

Daniel Neumann

Das Unsagbare schreiben

Mystische Erfahrungen bei Franz Kafka, Robert Musil und Gamal al-Ghitani

Im Alltag verstehen wir den Begriff der Erfahrung gemeinhin als ein im Laufe des Lebens gewonnenes, vor allem erprobtes und bewährtes Wissen. Wir sprechen von ‚Lebenserfahrung‘, wenn wir zum Beispiel das Wissen eines älteren Menschen würdigen oder wenn uns eine Person gegenübersteht, die besondere Hürden im Leben genommen hat. Wir benutzen das Wort ‚Berufserfahrung‘, wenn wir eine Kollegin oder einen Kollegen wertschätzen, die oder der durch das Ausüben einer spezifischen Tätigkeit mit vielen Situationen konfrontiert wurde, diese zu meistern hatte und daher ein breites Wissen im ausgeübten Beruf erlangt hat.

Die empirische Wissenschaft legitimiert ihre Aussagen durch erfahrbare, sinnliche und messbare Größen. Diese empirische Erfahrung unterscheidet sich von der lebensweltlichen Alltagserfahrung durch die Systematik des Vorgehens, einer Methode also, die mit der Forderung nach Objektivität und Wiederholbarkeit verbunden wird. Als Empirie verstehen wir also die erfahrungsbasierte Produktion von Wissen. Empirisch oder erfahrungsbasiert ist eine Wissenschaft dann, wenn Ergebnisse durch Dritte nachprüfbar, also verifizier- oder falsifizierbar sind. Wie aber lässt sich dann von der *mystischen* Erfahrung sprechen? Sie ist keine Erfahrung im empirischen, auch nicht im alltäglichen Sinne des Wortes. Diese Erfahrung lässt sich daher nicht exakt beschreiben, nach Wunsch und Wille reproduzieren, verifizieren, falsifizieren oder festlegen.¹ Die mystische Erfahrung ist ein Grenzphänomen, das aller sonstigen menschlichen Erfahrung aufgrund ihres Gegenstandes entzogen ist. Und doch wird diese mystische Grenzerfahrung mitgeteilt – sonst wüssten wir nichts von ihr, denn selbst wenn sogenannte mystische Erfahrungen gemacht werden, könnte nicht davon berichtet werden, wenn es kein Medium gäbe, über das sich diese spezifische Erfahrung mitteilen lässt. Dass es sich dabei um Sprache handelt, ist nicht überraschend; dass wir über die Betrachtung dieser spezifisch mystischen Sprache jedoch versuchen wollen zu einem

¹ Vgl.: Alois M. Haas: *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1979, S. 19 u. 20.

Begriff der mystischen Erfahrung zu kommen, ist und bleibt ein schwieriges Unterfangen.

Viele Mystiker beziehen sich auf die Worte des Psalmisten (Psalm 34,9): „O schmeckt und seht, dass der Herr gut ist.“ Dieses Schmecken und Sehen, so vergeistigt es auch immer sein mag, ist es, worauf der Mystiker hinaus will.² Für Gershom Scholem bezeichnet die mystische Erfahrung eine bestimmte fundamentale Erfahrung des eigenen Selbst, das in einen unmittelbaren Kontakt mit Gott oder der metaphysischen Realität tritt, und die die Haltung des Mystikers bestimmt. Was freilich das Wesen dieser unmittelbaren Beziehung ist und wie sie adäquat beschrieben werden könne, das ist das große Rätsel, an dem die Autoren, die über Mystik geschrieben haben, nicht weniger herumgeraten haben als die Mystiker selbst, ist doch der Akt des mystischen Erlebnisses, dessen systematischer Bearbeitung und Deutung die spekulative Mystik dient, von höchst paradoxem und widerspruchsvollem Charakter. Dies gilt jedenfalls von den dokumentierten Versuchen dieses mystische Erleben der Unmittelbarkeit zu beschreiben, liegt doch diese Erfahrung jenseits aller Worte: „Welche unmittelbare Beziehung kann denn bestehen zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Endlichem und Unendlichem, und wie kann Sprache eine Erfahrung ausdrücken, für die es in der Welt, aus der die Sprache kommt, kein adäquates Gleichnis gibt!“³ Die religiöse Wirklichkeit des Mystikers ist daher für die rationale Erkenntnis nur durch Paradoxa auszudrücken, so dass der Versuch einer Definition von Mystik und ihrer Erfahrung dem rationalen Denken Probleme bereitet. Der Philosoph, Mystiker und Quäker Rufus Jones sagt in seinen Studien über mystische Religion:

Ich werde das Wort Mystik für die Art von Religion gebrauchen, die auf einer unmittelbar wahrgenommenen Beziehung zu Gott beruht, auf einem direkten und fast greifbaren Erlebnis göttlicher Gegenwart. Dies ist Religion in ihrer innerlichsten, tiefsten und lebendigsten Form.⁴

Soll es im Folgenden darum gehen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der mystischen Traditionen darzustellen, muss noch ein wichtiger Hinweis von Scholem vorweggeschickt werden: Es gibt nicht Mystik an sich, sondern nur Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Judentums, Mystik des Christentums, Mystik des Islams und der-

² Vgl.: Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 4-5.

³ Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 5.

⁴ Rufus Jones: *Studies in Mystical Religion*, London: Macmillan 1919, S. 15.

gleichen.⁵ Gewiss, es steckt etwas Einheitliches in diesen mannigfachen historischen Phänomenen. Die verbreitete Ansicht, der Mystiker sei eigentlich ein religiöser Anarchist, der die Schranken seiner Glaubensform sprengt, findet in der Geschichte allerdings wenig Bestätigung:⁶ „Vielmehr zeigt uns diese immer wieder die großen Mystiker als getreue Söhne und Töchter der großen Religionen.“⁷ Wie unterschiedlich auch die Ausprägung der von der jeweiligen Kultur und Religion bestimmten Mystik sein mag, lassen sich jedoch abstrakt Gemeinsamkeiten feststellen: Wie bereits angedeutet sucht der Mystiker die Begegnung mit Gott, wobei sein Bild von Gott von der Vorstellungswelt der Gesellschaft, in der er lebt, stets begleitet wird. Daher ist die institutionalisierte Religion immer der Ausgangspunkt des Mystikers.⁸ Doch auf seiner Suche nach Gott entfernt er sich von dieser Religion, die, zumindest aus mystischer Perspektive, Gott zum Objekt des Wissens gemacht hat, über den alles in der Glaubenslehre gesagt ist: „Der Mystiker will nicht alte, festgelegte Dogmatik, sondern neue, lebendige Erfahrung.“⁹

Die Offenbarung Gottes betrachtet er nicht als einen abgeschlossenen Akt, sondern als eine andauernde Tätigkeit: Gott offenbart sich fortwährend in seiner Schöpfung und ist deshalb auch immer wieder neu zu entdecken. Der Weg zu dieser Entdeckung führt oftmals über die Anschauung der äußeren Natur, die meistens als eine Stufenfolge betrachtet wird, „Stufe für Stufe führt der Weg vom Niedrigsten zum Höchsten hinauf; zum anderen führt der Weg nach Innen“¹⁰. Dann ist es das ‚Loslassen‘ alles Äußeren, Äußerlichen, auch des eigenen Wünschens und Wollens.¹¹ Alle Anstrengungen diesen Weg zu beschreiten, hilft jedoch letztlich nicht; denn die Erleuchtung, die mystische Schau, kann nicht willentlich herbeigeführt werden: sie ereignet sich.¹²

Das fundamentale Erlebnis der Unmittelbarkeit wird in den verschiedenen mystischen Traditionen unterschiedlich bezeichnet, unterschiedlich eingeordnet und gedeutet, doch ist in ihrer Beschreibung auch wieder ein Gemeinsames: Fast alle Mystiker sind sich darin einig, dass zur Beschrei-

⁵ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 6-7.

⁶ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 7.

⁷ Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 7.

⁸ Vgl.: Hans Dieter Zimmer: „Vorwort des Herausgebers“, in: *Geheimnisse der Schöpfung. Über Mystik und Rationalität*, hg. v. Hans Dieter Zimmermann, Frankfurt/M./Leipzig: Insel Verlag 1999, S. 11-33, hier: S. 14.

⁹ Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 14.

¹⁰ Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 14.

¹¹ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 14.

¹² Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 14.

bung der göttlichen Erfahrung die menschliche Sprache nicht ausreicht.¹³ Die Schriften der Mystiker zeugen von einer Übermacht der Erfahrung, der die Sprache nicht mehr beizukommen vermag. Die Beziehung, die sich zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer herstellt, liegt außerhalb der menschlichen Kommunikationsmöglichkeiten. Diese Beziehung ist im Grunde nicht mitteilbar. Wird das Unsagbare jedoch ausgesagt, so nur annäherungsweise. Der sprachliche Niederschlag der Mystik hat seine Eigenheiten. Die Beschreibung der mystischen Erfahrung hat in ihrer Geschichte mit der Sprache ganz spezifische Redeformen ausgebildet und wendet in den Texten, die diese Erfahrung bezeugen, Redeformen an, die diese sprachliche Ohnmacht anzeigen.¹⁴ Geprägt sind diese Texte von der Unmöglichkeit sich selber auszusagen. Sie vermelden die Unsagbarkeit des Erlebten. Daher bedient sich die mystische Rede vornehmlich der Metapher, dem Paradox, dem Oxymoron und der Negation. Wie keine andere Sprachform treibt die mystische die Sprache an ihre letzten Möglichkeiten.

Ich wähle nun moderne Texte, um anhand von Literatur mystische Erfahrung zu beleuchten. Dies geschieht aus zwei Gründen: Zum einen scheinen diese modernen Texte zugänglicher zu sein und entsprechen mehr meinem Metier, denn als Literaturwissenschaftler kann ich zu theologischen Diskursen die Mystik betreffend wenig beitragen. Zum anderen, und dies scheint mir der wichtigere Punkt zu sein, zeigt die Analyse, dass im vielleicht atheistischsten Jahrhundert, dem 20. Jahrhundert nämlich, die mystische Tradition nicht wegzudenken ist, sondern dass die Mystik in der Moderne, aus der wir nach wie vor schöpfen, eine zentrale Stellung in der Ausbildung und Entwicklung eines Lebensgefühls einnimmt: Die Mystik war keine private Marotte weniger Intellektueller, sondern sie war eines der wichtigsten Themen dieser Zeit.¹⁵ Die Mystik wurde von den bedeutendsten Philosophen, Schriftstellern und Künstlern erörtert: von Simmel, Wittgenstein, Jaspers, Heidegger, Hofmannsthal, Broch, Rilke, Kafka, Kandinsky, Klee, Schönberg und vielen weiteren.¹⁶ Mit einiger Verblüffung nimmt man es wahr, sieht man die Namen nebeneinander, überblickt man die Grenzen der Fachbereiche: die großen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts fanden zu dessen Beginn statt, in den ersten beiden Jahrzehnten. Und die Umwälzungen fanden statt in einem Rückgriff auf

¹³ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 14.

¹⁴ Vgl.: Haas: *Sermo Mysticus*, S. 28.

¹⁵ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 13.

¹⁶ Eine Übersicht gibt Zimmer in *Geheimnisse der Schöpfung* auf Seite 13. Einschränkend ist dem Sammelband in Rechnung zu stellen, dass mystische Traditionen im Islam keine Beachtung finden.

die mystische Tradition. Mystik also als Grundlegung der Philosophie und der Künste in einem ‚atheistischen‘ Jahrhundert? Versuchen wir dies nachzuvollziehen anhand verschiedener Texte von Franz Kafka, Robert Musil und Gamal al-Ghitani.

1. Der verlorengegangene Schlüssel zur Offenbarung muss gesucht werden: Franz Kafka

„Ich denke mir, dem würde der Schlüssel zu Kafka in die Hände fallen, der der jüdischen Tradition ihre komischen Seiten abgewönne“ schreibt Walter Benjamin und überrascht dadurch zunächst. Allgemein ist bekannt, dass Kafka aus einer jüdischen Familie stammte, doch wurde der jüdische Aspekt seiner Werke aus zwei Gründen lange vernachlässigt: Erstens wurde er als deutschsprachiger Autor überwiegend von Germanisten interpretiert, die Anspielungen auf jüdische Hintergründe leicht übersahen, wobei auch tatsächlich keine der Figuren in Kafkas Werken als Juden, oder gar als gläubiger Jude auftreten. Zweitens beklagt Kafka selbst seine mangelhafte jüdische Bildung, weshalb man nachlässigerweise davon ausging, er habe von der eigenen Religion und Kultur zu wenig gewusst, als dass sie ihn hätte prägen können. Man könnte über Stunden die jüdischen Aspekte in Kafkas Werk besprechen. Ich will allerdings auf einen bestimmten Aspekt hinaus, den Kafka selbst einem Tagebuch-Eintrag zu Beginn des Jahres 1922 festhält:

Dieses Jagen nimmt die Richtung aus der Menschheit. Die Einsamkeit, die mir zum größten Teil seit jeher aufgezwungen war, zum Teil von mir gesucht wurde – doch was war auch dies anderes als Zwang – wird jetzt ganz unzweideutig und geht auf das Äußerste. Wohin führt sie? Sie kann, dies scheint am zwingendsten, zum Irrsinn führen, darüber kann nichts weiter ausgesagt werden, die Jagd geht durch mich hindurch und zerreißt mich. Oder aber ich kann – ich kann? – sei es auch nur zum winzigsten Teil, mich aufrechterhalten, lasse mich also von der Jagd tragen. Wohin komme ich dann? ‚Jagd‘ ist ja nur ein Bild, ich kann auch sagen ‚Ansturm gegen die letzte irdische Grenze‘, und zwar Ansturm von unten, von den Menschen her, und kann, da auch dies nur ein Bild ist, es ersetzen durch das Bild des Ansturms von oben, zu mir herab. Diese ganze Literatur ist Ansturm gegen die Grenze, und sie hätte sich, wenn nicht der Zionismus dazwischen gekommen wäre, leicht zu einer neuen Geheimlehre, einer Kabbala, entwickeln können. Ansätze dazu bestehen. Allerdings ein wie unbegreifliches Genie wird hier verlangt, das neu seine Wurzeln in die alten Jahrhunderte treibt oder die alten Jahrhunderte neu erschafft und mit all dem sich nicht ausgibt, sondern jetzt erst sich auszugeben beginnt.

Kafkas Schreiben steht in der Tradition der jüdischen Mystik. Wie erklärt man jedoch Kafkas Ansinnen, ohne auf die mystische Tradition im Judentum einzugehen? Beginnen wir also mit sehr kurzen Einführung in die kabbalistische Tradition. Ihre Vorstellungen gehen von den spezifischen Werten des Judentums aus, das heißt also vor allem von den Fragen der Einheit Gottes und des Sinns seiner in der Tora, dem heiligen Gesetz, niedergelegten Offenbarung. Laut Gershom Scholem stellt die jüdische Mystik in ihren verschiedenen Gestalten den Versuch dar, die religiösen Werte des Judentums selbst als mystische Werte zu verstehen. Sie versenkt sich in die Vorstellung des lebendigen Gottes, der sich in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung manifestiert, und sie treibt diese ihre Versenkung so weit, dass ihr aus diesem Bezirk des lebendigen Gottes eine ganze Welt göttlichen Lebens entsteht, die im geheimen in allem Seienden gegenwärtig ist und wirkt – das ist der Sinn dessen, was die Kabbalisten die ‚Welt der Sefiroth‘ nennen.¹⁷

Die Tora ist für die Kabbalisten ein lebendiger Organismus: Ein geheimes Leben pulsiert in unendlichen Schichten in dessen Inneren unter der äußeren Schale des Wortsinns, und jede solche Schicht entspricht einem neuen und tiefen Sinn der Tora.¹⁸ Sie besteht also nicht nur aus Kapiteln, Sätzen und Worten, sondern sie ist vielmehr die lebendige Verkörperung der göttlichen Weisheit, aus der ewig unendliche Strahlen brechen. Sie ist nicht nur das historische Gesetz von Gottes Volk, obwohl sie das auch ist, sie ist vielmehr das Kosmische Gesetz aller Welten, das der göttlichen Weisheit entsprang: „Jede Konfiguration der Buchstaben in ihr, ob sie nun innerhalb der Menschensprache Sinn hat oder nicht, ist ein Symbol einer der Kräfte Gottes, die im Universum wirkt.“¹⁹ So wie der Gedanke Gottes im Unterschied von dem des Menschen von unendlicher Tiefe ist, so auch vermag keine einzelne Deutung der Tora in Menschensprache ihre lebendige Fülle zu umfassen. Auch die Sprache selbst erfährt, zumindest was das Hebräische angeht, eine kabbalistische Deutung: Die Kabbalisten aller Schulen und Richtungen sind sich darüber einig, in der Sprache nicht nur ein unzulängliches Mittel der Verständigung von Mensch zu Mensch zu sehen. Hebräisch, die heilige Sprache, ist ihnen keine Sprache, die aus Konventionen hervorgegangen ist und einen konventionellen Charakter trägt (wie das etwa der besonders im Mittelalter beliebten Sprachtheorie entsprechen würde). Sprache in ihrem reinsten Wesen, wie es sich für die Kabbalisten eben im Hebräischen darstellt,

¹⁷ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 11-12.

¹⁸ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 15.

¹⁹ Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 15.

hängt mit dem tiefsten geistigen Wesen der Welt zusammen, hat, in anderen Worten, einen mystischen Wert.

Alle Schöpfung – und das ist ein großes Prinzip bei allen Kabbalisten – ist, von Gott her gesehen, nichts als Ausdruck seines verborgenen Wesens, das in der aus Gottes Tiefen selbst quellenden Benennung seiner selbst, in dem heiligen Namen Gottes, seine höchste Vollendung findet. Die Sprache also, in dieser besonderen Interpretation, in dieser enthusiastischen Wertung, bahnt durch die mystische Analyse einen Weg zu den tiefsten Geheimnissen der Schöpfung und des Schöpfers. Scholem fragt also: „Alles Lebendige besteht letzten Endes durch die Sprache Gottes, und was könnte letzten Endes Offenbarung anderes offenbaren als Gottes Namen?“²⁰

Unter literaturwissenschaftlichen Vorzeichen lässt sich dieses Sprachverständnis anhand einer kabbalistischen Symboltheorie aufzeigen. Gershom Scholem, der sich so umfassend mit der jüdischen Mystik auseinandersetzte wie sonst keiner und der ab 1933 einen Lehrstuhl für jüdische Mystik an der Hebräischen Universität in Jerusalem inne hatte, zudem auch als deren Wiederentdecker gilt, erläutert diese Kraft der Sprache am Beispiel der Gegenüberstellung jüdischer Philosophie und jüdischer Mystik:

Beide, Philosophen und Mystiker, versuchten das alte Judentum auf einer neuen Ebene lebendig zu machen. Die Differenz zwischen ihnen ist aber außerordentlich. Beide sprechen davon, die Geheimnisse des Gesetzes, die Geheimnisse der Tora entfalten zu wollen. Geht es nach den Philosophen, sind es die Wahrheiten der Philosophie, die Wahrheit der Metaphysik oder der Ethik des Aristoteles, des Alfarabi oder Avicenna (letzte arabische Philosophen, die auf dem Boden des Neuplatonismus stehen). Es handelt sich bei diesen Wahrheiten also um solche, die auch jenseits der religiösen Ebene erkannt werden können und die durch allegorische Interpretationen in die alten Bücher hineingebracht wurden. Die Urkunden der Religion drücken hier keine besondere Schicht religiöser Wirklichkeit aus, sondern sind eine populäre Einkleidung der Beziehungen zwischen den Begriffen der Philosophie.²¹ „Die Geschichten von Abraham und Sara, von Lot und seiner Frau, von den vier Erzmüttern und dergleichen sind nichts als Schilderungen der Beziehungen zwischen Materie und Form, zwischen dem Intellekt und der Materie.“²² Die Tora wird

²⁰ Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 19.

²¹ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 28.

²² Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 28.

so zum Vehikel, wenn auch zu einem großartigen und vollkommenen, für tiefgründige philosophische Wahrheiten. Sie deuten die Tora allegorisch. In der Allegorie kann in einem unendlichen Netz von Bedeutungen und Korrelationen alles als ein Zeichen für alles dienen, wobei doch alles innerhalb der Welt des Ausdrucks und der Sprache bleibt. Das, was in dem Zeichen, das zur Allegorie wird, aufleuchtet, stammt doch aus seiner eigenen Welt. Das bekannteste Beispiel: Die Gerechtigkeit als Frau (Justitia; iustitia ist im Lateinischen weiblich) mit verbundenen Augen (ohne Ansehen der Person), in der einen Hand eine Waage (genau abwägend) und in der anderen ein Schwert (urteilend). Aber in der Allegorie verliert der Gegenstand, auf den sie angewandt wird, sein ihm eigenes Sein zugunsten eines anderen, dem er als Vehikel dient. Die Geheimnisse der Tora betreffen bei den Philosophen diese Welt der Allegorien.

Auch die Kabbalisten treiben Allegorese. Aber nicht das scheidet ihre Welt von den Philosophen. Vielmehr ist es das Symbol, das sich weit über die Welt der allegorischen Bedeutungen erhebt, das ihr Eigenstes anzeigt. Im mystischen Symbol wird eine Wirklichkeit, die in sich selbst, vom Menschen her gesehen, keinen Ausdruck hat, unmittelbar in einer anderen Wirklichkeit transparent. Erst von dieser anderen Wirklichkeit bezieht die menschliche Wirklichkeit ihren Ausdruck, insbesondere wenn sie sich mit einem formulierbaren, ja sichtbaren Inhalt ausstattet, wie beispielsweise dem christlichen Kreuz, oder dem jüdischen siebenarmigen Leuchter. Der zum Symbol gewordene Gegenstand bleibt dann in seiner ursprünglichen Gestalt bestehen. Er wird nicht sozusagen entleert, um einen anderen Gehalt aufzunehmen, sondern in ihm selber aus seiner eigenen Existenz heraus, erscheint an ihm jene andere Wirklichkeit, die sich anders nicht mitteilen kann. Steht also in der Allegorie ein Ausdrückbares für ein anderes Ausdrückbares, so steht im mystischen Symbol ein Ausdrückbares für etwas, was der Welt des Ausdrucks und der Mitteilung entrückt ist.²³ Man kann sagen: es steht für etwas, was aus einer Schicht kommt und ihr zugehört, die ihr Gesicht, uns abgewandt, nach innen kehrt. Ein verborgenes Leben, das keinen Ausdruck hat, findet ihn im Symbol: „Das Symbol ist solcherart zwar auch ein Zeichen, aber nicht Zeichen allein.“²⁴ Auch der Kabbalist entdeckt an jedem Gegenstand unendliche Beziehungen und Verbindungen zu aller Schöpfung hin, auch ihm spiegelt alles sich in allem. Aber darüber hinaus entdeckt er an ihm noch etwas Geheimnisvolles, das in der Rechnung der Allegorien nicht aufgeht: einen

²³ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 29.

²⁴ Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 29.

Schimmer der wirklichen Transzendenz. Das Symbol bedeutet nichts und teilt nichts mit, sondern lässt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutungen steht.

Von solchen Symbolen ist die Welt der Kabbala voll – die ganze Welt ist für sie ein solches „Corpus Symbolicum“²⁵: aus der Realität der Schöpfung heraus, ohne dass diese ihr Sein zu verleugnen braucht, wird das unaussprechbare Geheimnis der Gottheit sichtbar.

Die besonderen Formen symbolischen Denkens, in denen die Kabbala ihren Ausdruck fand, mögen für uns wenig oder nichts bedeuten. Aber der Versuch, das hinter aller Wirklichkeit verborgene Leben zu entdecken und jenen Abgrund zu enthüllen, in dem die symbolische Natur alles Seienden sich offenbart – dieser Versuch ist wichtig. Denn solange man Natur und Menschheit als Seine Schöpfung begreift – solange wird die Frage nach dem verborgenen Leben des Transzendenten in solcher Schöpfung eines der wichtigsten Probleme menschlichen Denkens bleiben.²⁶ Franz Kafka hat dies gesehen.

In Gershom Scholems autobiographischem Buch *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft* erzählt er, dass er in den dreißiger Jahren seinen Studenten zu sagen pflegte: „Um Kabbala zu verstehen, muß man heutzutage vorher die Schriften Franz Kafkas lesen, besonders den Prozeß.“²⁷ Der Bankprokurist Josef K., der Protagonist des Romans, wird am Morgen seines 30. Geburtstages verhaftet, ohne sich einer Schuld bewusst zu sein. Trotz seiner Festnahme darf sich K. noch frei bewegen und weiter seiner Arbeit nachgehen. Vergeblich versucht er herauszufinden, weshalb er angeklagt wurde und wie er sich rechtfertigen könnte. Dabei stößt er auf ein für ihn nicht greifbares Gericht, dessen Kanzleien sich auf den Dachböden großer ärmlicher Mietskasernen befinden. Josef K. versucht verzweifelt, Zugang zum Gericht zu finden, doch auch dies gelingt ihm nicht. Er beschäftigt sich immer öfter mit seinem Prozess, obwohl er anfangs das Gegenteil beabsichtigte. Er gerät dabei immer weiter in ein alpträumhaftes Labyrinth einer surrealen Bürokratie. Immer tiefer dringt er in die Welt des Gerichts ein. Gleichzeitig dringt jedoch auch das Gericht immer mehr in Josef K.s Leben ein. Ob tatsächlich ein irgendwie gearteter Prozess heimlich voranschreitet, bleibt sowohl dem Leser als auch Josef K. verborgen. Gleiches gilt für das Urteil: K. erfährt es nicht, aber er

²⁵ Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 30.

²⁶ Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*, S. 42.

²⁷ Siehe: Stéphane Moses: „Das Kafka-Bild Gershom Scholems“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, September 1979, 33. Jahrgang, Heft 376, S. 862-867, hier: S. 862.

empfindet selbst, dass seine Zeit abgelaufen ist. Josef K. fügt sich einem nicht greifbaren, mysteriösen Urteilsspruch, ohne jemals zu erfahren, weshalb er angeklagt war und ob es tatsächlich ein Urteil, geschweige ein Gericht jemals gab.

Walter Benjamin inspirierte Scholem zur Anschauung Kafkas als Mysterium, bei dem die Welt dargestellt wird als Prozess, in welchem der Mensch zugleich als Sachverwalter der stummen Natur Klage führt über die Schöpfung und das Ausbleiben des verheißenen Messias. Die Geschichte als Gerichtsverhandlung, in der Gott und Mensch sich wie zwei Prozessgegner gegenüberstehen, wird in den aufschlussreichen Texten Scholems für das Verständnis von Kafkas Weltanschauung wieder aufgenommen.²⁸ Scholem deutet Kafka als die Übertragung einer klassischen Vorstellung des Judentums in den Bereich der Sprache, der, wie gesehen, der kabbalistischen Tradition ohnehin nahesteht: Nach dieser Vorstellung ist das menschliche Leben nichts als ein einziger, dauernder Gerichtsprozess, dessen Urteil aber wegen der unendlichen Komplexität der Beweisführung von Tag zu Tag hinausgeschoben wird. Gerade hierin sieht Scholem den wesentlichen Gegensatz zwischen Kafkas Welt, in der es nie zum eigentlichen Gericht kommen kann, und der Welt Franz Rosenzweigs, der in seinem Roman *Der Stern der Erlösung* die Vorwegnahme der Erlösung durch die rituelle Erfahrung der Gemeinschaft zeichnet.²⁹ Für Scholem aber, steht Kafkas verzweiflungsvolle Welt, in der die Wirklichkeit der Erlösung nie gegeben wird, der echten Gefühlswelt der jüdischen Mystik viel näher als die harmonische Welt Rosenzweigs. In diesem Sinn erweist sich die geistige Welt Kafkas, bei aller Immanenz und Macht des Negativen, als echt religiös. Dazu Scholem: „So gnadenlos wie hier brannte noch nie das Licht der Offenbarung. Das ist das theologische Geheimnis der vollkommenen Prosa.“

In Scholems späteren Schriften finden sich zwei wichtige Hinweise auf Kafka – einer ausdrücklich, der andere nur angedeutet: beide jedoch an entscheidenden Punkten in seinem Werk. Der erste befindet sich in der Abhandlung über *Religiöse Autorität und Mystik* und bezieht sich auf die Vorstellung von den unendlichen Bedeutungen, welche die Tora für die sie deutende mystische Tradition bereitstellt. Die Haltung des Kabbalisten, der die Tora verstehen will, ist vergleichbar mit der des Kafkaschen Helden, der versucht die Bedeutung der Wirklichkeit zu entziffern. In beiden Fällen handelt es sich um eine endlose Suche nach einem Sinn, der

²⁸ Vgl.: Moses: *Das Kafka-Bild Gershom Scholems*, S. 862-863.

²⁹ Vgl.: Moses: *Das Kafka-Bild Gershom Scholems*, S. 863.

sich dem menschlichen Zugriff entzieht, nicht etwa, weil es einen solchen nicht gäbe, sondern ganz im Gegenteil: weil er zu reich ist und unendliche Deutungsmöglichkeiten erlaubt:

Damit ist der wesentliche *Schlüsselcharakter* der mystischen Exegese bezeichnet. Als ein Schlüssel zur Offenbarung – so stellt sich die *neue* Offenbarung dar, die dem Mystiker zuteil wird. Ja mehr: der Schlüssel mag selbst verloren gehen – noch immer bleibt der unendliche Antrieb, ihn zu suchen. Das ist nicht nur die Situation, in der die Schriften Franz Kafkas die mystischen Antriebe, gleichsam auf dem Nullpunkt angelangt, und noch im Nullpunkt, auf dem sie zu verschwinden scheinen, so unendlich wirksam zeigen. Das ist schon die Situation der talmudischen Mystiker des Judentums, wie sie schon vor siebzehnhundert Jahren einer von ihnen anonym und an versteckter Stelle großartig formuliert hat. Origines berichtet in seinem Psalmenkommentar, daß ihm ein ‚hebräischer‘ Gelehrter, wohl ein Mitglied der rabbinischen Akademie in Cäsarea, gesagt habe, die heiligen Schriften glichen einem großen Haus mit vielen, vielen Gemächern, und vor jedem Gemach liegt ein Schlüssel – aber es ist nicht der richtige. Die Schlüssel von allen Gemächern sind vertauscht, und es sei die Aufgabe, groß und schwierig in einem, die richtigen Schlüssel zu finden, die die Gemächer aufschließen. Das Gleichnis, das die Kafkasche Situation schon innerhalb der in höchster Entfaltung befindlichen talmudischen Tradition aufreißt, ohne etwa in irgendeiner Weise negativ gewertet zu werden, mag einen Blick dafür öffnen, wie tief letzten Endes auch die Kafkasche Welt in die Genealogie der jüdischen Mystik hineingehört.

Am Ende des großen Aufsatzes über den *Namen Gottes* findet sich eine andere bedeutsame Stelle, durch die Scholem eine Verbindung der jüdischen Mystik zu Kafkas geistiger Welt herstellt. Es geht um den Sinn der Sprache in einer Welt, aus der Gott sich zurückgezogen hat. Das Wesen einer Sprache, die ihren sakralen Charakter, ihre nahezu magische Fähigkeit, die Wirklichkeit der Dinge heraufzubeschwören, verloren hat, lasse nur noch, (mit Walter Benjamin) „das Gerücht von den wahren Dingen“ zirkulieren. Für Scholem sind es die Schriften Kafkas, die das Wesen einer Welt, aus der sich der Name Gottes zurückgezogen hat, am eindrucksvollsten schildern:

Was aus Schöpfung und Offenbarung zu uns spricht, das Wort Gottes, ist unendlich deutbar und reflektiert sich in unserer Sprache. Seine Strahlen oder Laute, die wir auffangen, sind nicht so sehr Mitteilung als Aufrufe. Was Bedeutung hat, Sinn und Form, ist nicht dies Wort selber, sondern die *Tradition* von diesem Wort, seine Vermittlung und Reflexion in der Zeit. Diese Tradition, die ihre eigene Dialektik hat, verwandelt sich und geht eventuell auch in ein leises und verhauchendes Flüstern über, und es mag Zeiten geben, wie die unsere, wo sie nicht mehr überliefert werden kann und wo diese Tradition verstummt. Das ist dann die große Krise der Sprache, in der wir stehen, die wir auch den letzten Zipfel jenes Geheimnisses, das einmal in ihr wohnte, nicht mehr zu fassen be-

kommen. Daß die Sprache sprechbar ist, verdankt sie nach der Meinung der Kabbalisten dem Namen, der in ihr gegenwärtig ist. Was die Würde einer Sprache sein wird, aus der sich Gott zurückgezogen haben wird, ist die Frage, die sich die vorlegen müssen, die noch in der Immanenz der Welt den Nachhall des verschwundenen Schöpfungswortes zu vernehmen glauben. Das ist eine Frage, auf die in unserer Zeit nur die Dichter eine Antwort haben.

Gemeint, ganz klar, ist Franz Kafka. Nicht nur thematisch, sondern auch stilistisch sind Kafkas Schriften von mystischen Anleihen durchsetzt. Gerade Kafkas *Aphorismen* zeigen einen explizit mystischen Gestus, der das unausdrückbare Geheimnis zwischen den Worten, an den Grenzen des Sinns suchen will. In den Lücken und bedeutungslosen weißen Flächen, die sich zwischen den Zeichen und Bedeutungen entfalten, indem sie durch Paradoxa heraufbeschworen werden – genau hier wohnt das Mystische, das Geheimnis, dessen Entzifferung in der Menschensprache uns versagt bleiben muss.³⁰ Kafka ist Meister dieser Negativität, also jenes Sinns, der sich versteckt und nur sporadisch jenseits des menschlichen Verstehens aufblitzt.

„Gott“ oder (bei Kafka) jener versteckte Sinn ist nur durch Negation und Paradoxa auszusprechen. Die *Aphorismen* sind oft so konstruiert, dass ihnen keine eindeutige Bedeutung zu entnehmen ist; sie verweigern eine Bedeutung und weisen doch auf eine hin. In den Worten Kafkas: „Es gibt ein Ziel, aber keinen Weg; was wir Weg nennen, ist Zögern.“ (Betrachtung 26) Ein Ziel bei versperrtem Weg; Suchen ohne zu finden – das ist die Gefühlswelt Kafkas und die Welt der Kabbala, die den verborgenen Sinn zu entschlüsseln sucht. Der Mensch nimmt eine tragische Position in diesem Suchen ein, wie Kafka in seinen *Aphorismen* deutlich macht:

66 Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben, und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel, jenes der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es; ja, er weigert sich sogar, das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen.

Von Himmel und Erde zugleich ist er gefesselt. Er ist frei *und* gefesselt? Auf der Erde ist der Mensch zu Hause, doch sehnt er sich nach dem Himmel, zum Himmel strebend, kann er ihn doch nicht erreichen, weil die Erde ihn festhält. So rennt der Mensch immer an der Grenze entlang.

³⁰ Vgl.: Moses: *Das Kafka-Bild Gershom Scholems*, S. 863. und Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 23-24.

Betrachtung 57 enthält eine ganze mystische Sprachtheorie, die ihr Vorbild klar bei den Kabbalisten sucht:

57 Die Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie, entsprechend der sinnlichen Welt, nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt.

Die Sprache gehört zum Bereich der sinnlichen Welt, die von Besitz und seinen Beziehungen handelt, von Gegenständen. Außerhalb dieses Bereichs kann sie nur andeutungsweise gebraucht werden, nicht einmal vergleichsweise. Im Grunde kann die Sprache nicht sagen, was sie sagen soll. Das ist eine mystische Sprachkritik. Das beständige Suchen, der Drang den geheimen Sinn zu finden, macht Kafkas Werk aus, auch wenn in diesen Zeiten der Schlüssel dazu verborgen bleiben muss. Das Ziel ist gesetzt und unerreichbar zugleich. Das Suchen hört nicht auf, der Glaube bleibt, wenn auch negativ, ein stetiger Begleiter des Menschen, der immer wieder an die Grenze zwischen Welt und Himmel anrennt:

109 ‚Daß es uns an Glauben fehle, kann man nicht sagen. Allein die einfache Tatsache unseres Lebens ist in ihrem Glaubenswert gar nicht auszuschöpfen.‘
‚Hier wäre ein Glaubenswert? Man kann doch nicht nicht-leben.‘ Eben in diesem ‚kann doch nicht‘ steckt die wahnsinnige Kraft des Glaubens; in dieser Verneinung bekommt sie Gestalt.

Kafka kommt nicht drumherum: Er muss suchen und das Geheimnis entlarven, auch wenn er sich gleichzeitig sicher ist, dass das verborgene Geheimnis auch verborgen bleiben wird. Wie die jüdische Mystik bleibt Kafka ein stets Suchender, von dem Drang gemartert hinter die Welt zu schauen und vielleicht auch Nichts zu finden – wenn dieses Nichts, ebenfalls eine mystische Vorstellung, auch alles sein mag. So bezeichneten jüdische Mystiker jenes Nichts des Unerkennbaren mit vielen Namen: ‚die Wurzel aller Wurzeln‘, die ‚große Wirklichkeit‘, die ‚indifferente Einheit‘ vor allem aber En-Sof ‚das Endlose‘. Ein letztes Mal Kafka:

Es ist nicht notwendig, daß du aus dem Hause gehst. Bleib bei deinem Tisch und horche. Horche nicht einmal, warte nur. Warte nicht einmal, sei völlig still und allein. Anbieten wird sich dir die Welt zur Entlarvung, sie kann nicht anders, verzückt wird sie sich vor dir winden.

2. „Mein Geist sieht, aber erklärt nicht, er betrachtet, aber das Wort findet er nicht“: Musils Reflexionen des schauenden Lebens

Robert Musils Hauptwerk, der Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, gliedert sich in drei Teile: *Reise an den Rand des Möglichen* (1930), *Im tausendjährigen Reich (Die Verbrecher)* (1932) und der dritte unvollendete Teil, der 1943 aus dem Nachlass herausgegeben wurde. Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, erlebt die Habsburger Welt vor ihrem Untergang und nimmt an der sogenannten ‚Parallelaktion‘³¹ teil, um die die Handlung organisiert wird. Ulrich ist ein distanzierter und kluger Betrachter – er ist geschult „am besten Wissen seiner Zeit, an Mathematik, Physik, Technik“. Doch er sieht „zu seinem Erstaunen, daß die Wirklichkeit um mindestens 100 Jahre zurück ist hinter dem, was gedacht wird“. Aus diesem Phantasieunterschied ergibt sich das zentrale Thema des Romans: Wie soll sich ein geistiger Mensch zur Realität verhalten? Mit dem Thema geht die Frage einher was Realität, was Wirklichkeit ist, wenn nichts fest ist, „kein Ich, keine Ordnung“, wenn alles sich verändert und rasch Teil eines anderen, neuen Zusammenhangs werden kann?³² So muss Widersprüchliches vereinigt, Fremdes vertraut und Entgegengesetztes zusammengeführt werden. Ulrich versteht ‚Realität‘ als nur eine von verschiedenen Möglichkeiten, die sich verfestigt hat, in der also anderes, das in ihr nicht verwirklicht wurde, enthalten ist:

Er haßte heimlich wie den Tod alles, was so tut, als stünde es ein für allemal fest, die großen Ideale und Gesetze und ihren kleinen versteinten Abdruck, den gefriedeten Charakter. Er hält kein Ding für fest, kein Ich, keine Ordnung.³³

So führt ihn seine rationale Haltung dazu, die Welt für ein Experiment zu halten, das auch anders hätte eigeleitet werden können.³⁴ Er ist der Überzeugung

daß die Welt, wie sie ist, allenthalben eine Welt durchscheinen läßt, die sein hätte können oder werden hätte sollen; so daß alles aus ihrem Treiben Hervorgehende mit Forderungen vermischt ist, die nur in einer anderen Welt verständlich wären.

³¹ ‚Parallelaktion‘ wird dieses Vorbereitungskomitee zu dem patriotischen Feiertag deshalb genannt, weil die geplante Feier des siebenzigjährigen Thronjubiläums des Kaisers Franz Joseph im Jahr 1918 mit dem Jubiläum des deutschen Kaisers Wilhelm II., der sein dreißigstes Regierungsjahr vollendet, zusammenfällt.

³² Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 11.

³³ Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften. II. Aus dem Nachlaß*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000, S. 1625.

³⁴ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 11.

Ulrich, der Rationalist, überschreitet die wirkliche Welt auf eine andere mögliche hin. Diese Art Utopismus artikuliert sich in einer quasi-religiösen Haltung:

Gott meint die Welt keineswegs wörtlich; sie ist ein Bild, eine Analogie, eine Redewendung, deren er sich aus irgendwelchen Gründen bedienen muß, und natürlich immer unzureichend; wir dürfen ihn nicht beim Wort nehmen, wir selbst müssen die Lösung herausbekommen, die er uns aufgibt.³⁵

Die mystischen Züge liegen hier klar vor uns: Die wirkliche Welt scheint eine vorläufige Welt zu sein, die nur Bild für etwas anderes ist, nämlich für eine verborgene und aufzudeckende Offenbarung Gottes: „Denn Rationalität und Mystik, das sind die Pole der Zeit“ notiert Musil in sein Tagebuch. Das eine ergänzt das andere, und das eine ist nicht ohne das andere zu denken. Ulrich geht im *Mann ohne Eigenschaften* sodann auch sehr vorsichtig mit seinen mystischen Überlegungen um. Er bleibt stets misstrauisch und ist keineswegs bereit nun alles fahren zu lassen, was er vom sogenannten besten Wissen seiner Zeit sich angeeignet hat; seine rationale Genauigkeit werden seine mystischen Erfahrungen und Überlegungen stets begleiten. Und Ulrich hat Grund dazu denn er stellt fest: „[...] in diesen Fragen wird viel zu viel Schwindel getrieben.“

Eine Feststellung die heute aktueller denn je erscheint. Geben Sie den Begriff ‚Mystik‘ in eine Suchmaschine ein und gewinnen Sie einen Einblick in die Überschwemmung des Büchermarktes durch pseudo-wissenschaftliche Lebensratgeber, die ihren Alltag durch Räucherstäbchen, Duftkerzen, Meditation und Kommunikation mit Engeln, Dämonen, Geistern, Göttern, sprich einer eklektizistischen Zusammenstellung mythischer Figuren aus allen Kulturkreisen und Weltgegenden zum Guten hin organisieren wollen. Mit Esoterik wird in unseren Tagen sehr viel Geld gemacht.

Das mystische Geschwätz, das Robert Musil ‚Schleudermystik‘ nennt, ironisiert er in der Figur des Großschriftstellers und Geschäftsmanns Arnheim und in Diotima, der Gattin des Sektionschefs Tuzzi. Arnheim, der eloquent von Mystik zu sprechen weiß, trägt „[...] die Seele gleich einer Briefftasche am Busen“. Diotima belebt ihren Salon durch mystische Gespräche. Ulrich erkennt in ihren Worten seine eigenen wieder und erschrocken hält der Erzähler fest: „Ulrich wütete im geheimen, aber eigentlich war er tief erschrocken, daß dieses Riesenhuhn genauso redet wie ich?“

³⁵ Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 83.

Ulrichs kritische Prüfung führt nicht zum Verwerfen der Mystik, sondern zu einer Trennung der sogenannten ‚Schleudermystik‘ à la Arnheim und Diotima und ‚tagheller Mystik‘, die als eine Art der Erkenntnis der unterscheidenden, analysierenden, also rationalen Erkenntnis entgegengesetzt ist.³⁶ Genauer besprechen möchte ich zwei Kapitel aus dem zweiten Teil des Romans, nämlich *Heilige Gespräche. Beginn* und *Heilige Gespräche. Wechselvoller Fortgang*. Diese zeigen Ulrich im Gespräch mit seiner Zwillingsschwester Agathe. Sie kommen nach dem Tod ihres Vaters zusammen, derweil sich Agathe von ihrem Ehemann Hagauer getrennt hat. Diese Situation, so will ich zeigen, lässt sich abstrakt als Begegnung mit dem anderen, die gleichzeitig die Begegnung mit sich selbst ist, beschreiben. Musil findet den Begriff des sogenannten ‚anderen Zustands‘, in dem sich diese Situation reflektiert. Dieser andere Zustand ist der Rationalität entgegengesetzt und zeigt sich, dies ist unschwer zu erkennen, als mystischer Zustand der Unmittelbarkeit, auch wenn Gottes Anwesenheit zumindest bezweifelt werden kann, vielmehr durch den intertextuellen Bezug zu Meister Eckharts Schriften präsent ist. In der Liebe zu Agathe versucht Ulrich diesen Zustand zu erreichen und zu bewahren. Er erreicht ihn in dieser Liebe, bewahren kann er ihn nicht, denn dieser Zustand ist nur vorübergehend – nur ein Augenblick. Vorläufig ist dieser Zustand zunächst die Aufhebung der Unterschiede: sämtlicher Unterschiede zwischen menschlicher, tierischer, pflanzlicher und toter Natur; alle vom Menschen getroffenen Unterscheidungen sind hinfällig; die Einheit des Ichs mit der Welt und damit zugleich seine Grenzenlosigkeit sind gefunden.³⁷ Das Ich erlebt sich selbst. In der Geschwisterliebe Ulrich/Agathe wird das dargestellt: In Agathe begegnet Ulrich sich selbst und einem anderen, der zugleich er selbst ist. Die Ekstase führt zu einer Erleuchtung, die gewöhnlich mit Licht-Metaphern umschrieben wird.³⁸ Diese Erleuchtung entzieht sich der sprachlichen Darstellung, sie vollzieht sich außerhalb der Sprache und kann – wenn überhaupt – innerhalb der Sprache nur annäherungsweise durch Metaphern oder Paradoxa ausgedrückt werden. In Anlehnung an den Heiligen Symeon, dem neuen Theologen, dem bedeutenden Kirchenlehrer der orthodoxen Kirche, schreibt Musil: „Mein Geist sieht, aber erklärt nicht, er betrachtet, aber das Wort findet er nicht.“

Wie auch im ersten Teil zu Kafka will ich versuchen, parallel zur Reflexion des eigentlichen literarischen Gegenstandes einführende Worte zu der

³⁶ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 12.

³⁷ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S.12-13.

³⁸ Vgl.: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 13.

religiösen Grundlage zu geben, aus der diese Literatur schöpft. Zweifellos ist Martin Bubers Anthologie *Ekstatische Konfessionen* die Textgrundlage von Robert Musils *Mystikrezeption*. Martin Buber hätte im Rahmen der Fragestellung ebenfalls einen Platz in den zu besprechenden Texten verdient.³⁹

Bubers Überlegungen zur Mystik sind im *Mann ohne Eigenschaften* omnipräsent. Ich möchte mich, der Zielstellung einer kleinen Einführung in die mystischen Traditionen der monotheistischen Religionen folgend, auf die intertextuellen Bezüge zur christlichen Mystik konzentrieren. Diese finden sich insbesondere durch die Aufnahme zentraler mystischer Theologeme von Meister Eckart.

Betrachten wir die Beschreibung des sogenannten ‚anderen Zustands‘ der genuin mystischen Erfahrung, hier von Agathe und Ulrich genauer.

Als Agathe diesen mystischen Zustand zu beschreiben versucht, spricht sie von einer

gesteigerten Empfänglichkeit [...], eine[m] Überquellen und Zurückquellen der Eindrücke [...], woraus das Gefühl entsteht, [...] mit allen Dingen verbunden zu sein und ohne Willen zu geben und zu empfangen [...].⁴⁰

Meister Eckhart schildert mit fast identischen Schlüsselbegriffen den Zustand, der aus der Offenbarung Gottes in des Menschen Seele resultiert:

Zum dritten offenbart sich Jesus mit unermesslicher Süße und Überschwang, aus des heiligen Geistes Kraft *erquellend*, und *überquellend*, und *einströmend* in überflüssig voller, süßer Fülle in alle *empfänglichen Herzen!* Wenn er in solcher zerschmelzenden Überschwänglichkeit sich offenbart und eins wird mit der Seele: dann *strömt die Seele [...] in ihr Selbst zurück, und von da an wieder heraus und [...] über alle Dinge [...] zurück in ihren Urquell!*⁴¹

³⁹ Bereits die frühen Schriften von Buber sind von der orientalischen, jüdischen und christlichen Mystik angeregt. In der besagten Schrift *Ekstatische Konfessionen* sind Zitate dieser Mystiker vorgelegt. Mystik verstand Buber als Ich-Findung, die er später zur Ich-Du Beziehung erweitert. Dieses ‚Ich und Du‘ ist für Buber die Grundlage des Lebens, als dialogisches Verhältnis zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Gott. Die Mystik scheint hier durch: im Aufsteigen des Menschen aus seiner bedingten Natur zu seiner sogenannten ‚endlichen Unendlichkeit‘. Die Gottesgewissheit gibt dem Menschen sodann auch die Sprachgewissheit, wodurch die Bibel, die Buber mit Rosenzweig ins Deutsche übersetzte, als Dialog zwischen dem ‚Ich‘ des redenden Gottes und dem ‚Du‘ des vernehmenden Menschen angesehen wird. Buber verbindet diese mystischen Elemente auch mit einer politischen Vision eines humanitären Sozialismus und dem Eintreten für eine jüdisch-arabische Verständigung in Israel, wo er 1965 starb. Vergleiche hierzu auch: Zimmer: *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 367-368, die „Anmerkungen zum besseren Verständnis“.

⁴⁰ Musil: *Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1, S. 764.

⁴¹ Meister Eckhart: *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hg. v. Hermann Büttner, Bd. 1, Jena (zweite Auflage) 1912, u. Bd. 2, Jena 1909, hier: Eckhart: *Schriften und Predigten*, Bd.1, S. 148. Diese Ausgabe und Übersetzung nutze Robert Musil selbst bei der Arbeit an seinem Roman.

Auch Gott erscheint, wenn auch undeutlich und daher der mystischen Tradition gemäß, im Moment der Einheit in Musils Text:

[...] und in einem jener wunderbaren Augenblicke, wo sich der Ort, wo sie [Agathe, seine Schwester, Anm.: D.N.] stand, ins Ungewisse aufzulösen schien, vermochte sie zu glauben, daß hinter ihr, in dem Raum, wohin man niemals sehen könne, vielleicht Gott stünde. Sie erschrak vor diesem Zuviel.⁴²

Agathe beschreibt dieses Erlebnis in einer nachträglichen Reflexion als

ein unvergleichliches Erfleßen [...]. Die Dinge waren von den Empfindungen durchdrungen worden und die Empfindungen von den Dingen in einer so überzeugenden Weise, daß Agathe fühlte, von allem, worauf sie das Wort Überzeugung bisher angewandt hätte, wäre sie nicht einmal berührt worden. Und das war unter Umständen geschehen, die es nach gewöhnlicher Auffassung ausgeschlossen, sich überzeugt zu geben.⁴³

Es folgen Reflexionen über Zeit und Raum, deren physikalische Gesetze aufgehoben zu sein scheinen:

Die Zeit stand still, ein Jahrtausend wog so leicht wie ein Öffnen und Schließen des Auges, sie war ans Tausendjährige Reich gelangt, Gott gar gab sich vielleicht zu fühlen. Und während sie, obwohl es doch die Zeit nicht mehr geben sollte, eins nach dem anderen das empfand; und während ihr Bruder, damit sie bei diesem Traum nicht Angst leide, neben ihr war, obwohl es auch keinen Raum mehr zu geben schien: schien die Welt, ungeachtet dieser Widersprüche, in allen Stücken erfüllt von Verklärung zu sein.⁴⁴

Erkennbar ist hier das Psamlenzitat von Psalm 93,4: „Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist [...]“. Bei Eckhart heißt es in seinem Text *Anweisung zum schauenden Leben*, über den Zustand, den der Mensch erreicht, wenn er „einbezogen in die Gotteshoheit“ ist: „Denn da ist nicht Zeit noch Raum, nicht vor noch nach, sondern alles gegenwärtig beschlossen in einem neuen, grünenden Nun! In dem tausend Jahre so kurz und so schnell sind wie ein Augenblick.“⁴⁵ In der Einleitung zu diesem Traktat von Meister Eckhart nimmt er Bezug auf die höchste Vereinigung mit Gott: „Und vollends sich Gott in der Liebe vereinen, das ist ewige Freude! Die soll man schon hier zu kosten bekommen ganz in dem Maße, wie der Mensch sich dazu schickt.“⁴⁶

Diese Freude ist gleichzeitig eine ekstatische Erfahrung, angefüllt mit Leben und den grellsten Empfindungen *und* ein stilles Schweigen – ein Paradebeispiel für den paradoxen Charakter der mystischen Erfahrung. A-

⁴² Musil: *Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1, S. 859.

⁴³ Musil: *Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1, S. 860.

⁴⁴ Musil: *Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 2, S. 1233.

⁴⁵ Eckhart: *Schriften und Predigten*, Bd. 1, S. 30.

⁴⁶ Eckhart: *Schriften und Predigten*, Bd. 1, S. 24.

gathe beschreibt im folgenden das Ruhen und die Stille, die sich gleich nach den Beschreibungen der überquellenden Freude anschließt:

„Man muss sich darin ganz still betragen“, sagte ihr eine Eingebung. „Man darf keinerlei Verlangen Platz lassen; nicht einmal dem, zu fragen. Auch der Verständigkeit muß man sich entäußern, mit der man Geschäfte besorgt. Man muss seinem Geist aller Werkzeuge berauben, und daran hindern, wie ein Werkzeug zu dienen! Das Wissen ist von ihm abzutun und das Wollen; der Wirklichkeit, und des Begehrens, sich ihr zuzuwenden, muß man sich entschlagen. Ansihhalten muß man, bis Kopf, Herz und Glieder lauter Schweigen sind.“⁴⁷

Zieht man Eckharts *Anweisung zum schauenden Leben* zum Vergleich heran, erweist sich das Traktat auch hier als Quelle dieser Eingebung. Folgende Forderungen sind laut Eckhart an den Menschen gestellt, der mit Gott eins werden will:

Aber noch eine höhere Freiheit muß sie [die Seele, Anm.: D.N.] haben: daß sie an allem, was Namen hat, nicht hafte, noch dieses an ihr. Und der höchste Grad der Freiheit ist: daß sie sich erhebe über ihr Selbst [...]. [...] auch das edelste innere Werk muß abgethan sein, wenn Gott der Seele bloß und rein gegenwärtig werden soll. [...] Zu diesem Einswerden muß die Seele abgeschieden sein nicht nur von allen äußeren, sondern auch von allen geistlichen [geistigen!] und inneren Werken [...]. Der Leib ferner soll gerastet sein von leiblichem Werk, nicht nur der Hände, sondern auch der Zunge und aller fünf Sinne: Im Schweigen mag der Mensch am ehesten seine Lauterkeit wahren. Da wird man denn gewinnen: ein freies Hindurchschauen bei eingezogenen Sinnen [...].⁴⁸

Bei Kafka schlagen die mystischen Elemente seines Schreibens sich in der Form eines Anrennens gegen die Grenzen der Sprache nieder, während inhaltlich das spezifisch kabbalistische Suchen nach dem verlorengegangenen Schlüssel zur transzendenten Wahrheit im Vordergrund steht. Musil wird in seiner Beschreibung der mystischen Erfahrung konkreter, was ihm durch direkte Anleihen von Meister Eckhart gelingt, wodurch ein spezifisch christlicher Einschlag Eingang in seine Prosa findet. Der Bezug zu einer eigenwilligen modernen Welterfahrung, die Rationalität und Mystik in eins zu bringen versucht, wird bei Musil besonders offensichtlich. Beschreibungselemente, die sich auf die unmittelbare Einheitserfahrung beziehen, sind beispielsweise, so wurde gezeigt, die Auflösung der Unterschiede hin zu einem Einheitsgefühl von dem, was Musil ‚Gott‘ nennt mit allem Irdischen, samt zwischenmenschlicher und physischer Trennungen, das von einem Gefühl des Überfließens begleitet wird – einer schier un

⁴⁷ Musil: *Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 2, S. 1234.

⁴⁸ Eckhart: *Schriften und Predigten*, Bd. 1, S. 30.

fassbaren Freude. Physikalische Gesetze werden als ausgesetzt erfahren. Die Beschreibungen der Empfindung versuchen der Unsagbarkeit gerecht zu werden, indem Paradoxa (grellste Empfindungen der Freude und ruhiges Schweigen) auf die Erfahrung lediglich verweisen. Zur Vertiefung dieses oberflächlichen Überblicks empfehle ich den Text *MEISTER MUSIL. Eckharts deutsche Predigten als zentrale Quelle des Romans ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘* von Brigitte Spreitzer, der diesem Abschnitt teilweise zugrunde liegt.

3. Das Entwerden des Liebenden: Gamal al-Ghitani's Brief über über Liebesverlangen und Liebesrausch

In einem letzten Abschnitt soll der ägyptische Autor Gamal al-Ghitani besprochen werden, der in seinem Text *Brief über Liebesverlangen und Liebesrausch* vor allem die islamische Mystik aufruft.

Formal erscheint der Text von Gamal Al-Ghitani als ein Brief, der an einen Freund des Erzählers gerichtet ist. Über ihre Freundschaft erfährt man nicht viel mehr, als dass sie zusammen an der Universität studiert haben, gemeinsam für ihre Ideale kämpften und in der Folge zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wurden. In seinem Brief beschreibt der in Kairo lebende Erzähler, wie er als Architekt und Restaurator zu einer Konferenz über die Möglichkeiten der Erhaltung historischer Gebäude eingeladen wird und schließlich daran auch teilnimmt. Im Anschluss an die Tagung fliegen die Konferenzteilnehmer gemeinsam nach Zentralasien, um sich vor Ort ein Bild über die Situation zu machen. Zur Gruppe gehört auch eine junge Frau, Valeria, in die sich der Erzähler verliebt. Ein Schlüsselereignis für ihre Beziehung findet an einem Ort namens Bezhad statt, wo sie ihm zwischen zwei Tulpenbäumen, oder geläufiger Magnolien, entgegentritt. Ein indischer Architekt informiert ihn über Valerias Alter und erzählt ihm, dass sie frisch verheiratet sei und ihren Ehemann liebe. Als der Erzähler den Ehemann kennenlernt, gewinnt er den Eindruck, dass dieser seine Frau aufrichtig liebe – sie hingegen bezeichnet ihn als zu jung, was darauf anspielen mag, dass der Erzähler doppelt so alt ist wie Valeria. Während einer Versammlung setzt sie sich dann unversehens ab. Der Erzähler macht sich die größten Sorgen, Valeria könnte das Flugzeug verpassen, mit dem die Gruppe nach Moskau weiterreisen will. Dennoch kann er sich nicht entschließen zu bleiben und nach ihr zu suchen. Im letzten Moment erscheint Valeria als wäre nichts geschehen und bemerkt weder den Erzähler, noch den Sitz, den er neben sich freigehalten hat.

Am letzten Tag in Zentralasien zweifelt der Erzähler, ob Valeria ihr Versprechen, ihn zu besuchen, einlösen wird. Als er in Kairo ankommt, zieht er sich von all seinen Freunden und Bekannten zurück.⁴⁹ Von Zeit zu Zeit erscheint ihm Valerias Gestalt – vergleichbar einer Epiphanie. Der Erzähler beginnt ihr Briefe zu schreiben, aber sie antwortet nicht. Schließlich ist er sich nicht mehr sicher, ob die Begegnung mit Valeria real war oder nur eine Phantasie. Bezeichnenderweise setzt in der Retrospektive genau hier die Mystik an, der sich Al-Ghitani bedient, um die bis dahin als real erfahrenen Erscheinungen zu relativieren. Auf der Textebene zeigt sich dies an dem Zitat eines autobiographischen Berichts eines sogenannten ‚ehrwürdigen Scheichs‘:

Ich habe die Vorstellungskraft erlangt, dass für mich meine Liebe meinen Geliebten [d.h. Gott, Anm.: D.N.] verkörpere. Und dies außerhalb meiner Augen, so dass ich Ihn nicht sehen konnte. Er sprach zu mir, ich hörte Ihn zu und verstand, was Er sagte. Er ließ mich einige Tage lang keine Speise zu mir nehmen. Jedes Mal, wenn der Tisch gedeckt wurde, stand Er dabei. Er schaute mich an und sagte zu mir mit einer Sprache, die ich mit den Ohren hörte: ‚Iss, indem du Mich schaust ...‘ Folglich enthielt Ich mich des Essens. Ich hatte keinen Hunger, sättigte mich durch Ihn, bis ich dick und fett davon wurde, Ihn zu schauen. So nahm Er die Stelle meiner Nahrung ein.⁵⁰

Dieser Bericht erinnert an unzählige Wundererzählungen, die unter den Anhängern der islamischen Mystik, hier des Sufismus, kursieren, und von deren Wahrheitsgehalt nach wie vor viele Ägypter überzeugt sind. Ägyptische Intellektuelle hingegen sehen in sufischen Heiligenlegenden für gewöhnlich einen zu bekämpfenden Aberglauben.⁵¹

Durch diese Erzählung wird jedoch eine andere Welt eingeführt, in der das Unmögliche möglich ist, auserwählte Scheichs Einsicht in verborgene Dinge gewinnen. Die Reise des Erzählers erinnert sodann an das mystische Pilgerfahrtmotiv, das seine Entsprechung in der weit verbreiteten sufischen Praxis findet, Heiligengräber zu besuchen, um dort Segen zu empfangen.⁵² Tatsächlich erlebt der Erzähler, als er am Ziel der Reise einer idealen, übermächtigen Liebe begegnet – eine Himmelsreise. Diese

⁴⁹ Die Inhaltsangabe erfolgt auf Grundlage des Beitrags von Osman Hajjar ‚Zwischen zwei Tulpenbäumen‘. *Ästhetische und mystische Erfahrung in Gamal al-Ghitani ‚Brief über Liebesverlangen und Liebesrausch‘*. Siehe: Osman Hajjar: „Zwischen zwei Tulpenbäumen“. Ästhetische und mystische Erfahrung in Gamal al-Ghitani ‚Brief über Liebesverlangen und Liebesrausch“, in: *Wovon man nicht sprechen kann...‘. Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert – Philosophie – Literatur – Visuelle Medien*, hg. v. Cornelia Temesvári u. Roberto Sanchiño Martínez, Bielefeld: transcript Verlag 2010, S. 85-105.

⁵⁰ Gamal al-Ghitani: *Risala fi s-Sababa wa-l-Waqd*, Kairo 1987, S. 141-142. Die Übertragung ins Deutsche stammt von Osman Hajjar.

⁵¹ Vgl.: Hajjar: *Zwischen zwei Tulpenbäumen*, S. 86.

⁵² Vgl.: Hajjar: *Zwischen zwei Tulpenbäumen*, S. 87.

lehnt sich an die Himmelreise des Propheten Muhammad an, die als Prototyp aller mystischen Reisebeschreibungen im Islam betrachtet werden darf.⁵³ Anders aber als die Anhänger des Sufismus, die zu den Gräbern der Heiligen pilgern, um sich mit ihrer Unterstützung dem Absoluten zu nähern (oder auch einfache Gläubige, die praktische Hilfe aus dem Jenseits erbitten), erwartet der Erzähler nichts von den Toten. Vielmehr gibt ihm die Beschäftigung mit ihnen Anlass zur Reflexion über den Zusammenhang von Raum, Zeit und Erkenntnis:

Wo ist seine [Ibn Sinas, Anm.: D.N.] Wohnstätte? Wie konnte die durch diese Architektur bewahrte Erinnerung an ihn verloren gehen? Was ist von ihr geblieben und was ist vernichtet, wo lebte er an diesem Ort? Wo offenbarte er seine wissenschaftlichen Bemühungen? Wo erlangte er das Wissen?⁵⁴

Al-Ghitani's Erzähler führt Ibn Sina, vielleicht bekannter als Avicenna, ähnlich wie den zuvor erwähnten Scheich in seine Erzählung ein. Im Gegensatz zu ihm ist Ibn Sina jedoch – auch wenn seine Darstellungen visionärer Reisen vielfach als Mystik verstanden werden – in erster Linie als Philosoph (und Mediziner) im kulturellen Gedächtnis geblieben. Der Titel von Al-Ghitani's Werk *Brief über Liebesverlangen und Liebesrausch* bezieht sich aber offensichtlich auf Ibn Sinas *Sendeschriften von der Liebe*, ein Traktat, der von der absoluten Liebe handelt, die Ibn Sina als Existenzursache jedes gestalteten Seienden in der Welt betrachtet.⁵⁵ Die Gedanken des Liebhabers in al-Ghitani's Brief bringen deutlich diesen kosmischen Aspekt der Liebe zum Ausdruck:

Ich bewegte mich nicht mehr im Absoluten, sondern jeder meiner Schritte richtete sich zu ihr. Jede Geste meiner Hand galt ihr allein [...] Die Existenz war nicht mehr losgelöst und das Sein war nicht mehr ein Vakuum oder ohne Sinn. Vielmehr begann ich, in ihren Spähren zu kreisen.⁵⁶

Die Anziehungskraft zwischen dem Seienden und dem Höchsten Liebesobjekt (Gott) besteht bei Ibn Sina in einem Wechselspiel zwischen einer dem Seienden innewohnenden Liebe und ihrer Beantwortung durch die Manifestation des *Absolut Guten*. Das Empfangen dieses Absolut Guten in seiner vollen Wirklichkeit ist das, was die Sufis die Vereinigung nennen: das Entwerden des Liebenden im göttlichen Gebiet – eine andere Variante der Selbstauflösung.⁵⁷

⁵³ Vgl.: Roger Arnaldez: „Préface“, in: *le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, hg. v. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris: Louvain 1996, S. IX-XII, hier: IX.

⁵⁴ al-Ghitani: *Risala fi s-Sababa wa-l-Wagd*, S. 79.

⁵⁵ Vgl.: Hajjar: *Zwischen zwei Tulpenbäumen*, S. 87-88.

⁵⁶ al-Ghitani: *Risala fi s-Sababa wa-l-Wagd*, S. 16-17.

⁵⁷ Vgl.: Hajjar: *Zwischen zwei Tulpenbäumen*, S. 88.

Dies verweist auf ein aufgeladenes Bedeutungsfeld von Liebe, Ekstase, Urgrund, Sein, Finden im Sinne einer Gottesschau bei gleichzeitigem Bezug auf die sinnliche Liebe, die anders als im klassischen Sufismus in *Brief über Liebesverlangen und Liebesrausch* nicht mehr Ausdruck der göttlichen Liebe, sondern der Liebe zu einer Frau als erotische Erfahrung verabsolutiert wird. Diese Verbindung von Göttlichem und Sinnlichem ist keineswegs ohne literarische Vorbilder. Schon Ibn al-Farid (gest. 1234) identifiziert in seinem Lehrgedicht *Die Ordnung des Weges* die Gottesliebe mit einer weltlichen Liebe, wobei die Geliebte des Dichters und Gott als eins vorgestellt wird. Die Gleichung Gott = Frau ist bei al-Ghitani ebenfalls ein wichtiger Schlüssel zum Textverständnis, hier aber nicht als Metapher, sondern im Sinne einer Ersetzung. Die spezifisch sinnlich, gar erotische Färbung der mystischen Erfahrung schöpft al-Ghitani also aus der sufistischen Tradition.

Literaturverzeichnis

al-Ghitani, Gamal: *Risala fi s-Sababa wa-l-Wagd*, Kairo 1987.

Arnaldez, Roger: „Préface“, in: *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, hg. v. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris: Louvain 1996, S. IX-XII.

Eckhart, Meister: *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hg. v. Hermann Büttner, Bd. 1, Jena (zweite Auflage) 1912, u. Bd. 2, Jena 1909.

Haas, Alois M.: *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1979.

Hajjar, Osman: „'Zwischen zwei Tulpenbäumen'. Ästhetische und mystische Erfahrung in Gamal al-Ghitanis ‚Brief über Liebesverlangen und Liebesrausch‘“, in: *‚Wovon man nicht sprechen kann...‘. Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert – Philosophie – Literatur – Visuelle Medien*, hg. v. Cornelia Temesvári u. Roberto Sanchiño Martínez, Bielefeld: transcript Verlag 2010, S. 85-105.

Jones, Rufus: *Studies in Mystical Religion*, London: Macmillan 1919.

Moses, Stéphane: „Das Kafka-Bild Gershom Scholems“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, September 1979, 33. Jahrgang, Heft 376, S. 862-867.

Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften. II. Aus dem Nachlaß*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000.

Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

Zimmer, Hans Dieter: „Vorwort des Herausgebers“, in: *Geheimnisse der Schöpfung. Über Mystik und Rationalität*, hg. v. Hans Dieter Zimmermann, Frankfurt/M./Leipzig: Insel Verlag 1999.