

Mystik in der Globalisierung

Christoph Elsas

Mystik in der Globalisierung

Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel
im Kontext heutiger Religionsbegegnung

Rückfragen an Zarathustra, Gnosis, Platonismus und Augustin
mit Übersetzung der Orakelfragmente und erläuternder
Texte des Christen Psellos und des Hellenisten Numenios



EBVERLAG

**Bibliographic information published
by Die Deutsche Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographical
data is available on the internet at [<http://dnb.ddb.de>].

All rights reserved

No part of this book may be reproduced in any form
or by any electronic or mechanical means, including
information storage and retrieval systems, without
written permission from the publisher or author, except
in the case of a reviewer, who may quote brief passages
embodied in critical articles or in a review.

Umschlagmotiv: © tetsuobuseru - stock.adobe.com

Layout: Rainer Kuhl

Copyright ©: EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin 2017

ISBN: 978-3-86893-249-2

Internet: www.ebverlag.de
E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und
Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

*Unseren Kindern Joachim, Johanna, Matthias und Marie,
die während dieses Werkes,
dem es um Einheit in der Vielfalt der Perspektiven geht,
zu Erwachsenen wurden*

Inhaltsverzeichnis

1	Erfahrung und Sinn: Methodische Ansätze mit neuzeitlich-westlichen Philosophen	11
1.1	Ernst Cassirers Interpretation von Mythos als symbolischer Form universellen Weltverstehens, von religiöser Zukunftsidee und von Mystik als Dynamik	12
1.2	Michel Foucaults „Archäologie des Wissens“	15
1.3	Mystik als Heterotopie-Erfahrung in ihrem Verhältnis zur Religion	18
2	Religion und Globalisierung im heutigen westeuropäischen Diskurs	23
2.1	Religiöse Pluralität und Toleranz	23
2.1.1	Säkularstaatliche Kontexte	25
2.1.2	Evangelisch-theologische Reflexion im Rückblick auf Verhalten im Namen der Kirche seit der Renaissance	29
2.1.3	Aufgaben aus geschichtlichen Entwicklungen zwischen „Heiden“, Juden und Christen	33
2.1.4	Aufgaben aus geschichtlichen Begegnungen der abendländischen Synthese Athen-Jerusalem-Rom mit Muslimen und mittel- und fernöstlicher Religionskultur	37
2.1.5	Heutige Chancen für religiöse Anerkennung und Konvergenz	39
2.2	Atheismus, Polytheismus und Monotheismus	42
2.2.1	Zugang am Beispiel der Entwicklung bis zum biblischen Monotheismus	43
2.2.2	Die religionswissenschaftlichen Begriffe	45
2.2.3	Heutige Herausforderungen	56
2.3	Dualismus in der Religionsgeschichte	67
2.3.1	Das neuzeitliche Westeuropa als Kontext der Fragestellung	67
2.3.2	Religiöse Ausdrucksformen dualer Erfahrungen	70
2.3.3	Iran als Beispiel eschatologisch-monotheistischer Gewichtung dualistischer Tradition	74
2.3.4	Imperialistischer Dualismus und religiös antiimperialistischer Dualismus in Mesopotamien und Iran	85

2.3.5	Die dialektisch polytheistische Tendenz von Dualismus in griechischer Tradition	95
2.4	Migration und Religion in Europa	103
2.4.1	Religion und Migration in relationaler Perspektive	103
2.4.2	Religiöse Tradition und interkulturelle Translation in antiker Religion	104
2.4.3	Römisches Recht als Rahmen für europäische Interpretationen biblischer Traditionen – bis hin zum Beispiel des türkischen Islam in Deutschland	107
2.4.4	Zur Hermeneutik interkulturell-interreligiöser Begegnungen	114
2.4.5	Vergleich moderner und antiker zoroastrischer Diasporen	119
2.5	Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Synkretismus, Assimilation und Integration	120
2.5.1	Fragen nach Funktionen von Synkretismus	121
2.5.2	Stabilisierende und revoltierende Funktionen von Synkretismus am Beispiel Iran und Spätantike	124
2.5.3	Funktionen von Synkretismus für die Entwicklung nicht synkretistischer Integration	131
2.5.4	Sicherheitsorientierte Assimilation und gerechtigkeitsorientierte Integration als zwei Arten des Umgangs zwischen Bevölkerungsgruppen	132
3	Vorfragen an die Chaldäischen Orakel	141
3.1	Religionsgeschichtlicher Forschungsstand im Blick auf möglichen griechisch-iranischen Synkretismus in den Chaldäischen Orakeln	141
3.2	Dekonstruktion der Rezeption der Chaldäischen Orakel als zoroastrische Schrift bis zu Voltaires Christentumskritik neben christlich-apologetischen Programmen	146
4	Brückenschlag durch byzantinisch-christliche Erläuterung im 11. Jh.: Kommentierung der Orakel-Fragmente durch den Universalgelehrten Michael Psellos in deutscher Übersetzung	151
5	Zur Zwischenzeit in Neuplatonismus und Christentum seit der Abfassung der Orakel im Austausch mit der Philosophie des Syrers Numenius Ende 2. Jh. n. Chr.	205

5.1	Die kosmische Mystik Plotins als Basis für Interpretationen gegen Gnosis und Kirche	208
5.1.1	Platonisches Philosophieren und die Wertschätzung uralter Weisheiten	211
5.1.2	Mystik als Ausgangspunkt von Plotins Philosophieren	214
5.1.3	Abgeleitete Wertung des politisch-ethischen Teils der Philosophie	219
5.1.4	Integrationsvermögen zur Abgrenzung vom gnostisch-synkretistischen Systemdenken	221
5.1.5	Der andersartige mystische Bezugspunkt bei Plotin und seine Verbindung mit den Lehren von der Mobilisierung der natürlichen Kräfte für das Gute	224
5.1.6	Verbindung der Mystik mit Orakeln und Mysterien in Plotins Schule	229
5.1.7	Chaldäische Orakel und Theurgie von Jamblich bis zu Kaiser Julian „dem Abtrünnigen“ und zum Metropolitensynesios von Kyrene	235
5.1.8	Erlösungspraktische und negativ-theologische Interpretationen der Neuplatoniker Proklos und Damaskios	241
5.2	Augustins Integration von chaldäisch-iranischer Manichäer-Gnosis und Neuplatonismus zur großkirchlichen Verbindung von Natur und Übernatur	246
5.2.1	Aussonderung der Civitas Dei innerhalb des Weltganzen ...	246
5.2.2	Antimanichäische Verwendung des philosophischen Universalismus als Waffe des Katholiken	247
5.2.3	Antiplatonisch-manichäische Begründung abendländischer Gnaden-Theologie	249
6	Kontexte der Orakel in den Fragmenten des pythagoreisierenden Platonikers Numenios von Apameia in deutscher Übersetzung	253
7	Einigungs-Potentiale der kosmischen Mystik der Chaldäischen Orakel	275
7.1	Aufschlüsse aus Nähen zwischen Numenios und Chaldäischen Orakeln für deren Verständnis vor den Neuplatonikern	279
7.2	Hekate und vergleichbare weibliche Gottheiten griechischer und orientalischer Herkunft	289

7.2.1	Funktionen und Identifikationen der Hekate zu Zeiten der Interpretation der Chaldäischen Orakel	289
7.2.2	Hekate in den Chaldäischen Orakeln	292
7.2.3	Hekates früheres Wesen	296
7.2.4	Für den syrisch-kleinasiatischen Raum zu veranschlagende vergleichbare Traditionen	297
7.3	Interkulturelle Vermittlungsprozesse heiligen Wissens: Von der assyrischen Prophetie der Ishtar von Arbela im 7. Jh. v. Chr. zu den griechischen Chaldäischen Orakeln im 2. Jh. n. Chr.	303
7.3.1	Im Perserreich aufgenommene mesopotamische Traditionen von Himmelszeichen, Götterbefragung und Astralmagie	303
7.3.2	Die Orakelgottheiten Shamash, Adad und Ishtar	305
7.3.3	Altiranische Anāhitā-Traditionen vom Fluss zwischen Himmels- und Erdenwelt	308
7.3.4	Besonderheiten mesopotamischer, griechischer und römischer Divination	310
7.3.5	Hekate als Gottheit von Magie und Erleuchtungs-Orakeln	312
7.3.6	Einung von Mensch, Umwelt und religiösen Traditionen durch innere Erfahrung	313
8	Potentiale von Mystik in heutigen Religionskontakten	317
8.1	Traditionsstränge	317
8.2	Die Tradition der tanzenden Derwische: Rumis Mystik – ein für friedliche Religionskontakte interessanter Ausschnitt einer Phänomenologie des Islam	318
8.2.1	Gottes Zeichen in Natur und Kultur, Raum, Zeit und Zahl	321
8.2.2	Entsprechungen zu via purgativa, illuminativa und unitiva	327
8.2.3	Der Mensch als Teil der Schöpfung Gottes und die Besonderheiten islamischer und christlicher Mystik	334
8.3	Traditionen der Gelassenheit nach Art der für alle Wissenschaft offenen Mystik Meister Eckharts und Koranauslegung Said Nursis – ein multireligiöser und interreligiöser Ansatz der Konfliktlösung	339
8.3.1	Philosophische Aspekte im Anschluss an jüdisches Ich-Du, antike Ideale und das altindische Yoga-Sutra	339

8.3.2	Gelassenheit – christlich bei Meister Eckhart aus dem Geschenk der Gottesgeburt im Menschen begründet	341
8.3.3	Seelenruhe (rahat-i rüh) – als islamische Entsprechung bei Bediüzzaman Said Nursi aus dem Geschenk der Gottesgegenwart in der Meditation der Offenbarung begründet	349
8.3.4	Konvergenzen für Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen	354
8.3.5	Ausblick auf Entsprechungen im Daoismus und im japanischen Buddhismus	357
8.4	Kosmisch-mystisches Kritikpotenzial angesichts egoistischen Missbrauchs von Mystik und Globalisierung	360
	Literaturverzeichnis	363
	Register zur Ergänzung der Auskünfte des Inhaltsverzeichnisses	431
	Umschriften	432

1 Erfahrung und Sinn: Methodische Ansätze mit neuzeitlich-westlichen Philosophen

Neu über das Heilige nachzudenken kann zur Wiederentdeckung von Erfahrung als einer Schlüsselkategorie beitragen, nachdem sie lange an den Rand religionswissenschaftlicher Forschung geschoben wurde, schreibt der Herausgeber eines 2012 erschienenen internationalen religionswissenschaftlichen Arbeitsbuchs. Denn das, was man in christlicher Tradition „heilig“ nannte, wird als etwas Außerordentliches unmittelbar und unbestreitbar wahrgenommen. Das ist das, was Menschen berichten, die in verschiedenen Zeiten und Gegenden eine vergleichbare Erfahrung machten, und das war 1917 das Grundverständnis von Rudolf Ottos Religionsphilosophie in seinem weltweit die Religionsforschung anregenden Buch „Das Heilige“.¹ Für eine Religionswissenschaft, die sich aus Christentums- und Europa-Zentriertheit zu emanzipieren begann, wurde allerdings zum Problem, dass Otto, der das Fach Systematische Theologie lehrte, das grausame Leiden und Sterben des unschuldigen Jesus auf Golgatha als das heiligste Faktum in der Weltgeschichte wertete und mit der theologischen Wertung gesellschaftlich problematische Sonderstellungen verbunden werden konnten.²

Mit Otto bei der präsent erfahrenen Wirklichkeit des Heiligen anzusetzen, ist weiterhin wichtig für Religionswissenschaft. Doch hat man in den letzten Jahrzehnten zu Recht betont, dass nähere Untersuchungen die Zeugnisse von solchen Erfahrungen unmissverständlich in Geschichte und Kultur einzubetten haben³ und damit auch Traditionen von etwas, das über das Alltägliche hinausgeht, mit Einsichten von Sozialwissenschaften und Philosophie zu thematisieren sind.⁴ Dann dürfte Ottos Nachdenken über „das Heilige“, weil er mit der Wahl des Neutrums bewusst über christliches Gottesverständnis hinausgehen wollte, geeignet sein, Mystik in der Globalisierung zu thematisieren. Nur gehören dazu inzwischen weitere Reflexionen und sozialwissenschaftliche und historische Konkretionen rund um ein exemplarisches Phänomen – wie die Chaldäischen Orakel, um die herum das vorliegende Buch entsprechend aufgebaut ist.

Um dem einigermaßen nachzukommen, habe ich als Religionshistoriker selbst zu vielen einschlägigen Themenfeldern gearbeitet, beziehe mich aber häufiger als sonst üblich auch mit direkten Zitaten auf die Diskussion in der jeweiligen Fachliteratur.

¹ Vgl. Orsi 2012, 86.

² Vgl. Orsi 2012, 87–91 in Kap. II: My problem with the holy.

³ Vgl. Orsi 2012, 96–99 in Kap. IV: The problem of the holy.

⁴ Vgl. Orsi 2012, 99–101 in Kap. V: The tradition of the more.

1.1 Ernst Cassirers Interpretation von Mythos als symbolischer Form universellen Weltverstehens, von religiöser Zukunftsidee und von Mystik als Dynamik

Ernst Cassirers neukantianische Philosophie der symbolischen Formen bietet einen Ansatz für transkulturelle Offenheit.⁵ Denn er akzentuiert in Ergänzung zum universellen Egalitarismus der Aufklärung, wie das Individuum in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, aber auch nach universeller Anerkennung von individueller Eigentümlichkeit strebt.⁶ Daran lässt sich eine philosophische Rechenschaft der Theologie angesichts der Fraglichkeit der Offenbarung in den neuzeitlichen Verhältnissen anknüpfen: indem sie von Cassirers zentraler Einsicht von Erfahrung als Sinnggebung ausgeht, das Offenbarungsbekenntnis als symbolische Form versteht und zum Dialog aufruft.⁷ Cassirer versteht mystische und prophetische Erscheinungen, die reine Korrelation von Mensch und Gottheit anstreben, als Grenzphänomene des religiösen Symbolisierungsprozesses.⁸ Um die mit der Religion verbundene spezifische Realität des Mythos zu thematisieren, schließt seine kritische Phänomenologie vom Faktum eines in der Kultur vorfindlichen Symbolbestands auf Leistungen des „Geistes“ zurück.⁹ Jürgen Mohns religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität konnte so im Anschluss an die Mythenkomparatistik Cassirers¹⁰ formulieren: „Die Anerkennung der Interkulturalitätsproblematik in den europäischen Wissenschaften als bestimmt durch Mythen (Intermyzität) beugt nicht nur einem vermeintlichen ‚wissenschaftlichen‘ Transkulturalitätsanspruch vor, sondern verweist die empirisch-historische Forschung und damit auch die Religionsgeschichtsschreibung Europas auf eine zu intensivierende Erforschung der geschichtlichen Interaktionen und Verflechtungen zwischen Kulturen und Religionen und auf die Rolle der narrativen Mythen in den Selbst- und Fremdkonstruktionen.“¹¹

Entsprechend lassen sich Phänomene wie Astrologie, Alchemie oder eben die Chaldäischen Orakel als antike Sinnsysteme verstehen, deren Anschauungs- und Lebensform durch die gestaltende Kraft des Zeichens auf der Grundlage des mythisch-substantiellen Identitäts-Denkens charakterisiert ist: Zum mythischen

⁵ Vgl. Schwemmer 1997, 194f.

⁶ Vgl. Paetzold 2008, 136.

⁷ Vgl. Bongardt 2000, 69ff.

⁸ Vgl. Höfner 2008, 149–152.

⁹ Vgl. Höfner 2008, 112; vgl. Luscher 2008, 157ff. zum Mythos als symbolischer Form bei Cassirer.

¹⁰ Vgl. Mohn 1998, 208–226 Kap. 3.3.3: Die Mythenkomparatistik Cassirers.

¹¹ Mohn 1998, 239.

Bewusstsein gehört Hingabe an den Eindruck und an seine „Präsenz“; man geht davon aus, dass das „Bild“ gleich der „Sache“ wirkt und sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt. Die Folge sind Bild-, Wort- und Namens-Zauber. Auch jede Gleichzeitigkeit, jede räumliche Begleitung und Berührung schließt hier schon eine reale kausale „Folge“ ein, und der Teil steht weiter für das Ganze, weil er realer Wirkungsträger ist.¹² Dabei ist – so Cassirer – „die Gliederung des Chaos der sinnlichen Eindrücke, indem aus ihm bestimmte Ähnlichkeitsgruppen herausgehoben und bestimmte Ähnlichkeitsreihen gebildet werden, [...] dem logischen wie dem mythischen Denken gemeinsam.“¹³ Entsprechende Weltbilder lassen sich verstehen als Bestreben, alles einer gemeinsamen Raumordnung und Zeit- und Schicksalsordnung einzufügen: das Individuum und das Universum, maßgeblich durch die magisch-mythische Wunderkraft der Zahl. Eine bedeutende Rolle für Reflexionen über die Einheit des Ich spielt dabei die ethische Akzentuierung des Seelenbegriffs samt Besinnung auf die Kontexte von Ahnen- und Sozialgemeinschaft, auf die Einheit des Lebens mit Tieren und Pflanzen und auf die Mysterien des Werdens im Universum.¹⁴

Solche „Sinngelbilde“ des Mythos erwachsen aus einer mythischen Gestaltung der unmittelbaren Wahrnehmung, in der die Wirklichkeit „uns in der Art des Daseins lebendiger Subjekte entgegentritt.“¹⁵ So hat der Mythos, auch wenn er „gebrochen“ wird, wo man sich auf eine geschichtlich verstandene Weltzeit einlässt, zugleich mehr Sinn als eine nach der historisch-kritischen Methode wirkliche Geschichte, indem das Symbol (mit Paul Ricoeur) „zu denken gibt“. Und da die Weltdeutung des Mythos nicht der wissenschaftlichen Rationalität unterlegen, sondern ganzheitlich ist, hat sie (mit Wolfhart Pannenberg) „Anspruch auf Verbindlichkeit“ für die jeweilige Kultur- und Kultgemeinde als „Gemeinschaftsglaube“ (Max Weber). Schon der Wortbedeutung nach ist Symbol ein Zeichen der Zusammengehörigkeit in gemeinsamer Sinngebung durch die Beteiligten unter Zuhilfenahme der Vorstellung von etwas, das über sich hinaus verweist, wobei es dynamisch veränderlich ist, da es zur „Vergegenwärtigung“ (*repraesentatio*) erst des „Zusammenkommens“ (*symbolon*) des vordergründigen Gegenstands und der gemeinten Sinnwirklichkeit bedarf: Weil Ausdrucksformen religiöser Erfahrung von etwas, das lebenswichtig und deshalb weiterzugeben ist, und die Traditionsgemeinschaft zusammengehören, hängt ihre Deutung

¹² Vgl. Cassirer 1997a, 51ff. (= 1953²); jetzt auch Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz in Cassirer 2010a.

¹³ Cassirer 1997a, 87.

¹⁴ Vgl. Cassirer 1997a, 102ff.

¹⁵ Cassirer 1997b, 73 (= 1954²); vgl. Cassirer 2010b bei Mohn 1998, 84–103 in Kap. 2.5.2.: Cassirer: Der Mythos als symbolische Form, hier 93.

immer auch von Entwicklungen in der eigenen Gesellschaft und von deren Beziehungen zu anderen ab. Da Bilder und Texte voller Sinnüberschuss und Bedeutungsvielfalt sind, setzt jede neue Beschäftigung ihr Aussage-Potenzial in Kraft. Je nachdem, wie man die in ihnen gespeicherten Hinweise auswählt, tun sich kraft der Struktur, die sie in sich haben, die Sinnmöglichkeiten auf.¹⁶

Anknüpfend an Cassirer und Alfred North Whitehead hat entsprechend Susanne Langers „Philosophie auf neuem Wege“¹⁷ permanente „symbolische Transformationen“ im menschlichen Geist zugrunde gelegt, wobei sie differenziert zwischen präsentativen Symbolen, in denen sich ein Sinngehalt „gleichzeitig“ zeigt (wie in Kunst und Mythos) und diskursiven Symbolen, die (wie die Sprache) Sachverhalte „zeitlich nacheinander“ darstellen.

Wie von Cassirer herausgestellt¹⁸, ist nach Babylonien und Ägypten Iran die Heimat der für Europa relevanten Astrologie-Tradition. Aus der allgemeinen Lichtverehrung – so ist im Avesta Mithra nicht, wie später, ein Sonnengott, sondern allgemein Genius des Himmelslichts – hat sich in der persischen Religion der Kult der Zeit und der einzelnen Zeitabschnitte entwickelt, wobei das Ritual bestimmte sakrale Akte bestimmten Zeiten und Zeitabschnitten zuweist: Mit der Idee der Zeitordnung als einer universellen Schicksalsordnung wird die mythische Zeit zu einer kosmischen Potenz und das einzelne Gestirn als eine Teiloffenbarung der universellen göttlichen Macht erfasst. Entsprechend wird im Avesta der höchste göttliche Herrscher Ahura Mazdā als Urheber alles Lichts und – wie Cassirer hervorhebt – „zugleich als Vollzieher einer überpersönlichen Ordnung des Asha gedacht, die zugleich Naturordnung und sittliche Ordnung ist.“¹⁹ Von der unendlichen Zeit unterschieden die Iraner dabei die Epoche der langen, eigenem Gesetz unterstehenden Zeit des Kampfes zwischen Licht und Finsternis.

Dass sich das Zeitbewusstsein mit der Erwartung des alleinigen Siegs des Lichts, Wahren, Guten ganz der religiösen Zukunftsidee zuordnet, verbindet Iran bedeutsam mit Israel²⁰: Beiderseits treibt der religiöse Wille über eine Anschauung des bloß Vorhandenen hinweg. Die Propheten Israels wirkten zunächst durch schroffe Abwendung von der Natur und ihren zeitlichen Ordnungen, Irans Prophet Zarathustra aber durch Einbeziehen alles Natürlichen für die eine oder andere Seite im Kampf bis zum Sieg des Guten. Für westliches

¹⁶ Vgl. Elsas 1992a und Elsas 2004a; auch Schmidinger 2007.

¹⁷ Vgl. Langer 1965, 86ff.

¹⁸ Vgl. Cassirer 1997a, 141ff.

¹⁹ Vgl. Cassirer 1997a, 143.

²⁰ Vgl. Cassirer 1997a, 146ff.

Weltverständnis sind beide, Iran und Israel, wie auch Ägypten, als Gegenpol zur hellenistisch-römischen Tendenz bedeutsam geworden, den irdischen Körper dem über die materielle Welt waltenden Schicksal zu überlassen und sich auf die Rettung der unsterblichen Seele zu konzentrieren. Denn die Religionen des alten Iran, Israel und Ägypten betonen bei aller Unterschiedlichkeit, dass auch das Materielle zur positiven göttlichen Ordnung gehört.²¹

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen sieht in der Mystik²² sich die reine Dynamik des religiösen Gefühls gegen alle starre und äußere Gegebenheit wenden, wobei Bild und Dogma auf die gleiche Linie rücken. Im Anschluss an Cassirer hat dann Reinhard Margreiter²³ den Grenzphänomen-Charakter der Mystik umfassend herausgearbeitet.²⁴ Wichtig ist für Cassirer, dass allein die Einheit der religiösen Beziehung das ihrer Erfahrung bekannte und ursprüngliche Datum ist: d. h. „die eigentliche Offenbarung erfolgt in nichts Einzelnem mehr, sondern sie erfolgt im Ganzen: im Ganzen der Welt, wie in dem der menschlichen Seele.“²⁵ Wenn man entsprechend Religion ergebnisoffen als sinnstiftendes Symbolsystem versteht und mit dem Symbolverständnis der Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead²⁶ davon ausgeht, dass Religion mit dem eigenen Grund der Identität innerhalb der Zeit zu tun hat, wird klar, dass sie stets im Werden sein muss: Sie hat die Interpretation der Welt als einen von logischen Gesetzen beherrschten Organismus immer neu in mythisch-bildnerischen Gestaltungen von Glaubensüberzeugungen in Gemeinschaftstradition auszudrücken.

1.2 Michel Foucaults „Archäologie des Wissens“

Inwiefern können die fragmentarisch in altertümlichen griechischen Hexametern überlieferten Chaldäischen Orakel im 21. Jahrhundert als Beispiel für Mystik in der Globalisierung befragt werden? Das scheint mir mit der Methode einer Archäologie des Wissens möglich, die Michel Foucault in seinem 1969 auf Französisch und 1973 auf Deutsch erschienenen gleichnamigen Buch etablierte. Historische Diskursanalyse der Literatur konnte an Foucault anknüpfen, indem sie historisch herausarbeitende diskursive Regelmäßigkeiten auf Kontingenz-

²¹ Vgl. Cassirer 1997a, 148f.

²² Vgl. Cassirer 1997a, 298ff.

²³ Vgl. Margreiter 1997, 212–215, 422–436.

²⁴ Vgl. Margreiter 1997, 487–549.

²⁵ Cassirer 1997a, 308.

²⁶ Vgl. Whitehead 1961; Auswahl deutsch in: Elsas 1975a, 215–230.

erfahrungen bezieht²⁷ – entsprechend der mit Foucaults Geschichtskonzept verbundenen „Einlassung, dass auch der Mensch als Zentrum des Seins eine historische Figur sei.“²⁸ Denn anders als der Strukturalismus fragt Foucaults archäologische Methode, welche unterschiedlichen Positionen und Funktionen „das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte.“²⁹ Und als Vorläufer der eigenen Diskursanalyse sah er dabei eben Ernst Cassirers Bemühen in seiner Philosophie der symbolischen Formen an, im „autonomen Universum des Diskurses und des Denkens die inneren Notwendigkeiten aufzuspüren“³⁰, die die Wissensformen einer Kultur definieren³¹, wie Michael Ruoff ausführt: Foucaults Grundgedanken entsprechend ist der Diskurs „selbst zu seiner produktiven Erweiterung in der Lage“ – „der Autor eines Textes dient in der Archäologie nur als Markierung eines Textes. Er ist nicht der alleinige Produzent dieses Textes, sondern ist nur ein Name, der mit diesem Text in Verbindung gebracht wird.“³² Mit Foucault „Archäologie betreiben heißt dann, die Diskurse als ‚spezifizierte Praktiken im Element des Archivs‘ zu beschreiben“³³, wobei das Archiv „das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen“³⁴ ist – es formiert einen historischen Rahmen für die Bedingungen, „die in einer bestimmtem Epoche und für eine bestimmte Gesellschaft die Grenzen und Formen der Sagbarkeit definieren: [...] welche aus früheren Epochen oder fremden Kulturen stammenden Diskurse behält man bei, welche wertet man auf, welche importiert man, welche versucht man wiederherzustellen? [...] welche Individuen, welche Gruppen, welche Klassen besitzen Zugang zu diesem Diskurstypus?“³⁵

Foucault interessierte bei seiner archäologischen Methode, „aufgrund welcher Aussage-Konstellation, Diskurse und Kontexte welches Wissen möglich wurde [...] – und die Aufgabe des Archäologen dieses Wissens besteht folglich darin, die Bewegung der Konstitution wissenschaftlicher Gegenstände nachträglich zu rekonstruieren.“³⁶ Diese Erläuterung von Knut Ebeling zu „Archäologie“ sei durch eine von Clemens Kemmler zu „Aussage“ und eine von Rolf Parr zu „Diskurs“ bei Foucault ergänzt: „Denn jede Aussage hat einen Sinn, allerdings

²⁷ Vgl. Geisenhanslüke 2014, 337 zu Bogdal 1999.

²⁸ Martschukat 2014, 320.

²⁹ Kammler 2014, 53 zu Foucault 1973, 285.

³⁰ Kammler 2014, 53 mit Zitat aus Foucault 2001, 703–708.

³¹ Zu solchem Anschluss seiner Diskurstheorie an Cassirer vgl. auch Ruoff 2013, 99f.

³² Ruoff 2013, 35.

³³ Ruoff 2013, 36 mit Zitat aus Foucault 1973, 190.

³⁴ Foucault 1973, 188.

³⁵ Foucault 2001, 869f.; dazu Ruoff 2013, 75–80.

³⁶ Ebeling 2014, 220 zu Foucault 2001, 770–793.

ist dieser nicht das Resultat subjektiver Sinnstiftung, sondern der bloße Effekt ihres materiellen und diskursiven Umfeldes, das ihr Auftreten als Aussage überhaupt erst ermöglicht [...] Aus dieser Bestimmung ergibt sich die Frage, wovon Aussagen abhängen“³⁷ – es ist ein „Set von Regularitäten, das bestimmt wie und was gedacht, geschrieben, gesprochen, gehandelt werden kann, was als wahr und was als falsch gilt.“³⁸ Da sich dabei „Wissen um diskursive Regularitäten immer auch gegenhegemonial, gegen vorhandene Machtstrukturen wenden“ lässt, werden die beteiligten Individuen „auch zu aktiv Handelnden, die ihre Spielräume aus denen der Diskurse und deren Tendenzen zum allmählichen Zerfall gewinnen.“³⁹

Entsprechend erhob Foucault in seiner „Archäologie des Wissens“ den Anspruch, dass, nachdem „die Geschichte in ihrer traditionellen Form es unternahm, die Monumente der Vergangenheit zu ‚memorisieren‘, sie in Dokumente zu transformieren und diese Spuren sprechen zu lassen, [...] die Geschichte heutzutage zur Archäologie tendiert – zur immanenten Beschreibung des Monuments“⁴⁰:

Solche Archäologie thematisiert die jeweilige Gesamtheit aller effektiven Aussagen als das Monument und fragt im Untersuchungshorizont der reinen Beschreibung dieser diskursiven Ereignisse, wie es kommt, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle, so dass der Diskurs nicht anders sein konnte, als er war. Denn jeder Diskurs konstituiert seinen Gegenstand, indem er ihn soweit bearbeitet, dass er ihn völlig transformiert. Deshalb sind die auftauchenden individuellen Unterschiede zu bezeichnen und die Gestaltung im Diskurs zu analysieren.⁴¹

Im Fall der mit den Namen von „Julian dem Chaldäer“ und von seinem Sohn „Julian dem Theurgen“ (d. h., dem, der mit den Gottheiten arbeitet) verbundenen Chaldäischen Orakel zeigt sich die Bedeutsamkeit der Überlegungen Foucaults zur Wiederholbarkeit der Aussage. Denn nach Foucault wird die Identität einer Aussage denjenigen Bedingungen und Grenzen unterworfen, „die ihr durch die Gesamtheit der anderen Aussagen auferlegt sind, unter denen sie auftaucht, durch das Gebiet, in dem man sie benutzen und anwenden kann, durch die Rolle oder Funktionen, die sie zu spielen hat.“⁴² Deshalb weist er andererseits auf die Abhängigkeit der Aussage von den Anwendungsbedingungen hin. So ist für ihn

³⁷ Kammler 2014, 57.

³⁸ Parr 2014, 234.

³⁹ Parr 2014, 236f.

⁴⁰ Foucault 1973, 15.

⁴¹ Vgl. Foucault 1973, 41–67.

⁴² Foucault 1973, 150, vgl. 148–151.

überhaupt die „Erfahrung des Außen“ ein Denken, das vermutlich erstmalig im Umfeld des neuplatonischen Denkens im frühen Christentum aufgetreten ist.⁴³

Für Foucault untersucht man „die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt“, als „Dinge, die sich überliefern und bewahren, die einen Wert haben und die man sich anzueignen sucht, die man wiederholt, die man reproduziert und die man transformiert, denen man im Vorhinein erstellte Kreisläufe zuweist und denen man ein Statut in der Institution gibt. Dinge, die man nicht nur durch die Kopie, oder durch die Übersetzung, sondern auch durch die Exegese, den Kommentar oder die innere Vermehrung des Sinns spaltet. Weil die Aussagen selten sind, nimmt man sie in Totalitäten auf, die sie vereinheitlichen, und vervielfältigt man die Bedeutungen, die jeder Aussage innewohnen.“⁴⁴ Das ist an der ausgesprochen vielgestaltigen Rezeptionsgeschichte der Chaldäischen Orakel beispielhaft zu veranschaulichen.

Wenn eine der Hauptaufgaben solcher Archäologie nach Foucault darin besteht, den Stammbaum eines Diskurses zu erstellen, so wird das bei den Chaldäischen Orakeln die Konnotation der uralten Weisheit von universaler Bedeutung sein. Dabei „zeichnet die archäologische Beschreibung das auf, was man die inneren Widersprüche nennen könnte: die sich in der diskursiven Formation selbst entfalten und die, selbst hervorgegangen aus einem Punkt des Systems der Formationen, Subsysteme hervorbringen.“⁴⁵ Weil derartige diskursive Formationen „eine gewisse Zahl untereinander beschreibbarer Beziehungen haben“⁴⁶, „hat die Analyse der archäologischen Einschnitte zum Ziel, zwischen so vielen verschiedenen Modifikationen Analogien und Differenzen, Hierarchien, Komplementaritäten, Koinzidenzen und Verschiebungen festzustellen: kurz, die Streuung der Diskontinuitäten selbst zu beschreiben.“⁴⁷ Das will meine Untersuchung in den folgenden Kapiteln unternehmen und dabei von gegenwärtigen westeuropäischen Fragehorizonten ausgehen.

1.3 Mystik als Heterotopie-Erfahrung in ihrem Verhältnis zur Religion

Hierbei lässt sich auch für die Erscheinungsformen der Mystik von Michel Foucault ausgehen, und zwar von seinem Konzept der Heterotopie. So sind für

⁴³ Vgl. Ruhstorfer 2004, 134 zu Foucault 2001, 521.

⁴⁴ Foucault 1973, 173f.

⁴⁵ Foucault 1973, 219, vgl. 210–216.

⁴⁶ Foucault 1973, 225.

⁴⁷ Foucault 1973, 249.