl. 1703 bei Fitschen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1969, 29f. – Das angeführte Zitat ist auch für die Metaphorologie von Interesse: Einerseits (im weitesten Sinne) weil es gelesen werden muss als Ergänzung zu Blumenberg, Hans: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, dritter Teil. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980. Andererseits weil hier mit den zwei Wegen („Methoden“) der Theologie, wovon der eine leicht, der andere schwer und mühsam ist, an die Weg-Metapher von Hesiod, Prodikos und Platon angeknüpft wird.



in der Verortung von Esoterik und Exoterik<sup>70</sup>: Die Scholastik ist für Arnold volksverdummend, weil sie nicht jeder nachvollziehen kann, während die Mystik aufgrund ihrer Direktheit und Nachvollziehbarkeit ein aufklärendes und rationales Moment enthält.<sup>71</sup>

### 3. Schopenhauer als Weltbuchschrreiber

Gerade dieser Aspekt des Rationalismus in der Mystik wirkte besonders auf die Aufklärer wie Thomasius<sup>72</sup>, Reimarus<sup>73</sup>, Lessing und Herder. Erst die zweite Welle der deutschen Aufklärung, besonders ab 1780 durch Johann Georg Zimmermanns *Von der Einsamkeit der Weltüberwinder* wird die Mystik vom Rationalismus trennen und sie als Arationalismus, wörtlich als ‚Schwärmerei‘ verwerfen<sup>74</sup>. Der Mystik-Anhänger Jacob Hermann Obereit, der bis zu seinem Tod 1798 bei den Fichtes in Jena gewohnt hatte und ein guter Freund der Familie war, wird sich gegen den zum Teil auch persönlichen Angriff von Zimmermann verteidigen und klar zwischen Mystizismus und Mystik unterscheiden<sup>75</sup> – eine Differenzierung, die wir auch bei Johann Gottlieb Fichte wiederfinden, der sich im Übrigen am Ende der zweiten Vorlesung seiner *Anweisung zum seligen Leben* auch deutlich auf Arnold bezieht<sup>76</sup>. Zählen wir neben Gottfried Arnold auch die

---

70 Trotz der Tatsache, dass die Mystiker als die „Stillen im Lande“ die „geheime und verborgene Lehre“ vertraten, sind sie dennoch nicht esoterisch, weil sie trotz ihrer Seltenheit allgemein verständlich sind (Vgl. dazu auch Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit*. A. a. O., 297f.). Exoterik ist für Arnold also keine quantitative, sondern eine qualitative Kategorie.

71 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch die pietistische Biographie von Gualtero Bodano in *Johann Heinrich Reitz: Historie der Wiedergeborenen*. Vollst. Ausg. der Erstdr. aller 7 Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745) mit einem werkgeschichtlichen Anhang der Varianten und Ergänzungen aus den späteren Aufl. Hrsg. v. Hans-Jürgen Schrader. Tübingen: Niemeyer 1982, hier: Bd. 3, 63–75. – Diese Historie über einen Amsterdamer Prediger aus dem 17. Jh. besticht nicht nur durch eine interessante begriffliche Darstellung der *tabula Cebetis*, sondern auch durch die immer stärker anwachsende Ablehnung der ‚Scholastici‘ mit ihrer „Schwätz= und Vernünftel=Kunst“ in „Hirn=Fassung“. An Reitz' Historie bzw. Biographie zeigt sich, dass Arnold mit seiner Kritik und Polemik kein Einzelphänomen des Pietismus ist.

72 Zur Beziehung von Arnold und Christian Thomasius vgl. Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975, 327. – Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 17, 20, 65, 72, 82, 84, 141, Anm. 3, 159, 161, Anm. 1, 244, 254, 312ff., 498ff.

73 Vgl. Saine, Thomas P.: *Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit*. Berlin: Schmidt 1987, 233.

74 Ich folge hier der zeitnahen historischen Untersuchung von Rosenkranz, Karl: *Studien III–V*. Hildesheim u. a.: Olms 1975, 107ff.

75 Zum Unterschied vgl. besonders die Studie von Timm, Hermann: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Klostermann 1974.

76 Vgl. mit der dort angegebenen Literatur Asmuth, Christoph: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999, 132 mit Anm. 35. – Zum Einfluss Arnolds auf Schiller, Kant, Fichte u. a. vgl. mit den dort angegebenen Verweisen auch Schulze, Wilhelm August: *Das Johannesevangelium*

Schriften Tiedemanns, Herders, Jacobis und auch Baaders zu den einflussreichsten Quellen der Mystik für die Klassische Deutsche Philosophie, die sich dadurch auszeichnen, nur über Mystik zu referieren, selbst aber keine Mystik zu praktizieren, dann erstaunt es sehr, dass Arthur Schopenhauer trotz vielerlei Parallelen zu den genannten Autoren kaum einen davon namentlich erwähnt oder die erwähnten schon früh kritisiert. Auch wenn Schopenhauer indirekt von Arnold durch Johann Friedrich Silligs Buch: *Boehme – Ein biographischer Versuch*<sup>77</sup> erfahren haben mag<sup>78</sup> – er entlieh dieses 1814 und 1815 aus der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden<sup>79</sup> – und nur kurze Zeit später auch durch Johann Heinrich Reitz<sup>80</sup>, so muss man doch die Beziehung Arnolds zu Schopenhauer wahrscheinlich unter dem Stichwort ‚verpasste Rezeptionsgeschichte‘ subsumieren<sup>81</sup>. ‚Verpasst‘ ist die Rezeptionsgeschichte deshalb, weil man bei Scho-

---

um im Deutschen Idealismus. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18/1 (1964 Jan./März). 85–119, hier: 89, Anm. 22.

- 77 Dass Sillig sich auf Arnold bezieht, verwundert nicht, weil noch zu seiner Zeit Arnold einer der bedeutenden Interpreten Böhmes im deutschen Sprachraum war und selbst viel von dem Görlitzer Schuster übernommen hat (Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 27ff. 39, 137f., 150, 157ff., 354–367).
- 78 Schon auf den ersten Seiten gibt es mehrere Anspielungen Silligs auf Arnold: Vgl. Sillig, Johann Friedrich: *Jakob Böhme. Ein biographischer Versuch*. Pirna: Arnoldische Buchhandlung 1801, 8, 10. – Namentlich wird Arnold und sein Monumentalwerk erst auf S. 146 erwähnt. Das zur damaligen Zeit durchaus lesenswerte Buch des frankenbergischen und später sachsenburgischen Pfarrers Sillig ist nicht nur eine biographische Darstellung, sondern gibt vielerlei ausgewählte Zitate Böhmes und versucht sich an einer eher philosophischen – Sillig spricht auch vom „Systeme Böhmens“ (141, 145ff., 155 u. a.) – als theologischen Darstellung. Höchst interessant ist, dass Sillig auch von einer Ähnlichkeit Böhmes mit Kant, Fichte und Schelling spricht (84, 147, 191).
- 79 Genauer gesagt vom 28. bis 30.9.1814 und vom 21.4 bis zum 23.7.1815 (Vgl. Stollberg, Jochen: *Die Ausleihen Arthur Schopenhauers aus der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden in den Jahren 1814–1818*. [http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner\\_Liste01.pdf](http://apps.webable.de/cms/fileadmin/doc/Dresdner_Liste01.pdf), Stand: 1.4.2009. – Angeführt hatte dies mit Abweichungen zuerst Mühlethaler, Jacob: *Die Mystik bei Schopenhauer*. Berlin: Duncker 1910, 70).
- 80 Der schon oben erwähnte Reitz, der von Schopenhauer ausdrücklich zur Lektüre anempfohlen wird, berichtet in Reitz, Johann Heinrich: *Historie der Wiedergeborenen*. A. a. O., hier: Bd. 4, 259–277 ausführlich über Gottfried Arnolds Leben und Werk. Wenn Schopenhauer seinem Leser die Lektüre von Reitz‘ pietistischer Sammelbiographie empfiehlt, dürfen wir wohl davon ausgehen, dass Schopenhauer auch die Historie über Arnold zur Kenntnis genommen hat und ihm daher der Autor der *Kirchen- und Ketzerhistorie* zumindest namentlich bekannt war. – Wie auch aus der Bibliothek Schopenhauers hervorgeht, kannte er viele originale Quellen der dem Pietismus nahe stehende Personen aus dem Umfeld Arnolds. Besonders Gerhard Tersteegens *Auserleses Lebensbeschreibungen heiliger Seelen* (1733), die Schopenhauer in § 69 der *Welt als Wille und Vorstellung* zusammen mit J. H. Reitz erwähnt, weist viele Einflüsse Arnolds auf.
- 81 Merkwürdig erscheint die Erwähnung eines ‚Arnolds‘, die wir in Schopenhauers *Versuch über Geistersehn* (P I 278) finden: „Sie ist zuerst in Beaumont’s *treatise on spirits* (1721 von Arnold ins Deutsche übersetzt) erzählt [...]“. Die Übersetzung Beaumont erfolgte von Theodor Arnold, einem durchaus unbekanntem Übersetzer. Dass Schopenhauer den Namen des Übersetzers nennt und zudem noch ohne Vornamen, *könnte* auf einer Verwechslung mit Gottfried Arnold

penhauer ein ähnliches Bild und vor allem einen ähnlichen Umgang mit den Mystikern findet. Arnolds Berufung bei der Schriftauslegung auf den Buchstaben und nicht auf den Geist<sup>82</sup> und ebenso die Forderung nach der Einheit des wahren Evangeliums wirkte auf die hermeneutischen Bestrebungen der Bibelkritiker wie Semler<sup>83</sup>, Reimarus<sup>84</sup> und Lessing und damit auf die Aufklärung insgesamt<sup>85</sup>. Spuren davon finden sich noch bei Fichte und Schopenhauer, wodurch letzterer eher nicht nur als Begründer einer Tradition und Rezeptionslinie gesehen werden muss, die man heute unter dem Stichwort ‚Daseinshermeneutik‘ fasst, sondern als jemand, der gleichsam noch von der ‚positivistischen Hermeneutik‘<sup>86</sup> der Aufklärung beeinflusst ist. Das zeigt sich in dem Vorhaben einer Darstellung der Welt als Buch, genauer gesagt der *Welt als Wille und Vorstellung*, und es zeigt sich besonders in der Tatsache, dass die Welt laut Schopenhauer ‚sich selbst darstellt‘. Das gelingt letztendlich dadurch, dass der Darstellende nicht ein sich außerhalb befindlicher Beobachter ist, sondern immer ein Teil der Welt selbst bleibt. Durch die Objektivierung des Willens<sup>87</sup> bedingt durch den

---

beruhen. Das würde allerdings dafür sprechen, dass Schopenhauer sich nicht intensiv mit G. Arnold beschäftigt hat, weil dieser 1714 gestorben ist und daher nicht der Übersetzer sein konnte. Die Verwechslung *könnte* aber auf der Tatsache beruhen, dass kein anderer als Christian Thomasius das Vorwort zu Beaumont geschrieben hat.

- 82 Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 14, 182. – Arnold restauriert auch die schon von Blumenberg abgehandelte Metapher von der ‚nackten Wahrheit‘: Als „bloße unschuldige Wahrheit“ (Vgl. ebd., 230) ist sie nicht nur unparteiisch, sondern insofern ‚positivistisch‘, weil sie sich so gibt, wie sie ist.
- 83 Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 218f.
- 84 Vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg: Meiner 1983, 286f., mit Anm. 131.
- 85 Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 226.
- 86 Das geht aus den Bestrebungen der Humanisten Ficino, Valla, Erasmus, Mirandola u. a. gegen die ‚doppelte Wahrheit‘ (*duplex theoria*) hervor, also gegen die Annahme, dass sowohl Christentum als auch Heidentum, Theologie als auch Philosophie ihre jeweils eigene Berechtigung und Wahrheit haben. Vielmehr sollen die philosophische und theologische Wahrheit eins sein, was sich an Nachweisen und Apologien zeigt, die bspw. die Übereinstimmung von Moses mit Platon zu beweisen versuchen. (Vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 282f.). Dass diese Auffassung dem Mittelalter entspringt, zeigt Rieger, Reinhold: *Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters*. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, bes. 26ff. und es liegt die Vermutung nahe, dass diese wiederum durch die ‚genaue‘ oder ‚akribische Hermeneutik‘ (ἀκριβής ἐρμηνεία, ἀκριβὲς τῆς ἐρμηνείας) in der Antike beeinflusst worden ist. Die positivistische Hermeneutik der Neuzeit verläuft sich schließlich, nachdem Hegel noch einmal versucht hatte, ein ‚objektives Denken‘, also eine Selbstbestimmung des Objekts in der Philosophie zu etablieren. Die Kritik, die Kierkegaard an diesem hegelschen Topos übt, weist schon auf eine Hermeneutik, bei der der Untersuchungsgegenstand oder das Objekt durch die Stimmung des Subjekts beeinflusst wird und wie sie dann besonders beim Heidegger vor der Kehre deutlich hervortritt.
- 87 Dass neben Böhme und Schelling auch Arnold, dem eine historische Zwischenstellung zwischen beiden zukommt, einen stark ausgeprägten Willensbegriff besitzt, zeigt Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 158f., 164.

„Kampf zwischen Attraktions- und Repulsionskraft“ (W I, 211, § 27) bilden sich „immer höher stehende Stufen“ (W I, 222, § 27), endlich „mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung“ (ebd.) und mit ihr die „Vernunft als Vermögen abstrakter Begriffe“ und die „Besonnenheit“ (W I, 214, § 27). Die durch diesen Prozess entstandene Welt der Vorstellung ist nicht nur ein genaues Abbild der Welt als Wille (W I, 213, § 27; ferner: ebd. 131f., § 15; 134, § 16, W II, 19, Kapitel 1 u. a.), sondern als Grad innerhalb der Stufenleiter in die Welt als Wille selbst integriert. Die in dieser ‚Evolutionsgeschichte‘<sup>88</sup> entstandene subjektive Welt bildet die objektive ab und bleibt gleichzeitig ein Teil derselben Welt. Die Vorstellung ist Welt in einer Welt.

Im Unterschied zum frühen Heidegger, bei dem das Dasein in die Welt geworfen ist und damit immer nur als In-der-Welt-seiende Existenz<sup>89</sup> der ‚Welt‘<sup>90</sup> begegnen<sup>91</sup> kann, scheint Schopenhauer – ähnlich wie die Aufklärung seit Arnold – auch eine Welt (als Wille) unabhängig von der Gestimmtheit des Daseins beschreiben zu können<sup>92</sup>, da aus ihr – genauer gesagt: in ihr – das Subjekt überhaupt erst zu erwachsen hat; metaphorisch gesprochen, hat sich der Wille ein Licht angezündet (W I, 213, § 27). Entgegen der Geworfenheit, deren Erfolg einer Suche nach Heimat unklar bleibt<sup>93</sup>, ist bei Schopenhauer das Dasein, also das Subjekt immer schon ein integrierter Bestandteil in der „Stufenleiter der Objektivierung jenes einen Willens“ (W I, 241, § 32). Insofern bleibt es verständlich, wenn Schopenhauer sich auf klassischen Topoi und Metaphern wie die „Entzifferung der Signatura rerum“ (W I, 294, § 44) und das „Buch der Natur“ (ebd.) beruft<sup>94</sup> oder aber von der sich-darstellenden-Welt spricht, wobei dem Subjekt bei der Beschreibung der Welt – hier also dem Philosophen – keine be-

88 Vgl. Schröder, Christoph: *Evolutionstheorie und Willensmetaphysik. Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Schopenhauers*. Tübingen: s. n. 1989.

89 Nach der Definition von Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, § 4. 18. Aufl. unveränd. Nachdr. der 15., an der Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2001, 12.

90 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, § 14. A. a. O., 64f.

91 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. A. a. O., bes. 55, 104f., 110, 117, 137, 149. – Am Begegnen zeigt sich wiederum ein Unterschied Heideggers zu Schopenhauer: Aufgrund der Verortung von Seiendem innerhalb der Stufenleiter der Objektivierungen konstituiert das Seiende schon immer die Welt (als Wille), während es bei Heidegger weltlos bleibt. Gerade die Stufenleiter zeigt bei Schopenhauer, dass die Stellenordnung und Lagebestimmung nicht dem Dasein, sondern dem Sein (Wille) zukommt: Mehr die Entfernung und weniger die Ausrichtung konstituieren als konstitutive Charaktere des In-(der-Stufenleiter-)Seins die Räumlichkeit des Seins. Begegnen wäre insofern für Schopenhauer unsinnig, weil nicht die Umsichtigkeit die Räumlichkeit und Welt erschließt, sondern die Welt (als Wille) die Umsichtigkeit und das Besorgen.

92 Neben der Gestimmtheit ist es auch das „Vor-“ in der Vorhabe, Vorsicht und dem Vorgriff, was nach Heidegger die Auslegung (ἡ ἐρμηνεία) fundiert (vgl. ebd., bes. 150ff., 231ff.).

93 Vgl. Žižek, Slavoj: *Die gnadenlose Liebe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 40ff.

94 Vgl. zu Schopenhauers Entzifferungsmetaphern Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., 326–337.

wusst hermeneutische Leistung zukommt, sondern es nur das ‚Medium zur Darstellung der objektiven Welt‘ (P II, 248) ist. Wenn Subjekt und Objekt sich für ihn unaufhörlich begegnen, weil bspw. das vorstellende Dasein mit dem körperlich Seienden von ‚Natur‘ aus miteinander verwachsen ist<sup>95</sup>, dann stellt sich die Welt einerseits so dar, wie sie ist<sup>96</sup> und andererseits müssen in einem philosophischen System, das Weltinventur betreibt, alle Formen derselben sich selbst darstellen. – Dadurch zeigt sich bei der *Welt als Wille und Vorstellung* eine Art Monergismus: Es ist aber nicht mehr Gott, der das absolute Buch (*volume immense*) geschrieben hat, sondern die Welt hat es selbst geschrieben und der Philosoph war ihr nur Medium.

Wir finden somit bei Schopenhauer eine doppelte bzw. wechselseitige Metaphorik bezüglich des ‚Weltbuches‘: Einerseits bedeutet der Ausdruck, dass die Welt als Buch vorliegt, dass sich die Welt uns als etwas Lesbares selbst darstellt, was nur von einem vorstellenden Medium übertragen werden muss (der Künstler, der Philosoph) und andererseits dass diese Übertragung des Mediums nichts ande-

---

95 Das Dasein ist bei Schopenhauer durch den Leib immer auch Seiendes und jedes nicht daseinsmäßige Seiende ist nicht weltlos, weil es immer schon der (Stufenleiter der) Welt als Wille angehört. Dadurch besitzt das Dasein keinen mehrfachen Vorrang vor dem übrigen Seienden. Seiendes und Dasein befinden sich bei Schopenhauer innerhalb der Welt des Willens, so wie Dasein und Seiendes sich bei Heidegger als Derivate des Seins geben müssen, d. h. bei beiden Denkern sind Dasein und Seiendes durch eine dritte Instanz vermittelt. Damit ist aber auch gleichzeitig der gravierende Unterschied genannt und der Grund anführbar, warum Schopenhauer keine Daseinshermeneutik betreiben kann: Während Heidegger nur eine Destruktion der antiken Ontologie durch vermeintlich ‚ursprüngliche Fragen‘ herbeiführen will (Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, § 6. A. a. O., 22), bleibt er doch zunächst der Struktur nach der klassischen Metaphysik behaftet, denn das Sein ist dasjenige, was topologisch ‚höher‘ liegt als alles Seiende (ebd., § 7, 38). Auch wenn bei Schopenhauer Seiendes und Dasein durch den Willen bestimmt werden, geht dieser doch vollständig in seinen Bestimmungen auf, wodurch zwar vielleicht das Transzendieren des Daseins (der ‚aufsteigende[n], analytische[n] Gang‘, W II, 748, Kapitel 50) übrig bleibt, allerdings ohne eine philosophisch ersichtliche Transzendenz. (Denn es ist textlich nicht feststellbar, ob das Nichts am Ende des schopenhauerschen Aufstiegs mit dem Willen gleichgesetzt werden muss; beim frühen Heidegger scheint das ‚höhere‘ Sein aber gerade nicht im Seienden aufzugehen, sondern wird durch dieses gesucht.)

96 Gerade das ist die von mir so bezeichnete ‚positivistische Hermeneutik‘. Ähnlich versteht auch Julius Frauenstädt die Schopenhauersche Entzifferung (vgl. Frauenstädt, Julius: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus 1854, 66). – Vgl. dazu auch Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., 325–337: Frauenstädt vergleicht die Entzifferung der Welt mit einer Entzifferung eines unbekanntem Alphabets. Daher gilt das *principium convenientiae*, die Übereinstimmung von Entzifferung und Entzifferten, weshalb es bei der Entzifferung nur die binäre Entscheidung zwischen ‚richtig‘ und ‚falsch‘ geben kann. Entzifferung kann somit keinen, wie heute gängigen Interpretationspluralismus bilden – und auch Frauenstädt lehnt eine ‚zufällige Auslegung‘ ab. Das bedeutet nicht, dass die Entzifferung nur eine einzige „zusammenhängende Periode[n]“ verständlicher Worte zulässt, sondern dass es mehrere richtige Interpretationen der Welt dem Inhalt nach geben kann, die sich selbst in dem Maß, d. h. der quantitativen Anzahl ihrer einzelnen qualitativen Interpretationen behaupten müssen (Frauenstädt: „Bewährung aus sich selbst“).

res ist als eben ein schriftlich genaues Abbild des Originals – also ein Weltbuch<sup>97</sup>. Die Vorstellung der Lesbarkeit eines Buchs wird in die Welt *übertragen*, damit der Philosoph die nun entzifferbare Natur in ein Buch *übertragen* kann. Kurz gesagt: Die Welt (als Buch) wird in ein Buch (als Welt) übertragen. Die *Welt als Wille und Vorstellung* beinhaltet daher keine Stimmung des Autors<sup>98</sup>, sondern der Autor überträgt die Stimmungen der Welt, die zum Teil innerhalb eines einzigen Buches so widersprüchlich wirken, wie sie auch in der einen, einzigen Welt als Widersprüche vorhanden sind<sup>99</sup>. Die Widersprüche, die wir bei Schopenhauer lesen, sind die Widersprüche der Welt, weil die Welt zum Buch geworden ist.

Es bleibt die Frage, warum Schopenhauer zum Medium, zum Weltbuchschreiber wird bzw. welche Funktion die verweltlichte Schrift haben soll. Mit der radikalen und öffentlichen Bibelkritik in Deutschland, die durch die lessingsche Publikation der *Reimarus-Fragmente* initiiert wurde, geriet die Theopneustielehre, wie sie sich in der positiven Theologie zu Dionysius' Zeiten etablierte, immer weiter ins Wanken: Ein heiliges Buch, das so viele mythisch-unwahrscheinliche Bestandteile wie Ungenauigkeiten und Widersprüche in sich enthielt wie die *Bibel*, konnte unmöglich von Autoren verfasst sein, die von Gott selbst inspiriert wurden<sup>100</sup>. In den 1770er Jahren begann also schließlich das Ende derjenigen Lehre, die behauptete, dass Gott der eigentliche Bibelauteur ‚im Hin-

---

97 Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., 167 spricht von einer „Verdoppelung der Natur“ oder von einer „Verwechslung von Welt und Buch“ (ebd., 271).

98 Schopenhauers Hauptwerk ist daher keine Daseinshermeneutik, sondern eher ein objektives Denken vom Seienden aus, genauer von der durch Anführungszeichen markierten „Welt“, wie Heidegger diesen ontischen Begriff als „das All des Seienden“ versteht (vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* § 14. A. a. O., bes. 64f., was allerdings auf S. 72 ein Stück weit revidiert wird). Keinesfalls ist es aber die Stimmung, die Heidegger Nietzsche folgend für Schopenhauer beansprucht (vgl. ders.: *Nietzsche*. Bd. 2. In: Ders.: *Gesamtausgabe* (= GA). Hrsg. v. F.-W. von Herrmann u. a. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975ff., hier: GA I/6.2, 79).

99 In der Forschung zur Barockphilosophie, insbesondere zu Leibniz, würde man von einem „enzyklopädischen Moment“ sprechen, das Schopenhauers Philosophie charakterisieren könnte. Im Unterschied zu Leibniz ist aber die Welt für Schopenhauer keine rein harmonische, sondern eine, die Widersprüche beinhaltet, die sich dann auch in der enzyklopädischen Darstellung der Welt widerspiegeln. Das Verwirrende an Schopenhauers Hauptwerk ist aber auch, dass es das „enzyklopädische Moment“ mit einem „systematischen“ oder prinzipientheoretischen verbindet, um dem *volume immense* entgegenzuwirken und um die Forderung nach Kürze und Einfachheit zu erfüllen (W I, 242f., § 33).

100 Darin zeigt sich der Unterschied zwischen den beiden absoluten Büchern, der *Welt als Wille und Vorstellung* und der *Heiligen Schrift*: Wenn die an sich arationale Welt durch die Ratio des Philosophen als reines Medium in einem Buch Widersprüche produziert, so ist dies nur die Folge einer unmittelbaren Übertragung der Natur in den Begriff; wenn aber Gott als die höchste Ratio durch seine inspirierten Autoren Widersprüche in einem Buch hervorbringt, sind entweder die vielen Autoren nicht inspiriert oder Gott, von dem die Inspiration ausgeht, nicht allwissend, allweise usw. und daher fehlbar. Dadurch werden die Widersprüche in der *Welt als Wille und Vorstellung* gerade ein Zeichen der Wahrheit und Ehrlichkeit des Buches, während sie in der *Heiligen Schrift* zum Zeichen der Unwahrheit und des Betruges werden.

tergrund‘, also hinter den Propheten, Evangelisten und Apostel sei. Der durch den Bibelkanon begonnene ‚Absolutismus des Buches‘ in der abendländischen Geschichte endete somit, wodurch aber auch die klassischen Fragen nach Schöpfung, Zustand der Welt und Erlösung, die zuvor von der Bibel beantwortet wurden<sup>101</sup>, für den durch Aufklärung mündig gewordene Leser offen und ungelöst blieben. Die *Welt als Wille und Vorstellung* richtet sich genau an diesen mündigen Leser<sup>102</sup> und versucht die Lücke zu füllen, die die Bibelkritik und Aufklärung hinterlassen haben<sup>103</sup>. Dieses Weltbuch hütet sich aber davor, dem Leser Antworten auf die Fragen zu geben, die er aufgrund seiner erworbenen Mündigkeit selbst beantworten kann. Insofern spiegelt das schopenhauersche Hauptwerk als positivistische Hermeneutik<sup>104</sup> mit all der Widersprüchlichkeit allein die Welt in möglichst wenigen Begriffen und Prinzipien wieder – und zwar so, dass der Leser selbst entscheiden kann, welcher Stimmung, welcher Gesinnung, welcher Denkweise er sich zuletzt anschließt<sup>105</sup>.

101 Vgl. Blumenberg, Hans: Der Prozess der theoretischen Neugierde. A. a. O., bes. 95 (nach Tertullian), 131f. (nach Thomas v. Aquin), 153 (Augustinus). – Ders.: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O. 49f.

102 Vgl. zur Mündigkeit bei Schopenhauer: Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus*. Bd. 2. A. a. O. – Diese Mündigkeit ist bei Schopenhauer ebenso wie in den *Magdeburger Centurien*, wie bei Arnold, Samuel von Pufendorf und Martin Chemnitz eine Folge der ‚positivistischen Hermeneutik‘, die die Quellen selbst sprechen lässt (vgl. Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 231f.). Alle Autoren dienen nur als Medium der Darstellung und überlassen die Interpretationen und Folgerungen dem Rezipienten.

103 Vielleicht ist es überspitzt, aber dennoch finden wir genau zwei Anspielungen in den *Senilia*, die die Konkurrenz der *Welt als Wille und Vorstellung* zu den sie ablösenden heiligen Schriften aufzeigen: Die Tatsache, dass Schopenhauer einen Fluch über jeden verhängen wolle, der bei Neuauflage seiner Werke irgendetwas – und wenn es auch nur als das Unbedeutendste erschiene – verändere (HN IV/2, 33), erinnert an den Ausspruch Rabbi Jehudas im *Babylonischen Talmud*, dass derjenige Toraschreiber, der nur irgendetwas auslasse oder hinzufüge, damit die ganze Welt zerstöre (vgl. dazu mit Literaturangaben Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., 28). Die zweite Anspielung bezieht sich auf Schopenhauers Aussage, seine Philosophie sei eine Offenbarung, inspiriert „vom Geiste der Wahrheit“ und zudem gäbe es im vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* „einige Paragraphen, die man als vom heiligen Geiste eingegeben ansehen könnte“ (HN IV/2, 8). Auch diese Aussage lässt sich als säkularisierte Umbesetzung der Theopneustielehre lesen.

104 Die Interpretation der *Welt als Wille und Vorstellung* als deskriptive Ethik im Speziellen und als positivistische Hermeneutik im Allgemeinen stellt einen Mittelweg zwischen zwei bisher konkurrierenden Forschungsthesen dar: Sie lehnt jede Form der Daseinshermeneutik für Schopenhauers Hauptwerk ab, versucht aber durch den Bezug zur klassischen Hermeneutiktheorie vor Dilthey nicht Schopenhauer als Anti-Hermeneutiker zu deuten (vgl. dazu Regehly, Thomas: Schopenhauer, der Weltbuchleser. In: 73. Jb. 1992, 79–91), da die Auslegung mystischer Texte für eine vollständige Repräsentation der Welt unumgänglich ist. Letztendlich tendiert die hier vorgestellte positivistische Hermeneutik aber eher dazu, Schopenhauer als Anti-Hermeneutiker zu lesen, wenn man unter Hermeneutik nur die moderne Variante verstehen würde.

105 Wenn man so will, durchläuft der Leser der *Welt als Wille und Vorstellung* mehrfach die frühantike Abfolge ἄ-παρος (Nicht-Durchgang) – κρίσις (Entscheidung) – μέθ-οδος (Weg = neuer

Es war nie die Absicht bei der Abfassung der *Welt als Wille und Vorstellung*, eine Philosophie zu konzipieren, die diskutiert oder gar verteidigt werden muss. Die Verschiebung des Absolutismus des Buches von der religiösen Dogmatik zur philosophischen Kritik, vom *Alten* und *Neuen Testament* zur *Welt als Wille und Vorstellung*, bedeutete allein dem mündigen Leser ein begriffliches Inventar mit auf dem Weg zu geben, mit dem die originale Welt, dieser Absolutismus der Wirklichkeit, erfasst werden kann, um sich dann in ihr einzurichten. Die Philosophie, die Übertragung der Welt in ein Buch, ist allein zum Zweck des Lebens aufgestellt worden, auch wenn Philosophieren ein Bestandteil des Lebens selbst sein kann.

#### 4. Die Rationalität der Mystik in der Rezeption Schopenhauers

Weil der personale Gott kein Bestandteil der Welt ist, sondern nur das Reden über Gott, die Theo-logie, bzw. das Handeln *als ob* es einen Gott gebe, so ist die Welt selbst das A-Theistische, das in der Philosophie zwar nicht Gott, dafür aber seine Anhänger (Büßende, Asketen, Heilige usw.) darstellen muss. Wie Arnolds historisches Monumentalwerk eine christliche Moral ohne Kirche darstellt, zeigt Schopenhauers Ethik uns eine christliche Moral ohne Gott<sup>106</sup>. Denn im Unterschied zu Gott sind die Asketen und Mystiker wie historische Personen aufzufassen, die – durch Autobiographien und Hagiographien vermittelt – als ein Bestandteil der Welt erscheinen, und fallen deshalb in den Bereich der Ethik, weil sie durch den christologischen Imperativ der *Imitatio Christi* (W I, 497, § 68; HN IV 2 27) oder durch das Bestreben einer *unio mystica* zu ihrer Lebensführung motiviert worden sind. Als Bestandteil der Welt<sup>107</sup> sehen wir also die Wir-

---

πρόος)‘ (Vgl. Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 3. durchges. u. erw. Aufl. Hamburg: Claassen 1955, 322–330).

106 Gerade in den empirischen Beobachtungen der Wirkung von Mystik für die Ethik liegt der Unterschied zum Konzept von Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Mystik ohne Gott. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: *Profane Mystik. Andacht und Ekstase in Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. v. Wiebke Amthor u. a.: Berlin 2002, 53–72.

107 Für Schopenhauer sind also die Asketen, Mystiker und Eremiten ein Bestandteil der Welt – auch wenn man sie nicht immer hautnah in der eigenen Lebenswelt vorfindet, sondern ihre Bekanntheit manchmal nur allein aus Biographien und Heiligenviten machen kann. Bücher, in denen das Leben solcher äußerst seltenen Typen der menschlichen Gattung beschrieben sind, scheinen unersetzbar, weil sie eine Außen- oder Innenansicht in diese Typen liefern, die dem Leser aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zugänglich sind; Der Leser von Heiligenviten ist also räumlich oder zeitlich von dem Heiligen getrennt, kann sie aber mit Hilfe der Schriften dennoch als Bestandteil der Welt begreifen (blumenbergisches *actio-per-distans*-Prinzip; vgl. bes. Blumenberg, Hans: *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, 10ff.). Dadurch dass Schopenhauer nun pietistische Heiligenviten als Ergänzung zu der Naturbeobachtung heranzieht und ausdrücklich zu lesen empfiehlt (W I, 494f., § 68), überwindet er den harschen Gegensatz zwischen Welterfahrung und Bucherfahrung, zwischen dem Philosophieren aus der Natur und dem Philosophieren am Text (vgl. dazu ders.: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O., bes. 11, 17, 18, 35, 58, 218, 255, 325): Bibliotheken und Bücherreihen mit all ihren Theorien



kungen eines Glaubens an Gott, d. h. das Befolgen göttlicher Regeln oder das Streben zu Gott, nie aber Gott als Person. Weil aber für Schopenhauer keine andere theologische Richtung als der konsequente Theismus Recht dazu hat, das Wort ‚Gott‘ zu benutzen, kann auch Schopenhauers eigene Ethik nur von der christliche Moral, nicht aber von deren göttlicher Ursache reden. Und auch der Theismus scheitert als System, weil er von etwas redet, was phänomenologisch nicht Bestandteil der Welt ist. Die Integration der Mystik in die philosophische Ethik ist aber notwendig, weil die Mystik als Anleitung zu einer menschlichen Praxis sich selbst in der Welt verwirklicht hat. Die Mystik hat als appellativ-transformative Mystik in der Christumystik Asketen und in der Gottesmystik extreme Abstraktionsdenker wie bspw. Dionysius hervorgebracht<sup>108</sup>. Sie handeln unter ethischen Gesichtspunkten anders als andere Menschen, weil sie zunächst „freiwillige, vollkommene Keuschheit“ üben (W I, 490, § 68), dann in „freiwilliger und absichtlicher Armuth“ leben (W I, 491, § 68), das Leiden freudig empfangen und es zuletzt sogar dadurch fördern, dass sie fasten, sich kasteien oder selbst peinigen (W I, 492, § 68). Im Unterschied zu Arnold ist das Indiz für den wahren Christen und Heiligen nicht die Tatsache, dass er von der Konfessionskirche als Ketzer verfolgt wird, sondern „[s]ein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen“ (W I, 493, § 68). Wenn Schopenhauer in Folge dieser Beschreibungen meint „nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben“ (W I, 494, § 68), so zeigt dies den mystologischen oder religionsphilosophischen<sup>109</sup> Anspruch, den er verfolgt: Denn der Begriff ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ steht nicht nur für den Richtungswechsel des Willens, sondern auch als Abstraktum für die Möglichkeit, unterschiedliche Phänomene unterschiedlicher Religionsgemeinschaften<sup>110</sup> unter

---

und Inhalten stehen nicht im Gegensatz zur experimentellen Welterfahrung, sondern sind ein Bestandteil der Welt, die es zu erfahren und begrifflich zu erklären gilt. Wenn Schopenhauer sich vornimmt, die Welt in einem Buch, also der *Welt als Wille und Vorstellung*, begrifflich zu beschreiben, dann gehören zu dieser Welt auch die Bücher, die ja in der Welt sind – und zwar umso mehr, wenn sie Inhalte vermitteln, die irgendwann oder irgendwo einmal in der Welt waren, die aber für den Philosophen nicht unbedingt in unmittelbarer Nähe sind.

108 Zum Unterschied von Christus- und Gottesmystik und zum genauen Standpunkt des Dionysius vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus*. Bd. 1. A. a. O., bes. 75–141, bes. 123f.

109 Schopenhauer selbst hat den Begriff ‚Religionsphilosophie‘ abgelehnt, weil er zu seiner Zeit nicht mehr im Storchenauschen oder Reinholdschen Sinn verwendet wurde, sondern in den Hegelianismus bereits transformiert worden war. Schopenhauer wird besonders in späteren Jahren den Begriff aufgrund seiner Verwendung bei dem Rechtshegelianer Ludwig Noack verworfen haben.

110 Dass Schopenhauer im Übrigen nicht der Erste war, der sich mit indischen Mystikern und Asketen in religionsphilosophischer Weise auseinandergesetzt und sie mit anderen Kulturkreisen verglichen hat, zeigt schon ein Zitat zu Beginn des ersten Buches aus Maximilian Sandäus *Mystischer Theologie*. Dort heißt es: „In eandem classem [‚Mystici‘ – J. L.] referre licet illos, qui etiamnum apud Indos vererum Gymnosophistarum [= Brahmanen – J. L.] more, & qui in Ia-

einen Begriff zu subsumieren und damit zu beschreiben<sup>111</sup> – und gerade diese Subsumtion hatte Schopenhauer noch in §14 der *Welt als Wille und Vorstellung* als Aufgabe der Wissenschaft charakterisiert<sup>112</sup>. Dass sich gerade das Abstraktum ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ nicht durchgesetzt hat, liegt nicht nur an den frühen Fehlinterpretationen des Begriffs durch Phillip Mainländer oder Friedrich Nietzsche<sup>113</sup>, sondern vor allem daran, dass die heutige Philosophie, Theologie und besonders Religionswissenschaft und Ethnologie aufgrund ihrer Spezifizierungen nach immer konkreteren und nicht immer abstrakteren Begriffen sucht; d. h. heutzutage würde kein Religionswissenschaftler die gelebte *Imitatio Christi* der österlichen Passionsspiele auf den Philippinen unter dem Begriff der Verneinung des Willens zum Leben erklären<sup>114</sup>. Das zeigt aber wiederum, dass es Schopenhauer nicht um die Etablierung einer christlichen Moral ohne Gott geht, sondern allein um die Beschreibung moralischen Handelns schlechthin – und das heißt grundsätzlich ohne Gott bzw. ohne Transzendenz<sup>115</sup>.

Schopenhauer wird daher innerhalb seiner Philosophie ähnlich wie Arnold nicht selbst zum Mystiker: Wie bei Arnold die Mystikforschung den Zweck hat, das Christentum über sich selbst aufzuklären, so dient die Mystologie bei Scho-

---

ponia, Bonzii vocati à reliquorum procul consortio, totos se rerum diuinarum contemplationi dedunt. Quales & in Perside Iogues dicti, gentis illius Anachoretæ, de quibus Nicolaus Trigautius in Vita Casparis Barzæi, Mira sunt vitæ asperitate. Vetis vulgo, quin & cibus cinere aspergitur, vmemores sint, quoniam cinis & puluis sunt mortales. Paupertatem & Castimoniam præ cæteris virtutibus, vel colunt, vel præserunt. In speluncis quibusdam verius, quam domibus habitant in agro suburbano.“ (Sandaeus, Maximilian: *Theologia mystica*. A. a. O., 11 [b2]).

- 111 Nach Seeberg ist ähnlich wie Schopenhauer auch Arnold der Meinung, dass die ‚Wiedergeburt‘ (die Transformation des alten in den neuen Menschen) unparteiisch ist, also unabhängig von der (konfessionellen) Religiosität: „Endlich ist die Wiedergeburt unabhängig vom kirchlichen Verband; Wiedergeborene findet man in allen Konfessionen, ja auch unter den Heiden. Sie bilden die unsichtbare Kirche, die etwas Universales, dem Zufall und der Geschichte entnommenes, und die überall dort ist, wo der ungeteilte ‚unpartheiische‘ Christus ist.“ (Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 163). Die Annahme eines universalen Erweckungserlebnisses, also gleich welchem Religionskreis die Erweckten angehörten, verbindet die Lehren von bspw. Dante, Arnold, Schopenhauers oder Badiou miteinander.
- 112 Hier zeigt sich also im Konkreten, was im vorangegangenen Kapitel besprochen wurde: Der Begriff ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ ist ein sprachliches Werkzeug für den mündigen Leser, um verschiedene Phänomene der Lebenswelt in einem System verorten zu können, nicht um sich in diesem, sondern um sich in der Welt zu orientieren.
- 113 Über die Verzerrung der *Welt als Wille und Vorstellung* durch Nietzsche und Mainländer, werde ich an anderer Stelle genauer eingehen wollen. Die Fehlinterpretation im frühen Schopenhauerianismus zeigt sich aber schon an der ‚Weigelt-Becker-Kontroverse‘ (vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus*. Bd. 2. A. a. O., Kapitel 11.3).
- 114 Vgl. bspw. Bräunlein, Peter: *Pasyon*. Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Selbst-Geißelung und Selbst-Kreuzigung auf den Philippinen und im Abendland. Bremen: Universitätsverlag 2003.
- 115 Vgl. Schubbe, Daniel: „welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt“ – Zur Neubesinnung philosophischen Denkens bei Jaspers und Schopenhauer. In: 89. Jb. 2008, 19–41, hier: 30, 31.

penhauer einer vollständigen Darstellung der Welt durch die Welt. Insofern unterliegt die Beschäftigung mit der Mystik nicht nur dem Zweck des Rationalismus, eine vollständige Bestandsaufnahme aller Phänomene vorzunehmen, sondern ist auch insofern rational, weil ihr Untersuchungsobjekt ein empirisches Phänomen ist, das sich noch innerhalb der Grenzen der Welt befindet. Insofern ist die Beschäftigung mit Mystik weder arationalistisch, noch irrationalistisch und die Mystik selber wird zur rational fassbaren Lebensweise, weil diejenigen, die die Mystik betreiben, für Schopenhauer ein empirisch nachprüfbares Phänomen der Welt sind. Die Gründe, die diese Mystiker für ihr Verhalten anführen, mögen zwar zum Teil abergläubisch und daher irrational erscheinen, basieren aber häufig auch auf einer rein rationalen, sogar transzendentalen Ethik, die Schopenhauer klar benennen kann: Die praktizierenden Mystiker, Asketen und Heilige der abendländischen Geschichte glauben, dass Jesus von Nazareth ein vorbildliches Leben geführt hat, dem es als *Imitator Christi* nachzufolgen gilt.

Von den vielen Definitionen und Charakterisierungen der Mystik sticht im 68. Paragraphen eine Wendung hervor. Dort schreibt Schopenhauer:

Meines Erachtens verhalten sich die Lehren dieser ächten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in völliger Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. (W I, 498, § 68)

Hier wie auch im *Handschriftlichen Nachlass* (HN IV 2, 29) treffen wir die von Clemens von Alexandria ausgehende exegetisch-dechiffrierende Mystik wieder: Die Mystiker von denen Schopenhauer hier spricht, leiten weder an, noch erfinden sie etwas neues, sondern sie verdeutlichen und dechiffrieren die dunklen Passagen des *Neuen Testaments*. Mystisch, also verschlossen sind hier nicht die Mystiker, sondern der biblische Text, den die Mystiker interpretieren und damit verdeutlichen. Es ist also hier, wie bei Arnold, gerade nicht die Scholastik, die als Rationalismus den Mythos des Christentums erhellt, sondern die sogenannte Mystik. Während Arnold die Mystik aber als die bessere ‚Volksmetaphysik‘ darstellt, also als diejenige Form der Religion, die allgemein und überall verstanden werden kann, hat sich für Schopenhauer die Mystik schon ein Stück von dem negativ konnotierten Begriff „Volksmetaphysik“ (W II, 190, Kapitel 17)<sup>116</sup> gelöst und ist zu einem Bestandteil eines Rationalisierungsprozesses geworden, der mit der Philosophie, oder – noch von Schopenhauer optimistischer gedacht – mit seiner, also Schopenhauers Philosophie endet<sup>117</sup>. Bei Arnold muss sich die religiöse Darstellung dem Vermögen des Volkes anpassen, während Schopenhauers häufig verkannter Ge-

---

116 Vgl. dazu ebd., Kapitel 9.1.

117 Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Pieper 1911ff. Bd. IV, 151.

schichtoptimismus<sup>118</sup> davon ausgeht, dass die Menschheit seines Zeitalters emanzipiert und mündig genug ist, sich seiner Philosophie anzupassen.

Auch für dieses Zeitalter des „dahingeschiedenen Christentums“ (W II, 486, Kapitel 35) wird die Rationalität der Mystik durch ihre Funktion im Rationalisierungsprozess deutlich. Halten wir also fest, dass die Mystik schon rationale Züge besitzt, die auf die Philosophie hindeuten und dass Schopenhauer die Mystik und die Mystiker nur beschreibt, sein System aber als Philosophie davon, also vom Mystischen, abhebt. Wenn wir bei Schelling und vor allem auch bei Hegel um den Stellenwert der Disziplinen Kunst, Staatsphilosophie und vor allem Religion innerhalb des philosophischen Systems diskutieren, dann scheint bei Schopenhauers reiner phänomenologischen oder deskriptiven Beschreibung die Verortung der ethisch-religionswissenschaftlichen Disziplin ‚Mystik‘ eindeutig zu sein – zumindest solange man davon absieht, dass Schopenhauers Hauptwerk mit dem Begriff des Nichts endet<sup>119</sup> und er vor allem in einem Brief an Julius Frauenstädt im August 1852 die Vermutung nahe legt, dass die Mystik nicht nur *für uns* ein Teil des Rationalismus, sondern immer auch *an sich* ein Teil des Arationalismus darstellt. Dort heißt es:

[...] [D]ieser Wille ist Ding an sich bloß in Bezug auf die Erscheinung. [...] Daß er vom Wollen loskommen kann, bezeugt, im Menschen [,] die Askese in Asien und Europa [,] durch Jahrtausende [...]. Dies Loskommen, oder vielmehr dessen Resultat, ist für uns geradezu ein Übergang ins Nichts [...]; aber alles Nichts ist relativ [...]. – Das über diese Erkenntniß Hinausgehende ist absolut transscendent; daher die Philosophie hier aufhört, und die Mystik eintritt. (GBr Nr. 279, 288)

---

118 Seeberg sieht hinsichtlich der Optimismus/Pessimismus-Frage eine Parallele Arnolds zu Schopenhauer: „Kennt Arnold ein Werden in der Geschichte? [...] Er kennt kein Altertum, kein Mittelalter, und die Einteilung nach Zenturien ersetzt bei ihm die nach Epochen. So behält der Aufriß den Schein des Äußerlichen, trotzdem extreme Innerlichkeit der Geschichte etwas Gleichmäßiges gibt. ‚Es wird immer einerley Comödie und Tragödie auff der Welt gespielt, nur daß immer andere Personen dabey sein.‘ [Anm 2: Wahres Christenthum Alten Testaments (Predigten über die Genesis), 1707, S. 166.] Das ist die typologische Auffassung der Geschichte, das eadem sed aliter, das nach Schopenhauer von der Geschichte gilt.“ (Seeberg, Erich: *Gottfried Arnold*. A. a. O., 143) So wie aber beide Denker diesen Pessimismus miteinander teilen, teilen sie auch einen gewissen Optimismus: Arnold meint, dass nach 1698 durch sein Monumentalwerk das falsche Christentum entlarvt und das wahre anbrechen wird; Schopenhauer meint, dass der zu seiner Zeit mündige Rezipient von der Volksmetaphysik ablässt und sich zu seiner Philosophie hinwendet.

119 Vgl. zu dieser Problematik Lemanski, Jens: Vom Alles zum Nichts. A. a. O., 19–45.