

Sloterdijk und die Mystik

Christoph Benke, Wien

Die Arbeiten des postmodernen Philosophen Peter Sloterdijk¹ stehen nicht ganz in der philosophischen Akademietradition. Seine Bücher und Essays machen die Kluft zwischen Schulphilosophie und freier Philosophie sichtbar. Sloterdijk, nach Selbsteinschätzung „ein merkwürdiger Bastard, zusammengesetzt aus einem lyrischen Extremisten und einem verdamnten Schulmeister. Oder aus einem Mystiker und einem Conferencier“², experimentiert mit virulenten Stoffen³, mehr feuilletonistisch als systematisch. Als „philosophischer Zeitdiagnostiker“⁴ und nonkonformer Ideen- und Stichwortlieferant ist er in den Zukunftswerkstätten von Politik, Wirtschaft und Kultur präsent (z.B. Forum Alpbach). Sein Gedankenkosmos bietet neben umfassenden philosophie-, religions-, geistes- und kulturgeschichtlichen Durchblicken eigenwillige philosophische Alternativen, denen er nicht selten mystische Traditionen des Ostens wie des Westens einfügt. In einem ersten Schritt zeichne ich die wichtigsten Aspekte des Sloterdijk'schen Mystikverständnisses nach. Der Darstellung des Phänomens folgt eine kritische Würdigung aus der Sicht christlicher Mystik.

1. Sloterdijks Mystikverständnis

Vorab ist festzuhalten: Sloterdijks Reflexionen über Mystik zielen auf eine Ortsbestimmung von Mystik in der Moderne. Diese hat sich mit der Situation einer nachmetaphysischen Radikalverweltlichung auseinanderzusetzen: „Die Wahrheit ist, daß die klassische Metaphysik für uns völlig unerreichbar geworden ist, logisch wie psychologisch, um von Kenntnissen erst gar nicht

¹ *1947 in Karlsruhe; Studium der Philosophie, Germanistik und Geschichte in München und Hamburg; 1976 Promotion; seit 1992 Professur an der Staatlichen Hochschule für Gestaltung, Karlsruhe; Gastprofessuren in Wien, Paris, Zürich, New York; rege Vortragstätigkeit, vielfältige Medienpräsenz; seit 2002 vor allem durch die mit Rüdiger Safranski moderierte Gesprächsrunde „Im Glashaus: Das Philosophische Quartett“ (ZDF); 1993 Ernst-Robert-Curtius-Preis für Essayistik; seit 2001 Rektor an der HfG Karlsruhe.

² Vgl. P. Sloterdijk/H.-J. Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt 2001, 298 (zit. als: *Die Sonne und der Tod*).

³ Vgl. dazu H. von Döbenack, *Das Sloterdijk-Alphabet*. Würzburg 2002, 42–44.

⁴ Vgl. *Die Sonne und der Tod* (Anm. 2), 14. „Ich würde mich am liebsten mit einem Klavier vergleichen, das plötzlich von selber zu spielen anfängt. Ein automatisches Klavier des Zeitgeistes“ (aaO., 16).

zu reden.“⁵ Der Mensch findet sich ohne Ich und ohne jeglichen transzendenten Rückzugspol vor. Er ist dem „Ungeheuer Welt“ eingefügt und ausgesetzt.⁶ Dennoch gesteht sich Sloterdijk „Empfänglichkeit für Nachschwingungen von Themen aus der metaphysischen Tradition“⁷ zu. Mystik bleibt ein Thema der Religion wie der Philosophie, ob nun als „Grenzwert einer normalen Welterfahrung“⁸ oder als „spekulativer Endomorphinismus“⁹.

1.1 Mystik – ein „religiöses Radikal“

Nach Ansicht Sloterdijks gibt es auch in einer nach-konfessionellen Epoche Komponenten des Glaubensgebildes, die nicht weiter rückführbar sind und so etwas wie den letzten Gehalt, das innerste Ferment des Glaubensgebildes darstellen. Ohne Dialogik, ohne irgendeine Opferoperation, ohne Selbsterfahrung, ohne Humor und Poesie, ohne Katastrophendeutung funktioniert Religion nicht. Nicht zuletzt ist auch Mystik ein derartiges „religiöses Radikal“¹⁰.

Die Funktion von Mystik ist nach Sloterdijk eine zweifache. Zum einen entspricht sie einem akuten Bedürfnis je zeitgenössischer Religiosität, nämlich jenem nach »apocalypse now«: „Mystik vertritt den Anspruch gegenwärtiger Generationen auf Ebenbürtigkeit mit den Hochzeiten der Offenbarung.“¹¹ Zum anderen ist Mystik jener Ort, an dem sich heute – nach der Liquidierung des Jenseits durch die Aufklärung – die „Offenbarung des ›Seins‹ in jedem anwesenden Ding“¹² vollzieht.

⁵ AaO., 220.

⁶ Vgl. P. Sloterdijk, *Chancen im Ungeheuren*. Vorwort zu W. James, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Übers. von Eilert Herms. Frankfurt 1997, 13 (Titel des englischen Originals: *The varieties of religious experience*. New York 1902).

⁷ Vgl. Ders., *Selbstversuch*. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira. München 2000, 112 (zit. als: *Selbstversuch*).

⁸ Vgl. Ders., *Der mystische Imperativ*. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit, in: Ders. (Hrsg.), *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*. Gesammelt von Martin Buber. München 1993 (Titel der Originalausgabe: *Ekstatische Konfessionen*. Jena 1909), 9–42; hier 36 (zit. als: *Der mystische Imperativ*).

⁹ Vgl. Ders., *Weltfremdheit*. Frankfurt 1993, 125.

¹⁰ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 36.

¹¹ AaO., 33.

¹² Vgl. aaO., 36.

1.2 Die „Ekstase des Zurweltkommens“

Zu den irreduziblen Folgen der Aufklärung zählt für Sloterdijk der totale Verlust eines positiven Jenseits. Der Mensch muss ohne Jenseitsvorstellungen auskommen. Als einzige Evidenz bleibt die Einsicht des Individuums, „in der Welt“ zu sein – „zusammen mit allem übrigen, was der Fall ist.“¹³ Das, was der Fall ist, hat in Sloterdijks Sicht einen gewissen „Mehrwert“: Dinge, die der Fall sind, „erscheinen“; sie sind gewissermaßen offenbarungsträchtig. Hier erfüllt das religiöse Radikal Mystik beharrlich seine Funktion, indem es dem „In-der-Weltsein“ den Charakter einer Offenbarung wiedergibt: „Das Individuum ist jetzt der Himmel, in den Welt und Dinge kommen, wenn sie ihm in ihrem Daß erscheinen. Zwar ist jedes Individuum, modern gedacht, bis in die letzte Faser seines Wesens ein Kind der Welt und nichts als der Welt, aber es ist zugleich die Stelle in der Welt, vor der die Welt sowohl verschwindet als auch aufgeht.“¹⁴ Hier deutet sich bereits an, warum Sloterdijks Sicht von Mystik zentral um das Thema Geburt, um das Ankommen in der Welt und um das In-der-Welt-Sein kreist.¹⁵ Dem „Ungeheuer Welt“ und dem Schrecken über die Endlichkeit des Seins ist über die Alternativbewegung des metaphysischen Typs nicht mehr beizukommen. Gegen die metaphysische Fixierung des Blicks auf die Sterblichkeit braucht es die Alternativbewegung des poetischen Typs, eine Mystik der Geburtlichkeit. Sie allein ist imstande, „die Panik des Weltverlusts zur Ekstase des Zurweltkommens“¹⁶ zu transformieren. Mystik in der Moderne ist als „Grenzwert einer normalen Welterfahrung“ aufzufassen, indem sie im Wirklichen selbst jene Spur ausfindig macht, die ins Freie zeigt. Da die Bewegung des Zur-Welt-Kommens „ihrem Wesen nach die Metaphorisierung oder Umsetzung des Selbst vom Mutterschoß zum Weltschoß“¹⁷ ist, hat das physische und psychische Leben der Menschen zu einem mystischen „Schoßverhältnis zu einem Umgreifenden“¹⁸ zu finden. Mystische Welt- und Selbsterfahrung zielt darum auf das „In-Sein in etwas Offenem“¹⁹.

¹³ Vgl. *aaO.*, 35.

¹⁴ *AaO.*, 36.

¹⁵ Vgl. auch Ders., *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurt 1988.

¹⁶ Vgl. Ders., *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt 1989, 101.

¹⁷ Vgl. *Weltfremdheit* (Anm. 9), 66.

¹⁸ Vgl. *aaO.*, 65.

¹⁹ Vgl. *aaO.*, 64.

1.3 Mystische Lehren als „Tauchschulen“

Solche weder aus religionsphilosophischem noch aus religiösem, sondern, wie Sloterdijk betont, aus anthropologischem Interesse²⁰ erwachsene Analytik des Zur-Welt-Kommens prägt in weiterer Folge seine Überlegungen zur Genese mystischer Erfahrung. Mystik ist eine Übung des Übergangs vom Gegenübersein zum In-Sein, von der „konfrontierenden zur medialen Seinsweise.“²¹ Mystiken drehen die Grundtendenz der psychischen Entwicklung „vom Flüssigen ins Feste“²² um, weshalb sie einem Tauchvorgang ähneln. Mystische Lehren sind „Tauchschulen“, die durch das „In-Sein die Lösung des Subjekts in einer Sphäre“²³ bewirken und dazu führen, dass „erwachsene Subjekte in mystische Schoßverhältnisse mit einem Ganzen geraten“²⁴. Die Folge derartigen psychischen Tauchens ist „eine innere Wasserlöslichkeit“²⁵. Konfrontative Subjektivierung verschwindet und macht einem „reinen, von Sucht und Flucht gleich weit entfernten Sichumgebenlassenkönnen“, einem „Zustand letzter Kampf- und Tatenlosigkeit“²⁶ Platz. Mystiker sind darum für Sloterdijk keine Heroen. Zur „Ich-Behauptung in der arenischen Realität“²⁷ tragen sie nichts bei. Im Gegenteil: Sie zeigen, dass „das Etwas, in dem wir uns ›aufhalten‹, in Wahrheit ein unmarkierter Raum ist, in dem kein Unterschied, der einen Unterschied macht, in Kraft sein kann.“²⁸ Freilich: Die Bedingung der Möglichkeit, dass im Rahmen eines monistisch ausgelegten Universums ein derartiger „Augenblick der Wahrheit“ eintritt, kann nur in der Bereitschaft des Subjekts liegen, in einer Einheitsvision ›zu Grunde‹ zu gehen.²⁹

1.4 „Fötales Andenken“

Die Befähigung zu derartigen mystischen Zuständen bleibt nicht nur einigen Wenigen vorbehalten. Sloterdijk zählt sie vielmehr zu den „allgemeinen Geburtsrechten“³⁰. Er deutet Mystik gedächtnistheoretisch: Mystische Zustän-

²⁰ Vgl. *Selbstversuch* (Anm. 7), 64–65.

²¹ Vgl. *Weltfremdheit* (Anm. 9), 72.

²² Vgl. *aaO.*, 71.

²³ Vgl. *aaO.*, 72.

²⁴ Vgl. *aaO.*, 67.

²⁵ Vgl. *aaO.*, 73.

²⁶ Vgl. *aaO.*, 72–73.

²⁷ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 38.

²⁸ Vgl. *aaO.*, 40.

²⁹ Vgl. *Weltfremdheit* (Anm. 9), 120.

³⁰ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 36.

de sind „Erinnerungen ans alte Innerste“³¹, der mystische Effekt ein zuständlicher Nachklang fötaler Seinsweise. Menschen sind geborene Mystiker, aber auf dem Wege ihres Ich-Erwerbs und durch weltwärts gerichtete Lernprozesse vergessen sie ihre Grundbegabung. Wo Individuen wieder an ihre Begabung anknüpfen, wo sie die „Tauchfahrt ins Präsubjektive“³² wagen, erinnert sich das wache Hirn „an den flüssigen Anfang seiner Geschichte“, an dessen „vorsprachliche Stille.“³³ Damals musste noch nichts als Etwas identifiziert werden, jetzt darf sich das Gehirn „kampflos“ geben. Der mystische Effekt besteht darin, dass sich das menschliche Gedächtnis – unter gewissen Voraussetzungen – „an seinen eigenen Zustand vor der Einschreibung sprachgebundener Informationen“³⁴ erinnert. Die Erinnerung an den Zustand der Leere ruft den Zustand der „Leere“ selbst herauf.

1.5 Einheit im „Dyadischen“

In seiner Kulturanthropologie *Sphären* – besonders im ersten Band *Blasen*³⁵ – ergänzt Sloterdijk bisher vorliegende ontologische Entwürfe, indem er „das Dyadische“ zum Ursprung und Mitte des Weltentwurfs macht: „Ich lasse die Ontologie mit der Zwei-Zahl beginnen.“³⁶ Hierbei handelt es sich um das Projekt, „die in der philosophischen Tradition stiefmütterlich behandelte Kategorie der Relation, der Beziehung, des Schwebens in einem Ineinander-Miteinander, des Enthaltenseins in einem Zwischen, zu einer erstrangigen Größe zu erheben und die so genannten Substanzen und Individuen nur als Momente oder Pole in einer Geschichte des Schwebens zu behandeln.“³⁷ Demnach wäre Ursprung und Mitte des Weltentwurfs die „dyadische Sphäre“: Kein trennender Dualismus, sondern eine Zweieinigkeitsstruktur, eine von Zweien konstituierte Einheit, nicht mehr reduzierbar auf die Form: Einheit-Trennung-Wiedervereinigung. Welt ist nicht mehr Um-Welt, sondern In-Welt oder Mit-Welt. In der Folge geht es vor allem um Resonanzen und Durchdringungen – in der Mystik, so ist zu ergänzen, allemal: „In der In-Welt sind Resonanzen bestimmend. Sie beruhen auf Akten des Sich-ins-Leben-Rufens und des Selber-zum-Leben-Erwachens durch das Angesprochensein, und genau das ist es, was ich mit der bizarren For-

³¹ Vgl. aaO., 41.

³² Vgl. *Die Sonne und der Tod* (Anm. 2), 295.

³³ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 40.37.

³⁴ Vgl. *Weltfremdheit* (Anm. 9), 68.

³⁵ Vgl. Ders., *Sphären I. Mikrosphärologie: Blasen*. Frankfurt 1998.

³⁶ *Die Sonne und der Tod* (Anm. 2), 147.

³⁷ Vgl. aaO., 139.

mulierung ... zu charakterisieren versuche: auserwählte Hohlheit.“³⁸ Sloterdijk arbeitet mit Hilfe einer profanen oder anthropologischen Theorie des geteilten Raums oder des subjektiven Feldes. Nicht bei der Dialogphilosophie nimmt er Anleihen, sondern bei der Herz-Mystik des Mittelalters.³⁹ Die allein auf der Ebene der „Herzenserkenntnis“ nachvollziehbare Zweiheit der Begegnung bedeutet die wahre Einheit.

2. Kritische Würdigung

Peter Sloterdijk ist als Kulturphilosoph an den neuen Perspektiven des Menschseins interessiert. Weniger als akademischer denn als künstlerischer Autor nähert er sich dem Zeitgeschehen an und sucht es vorwiegend psychohistorisch zu analysieren. Demnach sind Sloterdijks Äußerungen zur Mystik Anthropologie, also kein Beitrag zur philosophischen oder theologischen, sondern allenfalls zur psychologischen Mystikforschung.⁴⁰ Seine Adaption von Mystik ist ein Beispiel dafür, welche Wege die Mystikrezeption gegenwärtig außerhalb des Christentums und der christlichen Kirchen sowie außerhalb der Traditionen der großen Weltreligionen einschlägt.

2.1 Anknüpfungspunkte

Eine Mystik des In-der-Welt-Seins mit ihrer Anerkenntnis der Immanenz, der Welthaftigkeit und der Leiblichkeit ist gewiss ein Anliegen christlicher Mystik⁴¹, will sie ihr Strukturprinzip »Inkarnation« nicht verraten. „Zur-Welt-Kommen“ und „Geburtlichkeit“ sind ur-christliche, weihnachtliche Themen, ebenso wie die Gelassenheit, die für Sloterdijk aus der Anerkenntnis des Geborensseins, des Ankommens in der Welt resultiert. Das Material seiner dreibändigen Kulturgeschichte des Zur-Welt-Kommens⁴² besteht im Wesentlichen aus christlichen Überlieferungen, wiedergelesen in nach-christlicher Postmoderne.

³⁸ *AaO.*, 151.

³⁹ S. dazu Sloterdijks Kurzabriss einer katholischen „Mystik des Herzens“, in: *Sphären I* (Anm. 35), 110–130.

⁴⁰ Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick zu vergleichenden und psychologischen Ansätzen der modernen Mystikforschung bei B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*. Freiburg, Basel, Wien 1994, 460–481.

⁴¹ S. dazu S. Wendel, *Christliche Mystik. Eine Einführung*. Kevelaer, Regensburg 2004, 117–119.

⁴² Vgl. P. Sloterdijk, *Zur Welt kommen* (Anm. 15); *Eurotaoisumus* (Anm. 16) u. *Weltfremdheit* (Anm. 9).

„Alles, was der Fall ist, ist offenbarungsträchtig“⁴³ – das ist, für sich genommen, ein Satz, der einer Deutung im Sinne ignatianischer Spiritualität offensteht. Das ignatianische „Gott suchen und finden in allen Dingen“ geht davon aus, dass Gott dem Menschen mit einer Liebe „in allen Dingen“ begegnet.⁴⁴ Dem entspricht von seiten des Menschen die gläubige Bemühung, Um-Welt und Mit-Mensch – prinzipiell „alle Dinge“ – als potentiellen Ort der Offenbarung zu betrachten, um Gott die Antwort der gleichen Liebe „in allen Dingen“ zu geben.

Sloterdijks Unterscheidung einer Mystik der Ausnahmezustände von einer „Mystik der Kontinuität“⁴⁵ trifft sich mit der christlichen Tradition, die zwischen der Grunderfahrung als dem Zentralgeschehen und den Begleitphänomenen psychophysischer Art wie z.B. der Ekstase differenziert, nicht zuletzt, weil sie um deren Ambivalenz weiß. Die „Befreiung in große Indifferenz“ hält Sloterdijk für überflüssig, da es ohnehin „immer schon genug an kleiner Nacht (gibt), genug an kleiner Indifferenz, genug an kleinen Willenspausen. Wenn das verstanden wäre, wozu brauchte es dann noch Erlösung mit Posaune und Prinzip?“⁴⁶ Erinnert das nicht an *Madeleine Delbrêls* Verständnis von Gehorsam? Sind Sloterdijks „Epiphanien der Gewöhnlichkeit“⁴⁷ von den diversen Entwürfen einer „Mystik des Alltags“, die es in der Geschichte christlicher Spiritualität gab und gibt, gar so weit entfernt?⁴⁸

Nicht zuletzt enthält Sloterdijks gedächtnistheoretische Deutung von Mystik einen demokratischen Ansatz, analog jenem, welcher aus christlicher Tauftheologie abzuleiten ist: Christliche Mystik ist in der Taufe begründet und insofern „allgemeines Geburtsrecht.“⁴⁹ Solche Anknüpfungs-

⁴³ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 35.

⁴⁴ S. die *Betrachtung zur ›Erlangung der Liebe‹*, Exerzitienbuch, n. 230–237 (bes. n. 234), in: Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übers. von P. Knauer. Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe; 2), 204–206.

⁴⁵ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 37. Darin ist „jeder wache Moment im Leben der Subjekte durchzogen ... von der Einstrahlung einer gleichbleibenden Ununterschiedenheit“ (*ebd.*).

⁴⁶ Vgl. *Selbstversuch* (Anm. 7), 145.

⁴⁷ Vgl. *aaO.*, 131.

⁴⁸ Einen entfernt ähnlichen philosophischen Anweg geht Bernhard Casper, indem er säkulare Alltagserfahrung phänomenologisch auf mögliche „Spuren des ganz Anderen“ hin untersucht und darin das Hervorgehen (christlicher) Frömmigkeit aus der Alltagserfahrung bedenkt; vgl. B. Casper, *Alltagserfahrung und Frömmigkeit*, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 25. Freiburg ²1981, 39–72.

⁴⁹ An dieser Stelle sei an die um 1900 kontrovers diskutierte Frage erinnert, ob die Berufung zum mystischen Leben als Intensivierung der »normalen« Glaubenserfahrung (so R. Garrigou-Lagrange OP) oder als qualitativ neues, besonderes Geschenk Gottes anzusehen ist (so A.F. Poulain SJ). S. dazu B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1 (Anm. 40), 398–402. Zum Programm einer Demokratisierung der Mystik vgl. D. Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*. Hamburg 1997, 25–46.

punkte können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sloterdijks Mystikadaption in zentralen Punkten mit christlicher Mystik inkompatibel ist.

2.2 Kritische Anfragen

Verkürzter Mystikbegriff

Sloterdijks Konzept von Mystik bietet nur Raum für eine „Mystik der Unendlichkeit“, aber nicht für eine Mystik liebender Begegnung, wenngleich das dyadische Prinzip der „Sphären“ auf eine Öffnung des Monismus hinzuweisen scheint. Wo Mystik fast zur Gänze das „Unberührtsein vom Unterschied“⁵⁰ meint – was folgerichtig ist, wenn der „Abschied vom Ich“ Programm ist⁵¹ –, liegt ein verkürzter Mystikbegriff vor. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage: Wenn Mystik ausschließlich „Einungsmystik“ im Sinn eines Monismus sein darf, warum plädiert Sloterdijk dann überhaupt noch dafür, das „Tauchmotiv“ durch eine „respiratorische oder pneumatische Komponente“⁵² auszubalancieren? Wozu „Auftauchen“ inmitten des „Eintauchens“? Gibt es doch „Ich-Reste“, die noch atmen wollen? Wer ist es, der sich mit dem Absoluten eint? Wenn, wie Sloterdijk meint, Mystik und Individuierung nicht zusammengehen – wer ist es, der dann in der Welt „ankommt“?

„Führer zum Mysterium“ – von wem autorisiert?

Sloterdijk schöpft aus den christlichen Überlieferungen sowie aus jenen der Weltreligionen, weiß sich aber darüber erhaben: „Ich lebe im Auge des Zyklons der Religionen – das ist ein den manifesten Religionen transzendenter Standpunkt.“⁵³ Auf dem Hintergrund solcher Selbsteinschätzung wird die Polemik *Karl Heinz Bohrer*s verständlich, Sloterdijk sei kein Philosoph,

⁵⁰ Vgl. *Weltfremdheit* (Anm. 9), 62–79.

⁵¹ Daran hält Sloterdijk auch nach *Sphären I* (Anm. 35) fest: „Es gibt keine Individuen, sondern nur Dividuen – es gibt die Menschen nur als Partikel oder Pole von Sphären. Es existieren ausschließlich Paare und ihre Erweiterungen – was sich für das Individuum hält, ist bei Licht gesehen meist nur der trotzige Rest einer gescheiterten oder verhohlenen Paarstruktur“ (*Die Sonne und der Tod* [Anm. 2], 144).

⁵² Vgl. *Weltfremdheit* (Anm. 9), 76. Sloterdijk fährt fort: „Das Atmen sorgt für das Auftauchen inmitten des Eintauchens; es garantiert Entfaszination inmitten des Faszinierenden. Der freie Atem ist dafür zuständig, daß das mystische Ganz-in-einem-Element-Sein den Sinn von Ganz-im-Freien-Sein bewahrt“ (*Ebd.*).

⁵³ *Selbstversuch* (Anm. 7), 96.

sondern „Priester“, „Mystagoge“, ja sogar „Führer zum Mysterium.“⁵⁴ Sloterdijks Reflexionen über Autorenschaft und Autorität entsprechen diesem Eindruck und bilden einen weiteren fragwürdigen Punkt. Er sieht sich als Empfänger einer „Einstrahlung“⁵⁵ und als Medium: „Ich verstehe mich als einen Menschen, der unter technischen Medien wie ein Medium zweiten Grades funktioniert ... (...) es gibt personale Medien, sprich Menschen mit einer gewissen Durchlässigkeit, die Epochenaufgaben oder Zeitstimmungen übertragen.“⁵⁶ Seine Autorität gründet auf der Wahrnehmung von einem „Spalt Transzendenz“, vermittelt nicht über „gestikulierende Hinweise auf Entrückungen oder Erfahrungen im Hinterland“, sondern nur über die Form, den Buchstaben, die „grauen Ekstasen der normalen Gegenwart.“⁵⁷ Ein vergleichbarer Anspruch findet sich sonst in (neo-)gnostischen Systemen. Klar ist, dass solch elitäres Wissen den Empfänger von all jenen, denen eine „Einstrahlung“ versagt bleibt, unterscheiden muss. Folgt aus der Sendungsautorität auch Führungsautorität? Welcher Kontrolle bleibt sie unterworfen?

Wiederholung gnostischer Motive

Sloterdijks Reflexionen über mystische Themen berühren gnostische Motive. Seine psychohistorische Perspektive erkennt in der tiefliegenden Unzufriedenheit mit der Welt affektgeschichtlich jene Disposition, welche in der Gnosis ihren Ausdruck sucht und findet. Denn Gnosis ist für Sloterdijk weiterführender als Religion: Das „Wort Gnosis kennzeichnet eine Haltung des metaphysischen Essayismus ... Gnosis ist ein möglicher Name für die Zukunft dessen, was an den Religionen mehr sein mag als Illusion.“⁵⁸ Im Übrigen lässt sich in der Herleitung des gnostischen Lebensgefühls und dessen Zugangs zur Wirklichkeit eine Eigendefinition des Sloterdijk'schen Interesses herauslesen: Gnosis „artikuliert einen Strukturwandel des Staunens – vom Philosophieren zum Entsetzen, vom Entsetzen zur Parodie.“⁵⁹ Ein mehr oder weniger feiner Ton der Ironie, der Parodie und des unverhohlenen Zynismus durchzieht das ganze Werk. Mehr ist nicht zu erwarten, ist doch

⁵⁴ Vgl. *Die Sonne und der Tod* (Anm. 2), 294.

⁵⁵ Sloterdijk berichtet: „In Indien war ich einer Einstrahlung ausgesetzt, die lange nachwirkte“ (aaO., 17). Vgl. ebenso *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 37.

⁵⁶ *Die Sonne und der Tod* (Anm. 2), 15.

⁵⁷ Vgl. *Selbstversuch* (Anm. 7), 130–131.

⁵⁸ Vgl. Ders./Th.H. Macho (Hrsg.), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Bd. 1. München 1991, 27. Sloterdijks Einführung in das von ihm (mit-)herausgegebene Gnosis-Lesebuch verrät m.E. deutlich Sympathie für diese Weltanschauung.

⁵⁹ Vgl. aaO., 31.

nach-metaphysische Philosophie nichts Anderes als „eine Art Weg-Betreuung für Anfänger der Weltfremdheit – oder Pausenmusik in den nachdenklichen Momenten der Weltkinder“⁶⁰.

In diesem Kontext leistet Mystik einen Vorgriff auf Prozesse der Psychotherapeutik. Hier ereignet sich die notwendige „Umgeburt des Individuums“⁶¹ im Voraus, indem sich momenthaft verbunden erfährt, was noch getrennt ist: „Ich und In sind miteinander unverträglich. (...) Ich müßte also dahin kommen, wo ich ›von selbst‹ ich selbst und in mir selbst sein könnte – anders als in meinem jetzigen Zustand, wo ich es bin, der mit meinem desperaten Weg-von-Mir-Sein weitermacht wie bisher.“⁶²

Regression des Subjekts – Immanentismus

Schließlich lässt Sloterdijks Erklärung von Mystik als Regression des Subjekts auf vorichthafte Zustände Fragen offen. Damit befindet er sich ganz auf der Linie kultureller Tendenzen, die an der Reduktion und Schließung des Innenraums beteiligt sind. Zwar möchte der Autor eine solche rein regressive Deutung ausschließen⁶³ – eine Alternative bleibt er jedoch schuldig. Mystisches Bewusstsein verweist auf keine irgendwie geartete transzendente Dimension. So bleibt das Individuum einsam unter einer Sonne, die ihren Schein auf alles, nur auf nichts Neues wirft. Am Ende steht reine Selbstbezüglichkeit, deren mystisches Gewand *Paul Mommaers* treffend umschreibt: „Und nun mag unser Wesen eine noch so weite, offene Wirklichkeit sein, berührt man darin nicht den transzendenten Gott, so offenbart sich der ›Grund‹ alsbald als ein ätherisches Gefängnis: allein ist nun mal allein, ob sich das nun auf der primitiven Stufe unserer ›Eigenheit‹ oder in der subtilen Atmosphäre des ›Wesens‹ abspielt. Oder wie Ruysbroeck an einer Stelle ganz nüchtern sagt: und wenn der Adler auch noch so hoch fliegt, über sich selbst hinaus zu fliegen vermag er nicht.“⁶⁴

Der Ausfall von Transzendenz lässt für Sloterdijks Sicht von Mystik den Verdacht aufkommen, aus der Not eine Tugend zu machen: Wenn Metaphysik kein Thema, wenn Transzendenz bloß „eine rhythmische Größe, keine metaphysische“⁶⁵ ist – liegt es dann nicht nahe, „die Panik des Weltverlusts zur Ekstase des Zurweltkommens (zu) transformieren“? Gerät eine Mystik,

⁶⁰ Vgl. *aaO.*, 40.

⁶¹ Vgl. *aaO.*, 51.

⁶² *AaO.*, 49.

⁶³ Vgl. *Der mystische Imperativ* (Anm. 8), 41.

⁶⁴ P. Mommaers, *Was ist Mystik?* Frankfurt 1979, 84.

⁶⁵ Vgl. *Selbstversuch* (Anm. 7), 145.

welche „die Möglichkeit einer Heilung von der Geschichte und eines Übergangs ins Glück nicht-mehr-geschichtlichen Daseins“⁶⁶ verkündet, nicht doch zur Kompensation von Sterblichkeit? Kann eine Mystik, welche die Augen vor der Endlichkeit des Seins schließt, anderes sein als Flucht?

3. Konsequenzen aus christlicher Sicht

3.1 Interdisziplinärer Dialog

Sloterdijks Reflexionen zum Thema „Mystik“ haben eine reduktive psychologische Perspektive. Sie bleiben empirische Interpretation. Als Autor lässt er sich durch die Besonderheiten des historischen und theologischen Materials (die er kennt!) nicht wirklich beeindrucken. Dass sich Philosophie und Theologie einerseits und diverse empirische Wissenschaften andererseits als zwei Lager gegenüberstehen, wurde schon oft beklagt. Daran hat sich nicht wirklich etwas geändert, obwohl alle Beteiligten durch das gemeinsame Interesse am Phänomen Mystik verbunden sind. Beide Seiten haben noch kaum begonnen, ihre Bringschuld in Bezug auf einen interdisziplinären Dialog abzuarbeiten und als erstes eine Methodendiskussion erneut anzugehen.

3.2 Das Spezifikum christlicher Mystik konturieren

Dies ist von kompetenter Seite schon oft geschehen.⁶⁷ Dennoch ist Verge-wisserung im Hinblick auf das Proprium christlicher Mystik angesichts neuer Herausforderungen unterschiedlichster Provenienz immer wieder vonnöten. So wäre im Gespräch mit Sloterdijk hervorzuheben, dass Mystik den Glauben nicht ersetzt. Sloterdijks eingeschränkt empirisch-anthropologische Perspektive fand schon Erwähnung. Darüber hinaus ist für den von ihm vertretenen Typ von Mystik, nämlich die monistische Einheitsmystik, Glaube nicht vonnöten. Als Antwort auf monistische Systeme ist auf die derartigen Konzepten zugrundeliegende Ontologie bzw. schöpfungstheologische Defizite zu verweisen. Diese lassen keinen Raum für die Möglichkeit, dass Vereinigung personalisiert und differenziert, wie zu betonen *Pierre Teilhard*

⁶⁶ *Weltfremdheit* (Anm. 9), 70.

⁶⁷ Vgl. z.B. H. Urs von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: W. Beierwaltes/A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974, 37–71; J. Sudbrack, *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt 2002 u. S. Wendel, *Christliche Mystik* (Anm. 41).

de Chardin nicht müde wurde: „Die Vereinigung differenziert auf jedem beliebigen Gebiet, ob es sich um Zellen eines Körpers handelt oder um Glieder einer Gesellschaft oder um Elemente einer geistigen Synthese. In jeder organisierten Gesamtheit erlangen die Teile Vollkommenheit und Vollendung. Weil wir diese Universalregel vernachlässigt haben, konnten uns so viele pantheistische Lehren zum irrigen Kult eines großen Alls verleiten, in dem die Individuen dazu bestimmt schienen, sich wie Wassertropfen zu verlieren und wie ein Salzkorn im Meer aufzulösen.“⁶⁸

Nicht zuletzt ist das Verhältnis von Mystik und Aktivität ein Kriterium christlicher Mystik. Falsche Mystik entzieht sich der Aktivität und bleibt apolitisch. Wo die Öffnung des Himmels (vgl. Apg 7,56) bloß illusorisch erscheint, wo das Wagnis des bis-zum-Anderen-Vorstoßens ausbleibt, wo Transzendenz verkannt wird, dort fällt folgerichtig jegliche horizontale Aktivität aus. Woraus auch immer Sloterdijks zahlreiche gesellschaftspolitische Beiträge motiviert sind, aus seiner Konzeption von Mystik erfließen sie nicht. Demgegenüber ist aus christlicher Sicht der innere Konnex von Mystik und Politik konstitutiv.⁶⁹ Christliche Mystik muss und will, wie *Dorothee Sölle* zu Recht betont, „heraus aus der Privatisierung der Freude, des Glücks, des Einsseins mit Gott. Der Tanz der Gottesliebe kann nicht allein getanzt werden. (...) Das Verständnis von menschlicher Würde, von Freiheit, von Gottfähigkeit oder von den Funken lässt sich nicht auf einen religiösen Spezialraum einschränken, in dem es erlaubt ist, der Gottheit zu dienen oder sie zu genießen, nicht aber, sie mit den achtzig Prozent der Überflüssigen zu teilen.“⁷⁰ Historisch wie systematisch lässt sich zeigen, dass Mystik eine Sendung für Welt und Gesellschaft beinhaltet. Die Nähe zum Geheimnis des dreifaltigen Gottes führt den damit begnadeten Menschen zurück in den Dienst an den Anderen.

⁶⁸ P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*. München ²1982, 269.

⁶⁹ Vgl. dazu D. Sölle, *Mystik und Widerstand* (Anm. 49), 241–370.

⁷⁰ Vgl. *aaO.*, 244–245.