

Ostliche und westliche Mystik

Von Heinrich Dumoulin S. J., Tokio (Japan)

(Fortsetzung)

II.

Die intuitive Erkenntnis

1.

Die besondere mystische Erkenntnisweise

Auch bezüglich der Erkenntnis trifft ein Pauluswort am besten die Situation unserer menschlichen Existenz. Im hohen Lied der Liebe im ersten Korintherbrief klagt der Apostel über die Unzulänglichkeit allen menschlichen Erkennens: „Erkenntnis — sie wird vergehen. Denn Stückwerk ist unser Erkennen ... Jetzt schauen wir im Spiegel nur unklar, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich selbst erkannt bin“ (13, 8. 9. 12). Weil wir die Dinge natürlicherweise gleichsam nur im Spiegel sehen, nicht aber unmittelbar ihr Wesen schauen, ist unser Wissen unvollkommen, vielen Irrtümern ausgesetzt, in jedem Falle unbefriedigend. Die aus dem Zweifel geborenen erkenntnis-theoretischen Systeme des Skeptizismus und Agnostizismus, ja die gesamte sogenannte erkenntnis-theoretische Frage zeigt deutlich die Schwierigkeit und Verwicklung der Lage. Der Mensch aber verlangt nach dem berühmten Worte des Aristoteles „von Natur aus nach Erkenntnis“, er ist angelegt auf die Wahrheit, die er mit absoluter Gewißheit und Klarheit erfassen, die er „sehen“ möchte.

Bei vielen Denkern und wohl allen Mystikern kehrt bezüglich der Vollkommenheit geistigen Erkennens dieses Wort „sehen“ wieder, das von der sinnlichen Wahrnehmung genommen ist und ins Geistige übertragen wird. Weil das Sehen an Klarheit und, wenigstens unserem Eindruck nach, an Unmittelbarkeit alle übrigen Sinneswahrnehmungen übertrifft, liegt der Vergleich vollkommenen Erkennens gerade mit dem Sehen nahe. Die rein geistige Erkenntnis, die im Gegensatz zu dem von der Sinnlichkeit aufsteigenden diskursiven Denken unmittelbar die Wirklichkeit erfaßt und im Besitz der erfaßten Wahrheit ruht, heißt deshalb fast überall in besonderer Weise „Schau“ (griech. „theoria“, lat. „intuitio“, sanskr. „vydā“)¹.

Das tatsächliche Vorhandensein intuitiver Erkenntnis bedarf keiner Erörterung. Wir brauchen uns daher nicht mit ihren verschiedenen Arten, wie etwa der künstlerischen, mathematischen oder philosophischen Intuition zu befassen. Wir wenden uns vielmehr gleich der Intuition im religiösen Bereiche zu, die, wenigstens im weiteren Sinne, sicher zur Mystik gerechnet werden darf.

¹ Ebenso im Chinesisch-Japanischen.

Das mystische Erlebnis, das, wie wir im ersten Teil dieser Studie sahen, eine Befreiung des Geistigen von der Leiblichkeit und Sinnlichkeit bedeutet, birgt ein starkes Erkenntniselement, das viele Lehrer der Mystik für den Wesenskern der Erfahrung selbst halten. Ohne vorerst auf diese letzte Frage einzugehen, ob nämlich das Wesen des mystischen Erlebnisses in der Erkenntnis liegt oder aber in der Liebe oder einem anderen psychischen Faktor, darf jedenfalls behauptet werden, daß in der Mystik eine besondere Erkenntniskraft des Menschen, eben sein intuitives Erkennen aktuiert wird. Die Mystiker glauben auf außergewöhnliche Weise eine höchste Wahrheit zu schauen. Der Erkenntnischarakter des mystischen Erlebnisses tritt bei der philosophischen Mystik besonders stark hervor, wie die rein spekulative Mystik des Neuplatonismus zeigt, deren einseitiger Intellektualismus für Gefühls- und Willensregungen kaum Raum läßt. Aber auch für den heiligen Augustinus stellt die „Schauung und Beschauung der Wahrheit selbst die höchste Stufe der Seele“ dar, eine Schauung freilich, die mit „unsagbaren Freuden, mit dem Genuß des höchsten und wahren Guten, dem Wehen der Verklärung und der Ewigkeit“² verbunden ist. Er kennt solche höchste Schau aus eigener Erfahrung, wie er in den „Bekenntnissen“ sagt: „Ich sah mit dem Auge meiner Seele über meinem Geiste das unveränderliche Licht“³. Mager findet beim heiligen Augustinus noch an vielen Stellen jene „außergewöhnliche Erkenntnisweise“, die „rein geistig ist und in der unmittelbaren Berührung der Wahrnehmung mit ihrem Gegenstand besteht“. Wie er weiter ausführt, ist es „eine Erkenntnisweise, wie sie an sich erst der leibgetrennten Seele eignet, aber von der Seele unter besonderen Umständen schon während der Leibverbundenheit ausgeübt werden kann infolge der Eigenart ihrer geistigen Natur“⁴.

Diese besonders der Mystik eigentümliche Erkenntnisweise ist der Engelerkenntnis verwandt. Die Engel sind ja nach christlicher Lehre von Gott geschaffene reine Geister, deren Erkenntnisformen eingeboren sind und die durch einfachen Hinblick auf diese Ideen die Wahrheitserkenntnis vollziehen. Nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin ist die mystische Erkenntnis der natürlichen intuitiven Engelerkenntnis gleich. „In der Beschauung wird der Mensch durch die Gnade zu der Weise erhoben, die dem Engel von Natur eigen ist“⁵. Ähnlich sagt der heilige Bernhard: „Eine Erhebung in der Art, wie die Engel verkehren, wird allein oder hauptsächlich Beschauung genannt“⁶. Wenigstens bei den höheren Stufen der Mystik fehlen sinnliche Tätigkeit und Sinnenbilder. Der heilige Johannes vom Kreuz schreibt: „Gott teilt sich in diesem Zustande der Seele nicht mehr durch die Sinne mit wie vorher, mittels des schlußfolgernden Denkens, das die Begriffe hervorrief und miteinander verband, sondern jetzt hat er begon-

² De Quantitate animae, cap. 33: ³ Confessiones VII, 10.

⁴ A. Mager, Mystik als Lehre und Leben, S. 297, 299, 300.

⁵ In 2 dist. 23, q. 2, a. 1: „Homo in contemplatione elevatur per gratiam ad modum, qui naturalis est angelo.“ ⁶ In canticum canticorum sermo 52.

nen, sich mittels des reinen Geistes (*espiritu puro*) mitzuteilen, wobei das schlußfolgernde Denken ausgeschaltet wird und einem einfachen Akt des Schauens weicht...“ An anderer Stelle legt der heilige Johannes vom Kreuz seiner Liebesmystik entsprechend den Vergleichspunkt in die vergeistigte Liebe: „Durch die Wirkung des Liebesfeuers wird der Mensch gereinigt, vergeistigt und befähigt, wie die Engel an den Wirkungen der liebenden Vereinigung mit Gott teilzunehmen“⁷. Tiefsinnige Betrachtungen über das Engelgleichsein des nach Gott gebildeten Menschen hat Meister Eckhart in seiner Predigt über den Text „Siehe, ich sende meinen Engel“ (Malach 3, 1; Lk 7, 27) angestellt; wie die Engel sollen auch wir, so wünscht er, „von allen materiellen Dingen abgeschieden“ Gott im zeitlosen ewigen Lichte erkennen⁸.

Der Vergleich mit den Engeln, jenen überirdischen, rein geistigen Wesen, beleuchtet scharf das Außergewöhnliche der mystischen Intuition. Im Yoga unterstreichen die mit der Unterdrückung der sinnlichen Tätigkeiten verbundenen Kräfte und Machtentfaltungen (*vibhūti*) das Wunderbare der mystischen Zustände, die freilich im Unbewußten enden. Auch im Hīnayāna-Buddhismus bleibt der Erkenntnischarakter des erlösenden Nirvāna unsicher, aber die Erleuchtung Shākya Muni's unter dem Bodhibaume, die dem Buddhajünger als Vorbild vorschwebt, darf als intuitive Erkenntnis aufgefaßt werden.

Besonders stark ist die Seite des unmittelbaren Schauens in der chinesisch-japanischen Kontemplationsschule des Buddhismus, dem zum „Großen Fahrzeug“ gehörigen Zen ausgeprägt. D. T. Suzuki führt es in Anlehnung an James ‚noetic quality‘ und ‚intuitive insight‘ unter den charakteristischen Merkmalen des Zen-Erlebens auf. Dabei beruft er sich auf die Erklärung des Patriarchen Hui-K'ō: (Meine Erleuchtung), so sagt dieser Meister, „ist kein völliges Erlöschen; sie ist nämlich eine vollkommene ausgeglichene Erkenntnis, freilich in Worten unaussprechlich“⁹.

In diesem Zusammenhang ist auch die Lehre Hui-nêng's, des sechsten Patriarchen, wichtig, der die Erleuchtung als das „Schauen“ der eigenen Natur oder „des ursprünglichen Antlitzes vor aller Geburt“ erklärt¹⁰. Diese Schau ist, wie im Wu-mên-kuan das Kōan über den sechsten Patriarchen weiter ausführt, offenbar ohne alles Geheimnis, ein unmittelbares Erlebnis¹¹. Sie ist strahlend wie der „Frühling, keinem Wechsel der Jahreszeit unterworfen“¹². Ein geistiges Auge öffnet sich und tut einen neuen Blick auf die Wirklichkeit.

⁷ Noche Oscura I, 9 und 12.

⁸ Meister Eckhart, herausgegeben von Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, S. 161, 162.

⁹ D. T. Suzuki Essays in Zen Buddhism, London 1933, Bd. II, S. 16, 17.

¹⁰ Im Liu-tsu ta-shih fa-pao-t'an ching (Taishō Tripitaka No. 2008). Vgl. a. Kōan Nr. 28 des Wu-mên-kuan. ¹¹ Kōan Nr. 23. ¹² Kōan Nr. 22.

2.

Wesenszüge der mystischen Intuition

Die bedeutenden Unterschiede zwischen ‚Intuitionen‘ auch im religiös-mystischen Bereich können nicht übersehen werden. Zen-Satori, platonische Ideenschau, intuitive Erkenntnis der christlichen Mystiker haben jede ihre eigene ganz andere Stimmungswelt um sich. Im Zen tritt der religiöse Charakter der Erfahrung einigermaßen zurück, ohne indes ganz zu fehlen. Um so klarer heben sich einzelne in der Menschennatur begründete Wesenszüge der Intuition ab, die eine kurze Untersuchung und Würdigung im Lichte der Gesamtmystik verdienen.

Was bei der Zen-Erleuchtung zunächst auffällt, ist die Schnelligkeit und Plötzlichkeit des Erlebnisses. Die Hauptrichtung des Zen, das Kôan- oder Kanwa-Zen hat im Gegensatz zu der mehr quietistischen Schule des Mokushô-Zen eben diese Plötzlichkeit als unterscheidendes Merkmal¹³. Bei der Kôan-Übung werden dem Schüler Erleuchtungsgeschichten oder andere Ergebnisse aus dem Leben der alten Zen-Meister zur Übung aufgetragen, die er so lange anzustellen hat, bis nach qualvoller Anstrengung plötzlich das befreiende Licht der Erleuchtungsschau durchbricht. Ohne Zaudern muß das Erlebnis ergriffen werden. Denn „wer zaudert, ist wie einer, der durch das Fenster einen Reiter draußen erblickt. Während er noch sein Auge von der Trübung klärt, ist er schon vorüber“¹⁴. „Das Auge (der Erleuchtung) ist wie ein Meteor, die Tätigkeit (des Bewußtseins) ist wie ein Blitz“¹⁵. Das gleiche Bild kehrt in einem anderen Kôan wieder: „Wie Blitzlicht und Funke des Feuersteins — es blitzt im Auge — und ist schon vorüber“¹⁶. Die Erleuchtung ist der plötzlich aufleuchtende „eine Gedanke“, der alle Zeiten umfaßt. „Wer diesen einen Gedanken durchschaut, der durchschaut den Grund des Menschen“¹⁷. In einer übermenschlichen psychischen Anstrengung streckt sich der Zenjünger nach dem plötzlichen Erlebnis aus. Die Anstrengung ist, „wie wenn jemand gegen einen Todfeind ankämpfte, oder wie wenn ein giftiger Pfeil einen lebenswichtigen Körperteil durchbohrte, oder wie wenn einer von allen Seiten von rasenden Flammen umgeben wäre ...“¹⁸. Auch in den Kôan kommt das Gewaltsame des Ergreifens oft zum Ausdruck, so wenn es heißt: „Wenn du auf dem Wege einem Erleuchteten begegnest, so darfst du weder mit Worten noch auch mit Schweigen erwidern. Mund und Wange mit der Faust getroffen — wer sie zu erfassen vermag, soll die Erleuchtung fassen“¹⁹. Das Gewaltsame der seelischen Bemühung, das beim Zen zu der bis zum äußersten getriebenen Plötzlichkeit und Raschheit des Erlebnisses hinzukommt, sagt dem religiösen Empfinden weniger zu, be-

¹³ Über die verschiedenen Richtungen des chinesischen Zen vgl. meinen Aufsatz über die Entwicklung des chinesischen Ch'an nach Hui-nêng im Lichte des Wu-mên-kuan, in Monumenta Serica Bd. VI (1941), S. 67 ff.

¹⁴ Wu-mên-kuan Vorrede. ¹⁵ Kôan Nr. 11. ¹⁶ Kôan Nr. 21. ¹⁷ Kôan Nr. 47.

¹⁸ D. T. Suzuki, Essays II, S. 49, 50. ¹⁹ Nr. 36.

leuchtet aber um so schärfer das dem Zen charakteristische „aus eigener Kraft“.

Der gottgläubige Mystiker wird keine solche Gewalt anwenden, er wird vielmehr nach Ausräumung aller Hindernisse Zeitpunkt und Weise der Schau der göttlichen Gnadenführung überlassen. Aber die Schnelligkeit des intuitiven Erlebens wird auch von den christlichen Mystikern bestätigt. In dem berühmten Gespräch, in dem sich der heilige Augustinus kurz vor dem Hinscheiden seiner Mutter mit ihr über das ewige Leben unterhielt, vergleichen sie dieses dem „Augenblick der Einsicht“ (*momentum intelligentiae*), wo „wir in einem eilenden Gedanken die ewige Weisheit berührten“ (*rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam*)²⁰. Auch die deutschen Mystiker sprechen von dem „raschen Nu“, in dem sie das göttliche Wesen erfaßten. Die heilige Theresia betont öfters, daß ihre intellektuellen Visionen nur einen Augenblick dauerten, wovon freilich die anhaltenden mystischen Wirkungen und auch die höchste Liebesvereinigung der Seele mit Gott zu unterscheiden sind²¹. Schon aus der Eigenart der mystischen Erkenntnis ergibt sich, daß die eigentliche Schau hienieden nur von vorübergehender kurzer Dauer sein kann, da darin gerade ein wichtiger Unterschied zur beseligenden Anschauung Gottes nach dem Tode liegt.

Andere Merkmale der Zen-Intuition wie die Kraft und Freiheit, Sicherheit und Ganzheit, das Erlösende und Beglückende des Erlebnisses sind so miteinander verknüpft, daß sie am besten zusammen erörtert werden. Die Eigentümlichkeiten folgen aus der Unmittelbarkeit der Erfahrung, die der einzelne persönlich erringen muß. Es ist, so heißt es in einem Kōan des Wu-mên-kuan, „wie einer, der Wasser trinkt, selbst kalt und warm erfährt“²². Im gleichen Kōan wird der sechste Patriarch von Meister Wu-mên mit einem alten Mütterlein verglichen: „Das schält die Schale der Frucht ab und löst den Fruchtkern heraus und legt ihn dir in den Mund. Du brauchst bloß zu schlucken.“ Dies Schlucken ist das eigene Erleben, das kein anderer tun kann. Nur durch die persönliche unmittelbare Einigung mit dem Gegenstand kann die ungeahnte Erhöhung und Bereicherung erfahren werden, welche die Zen-Meister rühmen.

Der Erleuchtete fühlt sich herausgehoben über die engen Grenzen seiner bisherigen Existenz. Neue ungewohnte Kräfte spürt er in sich. „Wenn auch der achthändige Nata andere abschreckt, ihn kann er nicht aufhalten. Und wenn auch die vier mal sieben indischen und die zwei mal drei chinesischen Patriarchen auf dem Winde geritten kämen, sie müßten um ihr Leben bitten“²³. Die Erleuchtung ist wie ein Schwert, das Wunderkräfte in sich birgt: „ein Schwert, das Menschen tötet, ein Schwert, das Menschen lebendig macht“²⁴. Nichts vermag der schneidenden Schärfe dieses Schwertes zu widerstehen. Der Erleuchtete aber „wandelt wie auf Schwertes Schneide,

²⁰ Confessiones IX, 10. ²¹ Z. B. Vida c. 40. ²² Nr. 23.

²³ Vorrede des Wu-mên-kuan. ²⁴ Kōan Nr. 11, vgl. Nr. 14.

eilet über Eises Spitzen, ohne Stufen zu berühren, die Hände frei auf der Felsscheide“²⁵. Dies ist die souveräne Freiheit dessen, der im sicheren Bewußtsein der Erleuchtung „den Befehl über Leben und Tod“ besitzt²⁶. Ihm bleibt schlechterdings nichts zu wünschen übrig. „Niemand kann mit ihm an Reichtum wetteifern“²⁷. Er hat die Vollendung erreicht.

Daß diese starken Worte und Bilder nicht buchstäblich genommen werden dürfen, bedarf keiner Frage. Aber sie drücken gut die Besonderheit des psychischen Zustandes intuitiver Erkenntnis aus. Vom künstlerischen Erleben her sind solche berauschenden Kraft- und Glücksgefühle am besten bekannt. Unkünstlerische Naturen sind wohl geneigt, sie für Übertreibungen anzusehen, aber sie geben zweifellos die Gemütslage intuitiv begabter Künstler getreu wieder. Da Intuitionen ihren Wert von ihrem objektiven Inhalt empfangen, ist hier noch keine Beurteilung des Zen-Erlebnisses am Platze. Seine psychologischen Eigentümlichkeiten verdeutlichen den intuitiven Charakter. Auch ist es nicht schwer, Parallelen in der westlichen Mystik aufzuzeigen.

Die mystische Erfahrung ist dem christlichen Mystiker das große unbeschreibliche Glück seines Lebens, ja gewissermaßen eine Vorwegnahme und ein Anfang der ewigen Seligkeit, welche die Seele hienieden nicht ertragen könnte, wenn Gott sie nicht mit seiner Gnade besonders stärkte. „Die Liebesvereinigung zwischen Gott und der Seele ist so unsagbar süß“, sagt die heilige Theresia, „daß ich den Herrn in seiner Güte bitte, er möge sie dem zu kosten geben, der da meint, ich sage die Unwahrheit“²⁸. Bei allen heiligen Mystikern lesen wir von Wonnen und Tröstungen Gottes, die ihnen in Fülle zuteil wurden und aus denen sie die Kraft für große Arbeiten und Leiden im Dienste Gottes schöpften. Die heilige Theresia zählt zu den Wirkungen der Beschauung ausdrücklich den Leidensmut und weist auf den heiligen Paulus hin, der in der Kraft seiner mystischen Gnaden so viele schwere Leiden habe ertragen können²⁹. Die große Mystikerin, die in ihren Schriften die verschiedenartigen psychischen Wirkungen mystischer Gnaden so meisterhaft geschildert hat, beschreibt auch den Jubel und das Entzücken, das sich der Seele in der Ekstase bemächtigt³⁰. Wen solche Darstellungen fremdartig anmuten, der möge einmal in der Nachfolge Christi von den „Tröstungen“ und „Heimsuchungen“ der Gnade lesen, die der Verfasser des Büchleins in so schlichter, herzlicher Art beschreibt. Im ganzen kann man im Vergleich zu den kühnen Bildern des Zen in der christlichen mystischen Literatur eine vorwiegend einfache Sprache feststellen. Die mystische Gnade wirkt sich im Frieden der Seele aus, die ihren Gott gefunden hat und in ihm ruht. Die Mystiker legen großen Wert auf die Sicherheit, die ihnen ihre mystische Erfahrung schenkt. Ihrer intuitiven Erkenntnis „ohne Mittel“ und „ohne Bilder“ messen sie eine ungleich

²⁵ Kôan Nr. 32. ²⁶ Kôan Nr. 43. ²⁷ Kôan Nr. 10, vgl. Nr. 9. ²⁸ Vida c. 29.

²⁹ Moradas VII, 4, vgl. Vida c. 21, 19, 25. ³⁰ Moradas VI, 6.

höhere Gewißheit bei, als sie das gewöhnliche diskursive Denken dem Menschen verleihen kann. Wie weit sie dazu berechtigt sind, soll eine philosophisch-metaphysische Untersuchung der mystischen Intuition zu klären suchen.

3.

Wert und Grenzen intuitiven Erkennens

Die mystische Intuition übertrifft alle andere Erkenntnis an Klarheit, Unmittelbarkeit und subjektiver Sicherheit. Sie befriedigt die uralte Menschheitssehnsucht nach dem Schauen der Wahrheit. Stellt sie also ohne Bedingungen und Einschränkungen die absolut vollkommene menschliche Erkenntnisweise dar, kann sie einfachhin als die Lösung des Erkenntnisproblems angesehen werden? Ohne auf erkenntniskritische Fragen im einzelnen einzugehen, kann gesagt werden, daß unsere Wahrheitserkenntnis sicher, objektiv, allgemeingültig sein muß, d. h. Gegenstandserfassung, die als solche einsichtig und für alle verbindlich ist. So vollkommen aber auch die mystische Intuition ist, so genügt sie doch nicht ohne weiteres diesen Anforderungen.

Die mystische Schau ist ihrem Wesen nach subjektiv. Darin liegt ihre Kraft, aber auch zugleich ihre Begrenzung. Die Sicherheit der mystischen Intuition gilt nur für den mystisch Begabten, sie ist unmittelbar und unübertragbar. Deshalb läßt sich auf ihr keine Wissenschaft aufbauen. Denn Wissenschaft ist notwendig und allgemein. Man muß also, wie Mager mit Recht betont, „mystisches und wissenschaftliches Erkennen scharf auseinanderhalten“.

„Wissenschaftliche Erkenntnisse beruhen auf Schlußfolgern, mystische Erkenntnisse auf unmittelbarem Wahrnehmen. Wissenschaftliche Erkenntnis kann jeder, der gesunden Menschenverstand hat, nachprüfen und sich zu eigen machen, weil alle schlußfolgernd denken können. Mystisches Erkennen kann nicht jeder beliebig nachprüfen und selbst erleben. Wir könnten darum Gottesbeweise nie auf mystisches Erkennen aufbauen. Es ginge ihnen die der Wissenschaft wesenhaft zukommende Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, sowie die objektive Gewißheit ab“³¹. Was Mager hier von der Gotteserkenntnis sagt, gilt schlechthin von allen Gegenständen der Intuition, die deshalb niemals die objektive Gültigkeit und Wahrheit einer Weltanschauung oder Religion erweisen kann.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter tun. Auch für das persönliche Innenleben des Einzelnen kann das mystische Erleben nicht die letzte Norm geben. Und dies vorab aus zwei Gründen. Der rein subjektive Charakter des Erlebnisses bringt es mit sich, daß sein Inhalt, auch wenn er objektive Wahrheit enthält, sich doch nicht in adäquat objektiver Form ausdrücken läßt. Die Schau selbst ist von flüchtiger Dauer, die nachfolgenden Aus-

³¹ a. a. O. S. 300.

legungen und Erklärungen aber, ja alle Wortformulierungen Irrtümern und Entstellungen ausgesetzt. Der Mensch, der seine Lebensführung danach einrichten wollte, würde auf allzu unsicherem Grunde, eben schließlich auf dem Sande seiner eigenen Subjektivität bauen. Die objektive Wahrheit, die echte Intuition wohl schenken kann, bedarf des Schutzes durch die außer ihr bestehende objektiv gültige Ordnung, die das subjektive Erlebnis regelt. Nur wo das mystische Erkennen nicht normierend ist, sondern in der rechten Weise normiert wird, kann es vor Verirrungen geschützt und auch ins Gemeinschaftsleben eingebaut werden.

Denn echte Mystik darf keineswegs in Widerspruch zu Gemeinschaft und Autorität stehen. Dies ist der andere Grund, weshalb mystisches Erleben niemals letzte Norm werden kann. Die Geschichte bietet uns in West und Ost genug Beispiele eines wilden religiösen Individualismus, der sich auf mystische Intuitionen stützt. Sektierertum und Schwarmgeisterei sind Verirrungen des Menschengesistes, die in keinem Falle die Wahrheit für sich haben, wie sehr sich auch ihre Stifter und Anhänger auf ihre inneren Erfahrungen berufen mögen. Auch die Mystik muß sich in die objektive Ordnung einfügen, die die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens ist; und dies nicht bloß aus Nützlichkeit, sondern um der Wahrheit selbst willen, die in der Gemeinschaft ist. Hier wäre zu zeigen, wie der wesenhaft soziale Charakter des Menschen sich notwendig im Religiösen auswirkt, wie er „Kirche“ schafft, wie deshalb vollkommene Mystik „kirchliche Mystik“ ist.

Noch aus einem anderen Grunde kann die mystische Intuition nicht uneingeschränkt als die vollkommene Erkenntnisweise angesprochen werden. Wegen ihres intellektuellen Charakters birgt sie nämlich eine Gefahr der Vernachlässigung anderer wesentlich zur Ganzheit des menschlichen Lebens hinzugehöriger Elemente. Die Vollendung des Menschen liegt nicht in der Erkenntnisschau allein, sondern eher in seiner Liebe und seinem sittlichen Wandel. Philosophische Schaumystik ist geneigt, den personal-sittlichen Charakter des Menschen zu übersehen oder doch gering zu achten. Auch hier handelt es sich um eine allgemeine Erscheinung, die ohne Differenzierung in Ost und West zutage tritt. Im Abendlande hat der Neuplatonismus ein rein intellektualistisches System entwickelt, in dem Liebe und Sittlichkeit zu kurz kommen. Was Plotin „Eros“ nennt, ist von echter Liebe himmelweit entfernt. Leider hat die neuplatonische Philosophie auf dem Wege über Dionysius den Areopagiten auf die christliche Mystik des Mittelalters namhaften Einfluß ausgeübt und einem Intellektualismus Vorschub geleistet, der, wenigstens in der Theorie, das Wesen der christlichen Gotteserfahrung oftmals verdunkelt. In der Praxis geben freilich alle christlichen Mystiker, getreu dem Wort des Meisters, der Liebe den Primat. Und auch intellektualistisch gerichtete Scholastiker ordnen, im Einklang mit der Lehre des heiligen Paulus, alle Charismen der Liebe unter. Wenn dennoch während des Mittelalters griechische Gedankengänge von der

„Theoria“, der mystischen Schau, als dem Gipfel geistiger Tätigkeit ihren Platz behaupteten, so ist es das große Verdienst der Schriften der heiligen Theresia, die willens- und gefühlsmäßigen Momente des mystischen Erlebnisses wie Liebe, Freude, Dank hervorgehoben zu haben. Mager lehnt unter Berufung auf die Autorität der großen spanischen Mystikerin jene Richtung ab, welche die intellektuelle Beschauung für den Wesenskern der mystischen Erfahrung hält. Den Unterschied zwischen antik religiösem Erleben und christlicher Mystik sieht er darin, daß „in der Antike die Beschauung, im Christentum die Liebe im Vordergrund steht“³².

Was Liebe ist, hat der nichtchristliche Osten kaum mehr verstanden als Plotin, der Neuplatonismus oder die griechische Antike. Deshalb liegt über der östlichen Mystik durchweg jener eisige Hauch aristokratischer Geistigkeit, in dem das warme Leben des Herzens erstarrt. Um so wohlthuender macht sich in China und Japan ein ausgesprochen ethischer Sinn geltend. Wenn auch der Erleuchtete im Zen durch sein Erlebnis „über Gut und Böse“ erhaben ist, so ist doch das Gemeinschaftsleben im Zen-Kloster durchaus sittlich-asketisch. Zudem gibt es eine Richtung im Zen, die dem Erleuchteten im diesseitigen Leben mit seinem alltäglichen Tun und Lassen, seinen persönlichen und sozialen Pflichten die Erleuchtung finden und leben läßt³³. Stärker noch tritt das ethische Moment in den kontemplativen Schulen des Konfuzianismus, zumal in der O-Yômei-Schule hervor, welche die Intuition in den Dienst der Sittlichkeit stellt. Solche sich positiv um werthafte Lebensgestaltung mühenden Richtungen Chinas und Japans sind grundverschieden von der indischen Geistigkeit, die von der Intuition, dem Wissen (vidyâ), allein die Erlösung aus dem Erdenleid der Unwissenheit (avidyâ) erhofft.

Die mystische Erfahrung muß sich einfügen in die Ganzheit des geistigen Lebens, damit sie dem Menschen wahre Lebensbereicherung und innere Fülle schenke. Dabei ist das Erkenntniselement wesentlich, aber mit der Liebe und dem sittlichen Handeln ist es in der vollkommenen Mystik untrennbar verbunden. Auch kann in Anbetracht der Unvollkommenheit selbst der klarsten mystischen Intuition hienieden kein Zweifel über die Ordnung der Wertstufen bestehen. Das Wort des Apostels Paulus bleibt wahr: „Das Größere ist die Liebe“ (1 Kor 13, 13).

Schließlich ist bei der Wertung der mystischen Intuition, die als Erkenntnis notwendig Gegenstand-Erkenntnis ist, ihr Gegenstand von ausschlaggebender Wichtigkeit. Diese Frage haben wir dem letzten Teil der Untersuchung vorbehalten.

³² a. a. O. S. 81.

³³ So die Sôtô-Sekte des Zen, deren bedeutendster Vertreter in Japan Dôgen ist. Der Gedanke, daß sich die Erleuchtung in den alltäglichen Dingen des Lebens finden läßt, wird auch von den Kôan wiederholt ausgedrückt. Vgl. im Wu-mên-kuan Kôan Nr. 7, 18.

III.

Die Berührung des Absoluten

1.

Die Transzendenz des Absoluten

Augenscheinlich ist nicht alle Mystik gleich. Es wurden schon die Unterschiede von Schau- und Liebesmystik genannt, die von der psychologischen Eigenart des Erlebnisses herrühren. Man kann die Mystik auch nach dem verschiedenen Gegenstand ihrer Erfahrung klassifizieren. So spricht man etwa von Seelen- und Gottesmystik oder im Christentum von Jesus-Mystik, Kreuzes-Mystik, Dreifaltigkeits-Mystik. Solche Unterscheidungen ändern nichts an der Tatsache, daß der Gegenstand der mystischen Erfahrung stets das Absolute oder ein durch den Mystiker Verabsolutiertes ist. Es gehört zum Wesen der Mystik, daß sie auf das Absolute, auf jenen großen Unbekannten hinzielt.

Die Apostelgeschichte berichtet, wie der heilige Paulus, zutiefst ergriffen von den zahllosen Zeichen und Sinnbildern heidnischer Religiosität, auf dem Areopag von Athen unter die griechischen Gebildeten trat und ihnen den „unbekannten Gott“ kündete, dessen Altar ihm beim Rundgang durch die Straßen der Stadt aufgefallen war (Apg 17, 23). Aber auch der Offenbarung durch Jesus Christus, der die Menschen vertrauensvoll dem Vater im Himmel sich nahen gelehrt und den Eingang zum Heiligtum eröffnet hat, bleibt Gott der Gott der Wunder und Geheimnisse. Auch das Christentum muß zugestehen, daß Gott letztlich unbekannt ist, daß Er, wie immer wir ihn nennen mögen, ungenannt bleibt, wie immer wir ihn definieren mögen, doch alle unsere Begriffe übersteigt. Gerade die Mystiker aller Religionen, die in ihrem mystischen Schauen dem Absoluten nahe kommen, haben das stärkste Zeugnis für die Unbegreiflichkeit des höchsten Wesens abgelegt. Sie haben es mit allen Namen genannt, um schließlich zu bekennen, daß es unnennbar, daß es „Nichts“ sei.

Auch ganz schlichte unreflexe Mystiker behaupten übereinstimmend, daß ihre mystische Erfahrung unaussprechlich sei. Wie oft unterbrechen sie in ihren persönlichen Tagebüchern oder Aufzeichnungen für einen Seelenführer die Schilderung ihrer seelischen Erlebnisse durch das stammelnde Bekenntnis, was sie sagen und schreiben, sei ganz unvollkommen und ungenügend, ihr eigentliches Erleben könnten sie nicht ausdrücken. Diese Unaussprechlichkeit mystischer Erfahrung hängt zunächst mit ihrer psychologischen Eigenart zusammen. Die von stärksten Gefühlen begleitete unmittelbare Anschauung läßt sich nicht in menschliche Worte fangen. So leidet auch der schaffende Künstler an der Kluft, die das geformte Werk von der innerlich geschauten Idee, der Intuition oder Inspiration trennt. Kein künstlerischer Ausdruck vermag die Lebendigkeit, plastische Konkretheit und unmittelbare Anschaulichkeit des Urbildes zu er-

reichen: eine Spannung, die von der Begrenztheit und Unvollkommenheit der menschlichen Ausdruckskräfte herrührt.

Aber außer dieser subjektiven Unaussprechlichkeit eignet dem mystischen Leben noch eine andere vollends abgründige Unsagbarkeit, die durch die Transzendenz des Objektes bedingt ist. Die Mystiker betonen, daß das, was sie schauen und fühlen, jenes geheimnisvolle Absolute nämlich, das sie berühren, schlechthin unaussprechlich und unbeschreiblich ist. Diese Unaussprechlichkeit des Gegenstandes, die objektive Transzendenz der mystischen Erfahrung, erscheint bei den einzelnen Mystikern verschieden. Allgemein läßt sich feststellen, daß die mystische Erfahrung den religiösen Glauben um so lauterer wiedergibt, je unphilosophischer und ursprünglicher sie ist. Bei den philosophischen Mystikern kann man oft darüber im Zweifel sein, ob ihren Aussagen wirkliches mystisches Erleben zu Grunde liegt, oder ob es sich nicht eher um metaphysische Spekulationen handelt. In vielen Fällen ist dieser Zweifel kaum lösbar, auch gerade deshalb, weil Mystik und Philosophie sich gegenseitig in merkwürdiger Weise bestätigen. Beide Wege, der mystische wie der philosophische, führen aus innerer Notwendigkeit dazu, eine über alle Begriffe hinausliegende Transzendenz des höchsten Wesens aufzustellen. Auch in diesem Punkte ist wenig Unterschied zwischen Ost und West, wie charakteristische Beispiele aus beiden Hemisphären zeigen.

2.

„Negative Theologie“ in der östlichen Mystik

Die frühesten Teile der Upanishaden, dieses uralten Denkmals philosophischer Mystik, haben schon fast alle Elemente einer „negativen Theologie“. Das monistisch gefaßte, im All wie auch im Einzelwesen wirkende Absolute, das mit dem Ätman identische Brahman, ist unerkennbar, alle Kategorien des Seins transzendierend, „mit keiner anderen Bezeichnung zu nennen, als daß es nicht so ist“³⁴. Dieses Absolute ist bestimmungslos, deshalb lassen sich keine empirischen Prädikate von ihm aussagen. „Es ist das, o Gārgi, was die Weisen das Unvergängliche (aksharam) nennen; es ist nicht grob und nicht fein; nicht kurz und nicht lang; nicht rot (wie Feuer) und nicht anhaftend (wie Wasser); nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther; nicht anklebend (wie Lack); ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr; ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehret es etwas, nicht wird es verzehrt von irgend wem“³⁵. Oder auch einander widersprechende Prädikate werden dem Absoluten gleichzeitig beigelegt. „Rastend ist es und doch rastlos, ferne ist es und doch nahe. In allem ist es inwendig und doch außerhalb da“³⁶. Solche paradoxe Aussagen zeigen die Unbegreiflichkeit des Absoluten an.

³⁴ Brihādāranyaka-Upanishad 2, 3, 6. ³⁵ Brih. 3, 8, 8. ³⁶ Isā-Upanishad 4, 5.

Da bezüglich des höchsten Wesens jede Bestimmung und jegliches Sein verneint wird, läßt sich schlechterdings nichts Positives von ihm behaupten. Zu jeder möglichen Aussage kann man nur bemerken: „nicht so, nicht so“ (neti, neti), wie es in jener klassischen Formulierung der Upanishaden heißt. Nicht weniger als viermal findet sich dieses ‚neti, neti‘ in fast gleicher Form in den Reden des Yājñavalkya: „Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so (neti, neti). Er ist unbegreifbar, denn er wird nicht begriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaltbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden“³⁷. Dieses Wort „nicht so“ ist die höchste Weisheit, die Yājñavalkya zu künden hat. Auch sagt er dem König, der sein Wort gläubig aufnimmt: „O Janaka! Du hast den Frieden erlangt!“ — Er aber, Janaka, der König der Videha's sprach: „Friede sei mit dir, o Yājñavalkya, der du uns, o Heiliger, den Frieden kund tust“³⁸.

Die Wahrheit von der Unbegreiflichkeit des Absoluten hat den indischen Geist nicht losgelassen und immer wieder dazu gedrängt, die höchste Wahrheit in negativer Form zu fassen. Im Mahāyāna-Buddhismus hat Nāgārjuna in der Lehre vom „mittleren Weg“ die negative Metaphysik am schärfsten formuliert. Die höchste Wahrheit ist nach ihm absolute Leerheit (śūnyatā), sie liegt über alle Bestimmungen hinaus und ist unaussprechlich. Berühmt sind seine acht Verneinungen zu Beginn des Mādhyamikāśāstra: „Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig und nicht zeitlich abgegrenzt, nicht gleich und auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen, das ist die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha satya). Bei diesen acht Bestimmungen ist einzeln zu betrachten, wie alle Dinge ohne sie sind. Wer so das abhängige Entstehen lehren kann, das stille Erlöschen der Entfaltung der Vielheit, vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrer“³⁹. Aus den letzten Worten geht klar hervor, daß die Lehre vom mittleren Weg wie aller Buddhismus auf Erleuchtung und Erlösung hinzielt, es sich also nicht lediglich um metaphysische Spekulation, sondern um in eigener unmittelbarer Erfahrung zu realisierende Mystik handelt. Die Philosophie des Nāgārjuna endet im Schweigen, da der Erleuchtete nichts mehr über Sein und Nichtsein auszusagen hat.

Auch Śamkara, der größte spekulative Philosoph Indiens, schwingt sich zu mystischen Höhen auf. „Aus der Erkenntnis entspringt die Erlösung“ (jñānād mokṣah), dieser Satz gilt wie für die Brahman-Ātman-Lehre der Upanishaden so auch für den Vedānta Śamkāra's. Śamkara behält sie dem höheren Wissen (parā vidyā) vor, dessen Einsicht die empirischen Regionen des niederen Wissens (aparā vidyā) hinter sich läßt und auf das wesenhaft attributlose (nirgunam), gestaltlose (nirākāram), unterschiedslose (nirvi-

³⁷ Brih. 4, 2, 4; s. 4, 4, 22; 4, 5, 15; 3, 9, 26. ³⁸ Brih. 4, 2, 4.

³⁹ Kap. 1. Das Mādhyamikāśāstra ist ins Deutsche übersetzt von M. Walleser. Die mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibet. und chinesischen Version. Heidelberg 1911, 1912.

śeṣham) und bestimmungslose (nirupādhikam) höhere Brahma (param brahma) gerichtet ist. Dieses höhere Brahman ist nicht so und nicht so (neti, neti). Aber es ist nicht nicht. Es ist das Seiende, das Absolute. Doch kann man es ebenso gut das Nichtseiende nennen, weil es über alle Bestimmungen, auch diejenigen von Sein und Nichtsein hinausliegt. „Im höchsten Sinne der höchsten Wahrheit“, so führt Śaṅkara aus, „ist das, was die Veda-Kenner das Unversiegbliche nennen, jenseits von Seiend wie von Nicht-seiend. Realität allein ist es und nichts anderes“⁴⁰. Diese höchste Wahrheit bringt alles menschliche Wissen und Sagen zum Verstummen. „Als (der Weise) Bāhva von dem Vāshkali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman dadurch, daß er schwieg, wie die Schrift erzählt. Und er sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ Jener aber schwieg stille. Als nun aber der andere zum zweiten Male oder zum dritten Male fragte, da sprach er: „Ich lehre dich es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Ātman ist stille““⁴¹.

Unabhängig vom indischen Denken ist in China ein anderer mächtiger Strom transzendenter Mystik in den Lehren des weisen Lao-tzū entsprungen. Das Tao-tê-ching hebt an mit den abgründig tiefen Worten: „Der Sinn, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige Sinn. Der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name. Jenseits des Nennbaren liegt die Geburt der Geschöpfe...“⁴² Das Buch ist dann voller Paradoxe, es preist die Kraft der Schwachheit, die Klarheit des Dunkels, die Lebensfülle der Leere. Im Nicht-Erkennen und Nichttun erlangt der Mensch die wahre Weisheit. Mit all dem ist kein billiger Nihilismus gemeint. Die Negationen sind voll Inhalt, wie Lao-tzū's tiefsinnige Vergleiche zeigen: „Dreißig Speichen treffen sich in einer Nabe: Auf dem Nichts daran beruht des Wagens Brauchbarkeit. Man bildet Ton und macht daraus Gefäße: Auf dem Nichts daran beruht des Gefäßes Brauchbarkeit. Man durchbricht die Wand mit Türen und Fenstern, damit ein Haus entstehe: Auf dem Nichts daran beruht des Hauses Brauchbarkeit. Darum: das Sein gibt Besitz, das Nichtsein Brauchbarkeit“⁴³.

In China hat sich auf der Grundlage der Schrift Lao-tzū's eine reiche taoistische Mystik entwickelt, die um das Motiv der Unaussprechlichkeit und Transzendenz des höchsten Prinzips, des Tao, kreist. Im Zen ist dieser Strom zusammengefloßen mit der monistischen Philosophie des Mahāyāna-Buddhismus der Hua-yên- (jap. Kegon-)Sekte, die auch von Nāgārjuna her beeinflußt ist. Da finden wir Äußerungen einer „negativen Theologie“ buddhistisch-taoistischer Prägung wie die folgenden Worte des Zenmeisters Nan-ch'üan: „Das große Tao hat keine Gestalt. Die Wahrheit hat kein Gegenstück. Wie die Leere ist es bewegungslos. Es irrt nicht in (dem Sam-

⁴⁰ Zu Bhagavadgītā 11, 37, bei R. Otto West-Östliche Mystik S. 35.

⁴¹ Śaṅkara zu Brahma-Sūtram III, 2, 17, bei P. Deussen a. a. O. Bd. II, S. 590.

⁴² Kap. 1, deutsche Übersetzung von R. Wilhelm, Laotse Tao Te King, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1911, S. 3.

⁴³ Kap. 11, bei R. Wilhelm, S. 13.

sāra) vorr Leben und Tod. Die drei Welten fassen es nicht. Es gibt in ihm weder Vergangenheit, noch Künftiges, noch Gegenwart⁴⁴.

In der Hinführung zur Erleuchtung bedient sich das Zen vor allem des Paradox. Weil die absolute Wahrheit jenseits aller Erkenntnisse liegt, muß, wer sie erreichen will, die logischen Bindungen durchbrechen. Die „paradoxen Worte und merkwürdigen Taten“, die bei den Zenmeistern so sehr in Schwung sind, sollen dem Übenden die Fragwürdigkeit aller Worte und menschlichen Ausdrucksmittel zum Bewußtsein bringen. In einem Kōan des Wu-mên-kuan wird eine ganz verzweifelte logisch unlösbare Situation geschildert: „Es ist wie ein Mann, der auf einen Baum gestiegen ist. Mit dem Mund beißt er in den Baumast. Unter dem Baume steht ein Mann und fragt, weshalb er (der erste Patriarch Bodhidharma) von Westen gekommen sei. Wenn er (auf dem Baume) nicht antwortet, entspricht er nicht der Frage. Wenn er antwortet, wird er Leib und Leben verlieren. Wie soll er nun in diesem Augenblick antworten⁴⁵? In solcher Lage vermag die Logik nichts mehr auszurichten. Die Erleuchtung wird als letzter, alle rationalen Kategorien transzendierender Ausweg begriffen. Dies ist der Sinn vieler grotesken widersinnigen Kōan-Geschichten des Zen. Alle Worte sollen durch das Paradox ad absurdum geführt werden, weil das Zen „die besondere nicht in Worten niedergelegte Überlieferung außer der Sutrenlehren“⁴⁶ nur so zur höchsten Wahrheit führen kann. Kein anderes Tor darf es geben als „die Torlosigkeit, die zum Eingangstor zum Dhârma gemacht wurde“. „Lehre ist“, so heißt es weiter, „wie wenn einer bei Windstille Wellen erregt, in heilem Fleisch Geschwüre aufkratzt . . . , wie wenn einer mit dem Stock auslangt und nach dem Mond schlägt oder das Jucken kratzt, das durch die Schuhe getrennt ist“⁴⁷. Was die Kōan in anekdotenhafter Form anschaulich machen, drückt Yüan-wu-K'o-ch'in in seiner Erklärung der „drei Grundsätze des Yü-d-mên“ mit klaren Worten aus: „Die wahre Wirklichkeit läßt sich weder verstehen noch mit Worten ausdrücken. Wenn alle Erscheinungen plötzlich zur Ruhe kommen, sind die Leidenschaften durchbrochen“⁴⁸.

Die Unaussprechlichkeit der Erfahrung ist in erster Linie in der Irrationalität des Erlebnisses und der Transzendenz des Absoluten begründet. Außerdem macht das Zen seinem monistischen Standpunkt entsprechend das Moment der Nicht-Zweiheit geltend. „Im großen Tao gibt es keine zwei“⁴⁹. Die nachdrückliche Forderung einer letzten Aufhebung der Verschiedenheit von Ursache und Wirkung, von Subjekt und Objekt, von der Wahrheit und ihrem Ausdruck bringt das Zen in die Nähe der „Nicht-Zweiheit (advaita)-

⁴⁴ Ch'ih-chou-Nan-ch'üan P'u-yüan ch'an-chi yü-lu (Text in Nihon Zokuzōkyō S. 149). Vgl. zur Frage der Beziehung zwischen Taoismus und Zen die oben angeführte Studie in Monumenta Serica Bd. VI.

⁴⁵ Kōan Nr. 5. ⁴⁶ Wu-mên-kuan Kōan Nr. 6. ⁴⁷ Vorrede des Wu-mên-kuan.

⁴⁸ Berichtet in der Schrift Jên-t'ien yên-mu (Bd. 2). (Taishō Tripitaka Nr. 2006).

⁴⁹ Lehre des chinesischen Zen-Meisters Cao-chou (vgl. über ihn Monumenta Serica, a. a. O. 48, 49).

Lehre“ des Vedānta. Für den Erleuchteten hört die Gegenüberstellung des individuellen Ich und des Absoluten auf. Die Identität von Bewußtsein und Buddha drücken drei Kōan-Worte des Wu-mên-kuan in paradoxer Form aus. Einmal heißt es: „Das Bewußtsein ist der Buddha“⁵⁰. Dann: „Das Bewußtsein ist nicht der Buddha“⁵¹ und schließlich: „Dies ist nicht der Buddha, dies ist nicht das Bewußtsein, dies ist überhaupt kein Ding“⁵². Die gleiche Lehre vertritt Meister Ma-tsu in den Worten: „Außer dem Geist ist kein Buddha mehr, außer dem Buddha ist kein Geist mehr . . . Die Natur bleibt bestimmungslos (śūnya) und in jedem Augenblick unfassbar, weil sie keine Eigennatur (svabhāva) besitzt. Deshalb sind die drei Welten nur Geist. Das Weltall und alle Erscheinungen sind Ausprägungen des einen Dhārma“⁵³. Diese letzte Formulierung geht über den Erlebnisinhalt hinaus, den sie im Sinne monistischer Philosophie auslegt. Die Erfahrungen bieten in keinem Falle mehr als das Eingehen des eigenen Ich in die absolute Wirklichkeit.

Im Unterschied zur Philosophie des Mahāyāna-Buddhismus hält sich das Zen, zumal in den Kōan, durchweg an das Erlebnis der Erleuchtung und lehnt jede Erklärung ab. „Wenn ich das Geschaute erkläre, schon werden es zwei“, bemerkt Meister Wu-mên⁵⁴. Auch tadelt er den Vortrag des Meisters Yang-shan, der ausgeführt hatte: „Die Lehre des Mahāyāna ist nicht in den vier Aussageformen, sie hebt die hundert Verneinungen auf.“ „Sag an“, so erklärt er, „ist dies ein Lehrvortrag, oder ist es kein Lehrvortrag? Wenn er den Mund auftat, war es verfehlt, wenn sein Mund verschlossen blieb, war es ebenfalls verfehlt . . .“⁵⁵ Das Zen ist wesentlich Erfahrung und nichts anderes.

So dürfen wir im Zen auch keine metaphysischen Spekulationen über das Nichts erwarten. Aber das Wort ist doch da, ganz emphatisch steht es gleich im ersten Kōan des Wu-mên-kuan, der der berühmteste der ganzen Sammlung ist. Als einst den Meister Chao-chou ein Mönch fragte, ob in einem Hündlein die Buddhanatur sei oder nicht, antwortete der Meister: „Mu“. Dieses „Mu“ bedeutet aber gemäß der Zen-Tradition keine Verneinung, sondern das über Bejahung und Verneinung hinausliegende Absolute. Die Buddhanatur des Hündleins liegt nicht im logischen Bereich. Man mag sie deshalb ebensowohl bejahen wie verneinen. Sie ist nur durch die unmittelbare Berührung des Absoluten in der Erfahrung zu ermitteln. Die Erfahrung aber ist schlechterdings unaussprechlich. Das „Mu“ des Kōan bestätigt die oben angeführten Texte, ohne wesentlich Neues hinzuzufügen. Das Zen weigert sich hartnäckig, philosophisch „über Sein und Nichtsein nachzusinnen“⁵⁶.

Nicht so die moderne japanische Philosophie, die sich durch das Zen beeinflussen weiß. Der besondere Reiz der Philosophie Nishida Kitarô's ist ihre

⁵⁰ Kōan Nr. 30. ⁵¹ Kōan Nr. 33. ⁵² Kōan Nr. 27.

⁵³ In der Schrift Ching-tê ch'uan-têng-lu (Bd. 6), (Taishô Tripitaka Nr. 2076, S. 246). ⁵⁴ Kōan Nr. 4. ⁵⁵ Kōan Nr. 25. ⁵⁶ Kōan Nr. 1.

aus östlichen Untergründen aufsteigende Mystik⁵⁷. Bewußtseinsanalyse und Dialektik haben nicht das letzte Wort. Nach Nishida erfaßt der Mensch die Wirklichkeit am tiefsten im Handeln, das er wie Plotin als „einen Umweg des Schauens“ betrachtet. Der bewußte Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Noesis und Noema, schwindet in der intellektuellen Anschauung, weshalb das intelligibile Allgemeine das „Allgemeine der intellektuellen Anschauung“ ist. Das umfassendste Allgemeine aber, der Hintergrund schlechthin ist das Nichts, das alles bestimmte Sein transzendiert. Wie bei aller Mystik ist es kein Nichts der Leere, sondern das Nichts des Absoluten, das der Grund für alles bestimmte Sein ist. Die höchste philosophische Erkenntnis aber ist nach Nishida dem künstlerischen Schauen nahe verwandt. Diese wenigen andeutenden Bemerkungen dürften zeigen, daß sich Nishida in die Traditionskette philosophischer Mystik einreihet.

3.

Die mystische Gotteserkenntnis im Christentum

Das höchste Wesen steht im Mittelpunkt der christlichen Lehre, nicht als ein mehr oder minder vages unbekanntes Absolutes, sondern als Schöpfergott, der als solcher Ursprung und Zielpunkt alles geschaffenen Seins ist und sich überdies seinen mit Vernunft begabten Geschöpfen geoffenbart hat. Das göttliche Wesen ist einerseits dem Menschen natürlicherweise erkennbar, kann aber andererseits während dieses Erdenlebens nicht unmittelbar erfaßt werden. Diese beiden Tatsachen sind gleich wichtig für das richtige Verständnis der mystischen Gotteserkenntnis im Christentum. Weil der Mensch natürlicherweise einer sicheren und bestimmten Gotteserkenntnis fähig ist, braucht er im religiösen Bereich seine Zuflucht nicht zu irrationalen Fühlen und plötzlichen erschütternden Erleuchtungen zu nehmen. All seine mystische Gotteserfahrung steht im Einklang mit seiner vernünftigen Gotteserkenntnis, die ihm das Dasein des höchsten Wesens mit Sicherheit aus der geschaffenen Welt erschließt. Diese Gotteserkenntnis auf Grund der Gottesbeweise, die der heilige Thomas von Aquin in philosophischer Form meisterhaft dargelegt und deren Möglichkeit das Vatikanische Konzil mit höchster Autorität erklärt hat, bildet das sichere Fundament des religiösen Lebens des gläubigen Christen, an dem sich auch seine mystische Erfahrung orientieren muß. Da aber diese Gotteserkenntnis mittelbar und also unvollkommen ist, und auch der Offenbarungsglaube hienieden kein unmittelbares Wissen vermittelt, — wie der heilige Paulus sagt, ist es „wie im Spiegel nur unklar“ (1 Kor 13, 12) —, bleibt Raum für vollkommener höhere Erkenntnis, nach welcher der gläubige Christ sehnsüchtig ausschaut. Aber natürlicherweise ist ihm hienieden die unmittelbare Gottesschau versagt. Denn „niemand hat Gott je gesehen“ (Jo 1, 18). Die

⁵⁷ Vgl. die vorzügliche Studie von R. Schinzinger, Über Kitarô Nishidas Philosophie in Mon. Nipp. Bd. III, 1940, S. 28—39, ferner Japanische Philosophie in MOAG, Bd. XXXII (1942), A, S. 1—19.

absolute Transzendenz des göttlichen Wesens läßt notwendig alle endlichen Bemühungen scheitern, sich den Zugang zu erzwingen. Aber das göttliche Wesen selbst neigt sich gnadenvoll zum Menschen und läßt ihn seine Gegenwart, seine Macht und sein Wesen fühlen und schauen. So ist christliche Mystik nie bloß höheres Wissen der Menschen, sondern immer zugleich göttliche Begnadung, aus freier Erbarmung geschenkt, die Seele heiligend und erhöhend. Dieser religiöse Gnadencharakter der echten christlichen Mystik darf nicht aus dem Auge verloren werden, auch wenn im folgenden, gerade um der Gegenüberstellung mit der östlichen Mystik willen, metaphysisch-spekulative Erörterungen philosophischer Mystik reichlich zu Worte kommen. Von der religiösen Erfahrung her gesehen, dürften, wie schon gesagt wurde, die schlicht frommen unphilosophischen Mystiker den Vorzug verdienen.

Wenn wir hier an den Anfang unserer Erörterungen die pseudo-dionysischen Schriften stellen, so geschieht dies nicht um ihres inneren Wertes willen, sondern wegen des ungeheuren Einflusses, den die Gedanken des vermeintlichen Apostelschülers Dionysius des Areopagiten, des „Vaters der christlichen Mystik“, auf die mittelalterliche Geistesgeschichte ausgeübt haben. Vor allem geht auf den Areopagiten die sogenannte „apophatische“, d. h. die „negative Theologie“ zurück, der er vor der „positiven“, der „kathaphatischen“ Theologie den Vorzug gibt. Nach ihm verneint das höchste Wissen von Gott alle Bestimmungen des absoluten „über Schau und Erkenntnis hinaus existierenden“ Wesens, in dessen „Dunkel“ der Menschengeist eintritt, „durch die Verneinung von Schau und Erkenntnis“⁵⁸. In etwa hundert negativen Aussagen über das göttliche Wesen preist er emphatisch das göttliche „Nichts“⁵⁹. Gott ist ihm der Namenlose, der alle Vollkommenheiten übersteigt, der über allem Sein, über aller Einheit, über allem Guten ist. Auch muß der Mensch in Schweigen versinken, wenn sich sein Geist „dem Unaussprechlichen und Unbekannten auf unaussprechliche und unbekannte Weise verbindet, gemäß jener Vereinigung, die alle Kraft und Fähigkeit unseres Denkens und Verstehens übersteigt“⁶⁰. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die neuplatonischen, mit dem Christentum unvereinbaren Elemente der dionysischen Lehre aufzuzeigen und zu untersuchen, wie weit sich auch die apophatische Theologie des Areopagiten mit der christlichen Gotteslehre verbinden läßt. Bekanntlich hat der heilige Thomas von Aquin nicht im geringsten an der Echtheit der Schriften des vermeintlichen Aposteljüngers gezweifelt, vielmehr den ganzen Dionysius angenommen und im urkatholischen Sinne seiner Philosophie erklärt.

Ebenso rechthgläubig wie Thomas, der große Meister der Scholastik aus dem Predigerorden, sind im Grunde auch seine Mitbrüder, die deutschen Dominikaner-Mystiker, mag auch ihr kühner Flug die Männer der Kirche zu wiederholten Malen in Staunen und Schrecken versetzt haben. Bei Meister

⁵⁸ De mystica theologia c. 2. ⁵⁹ c. 5 ⁶⁰ De divinis nominibus I, 1.

Eckehart ist der neuplatonische Einschlag von der Art der Lehre des Dionysius Areopagita unverkennbar und trägt ein gut Teil der Schuld an der Verwirrung, die seine unausgeglichene überspitzten Formulierungen und Vergleiche angerichtet haben. Zudem spricht in seinen deutschen Schriften der Prediger, dessen hinreißende Beredsamkeit mit Vorliebe die stärksten Ausdrücke wählt und vor Übertreibungen und Einseitigkeiten nicht zurückschreckt. Ohne hier auf das Eckehart-Problemm eingehen zu können — wir sind von der Rechtgläubigkeit des Meisters überzeugt —, seien einige Kernpunkte seiner Gotteslehre zusammengestellt, die unsere Fragestellung gut beleuchten.

Eckehart hat selbst seine Lehre in folgenden vier Hauptsätzen zusammengefaßt, deren letzter das göttliche Wesen betrifft: „Sooft ich predige, pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Fürs zweite aber, daß man wieder eingebil-det werden soll in das einfältige Gut, das Gott ist. Fürs dritte, daß man gedenken soll der großen Edelkeit, die Gott in der Seele angelegt hat, daß der Mensch dadurch ins wunderbare Leben Gottes komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur — was die Klarheit der göttlichen Natur sei, das ist unaussprechlich“⁶¹. Das weiselose göttliche Sein ist schlechthin namenlos: „Was immer einer über Gott sich ausdenken und was für Namen er ihm anheften mag: das alles ist Gott nicht. Gott ist über Namen und über Natur“⁶². Er ist das reine Nichts, aber der Grund von allem Sein. „Alles, was Wesen hat, hänget in dem Nicht (niht) und dasselbe Nicht ist ein so unbegreifliches Wesen (iht), daß alle die Geister im Himmel und auf Erden es nicht ergreifen noch ergründen mögen. Deshalb bleibt er unbekannt allen Kreaturen“⁶³. Eckehart hat unermüdlich von dem Unaussprechlichen gesprochen, es den „einfältigen Grund“, „die stille Wüste“, „eine einfältige Stille, die in ihr selber unbeweglich ist“, „ein überschwebendes wesendes Wesen lauter an Nature“ genannt, dann aber wieder zum Schweigen gemahnt: „Willst du nun vollkommen sein, so klaffe nicht von Gott!“ Die Ausdrücke und bildhaften Vergleiche häufen sich bei dem „Meister des Nichts“ in verwirrender Fülle. Bald ist Gott das Sein schlechthin, die Fülle aller Vollkommenheit, der Urgrund der Schöpfung, bald wieder ist er weiselos und bestimmungslos, das Nicht, dann wieder das überschwengliche Sein, ein „überseiendes Nichtsein“.

Eine scharfe umfassende Formulierung dieser Gotteslehre gibt Eckehart in einer seiner lateinischen Schriften, wo er sagt, Gott sei „sua indistincti-one distinctissimus, cuius indistinctio est ipsa distinctio“⁶⁴. Diese Prägung zeigt den Dialektiker, der die Gegensätze auf die letzte Spitze treibt, um in der Einheit der Spannungen die Lösung zu finden. Das göttliche Wesen ist

⁶¹ Pfeiffer, S. 91. ⁶² S. 92. ⁶³ S. 493.

⁶⁴ Exodus Kommentar f. 48. Vgl. A. Dēmpf, Meister Eckhart, Eine Einführung in sein Werk, Leipzig 1934, S. 40 ff.

also wegen seiner Nicht-Unterscheidung, wegen seiner Bestimmungslosigkeit und Weiselosigkeit das Unterschiedlichste und Bestimmteste, eben das Absolute schlechthin, in dem es keinerlei Unterscheidung mehr gibt, das sich aber von allem übrigen, nämlich von allen Geschöpfen unendlich unterscheidet. Nicolaus von Cues hat diese Gotteslehre philosophisch zu Ende gedacht und Gott die „coincidentia oppositorum“, das „Ineinanderfallen der Gegensätze“ genannt. Hier ist, was der heilige Thomas von Aquin mit seinen Aufstellungen über die Wesensgleichheit und Vertauschbarkeit der göttlichen Attribute meinte, in dialektischer Schärfe formuliert, wobei von Pantheismus keine Rede sein kann.

Jene Art der Gotteslehre, die das „nicht“ und „über“ betont, war den deutschen Mystikern besonders teuer, die darin ihre innersten Erlebnisse bestätigt sahen. Dem seligen Heinrich Seuse, Eckeharts bestem Jünger, der seinen Meister hochverehrte, bedeutet die mystische Vereinigung, „vom überwesentlichen Geist ergriffen“ und „in den Abgrund nach einschwebender Einfältigkeit“⁶⁵ hineingezogen werden. „Diese bloße Einheit“, so führt er aus, „ist eine dunkle Stille und eine müßige Muße, die niemand verstehen kann, als der, in den da leuchtet die Einheit mit ihrer Selbstheit“⁶⁶. Ganz ähnlich schreibt der hochbegnadete und im mystischen Leben sehr erfahrene niederländische Meister Johannes van Ruysbroeck: „Der göttliche Abgrund selber wird niemals begriffen, es sei denn durch die wesentliche Einheit ... Dies ist das weiselose Wesen, von allen innerlichen Geistern über alles auserkoren, die dunkle Stille, in der sich alle Minnenden verloren. Und wollen wir dazu durch Tugend uns bereiten, müssen wir uns schier des Leibes entkleiden: In Gottes Meer in den wilden Wogen schwimmen. Nichts Kreatürliches dürft' mehr zu uns dringen“⁶⁷. Diese Mystiker der zweiten Generation sind von allem Verdacht des Pantheismus frei, haben aber das Eckehartsche Gedankengut gepflegt und weiter entwickelt. Dies gilt auch von dem „Frankfurter“, der auf vielen Seiten der „Theologia deutsch“, gegen Schwarmgeisterei, falsche Freiheit und pantheistische Spekulation ankämpft. Die kostbare Schrift hat die echte christliche Gotteslehre ebenso tief wie herzlich schlicht ausgesprochen: „Unter dem Vater verstehe ich das vollkommene, einige Gut, das da alles ist und über allem, ohne das und außerhalb dessen es kein wahres Sein noch wahres Gut gibt und ohne das kein gutes Werk je geschah noch geschehen wird. Und da es denn alles ist, so muß es auch in allem sein und über allem. Es kann auch von dem nichts sein, was die Kreatur, als Kreatur, begreifen und verstehen kann. Denn was die Kreatur begreifen und verstehen kann als Kreatur, das entspricht ihrer Kreatürlichkeit; es ist ein Etwas, dies oder das, und ist dann alles ebenfalls Kreatur. Wäre nun das einige Gut ein Etwas, dies oder das, das die Kreatur versteht, so wäre es nicht alles und in allem und soweit auch nicht

⁶⁵ Heinrich Seuse. Deutsche Schriften S. 178. ⁶⁶ S. 171.

⁶⁷ Zierde der geistlichen Hochzeit, hrsg. von F. H. Lambert, Leipzig 1911, S. 160.

vollkommen. Darum nennt man es auch Nichts; man meint damit, es sei nichts von dem, was die Natur vermöge ihrer Kreatürlichkeit begreifen, erkennen, denken und nennen kann⁶⁸. Die göttliche Transzendenz und Immanenz, das „Gott alles und in allem“, die Summe und der Inbegriff des christlichen Gottesbekenntnisses, wird dem gottinnigen Menschen „das Beste“ und „das Liebste“, sein „Ewiges einiges Gut“, das „über alle und allein geliebt werden“ muß⁶⁹.

Aber auch in der innigsten Einheit von Gott und Mensch, „in einem vergotteten Menschen“ „verbleibt etwas auf Gottes Seite, das sein Eigen ist und ihm allein zugehört und nicht der Kreatur. Es ist in ihm selbst auch ohne Kreatur ursprünglich und wesentlich“⁷⁰.

Die „negative Theologie“ des „nicht“ und „über“ der philosophischen Mystiker findet ihre Klärung und Erklärung in der Lehre von der „Analogia entis“, d. h. von der Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit oder der Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit allen Seins. Der Seinsbegriff kann nicht in gleicher Weise vom absoluten göttlichen und relativen geschöpflichen Sein ausgesagt werden. Das geschöpfliche Sein ahmt in unvollkommener Weise das göttliche Sein nach, in dem es gründet und auf das es hingerichtet ist. Weil unsere Erkenntnis und Sprache unmittelbar vom relativen Sein hergenommen ist, bleibt unsere Gotteserkenntnis und unser Gottesbegriff analog. Deshalb ist, obwohl wir sicher und bestimmt das höchste Wesen nennen und ausdrücken, doch das, was wir sagen, unendlich verschieden von dem, was Gott in sich selbst ist. Diese Analogielehre, die vor allem der heilige Thomas von Aquin ausgebaut und vorgelegt hat, bietet die philosophische Erklärung der paradoxen Aussagen der christlichen Mystiker über das göttliche Wesen.

Diese vergleichende Studie über östliche und westliche Mystik ist ein sehr unvollkommener Versuch, eine Fülle von Phänomenen und Ideen unter gemeinsamen Gesichtspunkten zusammenzuschauen und zu werten. Am Schlusse sei es wenigstens gestattet, kurz anzudeuten, warum dieser Versuch besonders unbefriedigend bleiben muß. Einmal geben die wenigen Zeugnisse aus der christlichen Mystik, die im Laufe der Arbeit angeführt werden konnten, ein unzulängliches, ja teilweise unzutreffendes Bild, weil die Texte der philosophischen Mystiker unverhältnismäßig viel Raum einnehmen. Was die Vereinigung mit Gott und das mystische Gnadenleben in der christlichen Frömmigkeit bedeuten, zeigen viel deutlicher und unverfälschter als die Philosophen, mögen diese auch bedeutende Geistesmänner gewesen sein, jene schlicht frommen gläubigen Seelen, die durch ihre Demut und heroische Kreuzesliebe Gottes Gnaden herabzogen und sich der höchsten Hulderweise der göttlichen Freigebigkeit würdig mach-

⁶⁸ Der Frankfurter, Eine deutsche Theologie, übertragen und eingeleitet von Joseph Bernhart, Leipzig 1920, S. 189, 190. ⁶⁹ S. 192. ⁷⁰ S. 143.

ten. An ihnen bewahrheitet sich der messianische Jubelruf Jesu: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast“ (Mt 11, 25). Diese „Kleinen“ des Evangeliums haben nicht über das göttliche „Nicht“ spekuliert, aber wenn sie in ihren Aufzeichnungen und Tagebüchern mit unbedingter Wahrhaftigkeit und schlichtester Einfalt sagen, wie sie Gottes Blick auf sich ruhen, wie sie sich im Schoße des Vaters geborgen fühlten, oder wie Christus der Herr sie ansprach und ihnen die Liebe seines Herzens zeigte, wie sie das Einwohnen der heiligsten Dreifaltigkeit in sich wahrnahmen, wie das unendliche Wesen sie ganz umfängt und zugleich unendlich überragt, so sind solche Zeugnisse von unschätzbarem Werte und kostbarer als alle mystische Theorie und Spekulation. Denn wir spüren durch sie die heilige Nähe des göttlichen Wesens selbst, das sich jenen Seelen neigte und gnadenvoll offenbarte.

Ob im Osten diese „Kleinen“, diese frommen, aber wahrhaft übernatürlich begnadeten Seelen völlig fehlen? Wir glauben es nicht. Und deshalb sind auch die Belege aus der östlichen Mystik unzureichend und vielleicht sogar irreführend. Wir zweifeln nicht daran, daß Gott auch außerhalb des Christentums seine Auserwählten hat, denen Er sich zeigt und die Er seine unmittelbare Nähe erfahren läßt. Da diesen der Schutz und die Führung der einen wahren Kirche fehlte, konnten sie sich nicht zur vollen Blüte entfalten. Auch eignet ihnen nicht die Zeugniskraft der christlichen Mystiker, die Gottes Offenbarung durch ihr Wort bestätigen. Aber dennoch künden sie Gottes Größe und Macht und seine unendlichen Erbarmungen unter allen Völkern. Es ist vornehmste Pflicht katholischer Religionswissenschaft, solch mystischen Gnadenerweisen nachzuforschen und sie ans Licht zu bringen, da sie zu dem Größten und Kostlichsten gehören, das die Religionsgeschichte besitzt. Wenn wir nochmals versichern, daß auch im Fernen Osten mystische Gnaden außerhalb des Christentums gewiß existieren, so stützen wir uns auch auf das Urteil reifer, erfahrener Männer, denen wir vertrauen zu dürfen glauben, sowie auf eigene Erfahrung.

Im mystischen Chor klingen die Stimmen von Ost und West zusammen. Unterschiede in den Harmonien und Akkorden sind unverkennbar, aber die großen Leitmotive sind die gleichen. Es ist der Menschheitschor des Geistes, der ein unmittelbares beglückendes Wissen vom höchsten Wesen bezeugt: in den außerchristlichen Religionen unvollkommen, gleichsam stammelnd und suchend, allein im Christentum, der Religion göttlicher Offenbarung, in absoluter Fülle. Mehr als irgend ein anderes Phänomen erweist die Mystik die Einheit des Menschengeistes über die Erde hin. Sie ist wie das Rufen aller Menschen nach dem Ewigen, dessen Schleier sich im Windhauch der Gnade öffnete. Sie ist wie das Schreiten des großen Unbekannten auf allen Straßen und Wegen dieser Erde, die hinführen zu Ihm.