

literatur & religion

mai 2006

diskurs

Cornelius Hell

"In eine nichtsakrale Tollheit stürzen"

E. M. Ciorans Nähe und Distanz zur Mystik

1. Biographischer Ausgangspunkt: fundamentale Fremdheit

E. M. Cioran¹, der junge, hoffnungsvolle rumänische Schriftsteller, ist durch die Zeitläufe des 20. Jahrhunderts zum großen französischen Stilisten geworden; er war also ein Denker, der in der Fremde und in der fremden Sprache zu dem geworden ist, als den wir ihn kennen, der Heimat und Muttersprache abgelehnt hat und dennoch mehr von ihr geprägt war, als lange angenommen und am Ende nicht mehr wusste, was ihm Heimat und Fremde war; der überall fremd war: in den Kreisen französischer Linksintellektueller, die seine Zeitgenossen waren, im Kulturbetrieb, im urbanen Leben von Paris. "Die Beharrlichkeit meiner grauenvollen Visionen bringt mich auf ewig den Wüstenvätern nahe. Ein Eremit mitten in Paris"² – so hat er sich selbst in seinen *Cahiers 1957–1972* beschrieben.

Als Fremder fühlte und stilisierte sich Cioran noch in einem viel grundsätzlicheren Sinn: als Fremder in seinem, dem 20. Jahrhundert, als Fremder unter den Menschen, in der Welt überhaupt. Ebenfalls in den *Cahiers* notierte er:

Aus dem Paradies vertrieben, wo würde ich meinen Platz finden oder ein Zuhause? Ein Heruntergekommener, tausendmal heruntergekommen. In mir erklingt etwas wie ein vernichtetes Hosanna, Hymnen, die zu Staub wurden, eine Explosion von Klagen. Ein Mensch, für den es hienieden keine Heimat gibt.³

In der Kirche – in jeder Form von Kirche – war er zweifellos fremd, und seine Kirchenkritik ist eine, die von außen kommt; soweit er sich überhaupt zu einer Kirchenkritik herabließ – an Kierkegaard verwunderte ihn ja vor allem, dass sich ein bedeutender Denker überhaupt mit der Kritik einer Institution beschäftigte.⁴

In der Religion hingegen war Cioran zu Hause – und gleichzeitig auch ein Fremder. Was ihn aus den gängigen Lebenszusammenhängen und -kontexten hinauskatapultierte und an der Religion faszinierte, ist die mystische Ekstase. Aber sie ist nur der eine Pol seines Denkens und Lebens. Skeptische Rationalität hat ihn immer wieder davon abgehalten, sich in diese Ekstase zu stürzen. Schon in seinem ersten Buch mit dem bezeichnenden Titel *Auf den Gipfeln der Verzweiflung* schrieb Cioran:

Ich weiß nicht, welchen Sinn die Gegenwart der gewaltigsten, offenbarungsträchtigen und üppigsten, vielschichtigsten und gefahrenbeladensten Ekstase, die Verzückerung des Daseinsgrundes, in einem skeptischen Geiste haben mag, dem diese Welt eine Welt von Unlösbarkeiten ist.⁵

Wer war der junge Mann, der im Alter von 23 Jahren in Bukarest diese Sätze veröffentlichte? Er wurde 1911 als Sohn eines orthodoxen Popen in dem kleinen Dorf Răşinari bei Hermannstadt, in dem damals zum ungarischen Teil der Habsburgermonarchie und heute zu Rumänien gehörigen Sieben-

bürgen geboren und gehörte der ersten Generation rumänischer Intellektueller an, die aus den Dörfern kamen, in großer Zahl ein Studium ohne Berufsaussichten betrieben und mehr oder weniger von der "Eisernen Garde", der rumänischen Variante des Faschismus, fasziniert waren.

Ohne auf diesen problematischen Zusammenhang hier näher eingehen zu können,⁶ sei – als wesentliche Voraussetzung für Ciorans Annäherung an die Mystik – wenigstens auf den antirationalen Grundzug in seinem Denken hingewiesen, der wesentlich auf den Einfluss der deutschen Lebensphilosophie zurückgeht, die ihm von seinem Lehrer Nae Ionescu, der selbst in Deutschland studiert hatte, vermittelt wurde. "Die Erkenntnis ist eine Plage für das Leben und das Bewußtsein eine klaffende Wunde im Lebenskern"⁷, so ist – kursiv hervorgehoben – schon in Ciorans erstem Buch *Auf den Gipfeln der Verzweiflung* zu lesen, von dem er später sagte, es sei das philosophischste seiner Bücher und nehme alles später Geschriebene vorweg.⁸ Viele ähnliche Zitate für diesen zwar nie begründeten, aber stets vorausgesetzten Dualismus von Geist und Leben, Bewusstsein und Natur (wobei Cioran nie seinen Naturbegriff klärt!) ließen sich anführen. Dieser Dualismus als solcher erscheint heute reichlich epigonal, aber er ist ein wesentlicher Zündfunke für Ciorans Suche nach Widersprüchen – nicht um sie aufzulösen, sondern um sie paradox zuzuspitzen.

Fünf weitere Bücher sollte Cioran noch auf rumänisch verfassen, eines davon, *Die Verklärung Rumäniens*, ist bis heute nicht ins Deutsche übersetzt, ein anderes erst 1991 und auf deutsch postum 1996 erschienen. Nach seinem Philosophiestudium ging er mit einem Stipendium nach Paris – als Projekt reichte er eine Arbeit über Nietzsche ein. Zweimal hielt er sich zu Studien in Hitlerdeutschland auf – in München und Berlin, und bislang weiß man leider sehr wenig über diese Periode seines Lebens –, ab 1939 lebte er bis zu seinem Tod 1995 in Paris, unterbrochen nur durch einige Reisen, vor allem in sein Lieblingsland Spanien. In Paris gehörten Eugene Ionesco und Samuel Beckett zu seinem engsten Umkreis, intensive Gespräche führte er auch mit Gabriel Marcel. Mit Albert Camus hatte er eine Begegnung, die für ihn enttäuschend verlief, vom Umkreis Jean-Paul Sartres hielt er sich fern.

2. Ciorans Mystik-Lektüre

Dasein als Versuchung enthält den Essay "Der Umgang mit den Mystikern", Ciorans systematischste Auseinandersetzung mit Mystik. An deren Ende steht jene Passage, die seinen Zugang zur Mystik zusammenfasst und dem vorliegenden Beitrag seinen Titel gegeben hat:

Wenn wir aufgehört haben, unser inneres Leben auf Gott zu beziehen, dann können wir uns zu ebenso wirksamen Ekstasen erheben wie die Mystiker und wie diese das Diesseits besiegen, aber ohne in das Jenseits zu flüchten. Sollte uns dennoch die Obsession einer anderen Welt verfolgen, dann würden wir uns eine konstruieren dürfen, uns eine Gelegenheitswelt entwerfen, und sei es nur, um unser Bedürfnis nach dem Unsichtbaren zu befriedigen. Was zählt, sind einzig unsere Erlebnisse, ihre Intensität und ihre Kräfte, die uns zum Beispiel instandsetzen, uns in eine nichtsakrale Tollheit zu stürzen.⁹

Cioran will die Mystiker beerben, ohne ihr Gotteskonzept zu übernehmen. Die Mystik ist für ihn eine Heilung von der "Wunde der Individualisierung"¹⁰, also ein Ausweg aus der neuzeitlichen Subjektivität – gegen die moderne Philosophie, die "das Ich als Fetisch aufgerichtet hat"¹¹. Interessant ist die Mystik als Mittel, die Welt und die Grenzen des eigenen Ich zu überwinden. Basis der Mystik sind intensive, unmittelbare Erlebnisse.

Seine unmittelbare Nähe zur Mystik wie seine unüberwindliche Distanz sah Cioran in einem Zitat zusammengefasst: "Ich bin ein Mystiker und ich glaube an nichts." Mehrmals hat sich E. M. Cioran mit diesem Satz von Flaubert identifiziert, und er sah darin geradezu "eine Grundformel unserer Zeit"¹².

Es gehört zu Ciorans Umgang mit Quellen, dass er nicht angibt, wo bei Flaubert sich dieser Satz findet. Und es ist müßig dem nachzugehen, denn es ist ja nicht gesagt, dass Cioran diesen Satz so verstand oder auch nur so verstehen wollte wie Flaubert – Cioran war geradezu das Gegenteil eines Philologen oder Literaturwissenschaftlers. So sei er fürs Erste wie ein Satz von Cioran selbst behandelt, um daran sein Verhältnis zwischen Rationalität und Ekstase, zwischen Skepsis und Mystik darzustellen.

2.1 Wandlungen in Ciorans Blick auf christliche Mystik

Schon der junge Cioran hat sich lebhaft für die Mystiker interessiert und sie intensiv gelesen: Wenn die Spuren seiner Lektüre auch nicht immer genau zu verfolgen sind, so weiß man jedenfalls, dass er sowohl Meister Eckhart als auch die spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz ziemlich gut gekannt hat.

Das fieberhaft-leidenschaftliche Denken des jungen Cioran war antirational und radikal subjektiv – auf das eigene "unmittelbare" Leben bezogen. Dieser subjektive Zug, der auf die Sprengung denkerischer Kategorien aus ist, führte Cioran im religiösen Bereich hin zur Mystik. Und an der Mystik interessierte ihn das Erlebnis der Ekstase, auf das er in seinem ersten Buch mehrfach zu sprechen kommt – diese Passagen sind zweifellos als Rekurse auf eigene Erlebnisse abgefasst. Was ihm am Ekstaseerlebnis wichtig ist, zeigt folgende Kurzcharakteristik: "In der Ekstase erwirbt man keinerlei deutliche Gewißheit oder bestimmte Erkenntnis, das Gefühl einer wesentlichen Anteilnahme ist indessen derart intensiv, daß es alle Kategorien sprengt."¹³

Es ist, soviel wenigstens sei angemerkt, ein moderner und sehr individualistischer Zugang zum Phänomen Mystik, den Cioran anklingen lässt. Weder Johannes vom Kreuz oder Theresa von Avila noch gar Meister Eckhart haben ihre Ekstaseerlebnisse derart in das Zentrum ihres Denkens und Schreibens gestellt. Wichtig ist in unserem Zusammenhang aber vor allem, dass Cioran Wert darauf legt, die Ekstase nicht nur in religiösen Zusammenhängen zu sehen, und dass ihm an der Ekstase mehr liegt als an der Religion: "Irrtümlicherweise erkennt man nur die religiöse Ausprägung der Ekstase an. Dabei gibt es eine Vielfalt ekstatischer Formen, welche von einer spezifischen geistigen Bildung oder Gemütsverfassung abhängen und nicht unbedingt zur Transzendenz emporglühen müssen."¹⁴

Später – im Buch *Die verfehlte Schöpfung* – wird Cioran sogar Ekstase und Mystik antagonistisch gegenüberstellen: "Man muß an Gott und nicht an die Religion denken, an die Ekstase und nicht an die Mystik. Der Unterschied zwischen dem Theoretiker des Glaubens und dem Gläubigen ist ebenso groß wie der zwischen dem Psychiater und dem Irren."¹⁵ Hier wird die Mystik als Theorie und als System (parallel zur Religion) dem Erlebnis des Einzelnen gegenübergestellt.

Zu zahlreich sind die Zitate zur Mystik und die (oft auch vagen) Bezugnahmen zu Mystikern bei Cioran, um sie hier alle aufzuzählen. Wichtiger ist es, nach dem Zusammenhang zu fragen, in dem der Mystikkomplex bei Cioran steht.

2.2 Der Kontext des Mystik-Komplexes im Denken Ciorans

Da ist einmal der schon erwähnte antirationale Grundzug, der ihn eben auch an der Mystik fasziniert; ob er sie damit richtig versteht, darf man im Blick auf die große Rolle, die etwa Meister Eckhart der Vernunft beimisst, bezweifeln. Wenn Cioran sich für Mystik und wohl auch für Religion überhaupt interessiert, so ist es jedoch gerade die Überwindung der Ratio, wie folgendes Zitat zeigt, in dem zwar nicht expressis verbis, aber der Sache nach von Mystik die Rede ist:

Ich habe versucht, in einer Gnade zu stehen, in irgendeiner Gnade; ich war willens, Schluß zu machen mit allen Fragen und unterzutauchen in einem Licht der Unwissenheit, in irgendeinem über dem Intellekt erhabenen Licht.¹⁶

Ciorans gesamte Religionsauffassung ist radikal subjektiv geprägt; dem "objektiven Aspekt" der Religionen – ihrer Lehre und Theologie, ihren Institutionen und Sozialformen – kann Cioran nichts abgewinnen. Gerade darin hat Mircea Eliade in einer Tagebuchaufzeichnung vom 1. September 1946 den Unterschied zwischen Cioran und sich selbst gesehen:

Cioran versteht mein Interesse für den 'objektiven Aspekt' der Religionen nicht. Er, der sich nur für persönliche Seinsweisen verschiedener Heiliger, Mystiker oder Boddhisattva interessiert.¹⁷

2.3 Interesse für außerchristliche Mystik und radikale Theismuskritik

Cioran hat sich nicht nur für christliche Mystiker interessiert. Auf den Spuren Schopenhauers, dessen Einfluss gerade für seine Anfänge sehr hoch veranschlagt werden muss,¹⁸ interessierte er sich besonders für Buddhismus und Hinduismus. Das Interesse für christliche wie für außerchristliche mystische Strömungen ist vor allem auch ein Interesse an unpersönlichen Gottesvorstellungen. Ciorans Werk durchzieht eine radikale Theismuskritik, die den biblisch-christlichen Monotheismus attackiert und ihm gegenüber den antiken Polytheismus vorzieht.

Ciorans Texte spiegeln Spuren eines dramatischen Kampfes mit der persönlichen Gottesvorstellung wider und münden bisweilen in sehr authentische Beschreibungen einer "retrospektiven Sehnsucht" nach diesem Gott. "Wehe dem Ungläubigen, der in seinen schlaflosen Nächten nur über einen beschränkten Vorrat an Gebeten verfügt"¹⁹, lesen wir einmal bei Cioran. Seine blasphemischen Äußerungen widersprechen dem nicht; er hat sie selbst als Zeichen von Unmittelbarkeit und Nähe zu Gott gedeutet: "Je kühner die Paradoxe über Gott sind, um so treffender drücken sie sein Wesen aus. Die Beleidigungen kommen näher an ihn heran als die Theologie und die philosophische Meditation."²⁰

3. Ciorans Selbstverständnis – ein moderner Mystiker?

Anfangs wurde vorgeschlagen, das Flaubert-Zitat "Ich bin ein Mystiker und ich glaube an nichts" wie einen Satz Ciorans zu behandeln. Jetzt muss aber doch gefragt werden: Hat sich Cioran selbst als Mystiker verstanden? Und können wir ihn als solchen verstehen? Heinz Robert Schlette hat diesbezüglich in seinem 1997 erschienenen Buch *Mit der Aporie leben* Bedenken angemeldet, wenn er Formulierungen aus dem Gespräch Ciorans mit Sylvie Jaudeau²¹, einem seiner wichtigsten Gespräche, so interpretiert, "daß Cioran seine Erfahrungen zwar mit denen der Mystiker vergleicht, aber nicht schlechthin identifiziert"²². Der beinahe 80jährige Cioran sagte in diesem Gespräch rückblickend von sich:

Sehr oft habe ich während meines Lebens die religiöse Versuchung gespürt, ich vertiefte mich in die Lektüre der Mystiker, ich glaube sogar, sie verstanden zu haben, aber als der Augenblick kam, den Sprung in den Glauben zu wagen, rebellierte etwas in mir: „Nein, du wirst nicht mehr weitergehen.“²³

Er zählt sich zu denen, "die den Zweifel nicht übersteigen können, da sie mit einer organischen Unfähigkeit zu glauben beschlagen sind"²⁴.

Mittlerweile sind auch Ciorans *Cahiers 1957–1972* erschienen; sie enthalten noch stärkere Anhaltspunkte für seine Distanz zur christlichen Mystik. 1962 oder 1963 schrieb er:

Mit zwanzig las ich die Philosophen, später um die dreißig die Dichter, jetzt die Historiker.

Und die Mystiker? Ich habe sie immer gelesen, aber seit einiger Zeit weniger. Vielleicht werde ich mich eines Tages ganz davon abwenden. Wenn man selber nicht mehr fähig ist, einen ich will nicht sagen Trancezustand, sondern nur einen Hauch davon zu erfahren, wozu eigentlich dem der anderen nachspüren? Drei oder viermal in meinem Leben habe ich die Ekstase fast gestreift, nein, erlebt; das war in der Art Kirilows, nicht der Gläubigen. Dennoch göttliche Erfahrungen, denn sie haben mich auf eine Stufe über Gott versetzt.²⁵

Mehrmals kommt Cioran in den *Cahiers* auf die mit seinem Lebensalter zunehmende Distanz zur Mystik zu sprechen: "Zwei Dinge, die ungeheuer viel in meinem Leben gezählt haben: Musik und Mystik (also *Ekstase*) – und die nun von mir abrücken ..." ²⁶ An dieser Stelle sieht Cioran die mystischen Erlebnisse seiner Jugend in Zusammenhang mit dem für ihn fundamentalen Erlebnis der Schlaflosigkeit.

Für den Abstand zu den Mystikern sprechen vor allem auch zahlreiche Ironie-Signale in Ciorans Texten, gerade auch, wenn es um die Mystik geht. Vor allem geht er deutlich auf Distanz zur Gottesvorstellung der Mystiker:

Denn wenn der Mystiker uns die Ekstasen seiner Sehnsucht schildert, so mündet diese doch in ein Gegenüber, worin er sich am Ende verankert. Seine Spannung wendet sich außerhalb ihrer selbst, oder sie bleibt, wie sie ist, im Inneren Gottes, wo sie Halt und Rechtfertigung findet. Auf sich selbst reduziert, ohne die Untermauerung durch eine Realität, wäre sie fragwürdig und ginge nur die Psychologie etwas an. Räumen wir immerhin ein, daß diese Realität, die ihn stützt und seine Spannung umwandelt, eine Illusion sei: in seinen Anfällen von Trübsinn gesteht es der Mystiker ein. Aber seine inneren Kräfte sind von der Art, daß er, anstatt sich dem Ungewissen zu ergeben und mit ihm zu verschmelzen, imstande ist, es zu substantialisieren, ihm eine Dichte und ein Gesicht zu geben.²⁷

Knapper und ironischer formuliert er den Abstand zum Gotteskonzept der Mystiker in seinen Tagebüchern: "Was mich an den Mystikern anzieht, ist nicht ihre Gottesliebe, sondern ihr Abscheu vor dem Irdischen, deswegen *verzeihe* ich ihnen alle Seligkeitsseufzer, die sie so freizügig vergeuden."²⁸

Gotteserfahrung sucht man vergeblich bei Cioran; was er beschreibt, sind vor allem Erfahrungen der Leere:

Die fundamentale Erfahrung, die ich hienieden gemacht habe, ist die der Leere – die Leere aller Tage, die Leere der Ewigkeit.

Dennoch verdanke ich es ihr, Zustände erahnt zu haben, die den reinsten oder besessensten Mystiker vor Neid erblassen ließen.²⁹

Nun gibt es in der Mystik zwar auch die Tradition einer Erfahrung der Leere, die die Kehrseite der Erfahrung des Absoluten ist und in sie umschlagen kann, aber Cioran legt keine Interpretation in diesem Sinn nahe.

3.1 Skepsis und Mystik

Mit Ciorans eigenen Ausführungen sind wir schon in den zweiten Halbsatz des Flaubert-Zitates gelangt: "Ich glaube an nichts."

Gerade die Glaubenshaltung ist es, die Cioran von religiösen Menschen trennt und ihn an ihnen abstößt. Von den Konvertiten, den "Neureichen des Absoluten", sagt er: "Man vergleiche ihre Impertinenz mit der Bescheidenheit und den guten Manieren derer, die im Begriffe sind, ihren Glauben und ihre Überzeugungen zu verlieren..."³⁰

Gott bleibt für Cioran immer eine ambivalente Faszination, aber der Glaube ist ein Hindernis, das sich vor ihn stellt: "Wie schade, daß man, um zu Gott zu gelangen, durch den Glauben hindurch muß."³¹

Glauben ist eine Grundvokabel Ciorans, und sie wird ausschließlich negativ verwendet; und es fällt auf, dass er dabei nicht von *croyance* spricht, sondern von *foi*, dass er die Glaubenshaltung also nicht in einem konfessionellen Sinn, sondern sehr umfassend versteht. In der Geschichte der letzten Jahrhunderte sieht er das Auftreten des Zweifels als Rast nach der Übermüdung durch die Qual des Glaubens.³² Er ist überzeugt, dass jeder Glaube einen Terror ausübt³³ und sich der Verstand nur in Zeiten entfalten kann, "in denen Glaubensartikel und Glaubenssätze sich auflockern"³⁴. Cioran ist ein Skeptiker, und Glaube ist sein Gegenbegriff par excellence zum skeptischen Zweifel.

Mystik und Skepsis – gelegentlich war Cioran mit der Frage konfrontiert, wie denn das zusammengeht. Sichtlich irritiert hat François Bondy, Übersetzer und großer Kenner Ciorans, in einem Gespräch gefragt: "Sind Sie nun Skeptiker oder Mystiker?" und Cioran hat geantwortet: "Beides, mein Freund, beides."³⁵ Skepsis und Mystik sind bei Cioran also nicht nur Widersprüche, sondern wie zwei Brennpunkte einer Ellipse auf einander bezogen.

Schon in seinem zweiten Buch, *Von Tränen und von Heiligen* (das wir allerdings nur in einer späteren Überarbeitung kennen), bezieht Cioran beides aufeinander:

Ein Philosoph kann der Mittelmäßigkeit nur durch den Skeptizismus oder durch die Mystik, die zwei Formen der Verzweiflung angesichts der *Erkenntnis*, entkommen. Die Mystik ist eine Flucht aus dem Erkennen, der Skeptizismus ist ein Erkennen ohne Hoffnung. Zwei Weisen zu sagen, daß die *Welt* keine Lösung ist.³⁶

3.2 Protest gegen die Welt in dualistischer Tradition

Um diese beiden Pole einer Ellipse, Flucht aus dem Erkennen oder Erkennen ohne Hoffnung, ist Ciorans Denken aufgebaut, und der letzte Satz des zitierten Textes spricht auch den Grundimpuls für die Konstruktion dieser Ellipse an: "daß die Welt keine Lösung ist". Ciorans ganzes Werk ist ein Protest gegen die *conditio humana*. "Der Mensch ist *unannehmbar*"³⁷ – dieser Satz steht ohne weitere Argumentation für sich allein in einem seiner letzten Bücher, *Gevierteilt*. Und nicht nur der Mensch ist für Cioran unannehmbar, sondern auch die Geschichte und die Welt als solche. Immer wieder greift Cioran auf das Protestpotential zurück, das die Religions- und die Denkgeschichte dagegen aufgebracht haben: auf die dualistischen Traditionen der Gnosis, der Katharer und Bogumilen, aber auch auf buddhistische und hinduistische Vorstellungen, die ihm wohl zu einem Teil über Schopenhauer vermittelt wurden, zu einem anderen auch durch seinen Jugendfreund Mircea Eliade.

In dieser Tradition sieht er die Welt als das Werk eines korrumpierten Demiurgen, eines Weltschöpfers, dem ein gutes, aber schwächeres göttliches Prinzip gegenübersteht. Cioran glaubt natürlich nicht im traditionellen religiösen Sinn an diesen skrupellosen Demiurgen, sondern er ist für ihn im Blick auf die Welt eine notwendige "Arbeitshypothese"³⁸.

3.3 Religiöses Gefühl und Ablehnung von Glaubensinhalten

An dieser Stelle ist natürlich auch zu fragen: Ist Cioran überhaupt ein religiöser Denker? In einem sehr weiten Sinn definiert sich Cioran durchaus als religiös, wobei er das religiöse Gefühl nicht von einem Glauben vereinnahmt wissen will: "Ich möchte nicht in einer Welt leben, die bar jeden religiösen Gefühls wäre. Ich denke nicht an den Glauben, sondern an dieses innere Beben, das einen – unabhängig von welchem Glauben auch immer – zu Gott schleudert und manchmal *über ihn hinaus*."³⁹

"Über Gott hinaus" – neben einer zweifellos blasphemischen Komponente ist hier vor allem die Überschreitung einer persönlichen Gottesvorstellung ausgedrückt, an der sich Cioran immer wieder reibt. Das religiöse Gefühl, das sich nicht darauf bezieht, bleibt aber in einer unaufhebbaren Spannung zu den skeptischen Grundeinsichten Ciorans: "Kurz gesagt: Religiös ist alles, was uns davor schützt, zusammenzubrechen, jede Lüge, die uns gegen unsere atemvergiftenden Gewissheiten abschirmt."⁴⁰ Das Grunddatum dieser Gewissheiten ist der Tod – der Ausgangspunkt des Denkens für den jungen Cioran: "Im Angesichte des Todes, der ohne religiöse Zuversicht hingenommen wird, besteht nichts, das die Menschheit für die Ewigkeit geschaffen wähnt."⁴¹ Der Tod ist für den jungen Cioran der Ausgangspunkt eines Nihilismus, der Religion nur als scheiternden Versuch einer Übertünchung der totalen Sinnlosigkeit sieht: "Die Religion ist nur ein Lächeln, das über dem allgemeinen Unsinn schwebt, wie ein allerletztes Parfüm über den Wellen des Nichts."⁴²

Der leidenschaftliche Nihilismus Ciorans entwickelt sich zu einem luziden Skeptizismus, die flammende Überzeugung der Sinnlosigkeit zur süffisanten Ironie gegen alle Sinnangebote.⁴³ Aber auch diese Ironie wird bis in die letzten Schriften hinein von Ekstase-Erlebnissen "unterbrochen" und in Frage gestellt:

Plötzlich das Bedürfnis, nicht nur den Wesen, sondern den Dingen Dankbarkeit zu bezeugen, einem Stein, weil er ein Stein ist ... Wie sich alles belebt! Man möchte meinen, für die Ewigkeit. Auf einmal erscheint *inexistent zu sein* unbegreiflich. Daß solche Schauder auftauchen, auftauchen können, zeigt, daß das letzte Wort vielleicht nicht in der Negation besteht.⁴⁴

Es gibt freilich viele Stellen im Werk Ciorans, wo der skeptische Zweifel das letzte Wort hat. Ein Paradoxon aber treibt ihn um: Die Skepsis, diese "Übung in Entfaszination"⁴⁵, reicht nicht an die stärksten Antriebskräfte des Lebens heran und kann sie nicht erklären. Cioran formuliert es so: "Das sicherste Mittel, sich nicht zu täuschen: eine Gewissheit nach der anderen zu unterminieren. Dennoch bleibt, daß alles, was zählt, *außerhalb* des Zweifels getan wurde."⁴⁶

Was die Religion betrifft, kommt es bei Cioran zu keiner atheistischen Gewissheit und Beruhigung; Gott ist nie ein "erledigtes" Thema – weder in individueller noch in kollektiver Hinsicht: "Es ist nicht leicht, über Gott zu sprechen, wenn man weder Gläubiger noch Atheist ist; und es ist zweifellos unser aller Drama, Theologen inbegriffen, daß wir nunmehr weder das eine noch das andere sein können."⁴⁷

4. Resümee: Gott-lose Mystik. Ciorans Perspektive einer Mystik ohne Religion

(1) Ciorans Nähe zur Mystik bei gleichzeitiger Ablehnung einer Bindung an traditionelle Glaubensinhalte nicht nur des Christentums ist keine singuläre, vielleicht nicht einmal eine originelle Position. Hans Dieter Zimmermann hat in seinem Buch *Rationalität und Mystik*⁴⁸ auf einen spezifisch österreichischen Zug einer Verbindung von Skepsis und Mystik hingewiesen, als deren herausragende Vertreter etwa Robert Musil und Ludwig Wittgenstein zu nennen wären – und nicht zu vergessen Fritz Mauthner, der das programmatische Schlusskapitel seines Werkes *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* überschrieben hat: "Friede in gottloser Mystik".

Dieser Hinweis soll aber nicht dazu dienen, um Cioran der Epigonalität zu bezichtigen. Originalität und Epigonalität wären auch falsche Alternativen, die gerade einem Autor nicht gerecht werden, der in guter skeptischer Tradition weiß, dass es nichts Neues unter der Sonne gibt, der bewusst vorhandene und vorgefundene Muster und Programmatiken – gerade auch im religiösen Bereich – destruiert und sich in Glossen, Aperçus und Kurzkommentaren an den Texten anderer abarbeitet.

(2) Für Cioran gibt es "nichts Jämmerlicheres als einen zweitrangigen Mystiker, einen Schmarotzer des Erhabenen, Plagiator von Ekstasen"⁴⁹. Das ist er selbst sicher nicht. Er bestimmt seine Nähe wie auch den Abstand zu den Traditionen der Mystik und zu ihren Erfahrungen sehr genau.

(3) Ciorans Verbindung von Skepsis und Mystik, von Rationalität und Ekstase (und seine damit zusammenhängende Position jenseits von Theismus und Atheismus) ist eine für das 20. Jahrhundert exemplarische Position.

(4) Die Frage der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit eines persönlichen oder apersönlichen Konzeptes des Göttlichen ist weiterhin aktuell – gerade auch im interreligiösen Dialog. Was die bis zum Überdruß strapazierte Rede vom "persönlichen Gott" im Einzelnen bedeutet und in welcher Weise christliche Mystik daran gebunden ist, ist kein "erledigtes" Problem.

(5) Cioran will die Intensität der Welt- und Wirklichkeitserfahrung der Mystik retten. Ist es möglich, die Mystik von ihrem Gotteskonzept zu trennen und nachchristlich zu beerben – ist eine "weltliche Mystik" möglich?

Die Rätsel, Widersprüche und auch Einseitigkeiten Ciorans liefern sicher keine einfache Antwort, wie wir mit den Traditionen der Mystik heute umgehen können und sollen, doch sie sind ein sehr spezifisches Beispiel für die ungebrochene Kraft, die die mystischen Traditionen immer noch haben, freilich auch für die Distanz, die uns am Beginn des 21. Jahrhunderts von ihnen trennt.

Der Beitrag erschien in:
Mariano Delgado, Gotthard Fuchs (Hg.):
Die Kirchenkritik der Mystiker.
Prophetie aus Gotteserfahrung.
Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart.
Unter Mitarbeit von David Neuhold. Kohlhammer, Stuttgart 2005
(Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte.
Hg. von Mariano Delgado und Volker Leppin Band 4)

Anmerkungen

- 1 Als Einführung in Leben und Werk Ciorans seien empfohlen: Heinz Robert Schlette, Ein Skeptiker als Mystiker. Zur Einführung in das Werk Émil M. Ciorans, in: Orientierung 46 (1982) 143–148 (auch in: ders., Konkrete Humanität. Studien zur praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, Frankfurt am Main 1991, 369–384); Cornelius Hell, Skepsis, Mystik und Dualismus. Eine Einführung in das Werk E. M. Ciorans (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Band 11), Bonn 1985; Richard Reschika, E. M. Cioran zur Einführung, Hamburg 1995.
- 2 Emil M. Cioran, Cahiers 1957–1972. Ausgewählt und aus dem Französischen übersetzt von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt am Main 2001, 18. Leider ist die deutsche Ausgabe nicht nur stark gekürzt – ohne dass ein Kriterium der Kürzungen angegeben wäre –, sondern auch so schlampig ediert, dass etwa der bekannte ungarische Lyriker János Pilinszky als "Pildusky" aufscheint.
- 3 Ebd., 25.
- 4 Vgl. ebd., 158.
- 5 Emil M. Cioran, Auf den Gipfeln der Verzweiflung. Übersetzung aus dem Rumänischen und Nachbemerkung von Ferdinand Leopold, Frankfurt am Main 1989, 49.
- 6 Zur Auseinandersetzung mit Ciorans politischer Vergangenheit vgl. Hans-Peter Kunisch, Der Akt des Denkens ist ein Giftbad. Warum man E. M. Cioran lesen muss. Und was man dabei wissen sollte, in: Literaturen 7/8 II (2001) 100–106.
- 7 Cioran, Verzweiflung (Anm. 5), 60.
- 8 Vgl. dazu François Bondy, E. M. Cioran, in: Akzente 27 (1980) 5–17, hier 11.
- 9 Emil M. Cioran, Dasein als Versuchung. Übertragen von Kurt Leonhard, Stuttgart 1983, 181.
- 10 Emil M. Cioran, Die verfehlt Schöpfung. Übersetzt von François Bondy, Frankfurt am Main 1979, 78.
- 11 Cioran, Dasein (Anm. 9), 20.
- 12 Cioran, Dasein (Anm. 9), 124; auch in mehreren Gesprächen und Interviews fiel dieses Zitat.
- 13 Ebd., 49.
- 14 Ebd., 49.
- 15 Cioran, Schöpfung (Anm. 10), 89.
- 16 Emil M. Cioran, Lehre vom Zerfall. Übertragen von Paul Celan, Stuttgart ²1979, 45.
- 17 Mircea Eliade, Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches, Wien/Zürich/München 1973, 21.
- 18 Vgl. dazu Gerhard Dambelmont, Zur Schopenhauer-Rezeption E. M. Ciorans, in: Schopenhauer-Jahrbuch 67 (1986) 131–144. Zum Einfluss Nietzsches auf Cioran vgl. Lucia Gorgoi, Nietzsche und Cioran. Überlegungen zu einer Nietzsche-Rezeption in den Frühschriften von Cioran, in: Klausenburger Beiträge zur Germanistik I (2000) 66–82.
- 19 Emil M. Cioran, Syllogismen der Bitterkeit. Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt am Main 1980, 54.
- 20 Emil M. Cioran, Von Tränen und von Heiligen. Mit einem Nachwort von Sanda Stolojan. Aus dem Französischen übersetzt von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt am Main 1988, 81.
- 21 E. M. Cioran, Ein Gespräch mit Sylvie Jaudeau, St. Gallen o.J.
- 22 Heinz Robert Schlette, Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion, Frankfurt am Main 1997, 165.
- 23 Cioran, Gespräch (Anm. 21), 21–22.
- 24 Ebd., 21.
- 25 Cioran, Cahiers (Anm. 2), 53.
- 26 Ebd., 197.
- 27 Cioran, Dasein (Anm. 9), 158.
- 28 Cioran, Cahiers (Anm. 2), 159.
- 29 Ebd., 148
- 30 Cioran, Syllogismen (Anm. 19), 64.
- 31 Ebd., 53.
- 32 Vgl. ebd., 84.
- 33 Vgl. Cioran, Zerfall (Anm. 16), 9 und Emil M. Cioran, Über das reaktionäre Denken. Zwei Essays. Aus dem Französischen übertragen von François Bondy (Bibliothek Suhrkamp 643), Frankfurt am Main 1980.
- 34 Cioran, Zerfall (Anm. 16), 103; vgl. auch E. M. Cioran, Geschichte und Utopie, Stuttgart ²1979, 18.
- 35 François Bondy, Skeptiker und Mystiker. Zum 70. Geburtstag von E. M. Cioran, in: Süddeutsche Zeitung, 8. April 1981.
- 36 Cioran, Tränen (Anm. 20), 27.
- 37 E. M. Cioran, Gevierteilt. Aus dem Französischen von Bernd Mattheus, Frankfurt am Main 1982, 166.
- 38 Cioran, Cahiers (Anm. 2), 132.
- 39 Cioran, Gevierteilt (Anm. 37), 74.
- 40 Cioran, Dasein als Versuchung. Übertragen von Kurt Leonhard, Stuttgart 1983, 254–255.
- 41 Cioran, Verzweiflung (Anm. 5), 37.
- 42 Cioran, Tränen (Anm. 20), 46.
- 43 Eine differenzierte Analyse der Kontinuitäten wie der Brüche zwischen dem rumänischen und dem französischen Werk leistet Doris Heres, Die Beziehungen der französischen Werke Emile Ciorans zu seinen ersten rumänischen Schriften (Kurier der Bochumer Gesellschaft für Rumänische Sprache und Literatur: Beiheft 1), Bochum 1988 .
- 44 Ebd., 103.
- 45 Cioran, Schöpfung (Anm. 10), 113.
- 46 E. M. Cioran, Vom Nachteil, geboren zu sein. Übersetzt von François Bondy, Frankfurt am Main 1979, 16.
- 47 Ebd., 61. Zur Interpretation vgl. den Abschnitt "Das Problem Gott" in: Hell, Skepsis (Anm. 1), 64–70.
- 48 Vgl. Hans Dieter Zimmermann (Hg.), Rationalität und Mystik, Frankfurt am Main 1981.
- 49 Cioran, Dasein (Anm. 9), 174.