

Böhme-Studien 3

Beiträge zu Philosophie und Philologie

der Partei zu teilen. Wesentlich in dieser totalen Verantwortlichkeit ist, dass jeder Funktionär nicht nur vom Führer ernannt ist, sondern, solange er im Amt ist, als eine direkte Verkörperung des Führers agiert; dies hat zur Folge, dass jeder erteilte Befehl die Sanktion von einer anscheinend allgegenwärtigen höchsten Autorität in sich birgt. Diese durchgehende Identifizierung des Führers mit jedem ernannten Funktionär wie sein Verantwortlichkeitsmonopol für alles, was innerhalb der Bewegung getan wird, sind deutliche Zeichen ^{daß} ~~dessen~~, ^{keinerwegs} ~~daß~~ ein totalitärer Führer ~~sich radikal von einem gewöhnlichen~~ ^{gleich} Diktator oder einem der uns bekannten Tyrannen-Typen ~~unterscheidet~~.

Mystik und Totalitarismus

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-89998-211-4

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100% chlorfrei gebleicht.

Satz: Weißensee Verlag Berlin

Umschlagbild: Ausschnitt aus einem im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindlichen Typoscript der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von Hannah Arendt (Zugangsnummer HS.NZ80.0003, S. 22). Der Abdruck des Ausschnitts erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Literaturarchivs Marbach sowie von Jerome Kohn, Direktor des Hannah Arendt Centers in New York.

© Weißensee Verlag, Berlin 2013

www.weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Herausgeber: Günther Bonheim und Thomas Regehly,
im Auftrag des Internationalen Jacob-Böhme-Instituts (JBI)

Inhaltsübersicht

Vorwort.....	5
Zur Einführung: Annäherung an ein „und“	9

Tagungsbeiträge

Zur Problemstellung

Reiner Manstetten

Selbstlos töten im Namen des Einen. Mystik und die Ausrottung des Bösen in der Welt	17
--	----

Thomas Petersen

Allmacht und totale Herrschaft.....	51
-------------------------------------	----

Michael Gerhard

<i>unio mystica</i> — Hermeneutische Macht des ‚Unsagbaren‘ am Beispiel von ‚Leerheit‘ und ‚Nichts‘.....	65
---	----

Mystik-Rezeption im Dritten Reich

Sibylle Rusterholz

Jacob Böhme im Spiegel totalitären Denkens. Hans Alfred Grunskys nationalsozialistische Sicht des <i>Philosophus teutonicus</i>	91
--	----

Marta Kopij-Weiß

August Faust und der Beginn der Böhme-Gesamtausgabe im Kriegswinter 1941/42	117
--	-----

fr. Victor Lossau

Zwischen Odin und dem feldgrauen Helden unterm Stahlhelm? Die Eckhart-Rezeption des Alfred Rosenberg	127
---	-----

Reflex des Themas im Werk von Autoren des 20. Jahrhunderts

Karol Sauerland

Gustav Landauer und Georg Lukács und ihr mystisches
Verhältnis zur Totalität 149

Thomas Regebly

Der „mystische“ Arbeiter — Ernst Jünger und die Meisterung
der Welt durch Technik 165

Günther Bonheim

„Wer kann vor Klamm etwas verbergen?“
Mystik und Herrschaft in Texten Franz Kafkas 199

Anhang

Rezension zu Hans-Joachim Friedrich: Der Ungrund der Freiheit
im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger (*Th. Regebly*) 221

Rezension zu Gerhard Wehr: Jakob Böhme. Ursprung,
Wirkung, Textauswahl (*G. Bonheim*). 233

Nachweise und Siglen 237

Die Autorinnen und Autoren des Bandes 239

Zum IJBI 243

Vorwort

Der deutsche Faschismus hat in Aufnahme seiner nationalistischen, militaristischen und naturromantischen Traditionen eine eigentümliche Mystik hervorgebracht. Die Nazis haben sich nicht nur viele Traditionen deutscher Mystik – von Meister Eckhart bis zu Jacob Böhme – angeeignet, sie hatten auch ihre eigenen Offenbarungen und heiligen Schriften, ihre Rituale und Weihestätten, ihren Kult um Blut und Boden, um Feuer und Wind, um Märtyrer, Gurus und den Führer. Die Kriterien dessen, was mystisches Erleben ausmacht, sind auf sie anwendbar.

So beschreibt die evangelische Theologin Dorothee Sölle in ihrem Buch *Mystik und Widerstand* eine unheimliche oder doch zumindest irritierende Ähnlichkeit und Affinität, von der zugleich aber völlig unbestimmt bleibt, ob sie über dasjenige, was traditionell unter dem Begriff der Mystik gefaßt wird, überhaupt etwas auszusagen vermag. Denn Mystik, wie sie etwa in Schriften aus dem Bereich der christlichen Überlieferung begegnet, beruht im Gegenteil ja stets auf einer abseits aller Gemeinschaftlichkeit gemachten, auf einer sehr persönlichen, individuellen Erfahrung; und die (oft aus solcher persönlichen Erfahrung hervorgehende) mystische Erkenntnis zeigt sich darüber hinaus als in keiner Weise geeignet, Rangordnungen oder Herrschaftsverhältnisse unter Menschen wie etwa Führer- und Gefolgschaften zu legitimieren – weder ist der Mystiker bereit, sich in dem, was er erkannt zu haben glaubt, von einer weltlichen Autorität oder Institution irre machen zu lassen, noch ist es sein Ziel, selber zum Leitbild zu avancieren und anderen auf ihrem Weg mehr als nur unterstützend zur Seite zu stehen. „Mystik“, so Sölle, ist die „antiautoritäre Religion schlechthin“.

Wie aber ist dann das – tatsächlich gut dokumentierbare – Interesse von Ideologen des Dritten Reichs an „Traditionen deutscher Mystik – von Meister Eckhart bis zu Jacob Böhme“ zu erklären? Handelt es sich hier vielleicht schlicht um ein (vielleicht sogar absichtsvolles) Mißverständnis? Oder wurde eine Beiläufigkeit für das Eigentliche genommen? Oder gibt es, unbehaglicherweise, doch so etwas wie eine substantielle Gemeinsamkeit, an die sich von Seiten des Nationalsozialismus gut anknüpfen ließ, die sich zum Ge- oder Mißbrauch geradezu anbot – so die bei manchen unter den mystischen Denkern ausgeprägten Spekulationen über den menschlichen und

göttlichen Willen oder die in aller mystischen Lehre zentrale Vorstellung des mystischen Prozesses mit seinem Endpunkt als dem Aufgehen des je Eigenen im allumfassenden Einen?

Auf der dritten Tagung, die das Internationale Jacob Böhme-Institut (IJBI) an den Tagen des 4. und 5. März 2011 in Frankfurt am Main veranstaltet hat, standen diese Fragen im Mittelpunkt. Die eigentümlichen Korrespondenzen zwischen Mystik und dem, wofür Hannah Arendt den Begriff der totalen Herrschaft geprägt hat, wurden von verschiedenen Seiten aus beleuchtet. Schwerpunkte waren dabei neben der nationalsozialistischen Mystik-, namentlich Böhme- und Eckhart-Rezeption die, wenn man so will, selbstverfertigten Mystizismen der NS-Bewegung und die mit ihnen verknüpften, von Sölle in die Nähe zur überlieferten Mystik gerückten kultischen Inszenierungen sowie die hierfür den Boden bereitende Melange aus völkisch-rassistischem Gedankengut und Okkultismus, die bereits ab den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts und vermittelt vor allem über eine wachsende Anzahl pseudo-wissenschaftlicher Periodika von einem wachsenden Publikum rezipiert wurde.

Der dritte Band der *Böhme-Studien* enthält die Ausarbeitungen der Vorträge dieser Tagung zum Thema „Mystik und Totalitarismus“, die in Kooperation mit der Katholischen Akademie Rabanus Maurus und der Frankfurter Initiative *Denkraum* im Frankfurter Haus am Dom stattgefunden hat. Zusätzlich aufgenommen wurde ein Aufsatz von Reiner Manstetten, der als Beitrag für die Tagung vorgesehen war, dann aber nicht vorgestellt werden konnte. Die Studie, die mit ihrer Herausarbeitung offensichtlich verwandter Erscheinungen in Christentum, Islam und Buddhismus ein sehr eindrückliches Bild von der Dimension und Aktualität des Problems zeichnet, wurde den übrigen Beiträgen vorangestellt.

Unser besonderer Dank gilt der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, in deren Programm die Tagung angekündigt wurde und die ihre Räume im „Haus am Dom“ zur Verfügung gestellt hat, sowie der Trägerin dieser Institution, der Diözese Limburg. Namentlich dem Studienleiter für den Bereich Philosophie und Theologie, Herrn Prof. Dr. Günter Kruck, sei herzlich für seine einführenden Worte und kritischen Einwürfe und Nachfragen gedankt. Die Atmosphäre der Gastfreundschaft und Besinnung, welche dieses Haus auszeichnet, kam der konzentrierten Arbeit an diesem schwierigen, zum Streit herausfordernden Thema sehr zugute.

Wie in den vorangegangenen Bänden der Böhme-Studien wurde den Referenten hinsichtlich der Orthographie ihrer Beiträge weitgehend freie Hand gelassen. Auch bei den Literaturangaben wurde keine Einheitlichkeit angestrebt, nur die Form der Nachweise wurde behutsam angeglichen. Die einzige Ausnahme betrifft die Nachweise von Texten des *philosophus teutonicus*, die nach der jeweils zuverlässigsten Ausgabe wiedergegeben werden, soweit nicht von den Beiträgern mit guten Gründen auf andere Editionen zurückgegriffen wurde. Die dabei verwendeten Siglen finden sich im Anhang aufgeschlüsselt.

Im klaren Bewußtsein, daß mit diesen Beiträgen nur ein erster Schritt zur Erhellung des Zusammenhangs von „Mystik und Totalitarismus“ getan wurde, dem weitere folgen müssen, hoffen wir, damit einen heilsamen Streit vom Zaun gebrochen zu haben, der Jacob Böhme, der allgemeinen Diskussion um Mystik und Mystizismus und nicht zuletzt natürlich auch der Wissenschaft, die sich mit diesen Phänomenen befaßt, zugute kommen wird. Denn, wie Jacob Böhme sagt: „Was Hilfft dich deine wissendschafft / wen du nicht wilst darinnen streitten / Nichtes / Es ist eben als wen einer einen Grossen Schatz wiste / vnd suchte den nicht / den er doch wol wiste zu bekommen / vnd stürbe Hungers Bey Seiner wissendschafft“ (*Morgen Röte im auffgang* (B I), S. 216). Das thematische „und“ ist einfach zu wichtig, um weiter ignoriert zu werden.

Maienfels/Offenbach am Main, im Januar 2013

Günther Bonheim und Thomas Regehly

Günther Bonheim

Zur Einführung: Annäherung an ein „und“

Jeder Liebhaber der Schriften Jacob Böhmes und Meister Eckharts, der sich ein wenig auch mit der Geschichte ihrer Nachwirkung befaßt, wird früher oder später eine Entdeckung machen, auf die er gut hätte verzichten können: Zu denen, die gleich ihm die beiden deutschen Mystiker hochschätzen, zählten auch namhafte Repräsentanten der NS-Ideologie und der Forschung und Lehre im NS-Staat. Nun muß dieser Umstand für sich allein noch nicht viel heißen. Die zweifelhafte Ehre wurde bekanntermaßen auch vielen anderen zuteil, die sich das durch ihre Werke gewiß nicht verdient hatten. Man könnte sogar noch weiter gehen: Die „deutsche Revolution“ von 1933 hatte in ihren Literatur- und Philosophieprofessoren und in ihren geistesgeschichtlich interessierten Ideologen einen ausgesprochen konservativen Geschmack. Umwertungen innerhalb des überkommenen Kanons waren ihre Sache nicht. Sie verstanden sich eher als Traditionshüter. Eine Ausnahme bildete allein der Umgang mit den jüdischen Literaten, die aus der Tradition entweder stillschweigend oder mit einigem Gezeifer herausgestrichen wurden: Der „Jude Heinrich Heine“, so Walther Linden in seiner 1937 erschienenen *Geschichte der deutschen Literatur*, dieser „schamloseste und charakterloseste aller Literaten, der seine Feder zu ständigen Erpressungen auch seinen Glaubensgenossen und nächsten Verwandten gegenüber benutzte“, „hat durch den impressionistisch-satirischen Stil seiner Plaudereien, Briefe, Skizzen auf ein Jahrhundert den unheilvollsten Einfluß auf die deutsche Sprachform, im besonderen der Zeitungen, geübt, hat durch seine mit Pathos verkündete „hellenische“ Religion der Diesseitsfreude und durch seinen verlogenen, weltmännisch aufgeputzten Liberalismus die echtsten Gestaltungen der deutschen Seele beiseitegedrängt.“¹ Hochgehalten werden ihm gegenüber diejenigen, deren deutsche Seelentiefe unzweifelhaft ist, so Gotthold Ephraim Lessing, „einer der männlichsten, kämpferischsten

1 Walther Linden: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Leipzig: Philipp Reclam jun., 1937, S. 361.

Geister der deutschen Dichtung“², auch wenn er in seinem *Nathan* „dem Irrtum [verfällt], über dem allgemeinen Gedanken des Menschentums die unzerstörbaren Grenzlinien der Rassen, Völker und Stämme zu übersehen“³, Johann Wolfgang Goethe, der „das Erbe nord- und süddeutschen Blutes“, eine „glückliche Blutmischung“⁴ in sich trug, Georg Büchner, der „im Stamme stum“ wurzelnde „Rheinhesse“⁵, usw. Sie alle finden sich hier versammelt, die Klassiker der deutschen Literatur, bewundert und hochgeschätzt, wenn auch eben nicht in der Weise, wie man sie aus älteren und neueren Würdigungen kennt, aber jedenfalls mit dem Resultat, daß die überkommene literarische Wertung die NS-Zeit unbeschadet überdauern konnte. Und doch wäre es sicher zu kurz gegriffen, würde man annehmen, daß die NS-Autoren den Kanon vor allem deshalb weitgehend unangetastet ließen, weil sie so ihre zeitgenössischen Literaten in eine große Tradition einreihen und mit großen Namen aufwerten konnten. Denn genauer Hinschauen taten sie schon. Es gab durchaus einzelne Werke und Werkauschnitte innerhalb der klassischen Literatur, die den überzeugten Anhänger der völkischen Bewegung in ganz besonderem Maße berührten und die für ihn das tradierte Urteil rechtfertigten, weil sie zu erlauben schienen, in ihren Schöpfern die unmittelbaren Vorläufer der eigenen Weltanschauung zu sehen. Bei Heinrich von Kleist gilt das etwa für das Stück *Die Hermannsschlacht*. Walther Linden wieder in seiner Literaturgeschichte dazu:

Eine völkische Sittlichkeit wird gepredigt: entschlossener Daseinskampf um jeden Preis und unter freiwilliger Opferung aller Güter, stahlharter Schicksalswille, Vernichtung des Gegners ohne Mitleid und Rücksicht [...] Den „humanen“ Vorurteilen seiner Zeitgenossen setzt Kleist eine germanische Kriegerethik entgegen.⁶

Und ähnlich fündig glaubte man auch bei Friedrich Hölderlin zu werden. Die von Friedrich Beißner 1943 im Auftrag der neugegründeten Hölderlin-Gesellschaft sowie des Hauptkulturamts der NSDAP besorgte „Feldauswahl“⁷, die

2 Ebd., S. 256.

3 Ebd., S. 265.

4 Ebd., S. 281.

5 Ebd., S. 368.

6 Ebd., S. 342.

7 Hölderlin: *Feldauswahl*. Stuttgart: Cotta, 1943.

in einer Auflage von 100.000 erschien und angesichts von 194.000 Vorbestellungen die Nachfrage gleichwohl nicht decken konnte,⁸ enthielt neben den Oden „An die Deutschen“ und „Gesang des Deutschen“ natürlich auch den „Tod fürs Vaterland“, der mit den Versen schließt: „Die Schlacht / Ist unser! Lebe droben, o Vaterland, / Und zähle nicht die Toten! Dir ist / Liebes! nicht Einer zu viel gefallen.“

Woher aber rührte die Faszination, die von der deutschen Mystik, namentlich von Meister Eckhart und Jacob Böhme ausging? Und das obwohl beiden ja, ähnlich wie Lessing, Irrtümer vergeben werden mußten. Für Meister Eckhart war der jüdische Philosoph Moses Maimonides, von ihm Rabbi Moses genannt, eine der großen und deshalb häufig zitierten Autoritäten; Jacob Böhme beschäftigte sich intensiv mit Vorstellungen, die der jüdischen Mystik entstammten – für Gershom Scholem ist er unter allen christlichen Mystikern derjenige, „dessen Denken [...] die engste Affinität zur Kabbala aufweist“.⁹ Und gleichermaßen für beide waren die Schriften des Alten Testaments, namentlich der Text der Schöpfungsgeschichte, den sie beide ausführlich kommentierten, von eminenter Bedeutung. Was also war es, das über solcherlei mißliebige Interessen und Anlehnungen großzügig hinwegsehen ließ? Wo sah man das Gemeinsame zwischen der sehr persönlichen Frömmigkeit und einer um Begriffe wie Demut und Gelassenheit geordneten Lehre des mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Denkers auf der einen Seite und den aktuell tonangebenden rassistischen und militaristischen Parolen auf der andern, worin glaubte man die eigenen Anschauungen wieder- oder zumindest gut vorbereitet zu finden? Die Frage, was Parteigänger des Nationalsozialismus für die deutsche Mystik so empfänglich machte, oder umgekehrt, was die Texte der Mystiker so attraktiv machte für sie – es dürfte genau jenes sein, was die Mystik im Anschluß zu kompromittieren drohte –, war eine der leitenden Fragen jener Tagung, deren Beiträge in den vorliegenden Band aufgenommen worden sind. In ihnen, vor allem aber auch in den sich an sie anschließenden Gesprächen ging es immer wieder zentral und kontrovers darum, ob es sich bei

8 Dieter Breuer: „Wörter so voll Licht so finster“. *Hölderlingedichte von Günter Eich bis Rolf Haufs*. In: D.B. (Hg.): *Deutsche Lyrik nach 1945*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 354–393, hier: 355.

9 Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 259.

den unbestreitbaren Analogien nur um Strukturähnlichkeiten handelt oder möglicherweise doch auch um inhaltliche Übereinstimmungen. Und nur von historischem Interesse ist diese Frage gewiß nicht. Sollte die Mystik tatsächlich so etwas wie ein – in aller Unschärfe und Vorläufigkeit hier formuliert – Gefahrenpotential enthalten, an dem totalitäre Ideologien ansetzen konnten, dann wird sie auch heutzutage nicht frei davon sein, dann ist davon auszugehen, daß es auch in Zukunft an Versuchen nicht mangeln wird, sie für anderweitige, ihrem eigenen Anliegen völlig zuwiderlaufende Zwecke und Ziele einzusetzen. Die Diskussion, die auf der Frankfurter Tagung angestoßen wurde und diese bis zu ihrem Ende prägte, wird vor allem im Hinblick auf diese Gefahr nicht als abgeschlossen gelten können, sondern der Fortführung bedürfen. Zu klären oder, realistischer betrachtet, einer Klärung etwas näherzubringen, ist dabei weiterhin, was es zwischen Mystik und Totalitarismus mit dem Wörtchen „und“ auf sich hat.

Reiner Manstetten

Selbstlos töten im Namen des Einen. Mystik und die Ausrottung des Bösen in der Welt

*Gott rein und mit Unterscheidung
Bewahren, das ist uns vertraut*

Hölderlin

Beginnen wir mit einem Gedankenspiel: Jesus hatte erkannt, dass der Zeitpunkt gekommen war, das Reich Gottes vom Himmel auf die Erde herab zu bringen. Er wusste: Gott selbst hatte sich gerüstet, um seine Feinde zu vernichten, und ihn, Jesus, zu seinem Werkzeug erwählt. Die Menschen, die seine Botschaft erreichte, griffen zu den Waffen, und nach schrecklichen Kriegen waren die Bösen vernichtet, das Böse auf Erden ausgerottet, und alle Macht kam in seine Hände. Als er das Reich, in dem nur der Wille Gottes galt, gegründet hatte, erschien ihm derjenige, dessen Herrschaft er zerstört hatte, der Satan, und sprach zu ihm: „Die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit, alles gehört dir, weil du niedergefallen bist und mich angebetet hast“. „Davon weiß ich nichts, und ich habe es nicht gewollt“, antwortete Jesus. „Aber du hast es getan“ sagte der Satan. Darauf wusste Jesus nichts zu sagen.

Von Jesus von Nazareth berichten die Evangelien Anderes: „Dann wurde Jesus vom Geist in die Wüste hinaufgeführt, um versucht zu werden vom Teufel [...]. Abermals nahm ihn der Teufel mit auf einen sehr hohen Berg, zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sagte zu ihm: ‚Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest.‘ Da sprach Jesus zu ihm: ‚Weiche, Satan! Denn es steht geschrieben: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten, und ihm allein dienen.‘“ (Mt. 4,1 und 8–10).

Diese Versuchung Jesu scheint mir die besondere Versuchung für diejenigen mystisch begabten Menschen, bei denen sich Eifer für die gerechte Sache, Charisma und rhetorische Fähigkeiten mit einem Mangel an Menschlichkeit und an ethischem Urteilsvermögen verbinden. Im Gegensatz zu Jesus von Nazareth waren sich die Mystiker, von denen in den nächsten Abschnitten die Rede sein wird, nicht bewusst, dass sie einer Versuchung nach-

gaben, als sie taten, was Jesus entschieden von sich wies: Es waren mystische Lehren und Erfahrungen, aus denen sich ihr Engagement für den Krieg zur Vernichtung des Bösen speiste, es waren mystische Übungsanweisungen, aus denen sie die Forderungen nach totaler Opferbereitschaft auf Seiten „der Eigenen“ und nach völliger Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben „der Anderen“ ableiteten. In den Augen ihrer Anhänger und in ihrer Selbstwahrnehmung auf dem hohen Berg der Erleuchtung stehend, in der Überzeugung, Gott „anzubeten und ihm allein zu dienen“, erlagen sie der Versuchung, für eine Sache, die ihnen die Sache Gottes schien, die Tötung von Menschen zu fordern und den Einsatz der tödlichen Mittel, die die Mächte dieser Welt bereit halten, zu legitimieren. Macht suchten sie nicht für sich – denn ihren Eigenwillen hatten sie, wie sie glaubten, abgetötet –, sondern um ihr Ziel zu erreichen: Das Böse zu vernichten, um „die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit“ in die Botmäßigkeit des göttlichen Willens zu bringen. Die Frage, ob es nicht gerade der „Gott dieser Welt“¹ war, der sie blind machte für die Opfer dieses Kampfes und der ihnen die Mittel in die Hand gegeben hatte, um Verderben zu stiften, haben sie sich anscheinend nicht gestellt.

Figuren wie Plotin, Abhinavagupta, Dogen Zenji, Dschalal ad-Din Rumi, Meister Eckhart, Isaak Luria, Jacob Böhme und Simone Weil (es ließen sich viele weitere anführen) werden Mystiker genannt, weil ihre Rede vom Einen nicht nur aus gedanklichen Konstruktionen resultiert, sondern offenbar aus lebendigem Wissen entspringt. Wer die Fragen nach Gott und nach dem Sinn des eigenen Lebens nicht nur als ein intellektuelles, philosophisch oder theologisch zu lösendes Problem ansieht, sondern als eine Aufgabe, die das ganze Leben durchzieht und den Einsatz des ganzen Lebens verlangen kann, wird unendlich viel durch das Studium der Mystiker, ihrer Lehren und ihrer Übungswege lernen. So gesehen ist Mystik nicht nur Angelegenheit von Theologen, Religionswissenschaftlern und Philosophen, sondern aller, die nach „Schätzen suchen, die nicht von Rost und Motte zerfressen werden.“² Aber Mystik hat auch eine andere, gefährliche Seite. Es ist diese Seite, von der hier die Rede sein wird. Mystiker sind auch die Figuren, mit denen ich mich im ersten Teil beschäftige, Bernhard von Clairvaux, Ruhollah Chomeini und Shaku Sōen. Dass ihre Tendenz zur Missachtung des Anderen in seiner An-

1 Vgl. 2. Kor. 4,4.

2 Vgl. Mt. 6,19f.

Thomas Petersen

Allmacht und totale Herrschaft

Das Thema „Mystik und Totalitarismus“ wird dieser Aufsatz verhandeln, indem er einen theologischen Begriff mit einem anderen konfrontiert, der aus der politischen Theorie oder der politischen Soziologie stammt. Trotz ihrer Ähnlichkeit sind diese beiden Begriffe also durchaus heterogen. Man kann daher fragen, was hier eigentlich unternommen werden soll. Um es gleich zu sagen: Ich werde hier keine begriffsgeschichtliche Untersuchung bieten, in der etwa gezeigt werden sollte, dass der Begriff der totalen Herrschaft sich auf den theologischen Begriff der Allmacht zurückführen lasse. Vielmehr unternehme ich einen freien Versuch eines scholar of philosophy – für diesen englischen Ausdruck gibt es leider keine gute deutsche Übersetzung –, in dem ein theologisches Motiv mit einem politischen oder sozialen Phänomen verknüpft wird. Meine Frage ist: Gibt es eine bestimmte Beziehung zwischen der totalen Herrschaft, die das 20. Jahrhundert wesentlich geprägt hat, und der Figur der göttlichen Allmacht, wie sie typisch für die Offenbarungsreligionen ist? Kann man etwa sagen, die totale Herrschaft sei eine schreckliche Karikatur jener Allmacht? Wobei es eine Karikatur ja auszeichnet, dass sie in ihren Entstellungen und Übertreibungen gewisse Züge des Karikierten nur deutlicher hervortreten lässt.

Beginnen möchte ich mit zwei Vorbemerkungen:

„Allmacht“ ist zwar ein theologischer Begriff. Aber eigentlich spielt er in der Mystik keine Rolle. Denn jede Macht, also auch die Allmacht, setzt doch irgendwie ein Gegenüber voraus, worüber sie eine Macht ist. In der Mystik dagegen geht es – ganz allgemein gesprochen – um eine Einheit des Menschen mit dem Göttlichen im weitesten Sinne, die in irgendeiner Weise erfahren wird und die sich in Sprache gar nicht oder nur in den Paradoxien einer negativen Theologie ausdrücken lässt. Hierzu stehen meine Gedanken in einer gewissen Spannung, insofern man sie als Ausdruck einer *christlichen*, genauer gesagt: *katholischen Orthodoxie* bezeichnen könnte. Als zentrale Charakteristika dieser *Orthodoxie* will ich vier Punkte nennen:

1. In einer Offenbarungsreligion wie dem Christentum scheinen mir immer auch – wie immer auch provisorisch und unvollkommen – nichtparadoxe Aussagen über Gott möglich. Von einigen dieser Aussagen werde ich in meinem Vortrag Gebrauch machen.
2. Auch wenn man von einer Einheit des Menschen mit Gott sprechen kann, ist diese Einheit weder eine differenzlose noch eine solche, in der die Differenzen *aufgehoben* (im Hegelschen Sinne) sind, so dass Mensch und Gott in dieser Einheit gleichsam aufgehen und darin nur „Momente“ sind. Mensch und Gott, Kreatur und Kreator, sind als verschiedene Personen aufeinander bezogen und voneinander unterschieden.
3. Die Kreatur, der Mensch, hat eine von Gott unabhängige Seite: dies ist der freie Wille. Frei ist der Wille darin, dass er sich Gott zuwenden oder sich von ihm abkehren kann. Das bedeutet nicht, dass der Mensch von sich aus vermögend ist, das Heil zu erlangen; dies mag der Gnade vorbehalten sein, aber diese muss wenigstens angenommen werden. Hierin sehe ich einen deutlichen Unterschied zu den Prädestinationslehren Calvins, aber auch Luthers und Augustinus', die alle die Unfreiheit des menschlichen Willens in Heilsdingen behaupten.¹
4. Mit dieser unabhängigen Seite hängt zusammen, dass es in der Welt etwas gibt, das schlechthin unerlösbar ist: das Böse. Das Böse ist etwas, das in der Möglichkeit des freien Willens liegt.

Das Böse führt mich zu meiner zweiten Vorbemerkung. Schon der Begriff „totale Herrschaft“ im Titel meines Vortrages verweist darauf, dass ich mich beim Thema Totalitarismus hauptsächlich auf eine ganz bestimmte Deutung dieses Phänomens beziehen werde, nämlich auf die, welche Hannah Arendt in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* vorgelegt hat. Dieses Buch ist alles andere als unumstritten; man hat ihm ein „gewisses Desinteresse [...] an reinen Fakten“ sowie eine „Präferenz metaphysischer Konstrukte ge-

¹ In seinem Buch *God owes us nothing* hat Leszek Kolakowski dargelegt, dass die kirchliche Verurteilung des Jansenismus im 17. Jahrhundert implizit auch die Prädestinationslehre des Augustinus verwirft, ohne diesen freilich beim Namen zu nennen (Leszek Kolakowski: *God owes us nothing. A brief remark on Pascal's religion and on the spirit of Jansenism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995).

Michael Gerhard

***unio mystica* — Hermeneutische Macht
des ‚Unsagbaren‘ am Beispiel von ‚Leerheit‘
und ‚Nichts‘**

Einleitung

Wenn die Sondierungen der ‚Meinungsforscher‘ zuverlässig sind, wächst nicht nur die Gruppe derer, welche sich selbst als Religionslose oder Agnostiker verstehen, im Steigen begriffen ist dann auch jene Zahl an Menschen, welche diffuse Glaubensvorstellungen hegen oder freundlicher: ‚unorthodoxe Ansichten kultivieren‘. Hier wird eine übernatürliche und unpersönliche Kraft zum Zwecke mentaler und beruflicher Ertüchtigung erschlossen, dort das Christentum mit dem Buddhismus gekreuzt. In all diesem manifestiert sich der je tagesaktuelle Individualismus westlicher Prägung; denn Individualisten wollen sich ausdrücken und weisen jedwedem, das nicht mit ihrer ureigenen ‚spirituellen Entwicklung‘ konvergiert, weit von sich und bedienen sich je nach Neigung im religiösen Sortiment der Gegenwart.

Dieser Trend bringt, so der kanadische Politikwissenschaftler und Philosoph Charles Taylor (*1931), die christlichen Kirchen in Bedrängnis: Bekenntnisfreiheit lockert die Bindungen zwischen religiöser Praxis und Institution auf der einen und zwischen Kirche und Staat auf der anderen Seite, sie löst diese aber nicht zur Gänze auf. Denn erst wenn der Gläubige seinen Glauben nicht nur wählt, sondern ihn auch unter dem Aspekt, ob er denn seinem ‚persönlichen Wege‘ auch entspricht, auswählt, beginnen die Banden allmählich zu schwinden.¹ Taylor skizziert weiterhin die typische Engführung von Religion auf eine individuelle Erfahrung. Nicht im körperschaftlich verfaßten Leben der Gemeinde respektive Kirche habe Religion ihren eigentlichen, ihren wahrhaften Ort, sondern im Individuum, und dort nicht etwa im Denken oder in der Sprache, sondern im Erleben, in der Erfahrung, in Gefühl und

1 Vgl. Charles Taylor: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Verhalten. „Diese beiden Elemente“, heißt es bei ihm, „bilden den eigentlichen Stromkreis der Religion, hier vollbringt sie ihr Hauptgeschäft, während die Ideen, Symbole und anderen Einrichtungen Nebenschleifen bilden [...]“²

Einer solcherart Marginalisierung von Religion hält Taylor nun ein Argument vor, welches gewissermaßen tief ansetzt, wenn er anmerkt, daß bereits die Idee einer (religiösen) Erfahrung, welche ohne Formulierungen auskommen wolle, unstimmig sei, wenn nicht gar unsinnig. Eine minimale Artikulation sei nötig; ohne sie vermöge der Glaube gar nichts Bestimmtes zu glauben.³

Allerdings scheint diese Erkenntnis bei zeitgenössischen, aufgeklärten Individuen, bei welchen die Religion eine untergeordnete Rolle spielt, undenkbar zu sein. In einem simplen Modell linear voranschreitender Säkularisierung wird der öffentliche Bezug auf religiöse Inhalte pauschal als Zeichen einer hoffnungslos reaktionären Geistesverfassung gelesen, welche mit den Mitteln einer denunziatorischen Enthüllung bekämpft werden muß; umgekehrt gewinnt die religiöse, jetzt spirituelle, ja eigentlich ekstatische Erfahrung⁴ in diesen Gesellschaften an Bedeutung. Solcherart Erfahrungen, die mithin als eine der wichtigsten Quellen aller Religionen angesehen werden, bedürfen zwar nicht unbedingt religiöser Deutungen, dies ist allgemein bekannt. Weniger beachtet ist jedoch der Umstand, daß diese Art der Erfahrung gerade in unseren (westlichen) Breiten besonders kultiviert wird.

Achtet man auf das Phänomen dieser Erfahrung, so gewinnt man schnell den Eindruck, als lebten wir in einer regelrecht ekstatischen Kultur, in welcher zunehmend Individuen Wert auf besondere, außeralltägliche Erfahrungen legten. Die Kultivierung dieser Erfahrungen bleibt hierbei jedoch nicht reine Privatsache und so widmen sich ihrer diverse religiöse Bewegungen. Aber auch die säkulare Kultur pflegt diese Art der Erfahrung in einem, wie man meinen möchte, noch nie da gewesenen Maße.

Die individuelle Bedeutung außergewöhnlicher Erfahrungen zeichnet sich ab, wenn man die zwar nicht sehr zahlreichen, aber doch breit angelegten Umfragen zu ‚religiösen‘ und paranormalen Erfahrungen betrachtet, welche seit

2 Ebd., S. 14.

3 Auch die spirituellen Praktiken, die sich von der Inspiration, der Intuition und dem Augenblick der Bekehrung entfernen, welche also disziplinierter und ‚formaler‘ werden, finden in Taylor ihren Anwalt.

4 Ich verstehe hier Ekstase sehr weit im Sinne einer nicht alltäglichen Transzendenz-erfahrung.

einigen Dezennien in den USA, aber auch in Europa durchgeführt werden. So glauben über drei Millionen Deutsche, eine sogenannte Nahtoderfahrung gemacht zu haben, welche, beispielsweise im ‚Verlassen des Körpers‘, ausgeprägt ekstatische Züge trägt. In einer britischen Umfrage aus den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts gab mehr als ein Drittel der Befragten an, eine ‚unmittelbare Erfahrung Gottes‘ erlebt zu haben. Zwischen 1962 und 1992 finden sich zwanzig US-amerikanische Untersuchungen, welche sich mit der direkten Erfahrung des Religiösen beschäftigen; dabei stieg der Anteil derer, die über eine solche Erfahrung berichten, von 20 % (1962) auf 53 % im Jahr 1992 an. Nach den jüngsten Umfragen aus dem deutschsprachigen Raum hat weit über die Hälfte der Bevölkerung die ‚Präsenz anderer Kräfte‘, die ‚Anwesenheit von Toten‘ oder ‚Visionen‘ erlebt. (Dies wird allerdings nur von einem Teil der Befragten als ‚religiös‘ verstanden.)

Daß viele dieser individuell gemachten Erfahrungen nicht im Rahmen herkömmlicher religiöser Traditionen gedeutet werden, soll nicht heißen, daß die Religion aus der ekstatischen Kultur ausgeschlossen wäre. Denn gerade im religiösen Bereich zeigt sich die Zunahme der Bedeutung solcherart Erfahrung deutlich und zwar fast ausschließlich in den rasch wachsenden ‚religiösen Bewegungen‘. Im christlichen Raum sind dies etwa neupfingstlerische, charismatische und evangelikale Bewegungen. Die neue Macht der subjektiven Erfahrung im gegenwärtigen Christentum drückt sich in der ‚Konversion‘, der ‚Zungenrede‘, dem ‚Ruhem im Geiste‘, ‚intuitivem Reden‘, ‚innerem Hören‘, in ‚Visionen‘, ‚Prophetien‘ und ‚Wunderheilungen‘ aus. Bewegungen mit solchen ekstatischen Zügen sollen derzeit über 300 Millionen Menschen anhängen. (Diese wachsen vor allem außerhalb Europas.)

Hierzulande scheinen sich dagegen jene Gruppierungen besser zu entwickeln, welche dem ‚New-Age-Komplex‘ im weiteren und dem ‚Ruhem-im-Geiste‘ im engeren zuzurechnen sind: Ekstatische Erfahrungen werden betont und besondere Erkenntniswege und Handlungsformen gefördert, in welchen die Rolle der subjektiven, oft außergewöhnlichen Erfahrung hervorgehoben wird, welche sich einer rationalen Mitteilbarkeit und intersubjektiven Überprüfbarkeit entzieht. Die ‚Transpersonale Psychologie‘ etwa versucht ihre Erkenntnis in Bewußtseinszuständen zu finden, welche außerhalb des normalen Alltagsbewußtseins angesiedelt sind, also in außersinnlichen Wahrnehmungen, Gipfelerlebnissen und anderen ‚mystischen Erfahrungen‘. Diesem Zwecke dienen die sich ausbreitenden ‚östlichen Meditationstechniken‘ wie auch verschiedene

westliche psychologische Techniken. Zwar ist die Zahl der New-Age-Aktivistinnen relativ gering, doch scheinen die von ihnen propagierten Inhalte und Praktiken von mindestens 12 % der deutschen Bevölkerung aktuell geteilt zu werden.

Da in dem bis hier Gesagten offensichtlich alle religiösen Gehalte dekonstruiert werden, ist die Geschichte der Religionen ab sofort *ubiquitär* verfügbar. Denn dekonstruierte religiöse Überlieferungen können nun mit allen möglichen anderen Glaubenssymbolen verknüpft und rekombiniert werden. War die Religionswissenschaft noch traditionell davon ausgegangen, daß es einander ausschließende religiöse Symbolsysteme gäbe, so zeugt der religiöse Pluralismus der Gegenwart vom Gegenteil. Jeder vierte regelmäßig die Messe besuchende deutsche Katholik ist heute Anhänger des Reinkarnationsglaubens, ‚aufgeklärte muslimische‘ Gelehrte ringen um einen ‚reformatorischen Islam‘, die Kabbala wird mit Sexualtherapie und das ‚working out‘ im Fitneß-Studio mit ‚emotional alchemy‘ und ‚power yoga‘ kombiniert. In den symbolischen Welten der Religionen scheint sich alles mit allem verbinden zu lassen. Allenthalben sich zum Buddhismus bekennende Film- und Popstars, Zen praktizierende Psychotherapeuten, christliche Religionswissenschaftler, Pfarrer und Superintendenten, aber auch Franziskaner, Benediktiner und Jesuiten. Der Buddhismus ist in dieser Szene *en vogue* und führt heute jedermann zu allerlei ‚mystischen Erfahrungen‘ – natürlich den immer gleichen im ‚mystischen Schweigen des Unsagbaren‘.

Der Westen und sein Osten

Eben diesen Erfahrungen und ihrer Beschreibung sowohl in der abendländisch-christlichen Mystik als auch im Buddhismus⁵ wenden wir uns in diesem Beitrag zu. Eine Definition dessen, was man unter Mystik im allgemeinen und unter abendländisch-christlicher Mystik im speziellen versteht, werde ich dabei nicht anführen. Ich werde also auch nicht darüber spekulieren, ob Mystik nun dem Bereich der Philosophie oder der Religion zuzuordnen sei.

5 Unter Buddhismus verstehe ich die Lehrtraditionen Asiens, welche sich dem Minimalkonsens der sogenannten ‚Vier Siegel‘ zugehörig sehen: Unbeständigkeit (Sanskrit *anitya*, Pāli *anicca*), Leidhaftigkeit (Sanskrit *duḥkha*, Pāli *dukkha*), Nicht-Selbsthaftigkeit (Sanskrit *anātman*, Pāli *anattā*) und Non-Inhärenz (Sanskrit *nirvāṇa/śūnyatā*, Pāli *nibbana/suññatā*). Entwicklungen wie den Amitābha-Buddhismus oder die Reine-Land-Schule rechne ich nicht dazu.

Sibylle Rusterholz

Jacob Böhme im Spiegel totalitären Denkens Hans Alfred Grunskys nationalsozialistische Sicht des *Philosophus teutonicus*

Als 1956 Hans Grunskys systematische Darstellung von Jacob Böhmes Philosophie in der Reihe „Frommanns Klassiker der Philosophie“ erschien,¹ wurde sie von der Kritik äußerst positiv aufgenommen. Auszüge einer 1957 auf der Frontseite der Neuen Zürcher Zeitung veröffentlichten Rezension dienen dem Frommann-Holzboog-Verlag noch in seinem neuesten Prospekt von 2011 als Werbetext für diesen – wie es wörtlich heißt – „bisher umfassendste[n] und jedenfalls konsequenteste[n] Versuch, das Werk und Weltbild Böhmes als geschlossenes philosophisches System sichtbar zu machen. Es ist eine Leiter in die Tiefe Böhmes, der man sich wohl anvertrauen kann.“² Die Wertschätzung von Grunskys Monographie, die 1984 in zweiter, unveränderter Auflage erschien, gilt bis heute; niemand, der sich wissenschaftlich mit Böhme beschäftigt, kann auf deren Lektüre verzichten. Weniger bis gar nicht bekannt hingegen dürfte die Tatsache sein, dass vom selben Autor, der sich damals noch Hans Alfred Grunsky nannte, im Jahr 1940 ein zwei Jahre zuvor gehaltener Vortrag mit dem Titel *Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens* gedruckt wurde, der in der Bibliographie der Nachkriegsmonographie nicht aufgeführt ist.³ Dieser Text ist heute nur sehr schwer aufzutrei-

1 Hans Grunsky: *Jacob Böhme*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1956, 2. unveränderte Auflage 1984 (Frommanns Klassiker der Philosophie 34).

2 Rezension von Max Wehrli, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 13. August 1957, Morgenausgabe Nr. 2286. – Der letztzitierte Satz stammt nicht aus der Rezension Max Wehrlis, sondern wahrscheinlich aus einer von der NZZ nicht archivierten Kurzbesprechung der zweiten Auflage von 1984. – Der Theologe Eberhard Pältz, der ab 1961 selbst mit bedeutenden Arbeiten zu Jacob Böhme hervorgetreten ist, hat Grunskys Monographie 1958 in einer ausführlichen Besprechung als „subtilste Ergründung der System-Einheit B.s.“ gewürdigt (In: *Theologische Literaturzeitung* 7/1958, Sp. 522–527, hier: Sp. 523).

3 Hans Alfred Grunsky: *Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940 (Schriften des Reichsinstituts für

ben: in öffentlichen Bibliotheken nur ganz selten vorhanden, versprechen einzig Internetrecherchen Erfolg. Jedenfalls konnte ich die Kenntnis dieses und weiterer nationalsozialistischer Texte Grunskys nur durch deren käuflichen Erwerb via Internet erlangen.

Ich werde im Folgenden den Böhme-Vortrag von 1938 unter Einbezug weiterer für dessen Verständnis wichtiger Schriften aus den Jahren 1935, 1937 und 1944 vorstellen unter den Leitfragen:

1. Handelt es sich beim Böhme-Vortrag um opportunistisch ideologische Anpassung oder um Böhme-Interpretation aus nationalsozialistischer Sicht?
2. Welches sind die Entstehungsbedingungen und biographischen Hintergründe dieser Texte zur Zeit des Nationalsozialismus?
3. Was ergibt ein Vergleich zwischen den nationalsozialistischen Schriften mit der Böhme-Monographie von 1956 und Grunskys letztem Böhme-Vortrag von 1976?

Zum Böhme-Vortrag von 1938: Einleitend macht Grunsky seinen Zuhörern klar, dass es sich beim *Philosophus Teutonicus* keineswegs um eine Randerscheinung, sondern um einen „der gewaltigsten deutschen Denker“, um eine „Höhepunkts“- und „Gipfelercheinung“ deutscher Philosophiegeschichte handle, deren wahre Bedeutung sich erst aus heutiger Perspektive (1938!) erkennen lasse dank „des veränderten Standpunktes, auf den uns unser neues Sein stellt“. (7–10) Während man Böhme bisher stets die Fähigkeit systematischen Denkens abgesprochen habe, gehe es ihm (Grunsky) im Folgenden um den Nachweis des strengen Aufbaus und der großartigen Architektonik seines Gedankensystems. Als Textgrundlage zu diesem Vorhaben dienen Grunsky die ersten sieben Kapitel des *Mysterium magnum*, Böhmes letztem vollendeten Werk von 1622/1623.

Übergreifendes Thema der ersten sieben Kapitel des *Mysterium magnum* ist die Theogonie, die „Selbstoffenbarung Gottes“, die Grunsky als „große[n] Grundgedanke[n]“ Böhmes bezeichnet (12) und deren verschiedene ‚Phasen‘ er mit aus der Monographie gewohnter Differenziertheit beschreibt. Er un-

terscheidet dabei mehrere, jeweils auch graphisch veranschaulichte Prozessstufen. *Prozeß I* gilt der Selbstfassung des ‚ewigen‘ Willens, d. h. der Fassung des „Ungrunds“ in „Grund“. Entscheidend dabei sei Böhmes von der neuplatonischen Tradition abweichende Bestimmung des *Ungrunds*, des absolut indifferenten Einigen, als *Wille*. *Prozeß II* wiederholt den ersten Prozess auf anderer Ebene, indem der ‚einige‘ Wille, d. h. der Wille, der noch kein Gegenüber, kein Objekt hat, begehrend wird und im Begehren über sich hinausdrängt. Dieser zweite Prozess umfasst die ersten drei Gestalten von Böhmes Qualitätenlehre bis zur „Angst“, deren bis zu „metaphysische[r] Hochspannung“ (25) gesteigerte Dynamik im *Prozeß III* mit dem Erscheinen des „furchtbaren Feuerschracks“ in der vierten Qualität zur „metaphysischen Brandkatastrophe“ (27) gerät. Insgesamt bilden die Prozesse I, II und III den „Großprozeß X“, der vom *Ungrund* bis zum *Feuerschrack* der vierten Qualität reicht. Auffallend bei Grunskys Darstellung der Theogonie bzw. der Qualitätenlehre ist die starke Betonung der durch den Willen des Ungrunds in Gang gesetzten Dynamik und die Tatsache, dass deren dramatisch hochgetriebener Kulminationspunkt im *Feuerschrack* der vierten Qualität als eigener *Prozeß* hervorgehoben wird, demgegenüber Böhmes restliche Qualitäten fünf bis sieben, die den Übergang vom *ersten* zum *zweiten Prinzip*, die ‚Aufhebung‘ des Finsterreichs im Licht markieren und die Grunsky als „Großprozeß Y“ zusammenfasst, in den Hintergrund treten und fast wie ein um der Vollständigkeit der darzustellenden Systematik willen hinzugefügtes Anhängsel erscheinen.⁴

Grunskys Feststellung: „Der Gedanke der *Selbstfassung* des Willens bildet den Angelpunkt von Böhmes gesamter Lehre“ (13) bezeichnet den Perspektivpunkt, unter dem er die Geschichte der Philosophie betrachtet und innerhalb dieser den Standort Böhmes bestimmt. Die Reihe der „dynamischen“ Denker führt danach von Heraklit über Meister Eckhart, Nikolaus von Cues, Paracelsus und Luther zu Böhme, bei dem – insbesondere vergleichbar mit Meister Eckhart, auf den sich Grunsky wiederholt bezieht – das gleiche „dynamische Denken“ erscheint, das sich „in der deutschen Philosophie [...] immer stärker

4 Als „Ergänzung zum Vortrag“ hat Grunsky (1940?) eine „Die drei Prinzipien und die sieben Qualitäten als Grund- und Aufriß des Systems“ überschriebene „Anmerkung“ hinzugefügt (S. 42–44), die das bisher Vernachlässigte ‚anhangsweise‘ nachholt. Die aus Sicht Böhmes falsche Zuordnung der Prinzipien (1. Prinzip = „Freudenreich“; 2. Prinzip = „Höllisches Reich“) in Tafel I (S. 44) ist allerdings irritierend.

bemerklich gemacht hatte“. (11; 21) Als negativer Gegenpol solcher Dynamik dient Grunsky die „müde Welt Plotins“, gegen die der „germanische Protest“ (37) sich richte. Das Eckhartsche „Seelenfünklein“ sei bei Böhme zum „Feuerschrack“ geworden. (38) Diese historisch fragwürdige „Dynamisierung“ der *scintilla animae* – in Grunskys Schrift *Seele und Staat* von 1935 unter ausdrücklichem Anschluss an Alfred Rosenberg als „Führer in uns“ bezeichnet⁵ – führt im Rahmen des Böhmevortrags zu logisch-argumentativen Brüchen und Ungereimtheiten. Mehrfach weist Grunsky darauf hin, dass die ‚finstere Begierde‘ des Willens, wie sie in Böhmes drei ersten Gestalten auftritt und im Feuerschrack der vierten kulminiert, ein Stück göttlicher Selbstentfaltung darstelle und deshalb „nicht ein Atom von Sünde oder Schuld“ enthalte. (22) Die Tatsache, dass mit dem Feuerschrack „die Spannungsidee in Gott selbst hineinverlegt“ werde, schließe „jede Verquickung mit einem artfremden Sünden kult“ aus. (38) Solche Vermischung der Seinsebenen – der Begriff der Sünde und der moralischen Schuld gehört nicht in den Bereich der Theogonie – führt zu Schwierigkeiten, etwa bei der Beantwortung der Frage, warum denn im Rahmen der Qualitätenlehre das erste Prinzip dennoch negativ konnotiert ist.⁶

Grund dafür, dass Grunskys Argumentation in Schiefelage gerät, ist die Tatsache, dass er wesentliche Punkte von Böhmes Lehre, wie sie in den ersten sieben Kapiteln des *Mysterium magnum* dargestellt sind – die Grunsky ja ausdrücklich seiner Böhmedarstellung zugrunde legt – weglässt. *Erstens*: Das Problem der Negativität der ersten drei Gestalten ist für Böhme kein moralisches, sondern ein erkenntnistheoretisches und damit ein eminent philosophisches Problem. Die Scheidung des ‚einigen‘ Willens des Ungrunds in entgegengesetzte Willensimpulse geschieht, damit „die Kräfte ein iede in sich selber offenbar werde“ – wie es im dritten Kapitel des *Mysterium magnum* heißt,⁷ und deutlicher noch im 6. Kapitel: „Aufdaß sich die ewige Freudenreich in sich selber kenne, so muß die Schärfe der Qual eine Ursache der Freudenreich

5 Siehe Hans Alfred Grunsky: *Seele und Staat. Die psychologischen Grundlagen des nationalsozialistischen Siegs über den bürgerlichen und bolschewistischen Menschen*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1935, S. 46.

6 Vgl. Grunsky, *Jakob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens* (wie Anm. 3), S. 33f. Es ist auffallend, dass die für Böhme zentrale Frage nach der Herkunft des Bösen Grunsky nicht eigentlich interessiert; was er hingegen immer wieder betont, ist die positive Bedeutung der „finsternen Begierde“ (S. 33).

7 *Mysterium magnum* (P VII), S. 14 (Cap. 3, Abs. 12).

Marta Kopij-Weiß

August Faust und der Beginn der Böhme- Gesamtausgabe im Kriegswinter 1941/42

Die deutsche Philosophie war in Breslau durch ihren führenden Repräsentanten August Faust zur ‚Kriegsphilosophie‘ geworden, die den ‚totalen Krieg‘ geistig heraufbeschwor. Ihren Untergang samt Schlesischer Friedrich-Wilhelms-Universität und ‚Festungsstadt Breslau‘ hatten die NS-Kriegstreiber wissentlich und willentlich einkalkuliert. Es ist vielfach bezeugt, dass August Faust sich selbst an dem Abwehrgefecht der ‚Festungsstadt Breslau‘ beteiligte und beim Einmarsch der ‚Roten Armee‘ Selbstmord beging.¹

August Faust kam aus Berlin. Dort machte er 1914 Abitur und im Anschluss daran begann er das Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität in Kiel. Wegen der Teilnahme am ersten Weltkrieg wurde sein Studium unterbrochen und nach dem Kriegsende fortgesetzt. Faust studierte in Heidelberg und Freiburg Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Deutsch und Geschichte. In Heidelberg besuchte er unter anderem die Vorlesungen von Heinrich Rickert und in Freiburg von Husserl und Heidegger. 1923 promovierte er in Heidelberg bei Heinrich Rickert mit der Arbeit *Descartes und Augustin. Zur Unterscheidung theoretischer und religiöser Gewissheit*. 1927 habilitierte er sich mit der Schrift *Gegenstandsbewusstsein und Gemeinschaftsbewusstsein*, die unveröffentlicht blieb. Im selben Jahr veröffentlichte er noch die Abhandlung *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*. Nach der Habilitation war Faust als Privatdozent und Assistent am Philosophischen Seminar bei Rickert in Heidelberg tätig. Seit 1935 hatte er eine Stelle als außerordentlicher Professor an der Universität in Tübingen. Und letztendlich, im Jahre 1936, bekam er als Nachfolger Eugen Kühnemanns den Ruf an die Universität in Breslau.²

1 Norbert Kapferer: *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau 1933–1945*, Münster: Lit, 2001, S. 238. Die Monographie von Norbert Kapferer war eine wichtige Informations- und Bezugsquelle für die Vorbereitung des vorliegenden Beitrags.

2 Die biographischen Angaben sind zum größten Teil entnommen aus: Ebd., S. 178.

An dieser Stelle lohnt es sich in einigen Worten noch Eugen Kühnemann vorzustellen: Er war nach Richard Hönigswald der zweitbekannteste Philosoph in Breslau. 1906 erhielt er den Ruf als ordentlicher Professor an die Universität in Breslau, im Sommersemester 1936 wurde er von seiner Lehrtätigkeit entbunden. Kühnemann war Befürworter der neuen nationalsozialistischen Bewegung und begrüßte die Machtübernahme, er trat aber nie in die Reihen der NSDAP ein.³

Der „eigentliche Hauptakteur“ der Nazifizierung der Philosophie an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität war August Faust. Zum 1. Januar 1937 erhielt er eine Stelle als ordentlicher Professor in Breslau im Lehrstuhl für Philosophie. Bei Norbert Kapferer lesen wir: „Mit August Faust hatte die Breslauer Universität nun den Philosophen geholt, der sich inzwischen ganz und gar auf den Boden des Nationalsozialismus gestellt hatte.“⁴

Im Dezember 1936, also noch vor seiner Ernennung, veröffentlichte Faust einen „Bericht über die Vertretung der Psychologie und der Pädagogik an der Universität in Breslau“. In diesem Bericht machte Faust auf die Aufgaben der damaligen Psychologie und Pädagogik aufmerksam und betonte ihre gravierende Bedeutung für die Bildung. Auf jeden Fall seien die beiden Fächer so wichtig, dass sie nicht länger als „Nebenfächer der Philosophie betrieben werden, sondern [...] nach einem Hauptvertreter verlangen.“⁵ Faust hatte eine ganz bestimmte Vorstellung über die Ausrichtung der Philosophie an der Universität in Breslau. Sie sollte vor allem deutsch und in der nationalsozialistischen Weltanschauung verankert sein. Seine Bemühungen zielten u. a. darauf ab, das konfessionell/katholisch gebundene Ordinariat für Philosophie aus der Philosophischen Fakultät zu entfernen und es in die katholisch-theologische Fakultät zu verlegen. Faust sah keine Chance für die Koexistenz und Zusammenarbeit der beiden Ordinariate für Philosophie. Die katholisch orientierten Philosophen hätten an der Universität nichts zu suchen und sollten so wie beispielsweise in Tübingen in der katholisch-theologischen Fakultät tätig sein.⁶

3 Ebd., S. 23.

4 Ebd., S. 179f.

5 Ebd., S. 180.

6 Vgl. ebd., S. 182f.

Ich will eine deutsche Philosophie vertreten. Der katholische Philosoph dagegen muß eine internationale Philosophie vertreten, die z.B. an den polnischen und tschechischen Universitäten in unserer Nähe ganz ebenso gelehrt wird wie hier in Breslau unter Aufsicht des hier residierenden Kardinals und Erzbischofs.⁷

Fausts Karriere an der Universität Breslau ging mit seinem Aufstieg in der NSDAP Hand in Hand. Norbert Kapferer schreibt:

Seit seinem Amtsantritt in Breslau gelang Faust ein stetiger Aufstieg in der NS-Hierarchie, nicht zuletzt durch seinen Parteieintritt am 1. Mai 1937, der erst nach Aufhebung der seit 1933 verhängten Mitgliedschaftssperre möglich wurde. War er an der Universität Heidelberg von Mai 1934 bis April 1935 noch „Vertrauensmann der Dozentenschaft für die Philosophische Fakultät“, seit Juli 1934 im NSLB und „Fahnleinführer“ seit 30.1.1937, so avancierte er im Verlaufe des Jahres 1938 zum Mitglied im „Führungskreis“ der Reichsdozentenführung, wurde „Reichsfachkreisleiter“ für Kulturwissenschaft im NSDDB und „Sprachrohr des Amtes Rosenberg an der Universität Breslau.“⁸

Fausts beruflicher Werdegang gestaltete sich also dynamisch und vielversprechend.

1938 wurde ihm beispielsweise vorgeschlagen, den Vorsitz der Kant-Gesellschaft und die Herausgeberschaft des Publikationsorgans „Kant-Studien“, die einer Reorganisation unterliegen mussten, zu übernehmen. Faust hätte schon Interesse an diesem Angebot gehabt, aber nur unter Erfüllung von bestimmten Bedingungen. Erstens war ihm das deutliche nationalsozialistische Profil der Gesellschaft wichtig. Und dieses Profil konnten – seines Erachtens – nur die führenden nationalsozialistischen Professoren garantieren wie: Alfred Baeumler (Berlin), Hans Heyse (Göttingen) oder Ernst Kriek (Heidelberg). Die „Kant-Studien“ wollte Faust als ein philosophisches Zentralorgan Deutschlands etablieren, in dem wissenschaftliche, nationalsozialistisch gesinnte Aufsätze zusammengestellt und veröffentlicht werden sollten. Faust schrieb: „Wenn die Kant-Studien zu einem solchen Zentralorgan ausgestat-

7 Ebd., S. 183.

8 Ebd., S. 191f.

tet werden könnten, dann wäre ich zur Mitarbeit im Vorstand grundsätzlich bereit.“⁹ Faust war also zur Übernahme des Vorsitzes der Kant-Gesellschaft nur dann bereit, wenn „die neuen Kant-Studien einer Einheitsfront der nationalsozialistischen Philosophie dienen würden“.¹⁰ Da aber diese Bedingungen nicht erfüllt wurden, lehnte er den Vorsitz ab.

Im Endeffekt wurde die Kant-Gesellschaft, die von Faust als ein „verrottes Unternehmen“ bezeichnet wurde, aufgelöst. Im Kriegsjahr 1942 wurde auf die Initiative des Amtes Rosenberg eine „Neue Folge der Kant-Studien“ begründet. Die neue Folge wurde bis 1944 fortgeführt. An der Initiative beteiligten sich August Faust, Hans Heyse, Günther Lutz.

Forschungsschwerpunkte von August Faust waren vor allem die Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte sowie die Philosophiegeschichte und politische Pädagogik. Eine besonders wichtige Stelle belegte mit der Zeit die Kriegsphilosophie. Im Umfeld dieser von Faust entwickelten Kriegsphilosophie fiel der Weltanschauung Jacob Böhmes eine äußerst wichtige Rolle zu. Faust betonte immer wieder den totalen und metaphysischen Charakter des Krieges. Er wollte die oberflächliche Einstellung zum Kriege abschaffen und eben dessen totalen Charakter versinnbildlichen, der das Wesen und den Sinn des Lebens durchdringt. Krieg sei nämlich eine innerliche „tiefe weltanschauliche Erschütterung“, kein „vorübergehendes Zwischenspiel“. Und es sei eine Aufgabe der modernen, deutschen Philosophie den totalen Krieg weltanschaulich „faßbar zu machen“.¹¹ Diese innerliche Dimension des Krieges ist, so Faust, ein Grundzug der deutschen Geistesgeschichte, „angefangen von der „germanisch-deutschen Grundhaltung“ in der „Edda“ über Meister Eckhart, Martin Luther und Jacob Böhme, bis hin zu Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Clausewitz, Nietzsche [...]“.¹²

Unter Fausts Lehrveranstaltungen seit WS 1937/1938 bis WS 1944/1945 finden wir unter anderem folgende Themen: „Geschichte der deutschen Philosophie vom Idealismus bis zur Gegenwart“, „Deutsche Denker im 19. Jahrhundert und ihre Fortwirkung im Nationalsozialismus: Schopenhauer, Nietzsche, Richard Wagner, Chamberlain“, „Deutsche Philosophie im Mittelalter und zu

9 Zit. nach ebd., S. 224.

10 Zit. nach ebd., S. 224.

11 Zit. nach ebd., S. 230f.

12 Zit. nach ebd., S. 233.

fr. Victor Lossau

Zwischen Odin und dem feldgrauen Helden unterm Stahlhelm? Die Eckhart-Rezeption des Alfred Rosenberg

I. Alfred Rosenberg: Biographischer Überblick

Alfred Rosenberg wurde im Jahre 1893 in der damals russischen Stadt Reval (heute Tallin, Estland) geboren.¹ Die Mutter starb zwei Monate nach der Geburt. Als 1904 auch der Vater stirbt, werden dessen beide Schwestern zu Alfreds Pflegemüttern. Rosenberg besuchte die Oberrealschule, die er 1910 mit sehr guten Ergebnissen verließ. Da dieser Abschluss nicht dem gymnasialen Abitur entsprach, konnte Rosenberg keine Universität besuchen. Daher schrieb er sich 1910 zum Studium der Architektur am Polytechnikum in Riga ein, das er 1918 in Moskau mit einer Diplomarbeit über den Bau eines für russische Verhältnisse geeigneten Krematoriums abschloss. 1915 heiratete er die aus einer bildungsbürgerlichen St. Petersburger Familie stammende Hilda Leesmann. Zu dieser Zeit begann Rosenberg – der stets bedauerte, keine humanistische Bildung erhalten zu haben – sich mit philosophischen Büchern zu beschäftigen. Er las die Denker des Deutschen Idealismus, vor allem Fichte, die Schriftsteller der Weimarer Klassik wie Herder und Goethe, dann auch Schopenhauer und Nietzsche. Großen Einfluss übte auf ihn Houston Stewart Chamberlains rassenideologisches Buch *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* aus.

1918 verließ Rosenberg unter dem Eindruck von „Bolschewismus“ und „Judentum“ der Oktoberrevolution seine Heimat und ging nach München, wo er aktives Mitglied der Thule-Gesellschaft wurde. Hier begegnete er erstmals Adolf Hitler, hier veröffentlichte er auch erste eigene Schriften antisemitischer Couleur: „Die Spur der Juden im Wandel der Zeiten“, „Unmoral im Talmud“ (beide 1920), „Das Verbrechen der Freimaurerei“ (1921) und einen Kom-

¹ Zu den biografischen Angaben siehe: Ernst Piper: *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*. München: Karl Blessing, 2005.

mentar zur Hetzschrift *Die Protokolle der Weisen von Zion* (1923). 1923 wurde Rosenberg Hauptschriftleiter des publizistischen Organs der NSDAP, des *Völkischen Beobachters*. Diese Position hatte er bis 1938 inne. 1923 wurde die Ehe mit Hilda Leesmann geschieden. Zwei Jahre später heiratete Rosenberg Hedwig Kramer, die ihm eine Tochter und einen Sohn schenkte.

1929 gründete er mit Beauftragung Hitlers den *Kampfbund für deutsche Kultur*. Diese Organisation hatte als erklärtes Ziel, der „Zerstörung der seelischen Werte des deutschen Volkes“ eine „Front der Verteidigung“ entgegenzustellen.² 1934 sieht Rosenberg sich in der Rolle des „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“ („Amt Rosenberg“). Doch ging es dem neu bestellten Ideologen nicht allein um die Aufsicht über die Weltanschauung der Parteimitglieder. Zutiefst von der Bedeutung des rassenideologischen „Kampfes“ überzeugt, beabsichtigte er vielmehr selbst zu erziehen und das nicht nur auf die NSDAP beschränkt, sondern auch „an der Entwicklung jener Wissenschaftsgebiete teilzuhaben, für die die NSDAP aus ihrer Weltanschauung heraus unmittelbares Interesse haben muß.“³

Ab 1941 war Rosenberg als „Reichsminister für die besetzten Ostgebiete“ nicht nur für die Beschlagnahme jüdischen Kulturgutes verantwortlich, sondern auch mitschuldig an der Ghettoisierung und Ermordung zahlloser Juden.

1946 wurde Rosenberg zusammen mit 23 weiteren Hauptvertretern des NS-Regimes in Nürnberg u. a. wegen Verbreitung und Ausbau der Lehren der Nazi-Verschwörer und Verbrechen gegen die Humanität angeklagt und schuldig gesprochen. In den frühen Morgenstunden des 16. Oktober wurde der „geistige Priester der ‚Herrenrasse‘, der die Lehre des Hasses schuf“,⁴ hingerichtet. Der Leichnam wurde verbrannt, die Asche geheim in alle Winde verstreut.⁵ Noch im Gefängnis bekannte sich Rosenberg zum Nationalsozialismus und hielt ihn für eine gute Sache: „Er war die edelste Idee, für die ein Deutscher die ihm gegebenen Kräfte einzusetzen vermochte. [...] Er war eine echte soziale Weltanschauung und ein Ideal blutbedingter kultureller Sauberkeit.“⁶

2 Vgl. ebd., S. 261.

3 Zit. nach ebd., S. 327.

4 So der Hauptankläger Robert Jackson während des Prozesses. Zit. nach ebd., S. 633.

5 Vgl. ebd., S. 635f.

6 Zit. nach ebd., S. 625.

II. „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“: Geschichtskonstruktion, Meister Eckhart als Paradigma des „Nordischen Menschen“

„Das Erscheinen vorliegender Schrift hatte sofort einen Meinungskampf heftigster Form hervorgerufen. Geistige Auseinandersetzungen waren zwar dank der klar gestellten Fragen und bewußt zugespitzter Prägungen zu erwarten, aber offen gestanden, jener konzentrierte Haß, der mir entgegenschlug, und jene skrupellose Entstellungsarbeit angesichts der von mir gemachten Ausführungen, wie sie auf Kommando einsetzten, haben mich doch erschüttert, aber auch – erfreut.“⁷ So beginnt Alfred Rosenberg das Vorwort der dritten Auflage seines *Mythus des 20. Jahrhunderts*. Eifersüchtig darauf bedacht, in der Auflagenzahl mit Hitlers *Mein Kampf* wenigstens gleichauf zu bleiben,⁸ konnte dem führenden Ideologen der NSDAP auch ein solches Echo nur recht sein, bot es doch Gelegenheit in einer neuen Ausgabe „einige behandelte Fragen noch deutlicher hervorzuheben.“⁹ Den Wettlauf mit Hitler verlor Rosenberg, dennoch gilt der „Mythus“ als eines der verbreitetsten Bücher des Nationalsozialismus:¹⁰ Innerhalb eines Jahres nach dem Erscheinen im Oktober 1930 wurde bereits die dritte Auflage gedruckt.¹¹ Bis 1944 erschien es in insgesamt 1.335.000 Exemplaren.¹² Davon, dass dieses Werk auch gelesen wurde, zeugen etwa 1000 Blatt mit Zuschriften meist positiven Charakters an den Verfasser, die heute noch im Bundesarchiv aufbewahrt werden.¹³ Hatte Rosenberg für sein schon Mitte der 20er Jahre fertiggestelltes Werk anfangs noch Schwierigkeiten einen Verlag zu finden,¹⁴ änderte sich die Situation nach 1933 grundlegend. Rosenbergs Stellung als von Hitler bevollmächtigter Dogmatiker (Piper) ließ das Buch eine beträchtliche unterschwellige Wirkung entfalten.

7 Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen, 1934²², S. 5.

8 Vgl. Othmar Plöckinger: *Geschichte eines Buches: Adolf Hitlers „Mein Kampf“ 1922–1945*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2006, S. 187.

9 *Mythus* (wie Anm. 7), S. 18.

10 Vgl. Piper (wie Anm. 1), S. 200.

11 Vgl. *Mythus* (wie Anm. 7), S. 18.

12 Vgl. Plöckinger (wie Anm. 8), S. 187.

13 Vgl. Piper (wie Anm. 1), S. 213.

14 Vgl. ebd., S. 183.

ten. Es war Lektüre auf Parteischulungen, in den der NSDAP angeschlossenen Organisationen wie der Hitlerjugend und im Schulunterricht.¹⁵

Das Buch, das den Untertitel „eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit“ trägt, ist im Wesentlichen eine dualistische Geschichtskonstruktion mit dem Ziel, „die Rassenseele zum Leben [zu] erwecken, [...] ihren Höchstwert [zu] erkennen und unter seiner Herrschaft den anderen Werten ihre organische Stellung [zu]zuweisen.“¹⁶ Die „höchstwertige Rassenseele“ ist dabei die „nordisch-atlantische“, die allein zu höheren Kulturleistungen fähig, sich in ständigem Ringen gegen die „fast amoralische Geisteslage“¹⁷ der „jüdisch-semitischen“ (syrischen) behaupten muss. Als Ursprung der nordischen Rasse gilt Rosenberg das „sagenhaft-geschichtliche Atlantis“:

Es erscheint als nicht ganz ausgeschlossen, daß an Stellen, über die heute die Wellen des Atlantischen Ozeans rauschen und riesige Eisgebirge herziehen, einst ein blühendes Festland aus den Fluten ragte, auf dem eine schöpferische Rasse eine große, weitausgreifende Kultur erzeugte und ihre Kinder als Seefahrer und Krieger hinaussandte in die Welt [...]. [D]ie alte verlachte Hypothese [wird] heute Wahrscheinlichkeit, daß von einem nordischen Mittelpunkt der Schöpfung, nennen wir ihn, ohne uns auf die Annahme eines versunkenen atlantischen Erdteils festzulegen, die Atlantis, einst Kriegerschwärme strahlenförmig ausgewandert sind als erste Zeugen des immer wieder sich erneut verkörpernden nordischen Fernwehs, um zu erobern, zu gestalten. Und diese Ströme der atlantischen Menschen zogen zu Wasser auf ihren Schwan- und Drachenschiffen ins Mittelmeer, nach Afrika; zu Land über Zentralasien nach Kutscha, ja vielleicht sogar nach China; über Nordamerika nach dem Süden dieses Erdteils.¹⁸

Dieser durch komplexitätsreduzierte „Empirie“ wie die weltweite Verbreitung des Sonnenkultes oder des hellhäutig-blonden Menschen (der freilich „später durch den Vorstoß einer dunklen, rundköpfigen Rasse verwischt wurde“¹⁹)

¹⁵ Vgl. ebd., S. 213.

¹⁶ *Mythus* (wie Anm. 7), S. 2.

¹⁷ Ebd., S. 265.

¹⁸ Ebd., S. 24f.

¹⁹ Ebd., S. 28.

Karol Sauerland

Gustav Landauer und Georg Lukács und ihr mystisches Verhältnis zur Totalität

Mystik und mystisches Denken haben seit einiger Zeit im europäischen Geistesleben wieder einen hohen Stellenwert erlangt. In Deutschland nimmt man dies mit gemischten Gefühlen zur Kenntnis, denn schließlich war es Alfred Rosenberg, der seine „Rassenseele“ mit Berufung auf deutsche Mystik begründete. Der von ihm gepriesene völkische Mensch findet seinen Grund in einem mystisch kompetenten Ich, das gleichsam traumhaft immer das Richtige tut. Rosenberg trug in der Folge zu einer Flut von Schriften über die deutsche Mystik bei, deren Autoren zum überwiegenden Teil der ideologischen Aufrüstung des deutschen Volkes dienen wollten, wie z. B. Hermann Mandel mit seiner Publikation *Deutscher Gottglaube von der Deutschen Mystik bis zur Gegenwart. Drittes, selbständiges Heft einer Deutschtheologie als rassenpsychologischer, geschichtlich-systematischer Grundlegung völkischer Religionslehre* von 1936 oder auch Erwin Guido Kolbenheyer mit seinem Eckhart-Roman *Das gottgelobte Herz. Roman aus der Zeit der deutschen Mystik* von 1938.

Die deutsch-nationalen Tendenzen waren im Grunde nichts Neues, denn bereits in den zwanziger Jahren dominierte in der Literatur zur Mystik eine eminent, wenn nicht bornierte deutsche Sicht. Mystik wurde nicht als eine im Prinzip europäische Erscheinung gesehen (wenn man schon über die deutschen Grenzen hinausschaute, dann gleich nach Asien).

Die fatale Rezeption der Mystik im III. Reich soll uns aber nicht vergessen lassen, daß mystisches Denken und Empfinden von der menschlichen Existenz nicht zu trennen sind. Immerhin hat sich der heute von der französischen Postmoderne so bewunderte Robert Musil gerade in den dreißiger Jahren intensiv mit Mystik beschäftigt, als er die Kapitel über den „anderen Zustand“ im *Mann ohne Eigenschaften* konzipierte. Er war sich damals absolut im Klaren, daß er mit seinem Interesse für Mystik nicht allein steht, daß es dieses auch im III. Reich gibt. Man kann sogar die These riskieren, daß er der falschen, auf Ideologie hinzielenden Auffassung von Mystik eine differen-

zierte Sichtweite entgegenhalten wollte, nämlich die, daß man als erstes versuchen müsse, die zwischenmenschlichen Beziehungen rational zu erfassen, ehe man die Dinge mit einem Bedürfnis nach mystischer Vereinigung erklärt. Nach Musil gibt es aber gleichzeitig einen verständlichen Drang nach Vereinigung mit einer Ganzheit, eine authentische Sehnsucht nach Überwindung der Entzweiungen, was in mystischen Erlebnissen verschiedenster Art seinen Ausdruck findet.

Musils Vorgehensweise erinnert an die von Novalis, der sich einerseits auf die neuesten Erkenntnisse in der Physik und im Bergbau stützte, andererseits Hemsterhuis studierte und eine mystische Lebenslehre entwickelte. Im Gegensatz zu Musil beschränkte er sich jedoch nicht nur auf die subjektiven Empfindungen, für die der „andere Zustand“ ein erstrebenswertes Ziel ist, sondern er meint echt „romantisch“, daß es möglich sein müsse, die Differenzen unter den Menschen durch Liebe und Verehrung eines politischen Gebildes – im Falle von Preußen symbolisiert durch das Königspaar – zu überwinden, wie es auch möglich sein müsse, wieder in die heilige Zeit des ewigen Friedens zurückzugelangen. Für solche Versuche, die Konflikte in den Gesellschaften und zwischen den Staaten aus der Welt zu schaffen, hatte Musil, wie wir wissen, nur ein ironisches Lächeln übrig.

Der Wille, Vertreter der ganzen Menschheit oder sogar der ganzen Welt zu sein, ließ logischerweise die Frage entstehen, wie dieses überhaupt möglich sei. Und wenn dann noch die an und für sich gut mystische Auffassung hinzukommt, daß die Sprache den Zugang zu der Welt versperre, wie sie Fritz Mauthner in seinen *Beiträgen zur Kritik der Sprache* vertrat, kann man sehr schnell zu der Idee der Notwendigkeit der Schaffung einer neuen Mystik gelangen. Und tatsächlich hat sie Gustav Landauer, der Mauthners *Beiträge* im Berliner Gefängnis 1901 zum Druck vorbereitet hatte, in seiner Schrift *Skepsis und Mystik* (1903) gefordert. Er erklärt dort, daß er mit Mauthners Feststellung übereinstimme, wonach der Mensch einzig als „sprachloses Stück der Natur“ mit der Welt kommunizieren und sie in ihrem So-Sein erfahren könne. Als solcher, schreibt Landauer, „verwandelt sich der Mensch in alles, weil er alles berührt“. Und hier, setzt er fort, „beginnt die Mystik“,¹ mit der sich Mauthner zwar nicht mehr beschäftigte (er sollte es später noch tun), aber

1 Gustav Landauer: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*. Münster, Wetzlar: Verlag Büchse der Pandora, 1978, S. 6.

der Schritt dorthin biete sich gleichsam von selber an. Man brauche nur gewisse Ideen von Meister Eckhart auf die neue Situation zu übertragen, wobei an die Stelle von Gott die Welt zu setzen wäre. Landauer sagt zwar letzteres nicht *expressis verbis*, gibt es uns aber recht deutlich zu verstehen.

Wenn es bei Eckhart in den Worten der Schwester Kathrei heißt: „Wisset, daß in Gott nichts ist als Gott: Wisset, daß keine Seele in Gott hineinkommen kann, bevor sie nicht so Gott wird, wie sie in Gott war, bevor sie ein Individuum wurde ... [...]“,² so ist damit schon das ganze Programm Landauers vorgezeichnet: Die Welt ist überall Welt, auch in uns, wir sind Teilseelen der Welt, aber wir umfassen sie erst ganz, wenn wir in uns gehen. Daher führt der „Weg, den wir gehen müssen, um zur Gemeinschaft mit der Welt zu kommen“, nicht „nach außen, sondern nach innen [...] Kehren wir ganz in uns selbst zurück, dann haben wir das Weltall leibhaftig gefunden“.³ Man denkt hier sofort an den „Weg nach Innen“, den wir von Novalis her kennen.

Welt bedeutet für Landauer all das Fließende und Bewegende um uns, all das, was wirksam und somit zugleich wirklich ist. Dazu gehören ganz besonders „große Gemeinschaften und Zusammenhänge“, d. h. sowohl die heute lebende Menschheit wie auch deren Vergangenheit, die Ahnenwelt. Jeder Einzelne von uns wird besonders die Wirkung jener Gemeinschaften spüren, denen er direkt angehört. Und da jeder von Gemeinschaften geformt ist, sie in sich hat, findet er den Zugang zu ihnen am besten, indem er sich ins eigene Innere begibt. „Je tiefer ich in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig“,⁴ heißt es in dem Beitrag „Durch Absonderung zur Gemeinschaft“, den Landauer für die von den Gebrüdern Hart herausgegebene Schrift *Das Reich der Erfüllung* verfaßte und den er dann zum ersten Kapitel von *Skepsis und Mystik* umarbeitete. Dort lesen wir auch, daß wir diesen Weg zu uns selbst gehen müssen, weil die Welt „in Stücke zerfallen und von sich selbst verschieden und geschieden ist“, aus diesem Grund „müssen wir uns in die mystische Abgeschiedenheit flüchten, um mit ihr eins zu werden“.⁵ Landauer glaubt, daß wir die Zwangsgemeinschaften, d. h. den Staat und die auf

2 *Die Neue Gemeinschaft, ein Orden vom wahren Leben. Vorträge und Ansprachen, gehalten bei Weibefesten, den Versammlungen und Liebesmahlen der Neuen Gemeinschaft.* Leipzig: Diederichs, 1901, S. 52.

3 Ebd., S. 52f.

4 Ebd., S. 63.

5 Ebd., S. 64.

Warenwirtschaft beruhende Gesellschaft überwinden werden, wenn wir unser eigentliches, gleichsam authentisches Ich wiederfinden und in Liebe, diesem großen „weltumspannenden Gefühl“, leben.⁶

Um unser wahres Ich entdecken zu können, haben wir uns von allem Philiströsen und Begrifflichen freizumachen, wir müssen, wie es Meister Eckhart nannte, zu Herzensbloßheit kommen, denn nur wenn das Herz leer ist, kann es Gott aufnehmen. Landauer spricht von Entbehrung und innerer Leere, die eine Voraussetzung zur Erneuerung bzw. Revolution sei. Darüber hinaus findet sich bei ihm der Gedanke, daß die Menschen schon jetzt anders leben könnten; es müsse nur eine entscheidende Erschütterung über sie kommen, was ebenfalls stark an mystisches Denken erinnert.

Das wahre Ich wird am Ende identisch mit dem Weltich. Landauer muß sich allerdings fragen, ob es dann überhaupt noch ein Ich geben könne. Immerhin entscheidet er sich in dem mittelalterlichen Streit zwischen Nominalisten und Realisten für die Letzteren, da der erste Standpunkt am Ende zu Stirners *Einzigem* und Nietzsches „Einsamen“ geführt habe. Diesen Weg dürfe man nicht mehr gehen, man müsse den Mut haben, den Realisten zu folgen. Zwar könne man nicht behaupten, wie sie es taten, daß die Begriffe existieren, aber die *Menschheit* und das *All* gäbe es in der Tat, denn diese würden wirken; wir könnten sie gleichsam sinnlich wahrnehmen. „Nicht ein absoluter toter Begriff“ sei uns die „Menschheit“, sondern sie sei

das Wirkliche und Lebende, die einzelnen Menschen sind mitsamt ihrer Bewußtheit die auftauchenden, wandelbaren und wieder untergehenden, das heißt von neuem verwandelten Schattenbilder, durch welche die Menschheit sichtbar wird.⁷

Das Ich existiert mithin nur als Schattenbild. Man erblickt es nur kurz, einen Augenblick lang, wenn es aufblitzt.

Das Individuum ist das Aufblitzen des Seelenstromes, den man je nachdem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt,⁸

lesen wir an einer Stelle. Und an einer anderen heißt es:

6 Ebd.

7 Ebd., S. 61.

8 Ebd., S. 58.

Thomas Regehly

Der „mystische“ Arbeiter — Ernst Jünger und die Meisterung der Welt durch Technik

„Was der Bub schläft! ... Die hellen Tropfen stehn ihm auf der Stirn;
alles Arbeit unter der Sonn, sogar Schweiß im Schlaf. Wir arme Leut!“
Büchner, Woyzeck

Ernst Jüngers Schrift „Der Arbeiter“ ist 1932 erschienen – et nostra res agitur. „Wer sich an die Gestalt des Arbeiters [...] hält und auf sie die Veränderung der Welt als auf das verwandelnde, doch durch die Verwandlung nicht angreifbare Prinzip bezieht, der wird ein Richtmaß finden, das nicht trügt“, schreibt Jünger 1962 (*Adnoten*, SW 8, 332).¹

Wir haben es mit einem außerordentlichen Buch zu tun. Es handelt von einer Macht, „die durch Katastrophen wie durch feurige Vorhänge hindurchschreitet“ (*Adnoten*, ebd.) und deren Studium nach Ablauf einer Generation noch „erregender erscheint als zuvor.“ (*Adnoten*, SW 8, 345). Der „Arbeiter“ ist Ernst Jünger zufolge der imaginierte, von der Zukunft geschriebene Urtext der „wahren“ Gegenwart, der – so die hier vorgestellte Annahme – auf einer mystischen Einsicht fußt.

Abgesehen von ihrer prophetischen Wucht besticht diese Schrift aber zunächst durch ihre diagnostische Kraft. Sie liefert eine Fülle von treffenden Beschreibungen der modernen Lebenswelt, so wenn der „Anblick“ einer modernen Großstadt dargestellt wird, wie sie sich einem modernen Ahasver zeigt:

Welcher Anblick bietet sich einem heimatlosen Bewußtsein dar, das sich in den Mittelpunkt einer unserer großen Städte verschlagen sieht und wie im Traume die Gesetzmäßigkeit der Vorgänge zu erraten sucht? Es ist der Anblick einer gesteigerten Bewegung, die sich mit unpersönlicher

1 Ernst Jünger: *Sämtliche Werke*, Band 1–18 und Supplement-Bände Band I–IV Stuttgart: Klett-Cotta, 1978–2003. Nachweise der Zitate aus dieser Ausgabe (SW) im Folgenden direkt im Text (Band- und Seitenangabe). – Für Hinweise und Anregungen danke ich Ingeborg Trautmann (+), Frank Brungräber und Mathias Weber.

Strenge vollzieht. Diese Bewegung ist drohend und uniform; sie treibt Bänder von mechanischen Massen aneinander vorbei, deren gleichmäßiges Fluten sich durch lärmende und glühende Signale reguliert. Eine peinliche Ordnung drückt diesem gleitenden und rotierenden Getriebe, das an den Gang einer Uhr oder einer Mühle erinnert, den Stempel des Bewußtseins, der präzisen verstandesmäßigen Arbeit auf; dennoch erscheint das Ganze zugleich irgendwie spielerisch im Sinne eines automatischen Zeitvertreibs. (98f./SW 8,102)²

Diese Beschreibung erinnert an Filmszenen von Menschenmengen in „Metropolis“ (Fritz Lang) und den Beginn von Tarkowskij's Film „Solaris“ (1971), der höchst eindrucksvoll die Annäherung an die Großstadt und das Verschlungenwerden vom Verkehr darstellt.

Was deutet sich hier an? Die „Sprache der Arbeit“ (100/SW 8, 104). Ob der Mensch diese „neue Sprache“ lernt oder nicht, „entscheidet über seine Wirklichkeit“ (137/SW 8, 141, vgl. 166/SW 8, 170). Das „mythische Gesetz“ dahinter muß erraten und genutzt werden.

Höchst aktuell sind ferner Jüngers Bemerkungen über die jedem Einzelnen aufgenötigten, vom Geist der Technik diktierten Routinen. In seiner zum Kontext des Arbeiters gehörenden Abhandlung „Über den Schmerz“ von 1930 schreibt er:

Wir nähern uns Zuständen, in denen eine Nachricht, eine Warnung, eine Androhung in wenigen Minuten jedes Bewußtsein erreicht haben muß. Hinter dem Vergnügenscharakter der totalen Mittel, wie des Rundfunks und des Films, verbergen sich besondere Formen der Disziplin. Dies wird sich voraussichtlich auch insofern enthüllen, als die Teilnahme, der Anschluß, insbesondere an den Funkdienst, sich in eine Verpflichtung verwandeln wird. (*Blätter und Steine*, 208f./SW 7, 185)³

Es gibt eine Art Pflicht zur Technik, die eine neuartige Form von Zwangs-gemeinschaft begründet. Ein Informationszwang wird etabliert und dient als soziales Prinzip. Als es darum geht, eine andere charakteristische Gestalt,

2 Ernst Jünger: *Der Arbeiter* (1932), Stuttgart: Klett-Cotta, 1990 (Einzelausgabe) – Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden ohne Angabe des Titels im Text zitiert.

3 Ernst Jünger: *Blätter und Steine* (1934), Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1942.

den „Waldgänger“, zu schildern, hebt Jünger die Angst als Hintergrund dieser Einstellung hervor. „Schon das Bedürfnis, mehrere Mal am Tage Nachrichten aufzunehmen, ist ein Zeichen der Angst; die Einbildung wächst und lähmt sich in steigenden Umdrehungen. All diese Antennen der Riesenstädte gleichen dem gestäubten Haar. Sie fordern zu dämonischen Berührungen heraus.“ (*Der Waldgang*, 32/SW 7, 310)⁴ Die aufgedrungene Nötigung, stets „online“ oder anderswie erreichbar zu sein, sich durch mehrere Laufschriftbänder auf möglichst großen, öffentlich platzierten Bildschirmen über das Neueste informiert zu halten, ist nicht geringer geworden. Auch die sportliche „Durchbildung des Körpers“ im planmäßigen Training (122/SW 8, 126), früher schlicht „Leibesübung“ genannt, die heute auf Fitnesstraining und Bodybuilding hinausläuft, ist davon betroffen. Die großstädtische Wahrnehmung setzt eine andere Körperlichkeit voraus und bringt sie hervor. Jünger skizziert im Arbeiter und in anderen Schriften immer wieder die verschiedensten Aspekte dieses „technischen Optimismus“, der die „führenden Geister beherrscht“ (*Gläserne Bienen*, 65/SW 15, 483).⁵ Jünger verliert sich aber nicht ins „Episodische und Akzidentielle“, sondern konzentriert sich auf den „substantiellen Kern“ (Vorwort zur Neuauflage von 1963, 8/SW 8, 12).

Bei dieser Konzentration und Verwesentlichung dient der „metaphysische“ Blick auf die Dinge als eine Art „Gegengewicht“ und „Gegenfeuer“ (91/SW 8, 95) gegen eine gefräßige, alles verschlingende Modernität. In den *Adnoten zum „Arbeiter“* betont Jünger die Kraft des metaphysischen Vermögens, die Welt der Erscheinungen zu durchdringen (*Adnoten*, SW 8, 322f.). „Mangel an metaphysischem Sinn“ nennt er als erstes Kennzeichen der „Banau-senarbeit“ (*Adnoten*, SW 8, 329). Zwar geht er mit Schopenhauer, seinem großen Anreger und „Erwecker“ (SW Suppl. IV, 209), von einem „metaphysischen Bedürfnis“ des Menschen aus, fragt aber, ob nicht in der Gegenwart eine Atrophie des „der metaphysischen Wahrnehmung zugeordneten Organs“ zu konstatieren sei (*Adnoten*, SW 8, 334).

Der bescheidene Anspruch der Schrift lautet: Man muß zunächst „sehen lernen“ (84/SW 8, 88). Es geht um einen „neuen Aufschlag des Auges“ (34/SW 8, 38), eine neue Unbefangenheit in Hinsicht auf alltäglichste Phänomene. Die Aufgabe besteht „im Sehen“, nicht in der „Wertung“ (136/SW 8, 140). Das

4 Ernst Jünger: *Der Waldgang* (1951), Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

5 Ernst Jünger: *Gläserne Bienen* (1957), Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

Auge muß sich umgewöhnen (s. 176/SW 8, 180). Das Hervortreten des Sinns aus dem „Gewirr der Werkstättenlandschaft“, des nur oberflächlich Sichtbaren, muß wahrgenommen werden können (239/SW 8, 243). Ein entsprechendes Gespür für das Neue muß sich entwickeln. Es geht dabei um nicht weniger als die „Entdeckung einer neuen und unbekanntes Welt“ (307/SW 8, 311): der Welt, in der wir leben. Dieser neuen Sicht entspricht eine neue Sprache, die in einem neuen Weltverhältnis gründet. Damit ist die „hermeneutische Situation“ angedeutet, die jeder Auslegung zugrundeliegt. Die neue Sprache, die begriffliche Darstellung und Ausfaltung, stellt den „Vorgriff“ dar, der in einer neuen Sicht der Dinge gründet, in der Sprache Heideggers „Vorsicht“ genannt, die ihrerseits ein gewandeltes Weltverhältnis voraussetzt, das in der existenziellen Analytik „Vorhabe“ heißt.⁶

Die traditionelle bürgerliche Welt hat sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in eine moderne Arbeitswelt gewandelt. Der 1. Weltkrieg bildet die entscheidende geschichtliche Zäsur. Die Einzigartigkeit Jüngers sieht Heidegger in dessen „Deutung des ersten Weltkriegs in seinem kriegerischen Wesen“ vor dem Hintergrund der das Zeitalter bestimmenden Lehre Nietzsches vom „Willen zu Macht“.⁷ Auf diesen Grund, der den „Zeitkern“ der Jüngerischen Wahrheit darstellt und sich historisch als Epochenwandel ausbuchstabieren läßt, weist Jünger selbst verschiedentlich hin. So erwähnt er im Rückblick auf die Schwierigkeiten, jene „neue“ Sicht zu gewinnen und festzuhalten, „Verdichtungen, Kristallisationen“, die erst im 20. Jahrhundert aufkamen, und nennt einige Schlagworte: „Vergeistigung, Verantwortung, Verfügung über Maschinen und Maschinenkombinate, nicht zuletzt auch Gefahren und ihre Meisterung: Herrschaft schlechthin.“ (*Typus*, 90f./SW 13, 143).⁸ Der Name „Arbeiter“ für eine neue „Gestalt“ fußt auf diesem „Typus“, der sich geschichtlich herausgebildet hat. Er geht darüber aber weit hinaus, indem er eine „Sphäre“ ganz eigener Art erfaßt.

Wie ist der Autor selbst zu dieser neuen Sicht gelangt?

6 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer, 1972, § 32, S. 150.

7 Martin Heidegger: *Zu Ernst Jünger*. Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 90. Herausgegeben von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 226.

8 Ernst Jünger: *Typus – Name – Gestalt*. Stuttgart: Klett, 1963 (Einzelausgabe).

Günther Bonheim

„Wer kann vor Klamm etwas verbergen?“ Mystik und Herrschaft in Texten Franz Kafkas

Einer der bekanntesten Texte Franz Kafkas, einer, der wie kaum ein anderer den Weg bis in die Schulbücher gefunden hat, ist die kurze Erzählung „Vor dem Gesetz“. Sie handelt von einem „Türhüter“, der, wie es ohne nähere Erläuterung gleich zu Beginn heißt, „vor dem Gesetz“ steht und zu dem ein „Mann vom Lande“ kommt, der darum bittet, in dieses Gesetz eintreten zu dürfen. Da diesem Mann der Eintritt jedoch nicht gleich gewährt wird, setzt er sich seitwärts der Tür auf einem Schemel nieder und wartet – „Tage und Jahre“ werden es schließlich, ohne daß ihm seine Bitte erfüllt wird. Am Ende seines Lebens stellt er dem Türhüter, der sich in der ganzen Zeit ebensowenig wie er selber von seinem Platz gerührt hat, eine letzte Frage: „Alle streben doch nach dem Gesetz“, „wie so kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?“ Und er erhält zur Antwort: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für Dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“¹

Kafka hat diese Geschichte in seinen Fragment gebliebenen Roman *Der Proceß* eingefügt; im Kapitel „Im Dom“ wird sie der Hauptfigur des Romans, Josef K., von einem Gefängniskaplan vorgetragen, der im vorausgehenden und sich anschließenden Gespräch mit K. zudem einige Hinweise zum vorgeblichen Ursprung und zur vorgeblichen Autorität des Textes gibt. Demzufolge ist die Geschichte, wie der Geistliche vorab bemerkt, Teil der „einleitenden Schriften zum Gesetz“;² nachdem er sie K. erzählt hat, legt er Wert auf die Feststellung, daß sie „im Wortlaut der Schrift“³ von ihm wiedergegeben wurde, womit er zugleich ihre außergewöhnliche Bedeutung hervorhebt; und ebenfalls in diese Richtung weist schließlich ein Tadel, den K. auf einen seiner

1 Franz Kafka: *Der Proceß*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2007, S. 292–295.

2 Ebd., S. 292.

3 Ebd., S. 295.

Einwürfe von ihm zu hören bekommt, nämlich, er habe „nicht genug Achtung vor der Schrift“.⁴ Das alles deutet auf eine Entstehung der Geschichte in geradezu mythischer Vorzeit hin. Der Text scheint einem Kanon von Weisheitsschriften zu entstammen, die in religiöser, vielleicht auch juristischer Hinsicht auch für die gegenwärtige Verfassung des Gemeinwesens noch autoritativen Charakter haben. Ganz unmittelbar ist man bei Kafka geneigt, mit dem „Gesetz“, in dessen Umfeld der Text seinen ursprünglichen Ort hat, die Schriften der Tora oder auch des Talmud zu assoziieren;⁵ doch ist es andererseits eben kein jüdischer, sondern ein katholischer Geistlicher, der Josef K. die Geschichte erzählt, wodurch eine solche Verknüpfung von vornherein unterlaufen wird.

Daß es sich aber gleichwohl – der internen Realität des Romans zufolge – um einen aus alter Zeit stammenden und, im Verein mit dem umrahmenden Schrifttum, traditionsstiftenden Text handelt, daran läßt als ein weiteres auch die Rezeptionsgeschichte, wie sie sich aus den Gesprächsbeiträgen des Geistlichen erschließen läßt, keinen Zweifel. Von „vielen Erklärer[n] der Schrift“⁶ ist da die Rede, von „Meinungen“ und „Gegenmeinung[en]“;⁷ die sich zu einzelnen Aspekten des Textes herausgebildet haben und die nun, so darf man annehmen, schriftlich und gesammelt vorliegen, Meinungen, die etwa zur Frage darüber auseinandergehen, ob im Zusammenhang der Geschichte von Täuschung gesprochen werden könne und wenn ja, ob der Mann vom Lande der Getäuschte sei oder nicht vielleicht eher der Türhüter selbst. Jedenfalls vermitteln die Äußerungen des Geistlichen, ohne daß es durch irgendwelche Zeitpartikel von ihm explizit gemacht wird, die Vorstellung einer weit zurückreichenden Auslegungstradition, die ihrerseits wieder für das hohe Ansehen der Geschichte bürgt und für einen Anspruch auf Wahrheit,

4 Ebd., S. 295.

5 Hartmut Binder zufolge sind mit den zitierten „einleitenden Schriften zum Gesetz“ die „jüdischen Zeremonialgesetze [...] mitgemeint“ (Hartmut Binder: *Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater*. München: Winkler, 1976, S. 241).

6 Ebd., S. 296.

7 Ebd., S. 301f.

der die Mühe akribischer Textanalyse und einer extensiven Beschäftigung mit der Kommentarliteratur verlohnt.⁸

Nun weiß man aber freilich: Schöpfer des Textes ist einzig und allein Franz Kafka, auch wenn der sich Anregungen zu seiner Geschichte aus der – vor allem wohl jüdischen – Überlieferung geholt haben mag. Das heißt: Außerhalb der Geschichte ist alles Fiktion; es ist letztlich nicht mehr als ein geistvolles literarisches Spiel, das hier getrieben wird, wobei der Autor voraussetzen durfte, daß einem Großteil seiner Leserschaft zu seiner Pseudo-Weisheitsschrift reale Entsprechungen in den Sinn kommen würden. Doch ist es nicht das, was das eigentlich Bemerkenswerte an dieser ganzen Konstruktion ist und weshalb ich gerade mit dieser Erzählung hier beginne. Das Interessante ist vielmehr, daß die Fiktion im Nachhinein zur Realität wurde. Die Geschichte der Auslegung des Textes, die im Roman in eine unbestimmte Vergangenheit zurückprojiziert wird, nimmt mit der Fertigstellung und Publikation der Erzählung außerhalb der Textrealität wirkliche Gestalt an. Mit den Kommentierungen des Geistlichen und Josef K.s als den letzten in der vorgeblichen Abfolge der „Meinungen“ geht die fiktionale Rezeptionsgeschichte in die realen Deutungsbemühungen der zahllosen Kafka-Exegeten über. In der inzwischen fast ein Jahrhundert währenden gut dokumentierten Rezeptionsgeschichte ist die Menge der Interpretationen dabei derart angewachsen, daß sie sich kaum noch überblicken läßt.

Wie aber läßt sich eine solche Entwicklung, ein derart bruchloser Übergang vom einen ins andere erklären? Zweierlei, denke ich, setzt er voraus. Zum einen: Kafkas Text wird ganz offensichtlich so behandelt, als würde ihn tatsächlich jener Wahrheitsgehalt auszeichnen, der ihm im Roman als ein vollkommen unbezweifelbarer unterstellt wird, und das aber freilich nicht deshalb, weil ihm ein solcher Gehalt dort unterstellt wird. Und zum zweiten: Der Versuch, eine in ihm verborgene Wahrheit oder Erkenntnis ans Licht zu ziehen, führt nicht zwangsläufig oder auch nur mit einer gewissen Notwendigkeit zu einer bestimmten Art der Deutung. Der Text ist und bleibt

⁸ Die vom Geistlichen vorgetragenen „Deutungen der Legende, die Kafka mit dem theologischen Fachausdruck für wissenschaftliche Schriftauslegung, also mit dem Terminus Exegese belegt [...], erinnert in ihrem Argumentationsgang an die rabbinischen Kommentare zum Alten Testament und zum Talmud.“ (Hartmut Binder: *Kafka-Kommentar* (wie Anm. 5), S. 247)

mehr- oder gar vieldeutig; „Meinungen“ und „Gegenmeinungen“, wie im Roman, werden durch die Anlage der Geschichte geradezu herausgefordert, wobei die Unzufriedenheit des jeweiligen Interpreten letzten Endes nicht nur der fremden, sondern auch der eigenen Auslegung gilt, die eben nicht imstande ist, sämtliche Aspekte des Textes nach ihren Vorgaben hinreichend zu erklären und damit die Debatte auf eine einzige Richtung hin zu verengen. Um die eigene Deutung als eine schlüssige zu erweisen, müssen vielmehr alle weniger gut sich einfügenden Details unbeachtet gelassen oder in ihrer Bedeutsamkeit für das Textverständnis reduziert werden.

Das gilt namentlich für zwei der Hauptströmungen innerhalb der Kafka-Interpretation, die sich, wenn man nicht der Ansicht ist, daß sie sich ergänzen können, auszuschließen scheinen. Die eine, die politische, sieht in den manifesten Inhalten der Romane und Erzählungen und vornehmlich im Leitmotiv der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber Behördenwillkür ein wie auch immer verfremdendes Abbild der zeitgenössischen gesellschaftlichen Verhältnisse; demgegenüber weist die andere Deutung, die theologische, über die dargestellte Erfahrungswelt hinaus und betrachtet die Kafkaschen Inszenierungen wie etwa die Türhütergeschichte als Allegorien einer jenseitigen, einer transzendenten Wirklichkeit. Beide Deutungsrichtungen prägten bereits die Frühphase der Kafka-Rezeption. Die politische wurde dabei unter anderem durch Hannah Arendt vertreten und, mit Einschränkungen, auf die ich noch zu sprechen komme, Walter Benjamin, die theologische durch Max Brod, Gershom Scholem und Hans-Joachim Schoeps. In Bezug auf den Roman *Das Schloß* kann sie etwa folgendes Aussehen annehmen (das Zitat stammt aus dem von Max Brod verfaßten Nachwort zur ersten Ausgabe des Romans):

was bedeutet das „Schloß“ mit seinen seltsamen Akten, seiner unerforschlichen Hierarchie von Beamten, mit seinen Launen und Tücken, seinem Anspruch (und durchaus gerechtfertigtem Anspruch) auf unbedingte Achtung, unbedingten Gehorsam? Ohne speziellere Deutungen auszuschließen, die vollständig richtig sein mögen, aber von dieser umfassendsten eingehegt sind wie die inneren Schalen einer chinesischen Schnitzerei von ihrer äußersten Schale – dieses „Schloß“, zu dem K. kei-

Hans-Joachim Friedrich: Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger

(Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2009, 262 S.)

Gipfel und Abgrund

Hans-Joachim Friedrich hat in der namhaften, von Walter E. Ehrhardt und Jochem Hennigfeld im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft herausgegebenen Reihe der *Schellingiana* eine außerordentliche Studie vorgelegt, die in dreifacher Hinsicht bemerkenswert ist. Zum einen zeigt er, inwiefern Böhmes Gedanke vom „Ungrund“ von Schelling und Heidegger aufgenommen und weitergeführt wurde, zum anderen erscheinen die drei Denker als Vordenker eines „anderen Anfangs“, der über die Misere des metaphysisch-technischen Denkens hinausweist, und zuletzt gibt der Autor Hinweise darauf, wie sich das Ereignis-Denken des späten Heidegger vor diesem Hintergrund anders erschließen ließe.

Der Autor ist mit einer Arbeit über „Leben und Zeitlichkeit in phänomenologischer Sicht: von Husserl zu Heidegger“ hervorgetreten.¹ Als Herausgeber von zwei wichtigen Bänden der Heidegger-Gesamtausgabe hat er sich bedeutende Verdienste – nicht nur – für die Heidegger-Forschung erworben.² Bemerkenswert ist auch, daß er 2003 eine lesenswerte „philosophische Erzäh-

1 Hans-Joachim Friedrich: *Leben und Zeitlichkeit in phänomenologischer Sicht: von Husserl zu Heidegger*. Aachen 1993 (Diss. phil.).

2 Martin Heidegger: *Metaphysik und Nihilismus: 1. Die Überwindung der Metaphysik, 2. Das Wesen des Nihilismus*. Martin Heidegger Gesamtausgabe, 3. Abteilung (Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes), Band 67. Herausgegeben von Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999; Martin Heidegger: *Zur Auslegung von Nietzsches II. unzeitgemäßer Betrachtung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (Freiburger Wintersemester 1938/39)*. Martin Heidegger Gesamtausgabe, 2. Abteilung (Vorlesungen 1919–1944), Band 46. Herausgegeben von Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.

lung“ vorgelegt hat, die „gesprächsweise“, wie Schelling es praktizierte, an das große Thema Nietzsches, die ewige Wiederkehr, heranführt.³

Die wissenschaftsgeschichtliche Einordnung der Tübinger Freunde und späteren Kontrahenten Schelling und Hegel bereitet in der Regel wenig Probleme. Während Hegel eine fundamentale Bedeutung für die moderne Soziologie und Gesellschaftstheorie zugesprochen wird, gilt der späte Schelling als Wegbereiter der modernen Anthropologie und Psychologie, der über Kierkegaard und Nietzsche geradewegs in die Jetzt-Zeit führt. Dieses grobe Raster, das weder Hölderlins Part berücksichtigt noch die Bedeutung des Anti-Akademikers Schopenhauer erwähnt, kann als vorläufige Folie dienen. Bereits Walter Schulz hob aber die besondere Bedeutung der Spätphilosophie Schellings hervor, in der „erstmalig diese Bewegung vollzogen (sei), in der die sich zu sich ermächtigen wollende Subjektivität gerade durch die Erfahrung ihrer Ohnmacht zum eigentlichen Verständnis ihrer selbst kommt.“ Schulz betont diesen Aspekt gleich zu Beginn seines Schelling-Buches, wenn er schreibt: „Hier liegt die wahre Bedeutung Schellings für die gegenwärtige Philosophie: die Bekanntschaft mit der ursprunghaft durch ihn herausgearbeiteten Fragebewegung, deren Momenten und den diesen zugehörigen Begriffen versetzt in den Stand, die innere Geschlossenheit der großen Nachidealistin wesentlich zu erfassen.“⁴ Friedrich ist von der „wahren Bedeutung“ Schellings ebenfalls fest überzeugt, betont anstelle der „Geschlossenheit“ aber das Trennende, den Bruch und die Unvereinbarkeit der Fragestellungen und Traditionslinien, die sich auch nicht als ein Nebeneinander darstellen lassen. Dies zeige nicht zuletzt der ganz unterschiedliche Bezug auf das Werk Jacob Böhmes. Schelling erweist sich als moderner, da abgründiger.

Die Einleitung enthält bereits die wesentlichen Gedanken, der Titel gibt den Weg vor: „Vom Ursein des Wollens zum Ungrund der Freiheit“. In Auseinandersetzung mit der Schelling-Auslegung Heideggers, deren enorme Bedeutung für den Verfasser außer Frage steht, umreißt er die Stellung Schellings im Kontext des Deutschen Idealismus. Seine These lautet: Schelling vollendet nicht den Deutschen Idealismus, sondern er beendet ihn, er gründet ihn

3 Hans-Joachim Friedrich: *Wiederkehr in Sils: eine philosophische Erzählung*. Cuxhaven: Dartford, 2003 (Reihe „Nietzscheana“, Band 16).

4 Walter Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Neske, 1955, zweite, erweiterte Auflage 1975, S. 8f.

Gerhard Wehr:
Jakob Böhme. Ursprung, Wirkung, Textauswahl
(Wiesbaden, marixverlag, 2010, 256 S.)

Wenn *einem* die Ehre gebührt, Leben und Werk Jacob Böhmes während der letzten Jahrzehnte im Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit lebendig gehalten zu haben, dann ist das zweifellos Gerhard Wehr. Mit seiner Bildmonographie aus dem Jahr 1971, die 2002 in achter Auflage erschien, stellte er die bis heute meistgenutzte Einführung in Lebensumstände und Lehre Böhmes bereit; mit seiner Studienausgabe ausgewählter Schriften Böhmes, so der *Menschwerdung* und der *Theosophischen Sendbriefe*, die er zwischen 1975 und 1980 im Freiburger Aurum-Verlag herausgab und die ansonsten nur im Rahmen der Ausgabe sämtlicher Werke erhältlich sind, ermöglichte er vor allem auch den interessierten Laien die Begegnung mit authentischen Texten. Und schließlich widmete er sich in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen einer Reihe von Einzelaspekten, wobei im Vordergrund seines Interesses stets die Nachwirkung der Schriften Böhmes stand. Dies gilt auch für die 2010 im marixverlag erschienene neue Monographie. Von den drei thematischen Blöcken, die der Untertitel nennt – Ursprung, Wirkung und Textauswahl –, nimmt der zweite den bei weitem größten Raum ein, umfaßt er alleine nahezu Dreiviertel des Buchs. Damit geht die Darstellung sowohl in ihrem Umfang als auch in der Vielzahl der umrissenen geistesgeschichtlichen Beziehungen über die frühere deutlich hinaus. Um hier nur einige von ihnen exemplarisch herauszugreifen: Ausführlich beschäftigt sich Wehr mit der pietistischen Böhme-Rezeption, mit dem sehr ambivalenten Urteil Philipp Jakob Speners, mit den eher von einer oberflächlichen Lektüre zeugenden Anleihen Zinzendorfs („Die geringe Entfernung zwischen Herrnhut und Görlitz entspricht jedenfalls nicht der inneren Nähe zwischen dem frommen Grafen und dem inspirierten Schuster“ (S. 86)) sowie mit der zu einer „Lebenswende“ führenden „Entdeckung Jakob Böhmes“ (S. 90) durch Friedrich Christoph Oetinger. Ein weiterer Abschnitt ist der deutschen Philosophie im frühen neunzehnten Jahrhundert mit ihren Vertretern Hegel, Schelling und Schopenhauer gewidmet, ein weiterer schließlich der romantischen „Böhme-Begeisterung“, wie sie aus Notizen, Briefen und

Gedichten vor allem von Novalis und Ludwig Tieck spricht. Daneben finden sich in Wehrs Darstellung aber auch – und das macht sie freilich um so lohnender – eine Reihe von Verweisen auf solche literarischen Bezugnahmen und Auseinandersetzungen, die deutlich weniger bekannt sind als die eben genannten. Hierzu gehören die Fußnote über Lessing als Böhme-Leser, der Hinweis auf die Verbreitung Böhmescher Gedanken durch den Pfarrer Johann Friedrich Oberlin im elsässischen Steintal oder auch die Reflexion der von anfänglicher Begeisterung zu einer gewissen Reserviertheit sich wandelnden Kommentare Johann Heinrich Jung-Stillings. Und hierhin gehört nicht zuletzt auch Wehrs prüfender „Blick auf Hölderlin“ (S. 136f.), auch wenn sich in dessen Werk unzweifelhafte Indizien einer Zurkenntnisnahme Böhmes nach wie vor nicht ausmachen lassen. So liegt in Bezug auf Hölderlins nicht auszuschließende Böhme-Lektüre der Wert von Wehrs Studie ebenso wie bei den zuvor genannten erwiesenen vor allem denn auch darin, daß sie auf Themen aufmerksam macht, die innerhalb der Forschung einer ausführlicheren Beschäftigung immer noch harren. Und in diesem Kontext ist letztlich auch jene Rezeption aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu sehen, die den Gegenstand der in diesem Band dokumentierten Tagung bildete und die auch Gerhard Wehr aus seiner Darstellung der Wirkungsgeschichte nicht ausklammert:

Die Inflation des nationalistischen Denkens, die sich schon vor Hitlers Machtergreifung (1933) artikulierte, ließ es im deutschen Sprachraum zu einer kurzen Scheinblüte der Mystik beziehungsweise der ideologisch verfremdeten Pseudo-Mystik kommen, deren „Deutschsein“ nationalistisch überbetont wurde. Zwar ist Böhme im Allgemeinen vor jener groben Verzeichnung bewahrt geblieben, wie sie der NS-Ideologe Alfred Rosenberg in „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ [...] Meister Eckhart angedeihen ließ. Aber selbst fachlich ausgewiesene und verdiente Böhme-Forscher wie August Faust oder Hans Grunsky [...] meinten, Jakob Böhmes „Artverwandtschaft“ und „Deutschtum“ im Stil der herrschenden Ideologie eigens herausstellen zu sollen. (S. 193f.)

Daß es sich bei solcherlei Vereinnahmung um ein Phänomen handelt, das auch noch für die Gegenwart relevant sein könnte, nimmt Wehr erklärmaßen nicht an: „Interpretationen, das heißt Fehldeutungen und schlimme Verzeichnungen dieser Art, pflegen sich in der Regel in dem Moment überlebt

Nachweise und Siglen

Soweit von den Autoren dieses Bandes – etwa aus rezeptionsgeschichtlichen oder editionsphilologischen Gründen – nicht ausdrücklich auf eine andere Ausgabe der Werke Jacob Böhmes verwiesen wird, sind die Zitate aus seinen Schriften den folgenden zwei bis heute grundlegenden Ausgaben entnommen:

Jacob Böhme, *Die Urschriften*, Bd. I und II, hg. von Werner Buddecke. Stuttgart: Frommann, 1963 und 1966 (= **BI** und **BII**).

Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften*, Bd. I–XI, hg. von Will-Erich Peuckert und August Faust. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Stuttgart: Frommann, 1942–1961 (= **PI–PIX**).

Die Titel der in diesen Bänden enthaltenen Schriften finden sich in folgender Weise vereinheitlicht:

- Morgen Röte im auffgang* (B I) (auch bekannt als „Aurora“)
- Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (P II) (auch kurz: *Drey Principien*)
- Von dem Dreyfachen Leben des Menschen* (P III)
- Viertzig Fragen Von der Seelen* (P III)
- An Paul Kaym I* (B I)
- An Paul Kaym II* (P V)
- Von der Menschwerdung JEsu Christi* (P IV)
- Von sechs Theosophischen Puncten* (P IV)
- Kurtze Erklärung Sechs Mystischer Puncte* (P IV)
- Von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio* (P IV)
- Von wahrer Busse* (P IV)
- Von der Neuen Wiedergeburt* (P IV)
- Vom übersinnlichen Leben* (P IV)
- Von Göttlicher Beschaulichkeit* (P IV)
- Von vier Complexionen* (P IV)
- Erste Schutzschrift gegen Tilke* (B I und P V)
- Zweyte Schutz-Schrift* (P V)
- Bedencken über Esaiä Stiefels Büchlein* (P V) (auch kurz: *Anti-Stiefelius I*)

- Vom Irrthum der Sekten Esaiä Stiefels und Ezechiel Meths* (P V) (auch kurz: *Anti-Stiefelius II*)
- De signatura rerum* (P VI) (auch bekannt als „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen“)
- Von der Gnaden wahl* (B II)
- Von Der wahren gelassenheit* (B I)
- Eine kurzte andeutung von dem Schlüssel zum verstande götlicher geheimnissen* (B II)
- Mysterium Magnum* (P VII und P VIII)
- Betrachtung göttlicher Offenbarung* (P IX) (auch bekannt als „*Quaestiones theosophicae*“)
- Tabulae Principiorum* (P IX)
- Epistola oder sende Brieff An eine Hungrige vnd dürstige Seele* (B II)
- Clavis und Clavis specialis* (P IX)
- Von Christi Testamenten* (B II)
- Apologia* (B II) (auch bekannt als „Schutz=Rede wieder Gregorium Richter“)
- Gebeth Büchlein auff alle tage in der wochen* (B II und P IV)
- Sendbriefe* (B II und P IX)

Zitate aus Band X der Ausgabe der *Sämtlichen Schriften*, in den zeitgenössische Berichte zu Leben und Werk Jacob Böhmes aufgenommen worden sind, werden ebenfalls in Kurzform, also neben Verfasser- und Titelangabe mit der Sigle P X nachgewiesen.

Die Autorinnen und Autoren des Bandes

Günther Bonheim, Dr. phil., Promotion mit einer Arbeit über Jacob Böhme (*Zeichendeutung und Natursprache*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992), seit 2008 im Vorstand des Internationalen Jacob-Böhme-Instituts, Veröffentlichungen über Böhme, Jean Paul, Kleist, Droste-Hülshoff, Wilhelm Müller, Walter Benjamin, Lyrik nach 1945.

Michael Gerhard, Studium der Philosophie und Indologie in Mainz, Cumbria (GB) sowie Dharamasala und bLi-kir bGom-pa (Indien), wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar und als Studienmanager Leiter des Studienbüros „Philosophie, Orientkunde, Indologie“ der Johannes Gutenberg Universität, zahlreiche Veröffentlichungen vornehmlich zu Themen aus dem Bereich der Indologie und des Buddhismus, zur Philosophie Schopenhauers und Mainländers, zur Interkulturellen Philosophie (http://www.philosophie.uni-mainz.de/1157_DEU_HTML.php).

Marta Kopij-Weiß, Dr. phil., geb. 1974, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Germanistischen Institut der Universität Wrocław und am Neuphilologischen Institut der Fachhochschule in Nysa. 2002 Promotion zum Thema *Friedrich Nietzsche in der polnischen Literatur und Publizistik in den Jahren 1883–1918*, Mit-herausgeberin der Sammelbände *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten* (Leipzig 2006, zusammen mit Wojciech Kunicki), *Wrocław literacki (Literarisches Breslau, Wrocław 2007, zusammen mit Wojciech Kunicki und Thomas Schulz)*. 2007–2009 Humboldt-Stipendiatin in Frankfurt am Main mit dem Habilitationsprojekt *Das Spannungsfeld zwischen der deutschen und polnischen Romantik*. Habilitation zum Thema *Über Imitation zur Kreation. Zur Geschichte des deutsch-polnischen romantischen Kulturtransfers*, Leipzig 2011.

fr. *Victor Lossau* OSB, M. A., Studium der Katholischen Theologie und Philosophie in Dresden, Lehrbeauftragter am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden, Arbeiten zur Religions- und Kulturgeschichte des AT.

Reiner Manstetten, PD Dr. phil., geboren 1953, Studium der Philosophie, Germanistik und Schulmusik in Köln, Freiburg und Heidelberg, Promotion in Philosophie mit einer Arbeit über Meister Eckhart, Habilitation in den Wirtschaftswissenschaften. Lehrbeauftragung für Zen und Kontemplation durch Pater Willigis Jäger. Derzeit Kontemplationslehrer in verschiedenen Klöstern und Bildungshäusern, freier Mitarbeiter am Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung UFZ in Leipzig und Lehrbeauftragter an den Universitäten Karlsruhe und Luzern. Veröffentlichungen zu den Themen Mystik, Wirtschaftsethik und Ökologische Ökonomie.

Thomas Petersen, PD Dr. phil., geboren 1953 in Heidelberg, studierte Philosophie, Mathematik und Germanistik in Heidelberg und Berlin. Er wurde 1988 an der Universität Heidelberg promoviert und habilitierte sich 1995 mit einer Arbeit zum Verhältnis von Politischer Philosophie und Politischer Ökonomie. Seitdem hat er Lehrstuhlvertretungen und Gastprofessuren in Frankfurt (Oder), Dortmund und Kassel wahrgenommen. Derzeit ist er Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung Leipzig (UFZ). Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der politischen Philosophie und der Politischen Ökonomie, der Ethik und Wirtschaftsethik sowie der Philosophie der Wirtschaft. Aus der Perspektive der politischen Philosophie hat er sich immer wieder mit Religion und Christentum und den dort erhobenen Ansprüchen befasst. E-Mail: thomas.petersen@urz.uni-heidelberg.de

Thomas Regebly, Dr. phil., Dipl. Soz., Dozent an der Jüdischen Volkshochschule, Organisator der „Frankfurter Benjamin-Vorträge“ (seit 1988), Archivar der Schopenhauer-Gesellschaft (seit 1992), Leiter der Ortsvereinigung Frankfurt am Main; stellv. Vorsitzender der Internationalen Philipp-Mainländer-Gesellschaft (Offenbach); Publikationen u. a.: *Hermeneutische Reflexionen über den Gegenstand des Verstehens*, Hildesheim: Olms, 1992; „Was nie geschrieben wurde, lesen“ – *Frankfurter Benjamin-Vorträge* (Hg., mit Lorenz Jäger), Bielefeld: Aisthesis, 1992; *Namen, Texte, Stimmen. Walter Benjamins Sprachphilosophie*, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg, 1993 (Hg.); Mitherausgeber von Bd. 60 der Heidegger-Gesamtausgabe *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995; 2. verbesserte Auflage 2011), Herausgeber von Band 74

Personenregister

- Abhinavagupta** 18
Adam, Charles 190
Adorno, Theodor W. 115, 179
Aischylos 76
Alghazal 41
Al-Halladsch, Mansur 23, 39
Angelus Silesius 107f., 125, 171, 177, 179f., 196
Anselm von Canterbury 74, 203
App, Urs 223, 225
Archilochos 75
Arendt, Hannah 52–55, 58–64, 102, 202, 204f., 207, 209–211, 214, 217
Aristoteles 75, 184, 191
Aslan, Reza 23
Augustinus 21, 52, 79, 117, 140, 146, 190
Austin, John L. 85
- Baader, Franz von** 226
Bach, Johann Sebastian 133
Baeumler, Alfred 119
Balthasar, Hans Urs von 32f.
Banisadr, Abolhassan 24
Baring, Dieter 173
Bartmann, Sylke 69
Barua, Arati 76
Baudelaire, Charles 180
Beierwaltes, Werner 32f.
Beißner, Friedrich 10, 230
- Benjamin, Walter** 177–179, 187, 202–207, 214
Benn, Gottfried 181
Benseler, Frank 159
Bergemann, Fritz 183
Bergson, Henri 71, 170
Bernhard von Clairvaux 18–22, 31f., 34, 36f., 39, 43–46, 76, 78f.
Bernhart, Joseph 174
Beyerland, Abraham Willemsz van 111, 173
Billen, Josef 216
Binder, Hartmut 200f.
Birus, Hendrik 229
Bismarck, Otto von 133
Blake, William 69
Böhme, Jacob 9, 11, 18, 43, 91–117, 120–123, 125f., 169–173, 177, 180, 217, 221–231, 233–235
Boethius 75
Bohrer, Karl Heinz 180
Bonheim, Günther 43, 225
Bonhoeffer, Dietrich 36
Brecht, Bertolt 178f.
Breuer, Dieter 11
Brod, Max 202–205
Bruckner, Anton 105
Brungräber, Frank 165
Bruno, Giordano 226
Buber, Martin 163f.
Bubner, Rüdiger 85

- Buchheim, Thomas** 56
Buddecke, Werner 121
Buddha 69, 86, 131
Büchner, Christine 143
Büchner, Georg 10, 165, 183, 185, 197
Büttner, Herman 100, 140, 154
- Calvin, Johannes** 52
Cassirer, Ernst 81
Chamberlain, Houston
 Stewart 120, 127, 132
Chamenei, Ali 26
Chesterton, Gilbert Keith 69
Chomeini, Ruhollah 18f., 23–26,
 31f., 36, 39, 43f.
Cicero 190
Clausewitz, Carl von 120
Cupitt, Don 70f.
Cysarz, Herbert 109
- Daddjou, Keywand** 24
Davis, Caroline Frank 81
Degenhardt, Ingeborg 100, 154
Deleuze, Gilles 76
DeLillo, Don 192
Denzinger, Heinrich 137
Descartes, René 117, 123, 190, 227
Deshimaru, Taisen 29
Diels, Hermann 104
Dierks, Margarete 110
Dilthey, Wilhelm 170
Dinzelbacher, Peter 19–22
Dionysius Areopagita 85
Dōgen Zenjii 18
Dostojewski, Fjodor M. 155–160
Driesch, Hans 170
- Eckhart (Meister Eckhart)** 9, 11,
 18, 33, 35, 37–39, 41f., 45, 48, 78,
 86, 93f., 97, 99f., 107, 120f., 123, 127,
 129, 133–146, 149, 151–154, 174, 217,
 224, 228f., 234
Ehrhardt, Walter E. 221
Eich, Günter 11
Eichendorff, Joseph von 125
Eichmann, Adolf 64
Eisner, Kurt 163
Ekiju, Yamazaki 29f.
Engels, Friedrich 97
Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi
 70f., 79, 84f.
Enzensberger, Hans Magnus 189
Ernst, Else 157
Ernst, Paul 156f.
Eugen III. (Papst) 20
- Faust, August** 117–126, 234
Fechner, Gustav Theodor 125
Feuerbach, Ludwig 97
Fichte, Johann Gottlieb 120, 124f.,
 127, 159, 176f., 225
Figal, Günter 186
Fischer, Bonifatius 141
Fischer, Ernst Hugo 169f., 184
Franckenberg, Abraham von 121f.
Frank, Walter 105, 107f.
Frankfurter, der (Verfasser der
 Theologia Deutsch) 173f.
Friedrich der Große 133
Friedrich, Hans-Joachim 221–231
Frisé, Adolf 77
- Gadamer, Hans-Georg** 230

- Gauweiler, Otto** 217
Gerhard, Michael 69, 76f., 86
Gerhardt, Paul 226
Gfrereis, Heike 180
Gnädinger, Louise 108, 171
Göbbels, Joseph 64
Goethe, Johann Wolfgang 10, 127, 180, 228f.
Goro, Sugimoto 27, 29f.
Grabenko, Jelenia Andrejewna 157, 159
Grätzel, Stephan 77
Gribomont, Johannes 141
Groos, Helmut 114
Gründer, Karlfried 75
Grunsky, Hans Alfred 91–116, 214, 234
Grunsky, Karl 105
Gryphius, Andreas 125
Guattari, Félix 76
Günther, Johann Christian 125
Guillermou, Alain 36
- Haas, Alois M.** 33
Haas, Willy 203, 205, 214
Habermas, Jürgen 55
Haering, Theodor 121
Hamann, Johann Georg 170, 177
Harada Sogaku, Daiun 30f.
Harmsen, Theodor 111, 173
Hart, Heinrich 151
Hart, Julius 151
Hašek, Jaroslav 208
Hauer, Jakob Wilhelm 110, 114f.
Haufs, Rolf 11
Hauptmann, Gerhard 125
- Hebbel, Friedrich** 160
Hecker, Hellmuth 86
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 52f., 57f., 71, 76, 120f., 159, 169, 184, 222, 224, 227, 230f., 233
Heiber, Helmut 105, 107f.
Heidegger, Martin 71, 105, 117, 168, 181f., 184–186, 188, 191f., 195f., 221, 224–231
Heine, Heinrich 9
Held, Hans Ludwig 180
Hemsterhuis, Frans 150
Hennigfeld, Jochem 221
Heraklit 93, 103f.
Herder, Johann Gottfried 127
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 224
Heyse, Hans 119f.
Himmler, Heinrich 62, 64
Hisamatsu, Shin-ichi 72
Hitler, Adolf 61, 64, 104, 106f., 127–129, 207, 234
Hoberg, Clemens August 108
Hobsbawm, Eric 53
Hölderlin, Friedrich 10f., 17, 222, 224, 230, 234
Hönigswald, Richard 118
Hösle, Vittorio 230
Höß, Rudolf 64
Hofmannsthal, Hugo von 176
Homer 75, 131
Hübscher, Arthur 184, 227
Hünemann, Peter 137
Hugo von St. Viktor 78
Hume, David 71
Husserl, Edmund 72, 117, 221, 225

- Ibn Arabi, Muhiyuddin Muhammad** 223
Ignatius von Loyola 34–36, 70, 139
Immel, Oliver 69
Irenäus 225
- Jackson, Robert** 128
Jacobi, Friedrich Heinrich 226
Jäger, Willigis 19, 30, 38, 46
James, William 71
Jaspers, Karl 86, 230
Jesus von Nazareth 17f., 25, 45, 56, 58, 69, 160, 163f.
Joachim von Fiore 229
Johannes (Evangelist) 225
Johannes vom Kreuz 70, 78
Johannes XXII. 137
Judt, Tony 53
Jünger, Ernst 165–197, 228
Jünger, Friedrich Georg 183
Jung, Carl Gustav 76
Jung-Stilling, Johann Heinrich 234
- Kafka, Franz** 199–218
Kafka, Hermann 214
Kammler, Jörg 159
Kant, Immanuel 48, 71, 119–121, 197, 226
Kapferer, Norbert 117–119
Kapleau, Philip 28, 30
Kaulen, Heinrich 178
Keiji, Nishitani 71
Keller, Ernst 154
Kelterborn, Maya 24
Kepler, Johannes 123
- Kierkegaard, Sören** 48, 155, 159, 203, 222
Kiesel, Helmut 169–171, 175f., 184, 193
Kleist, Heinrich von 10
Knauer, Peter 36
Koch, Hans-Gerd 218
Kōdō, Sawaki 27, 29
Kolakowski, Leszek 52
Kolbenheyer, Erwin Guido 149
Korotin, Ilse 97
Kōsaka, Masaaki 72
Kōyama, Iwao 72
Kramer, Hedwig 128
Krieck, Ernst 119
Kühnemann, Eugen 117f.
Küntzel, Matthias 26
Kun, Béla 160
Kunicki, Wojciech 125f.
Kutzbach, Karl August 156
- Lambot, Cyril** 146
Lamoen, Frank van 173
Landauer, Gustav 149–154, 163f.
Lang, Fritz 166
Langner, Dietlind 39
Laotse 131
Largier, Niklaus 33, 140
Leaman, George 97, 105f., 108
Leesmann, Hilda 127f.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 120
Lengyel, József 159f.
Lenin, Wladimir Iljitsch 162f., 182, 188
Lessing, Gotthold Ephraim 9f., 125, 229, 234

- Lethen, Helmut** 180f., 187, 189, 193
Lévinas, Emmanuel 48
Lewis, Clive Staples 56, 58
Linden, Walther 9
Lubac, Henri 19
Luhmann, Niklas 54
Lukács, Georg 149, 154–164
Luria, Isaak 18
Luther, Martin 52, 93, 120, 173
Lutz, Günther 120
- Maier, Simone** 186
Maimonides, Moses 11
Mandel, Hermann 149
Manstetten, Reiner 39
Marx, Karl 158f., 162, 169, 184
Mauthner, Fritz 150
McGuinness, Brian 197
Moses 25
Müller, Beate 24
Müller, Michael 218
Musil, Robert 77, 149f.
- Nadler, Josef** 125f.
Nāgārjuna 77, 86
Neske, Günther 181
Neumann, Karl Eugen 86
Niekisch, Ernst 172
Nietzsche, Friedrich 103, 120, 123,
 127, 152, 157, 168–170, 176, 179f.,
 186, 193, 197, 222, 227
Nikolaus von Kues 78, 93, 123
Nirumand, Bahman 24
Nishida, Kitarō 71
Novalis 150f., 234
- Oberlin, Johann Friedrich** 234
Oehring, Korinna 24
Oetinger, Friedrich
 Christoph 226f., 233
Ōhashi, Ryōsuke 72
Ortega y Gasset, José 78
Otto, Rudolf 69
- Pältz, Eberhard** 91
Paracelsus 93, 121, 123, 171, 226
Parmenides 86
Pascal, Blaise 203
Pasley, Malcolm 209, 218
Paulus 34, 42, 49, 56, 81
Petrus 38
Peuckert, Will-Erich 122
Petzold, Curt 124
Pfänder, Alexander 106
Pfeiffer, Franz 140, 142
Philo von Alexandrien 98, 111
Pietsch, Friedrich 111
Piper, Ernst 127, 129, 133
Planck, Max 192
Platon 69, 75, 191, 223, 225f.
Plöckinger, Othmar 129
Plotin 18, 41, 43, 94, 101, 111, 169
Popper, Karl 47
Porete, Margareta 39
Pythagoras 226
- Quint, Josef** 140
- Rang, Bernhard** 203
Regehly, Thomas 225
Rehork, Joachim 24
Richard von St. Viktor 78

- Rickert, Heinrich** 117
Rilke, Rainer Maria 86
Ritter, Joachim 75
Robertson, Ritchie 216
Rorty, Richard 77
Rosenberg, Alfred 94, 97, 99f., 102, 106, 108, 110f., 119f., 127–140, 146, 149, 214, 234
Roy, Olivier 26
Rumi, Dschalal ad-Din 18
Rushdie, Salman 25
Russell, Bertrand 231

Saddam Hussein 25
Sadr, Masoud 25
Sanbō-Kyōdan 85
Sappho 75
Sawinkow, Boris 157
Scheler, Max 80
Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph 55f., 221–231, 233
Schemm, Hans 105
Schibli, Abu Bakr 181
Schlak, Stephan 180
Schlechta, Karl 197
Schlegel, Friedrich 179, 229
Schmidt, Jochen 230
Schnabel, Karl 154
Schnelle, H. 190
Schoeps, Hans-Joachim 202–205, 214
Schoeps, Julius H. 204
Schöttker, Detlev 180
Scholem, Gershom 11, 32, 37f., 48, 179, 202, 205–207

Schopenhauer, Arthur 71, 76, 86, 120, 127, 133, 167, 180, 183–187, 222f., 225, 227, 233
Schorcht, Claudia 104, 106, 109f.
Schulte, Joachim 197
Schulz, Walter 222, 224
Schweppenhäuser, Hermann 179, 203
Seidel, Irma 154
Seuß, Rita 23
Shimomura, Toratarō 72
Snell, Bruno 75
Sōen, Shaku 18f., 27–29, 32, 42f.
Sofsky, Wolfgang 54, 60
Sokrates 75
Sophokles 76
Sorace, Marco A. 39
Sparks, Hedley Frederick Davis
 141
Spener, Philipp Jakob 233
Spinoza, Benedictus de 53, 101
Splett, Jörg 134
Sprondel, Walter M. 184
Stach, Reiner 208
Stalin, Josef 47, 207
Stehr, Hermann 125
Stirner, Max 152
Suzuki, Daisetz T. 27–29, 70
Suzuki, Shigetaka 72

Taheri, Amir 24, 26
Takeuchi, Yoshinori 72, 86
Tanabe, Hajime 71
Tannery, Paul 190
Tarkowski, Andrei 166

- Taylor, Charles 65f.
Teresa von Avila 38, 70
Theunissen, Michael 57
Thiele, W. 141
Thomas von Aquin 63, 140
Thomas von Kempen 70
Tieck, Ludwig 234
Tiedemann, Rolf 179
Tilitzki, Christian 106, 108
Toller, Ernst 160
Tolstoi, Leo N. 28, 160, 163
Trautmann, Ingeborg 165
Trawny, Peter 168, 186
Tritsch, Walther 85
Trotzki, Leo 162
Tsuji-mura, Kōichi 72
- Ueda, Shizuteru 72
Uhtenwoldt, Hermann 125
- Vergil 172
Victoria, Brian (Daizen) A. 27, 29–31
Viesel, Hansjörg 164
Vogl, Josef 192
- Wagner, Richard 120
Waldenfels, Hans 72, 86
Weber, Mathias 165
Weber, Max 41, 54, 56, 159
Weber, Robert 141
Wehler, Hans-Ulrich 193
Wehr, Gerhard 233–235
Wehrli, Max 91, 111
Weil, Simone 18, 36
Weisser, Elisabeth 156
- Weizsäcker, Carl Friedrich 191
Wenzel, Matthias 111
Wilber, Ken 46
Winckelmann, Johannes 54
Wittgenstein, Ludwig 83, 197
Wollgast, Siegfried 97
Wüst, Walther 106
Wulfla 133
- Yamada 30
Yandell, Keith E. 81
Yasutani 27f., 30
- Zarathustra 131
Żarski, Krzysztof 125
Żarski, Natalia 125
Zimmerling, Peter 39
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 233

