

HEINZ SCHLÖTERMANN

Mystik

in den Religionen
der Völker

Die Mystik aller Religionen beruht auf der tiefen Sehnsucht des Menschen nach dem Einssein mit dem Göttlichen. Mit seiner Darstellung möchte der Verfasser dem Menschen unserer Tage den geistigen Blick für das Unsagbare öffnen.

GLAUBEN UND WISSEN / NR. 19

Seit den Urzeiten religiösen Suchens sind immer wieder Einsame und Zweifler aufgestanden, die an den festen Formen dogmatischer Religionen kein Genüge finden konnten — sie sehnten sich nach dem Einssein des Menschen mit dem Göttlichen. Aus dieser tiefen Sehnsucht entsteht die Mystik aller Religionen.

Heinz Schlötermann hat diese mystische Sehnsucht zum Gegenstand einer verständnisvollen Darstellung gemacht, in der es ihm darum geht, den geistigen Blick des Menschen unserer Tage für das Unsagbare zu schärfen. *Ostasiatische Frömmigkeit* erscheint als Meilenstein auf dem Wege zur religio überhaupt, die für uns Heutige zur bedrängenden Frage wird, da wir das Erbe *griechischer* und *christlicher Mystik* in uns tragen und nun in einer Zeit stehen, die aller mystischen Aussage abhold zu sein scheint.

Schlötermann versteht es, jedem Leser, der noch ein Gehör für das Unnennbare hat, den Aufbruch des Irrationalen zum Erlebnis werden zu lassen. So stehen wir bei Laude im Banne des Unendlichen, und immer wieder, bis hin zur *deutschen Mystik*, erfahren wir, daß im Unendlichen der Grund unseres eigenen Lebens beschlossen liegt.

Ein besonderer Vorzug dieser Schrift liegt in der Vielfalt der Originalzitate, durch die der Leser einen lebendigen Eindruck von der Mystik der Religionen erhält. So dient diese Darstellung zugleich der Orientierung wie auch der Hinführung zur mystischen Religiosität überhaupt.

11
März 1975

Heinz Schlötermann

Mystik
in den Religionen der Völker



Ms 90

ERNST REINHARDT VERLAG MÜNCHEN/BASEL

Meiner Frau Dr. Lilo geb. Kuffner

PNMY 89



1988.2025

(L2387)

Vorwort

In den folgenden neun Kapiteln wird der Versuch unternommen, einen Überblick über das Wesen religiöser Mystik in den verschiedenen Religionen zu geben. Es ging mir dabei darum, die mystischen Verhaltensweisen in ihren verschiedenartigen Formen aufzuzeigen; denn gerade in der Verschiedenartigkeit mystischer Frömmigkeit — vom Glauben an mystische Himmelfahrten bis zur geistigen Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit im Menschen — öffnet sich das Verständnis für das Phänomen der Mystik überhaupt. Wir wollen deshalb auch kein bestimmtes griechisches Wort zur Erklärung zugrundelegen; *myein* bedeutet im Griechischen sich verschließen, schließen, zuschließen. Man verwendet dieses Wort insbesondere im Zusammenhang mit Lippen und Augen. Man hat daher die These aufgestellt, das griechische Wort *mystikós* hänge mit *myein* zusammen und ein Mystiker sei ein Mensch, der sich von der Außenwelt abschließe. Von dieser Begriffsbestimmung aus ist Mystik vielfach mißverstanden worden; Mystik wurde zur intuitiven Schau und zum unkontrollierbaren Erlebnis. Aber bereits Clemens Alexandrinus, jener heidnische Philosoph, der in hohem Alter Christ wurde, wies darauf hin, daß ihm Gott ein Objekt des geistigen Auges sei, jenes *lógos*, der scharfblickend wie die Sonne alles zu überschauen vermöge.

Vielleicht ist in diesem Hinweis des Clemens Alexandrinus die Richtung gewiesen, eine Richtung, die sowohl in der Gnosis als auch in den indischen Upanishaden erkennbar ist. Jedoch, wir wollen uns keiner Richtung verschreiben, sondern darstellen und zu erkennen versuchen. Sollte es dem Büchlein gelingen, das Verständnis für die Mystik zu wecken und den geistigen Blick für das Unsagbare zu schärfen, so ist sein Sinn erfüllt.

Mannheim, im Juni 1957

Dr. Heinz Schlötermann

Inhalt

Vorwort	7
1. Kapitel: Indische Mystik	9
2. Kapitel: Chinesische Mystik (Lau-dse)	21
3. Kapitel: Buddhistische Mystik	39
4. Kapitel: Japanische Mystik	49
5. Kapitel: Griechische Mystik	56
6. Kapitel: Gnostische Mystik	66
7. Kapitel: Christliche Mystik	77
8. Kapitel: Islamische Mystik	97
9. Kapitel: Deutsche Mystik	106
Literatur	124

Indische Mystik

Seit altersher hat man in den indischen Religionen ein tiefes mystisches Verständnis des Göttlichen vermutet; in Ehrfurcht haben europäische Denker und Dichter von indischer Weisheit gesprochen, und *Helmuth v. Glasenapp* nennt den Inder überhaupt „den religiösesten Teil der Menschheit“, indes *Gustav Mensching* „Indien . . . (als) das Mutterland der Religion“ bezeichnet.

Im Anfang indischer Religiosität stehen die Veden, die wahrscheinlich im 2. Jahrtausend v. Chr. entstanden sind. Sie enthalten göttliches Wissen, das — nach altindischer Lehre — den Rischis (göttlichen Sängern) geoffenbart wurde, so daß wir im Vedismus eine Offenbarungsreligion erblicken müssen. Den Rischis haben sich göttliche Prinzipien des Seins geoffenbart, und so treten uns eine Vielzahl von Göttern entgegen, die, in menschliche Vorstellungen gekleidet, plastisches Bild geworden sind.

Doch bereits in dieser Frühzeit ist das eigentümliche indische Bestreben zu erkennen, in das Wesen der verschiedenartigen Götter einzudringen, das letzte Sein einer Urwirklichkeit zu ergründen. Man kann nicht bei einem einmal gewonnenen Gottesbegriff stehen bleiben, sondern ist bemüht, *hinter* den Begriff zu kommen, d. h. hinter den Begriff ins Begrifflose vorzustößen. Dies scheint ein allgemein ostasiatisches Phänomen zu sein; denn wir finden den Drang ins Begrifflose, ins Nichts sowohl bei den Chinesen als auch bei den Indern und den Japanern. Bereits in der vedischen Epoche vermag man nicht, sich mit dem einfachen Gottesbegriff zu begnügen; ob es sich nun um Ushas, Rudra, Varuna oder Mitra handelt, immer sieht man in ihnen das Urprinzip.

Dieses Ur-Eine offenbart sich klar in Indra, der von sich selbst rühmt:

„Ich gab die Erde dem Arier, ich dem opfernden Menschen den Regen . . Ich leitete die laut brüllenden Gewässer. Meinem Ratschluß fügten sich die Götter. . .

Für mich hat Tvashtar die eiserne Keule geschmiedet; die Götter lassen mir meinen Willen. Mein Anblick ist schwer auszuhalten, wie der der Sonne. Mich achten sie um des, was ich getan habe und tun soll.“

Indra ist nicht nur oberster Schöpfergott, sondern das in allen wirkende Schöpferische schlechthin:

„Nicht übertrete ich, der Gott, die Satzungen der Götter, der Adityas, Vasus, Rudras. Die haben mich zu glücklicher Kraftentfaltung erschaffen, mich, den Unbesiegten, Ungefallten, Unbezwungenen.“

Indra ist die von den Göttern geschaffene Kraft, das Urprinzip, das in allen Göttern wirkt und sozusagen nur eine Personifikation einer letzten Urkraft darstellt, aus der alle Götter schöpfen. Damit ragt Indra über den persönlichen Gottesbegriff hinaus; er wird zur reinen Kraft, die auch im Menschen wirkt:

„Ich gebe dem Sänger das beste Gut, ich mache das Gebet mir zur Stärkung. Ich bin der Mutmacher des Opfernden.“

So west Indra in jeder Erscheinung des Daseins; er ist das tiefe Sein dieser Wirklichkeit: das Urwirkliche und Urschöpferische zugleich. Ich selbst, als Mensch, fühle mich nicht nur aus Indra geworden und im tatsächlichen Leben zu ihm hingezogen, sondern ich bin in ihm geborgen. Er ist des Lebens Leben, das Ewige im Zeitlichen, das Unvergängliche in mir.

„In Indras Armen ruht die meiste Kraft, ausschließlich in Indras Haupt sind die Gedanken.“

So ist das menschliche Denken ein Denken Indras selbst; meine menschlichen Gedanken sind in ihrer letzten Wirklichkeit göttliche Gedanken, so daß der Mensch das Ur-Eine des Göttlichen in der Kraft des Lebens sowie im Denken erfaßt.

Diesen Prozeß der Erfassung göttlicher Wesenheit, des Eins-Seins mit dem Ewigen, beobachten wir besonders prägnant im Soma-Opfer:

„Nicht schließt Indra, der Somatrinker, Freundschaft mit dem reichen Knauser, der keinen Soma braut. Er beraubt ihn seiner Habe und erschlägt ihn splitterackt. Einzig und allein für den Brauenden und Kochenden ist er.“

Soma ist nicht nur berauscher Opfertrank, sondern geistige Wirklichkeit. *Sten Konow* spricht ganz recht von einer „kosmischen Dimension“, der wir im Soma gegenüberstehen. Der Arier hatte erfahren, daß er durch den Somatrunk, der aus einer bestimmten Gebirgspflanze gekeltert wurde, in einen rauschartigen Zustand geriet, der ihn zu größeren Taten befähigte und über sich selbst hinaushob. Soma versetzte ihn in den Zustand der Trance, in jenen unbewußten Bezirk, der als Tiefenperson seiner Person zugrundeliegt. In diesem Zustand schwand sein Wachbewußtsein, und er lebte ganz aus der Tiefenschicht seiner Person, ganz aus dem Organischen; alle Hemmungen menschlicher Art fielen von ihm ab, er war ganz er selbst und schaute Dinge letzter Wesenheit. Eine höhere Kraft brach in der Tiefe seines Daseins auf und ließ ihn zu göttlicher Bewußtheit heranreifen. Das bedeutet: Das echte Leben erschließt sich erst in der Tiefe des eigenen Innern; dem Dasein des wachen Tages ist ein Leben des Unbewußten vorgelagert, jenes Leben, das Indra selbst repräsentiert.

In der Tiefe ist dieses Leben Geist, urschöpferische geistige Wirklichkeit, die wir im Somaranch ergreifen, da dort unsere Nützlichkeits erwägungen ausgeschaltet sind und wir uns ganz der ewig schaffenden Wirklichkeit hingeben. So kommt es einem Bekenntnis gleich, wenn es heißt:

„Ausschließlich in Indras Haupt sind die Gedanken.“

Menschliches Denken wird angewiesen, denkend in die Sphäre des göttlichen Seins einzudringen. So lesen wir im Welterschöpfungsgesang (*Rigveda* 10):

„Damals war weder Nichtsein noch Sein. . . Es atmete ohne Wind zu machen das *Eine* aus Eigentrieb. Außer diesem gab es weiter nichts anderes. . . Der Lebenskeim, der von der Leere eingeschlossen war, das *Eine* kam zur Geburt kraft seines heißen Dranges.“

Über dieses kam am Anfang das Liebesverlangen, was der erste Same des Denkens war. Also fanden die Weisen mit Nachdenken in ihrem Innern forschend das Band vom Sein zum Nichtsein.“

Das *Eine*, der Lebenskeim, aus dem alles geworden ist, ent-

hüllt sich als Denken. Kein Ding lag dem Uranfang zugrunde, kein Etwas, kein tatsächliches Sein, aus dem unser Dasein entstand, und auch kein Gott hat diese Welt geschaffen:

„Die Götter sind später als die Schöpfung dieser Welt.“ Das Urprinzip ist das Denken selbst; so heißt es in den späteren Brahmanas, den nachvedischen Sammlungen erklärender Texte brahmanischer Priester:

„Diese Welt war nämlich im Anfang sozusagen weder nichtseiend noch seiend: sie war nämlich im Anfang gewissermaßen und sie war gewissermaßen auch nicht: sie war nur Denken. . . Denn das Denken ist sozusagen weder seiend noch nichtseiend.

Dieses Denken wünschte als etwas Erschaffenes in die Erscheinung zu treten, als etwas mehr Ausgesprochenes, Konkreteres, es wünschte sich eine Persönlichkeit (Atman).“

Mit dieser Erkenntnis gelangen die Inder in den Kern aller Religion und Philosophie überhaupt; sie entdecken ein Prinzip im Urgrund, das über Sein und Nichtsein hinausragt, beiden vorausgeht, sozusagen transzendent ist, und dennoch in der Welt west. Diese indische Transzendenz ist ein philosophisches Prinzip; das Denken übersteigt das Nur-Materielle, es überschreitet den Raum des Quantitativen und erweist sich daher als ein echtes trans-cendere, ein Überschreiten im wahren Sinne des Wortes. In diesem Überschreiten bricht die Welt nicht in zwei Teile auseinander, sondern die denkerische Transzendenz ermöglicht erst die echte Einheit, da der Mensch nicht nur ein Produkt des Denkens, des Einen, ist, sondern selbst denken kann; d. h. der Mensch hat die Fähigkeit, durch sein eigenes Denken das Urprinzip in sich selbst zu ergreifen.

Das menschliche Denken in seiner empirischen Realität, der Mensch als geistige Persönlichkeit, erkennt sich als das aus dem Ur-Einen Gewordene: als Atman. Man hat dieses Wort ‚Atman‘ mit ‚Seele‘ übersetzt, und so sprach man von einer indischen Seelenmystik, da der Inder in seiner Seele das Göttliche anwesend fühle. Aber das sind europäisch-christliche Gedanken; Atman ist keine Seele als Wesenheit. Der Inder hat versucht — ähnlich wie Meister Eckhart —, der

Seele einen tieferen Begriff zu geben, in die Tiefe des seelischen Seins selbst einzudringen, dem Ur-Geist, der sich in der menschlichen Seele offenbart, nahe zu kommen. So sprach Meister Eckhart vom vünclin im Seelengrunde, jener letzten göttlichen Wirklichkeit, die er als ratio bezeichnete (vgl. hierzu das Kapitel über Deutsche Mystik). Der Inder geht den gleichen Weg; die Seele (Atman) besitzt für ihn keine materielle Wesenheit:

„Spalt hundertmal des Haares Spitze
und nimm davon ein Hundertstel,
das wisse als der Seele Größe.“

Die Seele hat keine meßbare Größe, sie ist kein endliches Ding, von dem wir sprechen können, als gelte es, diese Größe aufzuzeigen oder gar mit naturwissenschaftlichen Mitteln zu beweisen. Sie ist das Denken selbst. Dieses Denken ist der Geist als Atman in uns, das Ur-Eine (Brahman) in individueller Artung. Diesem Atman gilt es, sich hinzugeben, ganz zum Brahman zu werden, sich selbst als Brahman zu wissen. Brahman ist das Unsterbliche selbst, der Geist im Seelengrunde, der wir selbst in unserer göttlichen Wesenheit sind:

„Jene schöne, nicht alternde, unsterbliche Gottheit ist in des Sterblichen Haus. Für den sie gemacht ist, der liegt tot da, wer sie gemacht hat, der ist dabei alt geworden.

Du bist das Weib, du bist der Mann, du der Knabe oder das Mädchen, du wankst als Greis am Stock, du wirst geboren gar vielseitig. Er ist ihr Vater oder ihr Sohn; er ist ihr Ältester oder Jüngster. Der *eine* Gott, der in mein Denken eingegangen ist, ist der Erstgeborene, und er ist auch im Mutterleib. . . Ihn, den Naheseienden, wird man nicht los, und ihn, den Naheseienden, sieht man nicht. Sieh diese Weisheit des Gottes: er starb nie und er altert nicht.“

Nun ergibt sich die Forderung:

„Wunschlos, weise, unsterblich, von selbst geworden, von Lebenssaft gesättigt, an nichts Mangel leidend, wer diesen erkannt hat, der fürchtet sich nicht vor dem Tod, ihn den weisen, alterlosen, ewig jugendlichen Atman.“
Es geht nur noch darum, Brahman als Atman in sich selbst zu ergreifen, des Göttlichen in sich bewußt zu werden, oder

— wie es die Brahmanen formulieren — jenen Zustand zu erlangen, „wo die Götter keine Götter mehr, die Veden keine Veden mehr sind“.

Hier offenbart sich der Wille, über das tatsächliche Leben hinaus in den Urgrund einzudringen. Der Brahmane ist bestrebt, das Brahman zu erfassen, in das Brahman einzugehen, selbst zum Brahman zu werden. So lehren die Upanishaden, die das in vertraulichen Sitzungen von Lehrern den Schülern mitgeteilte geheime Wissen enthalten:

„Darum soll der Brahmane, nachdem er der Gelehrsamkeit überdrüssig geworden ist, in Einfalt zu verharren suchen. Wenn er der Einfalt und der Gelehrsamkeit überdrüssig geworden ist, dann wird er ein Schweiger. Wenn er des Nichtschweigens und des Schweigens überdrüssig geworden ist, dann wird er ein echter Brahmane. Durch wen könnte er dieser Brahmane sein?“

Durch den, durch welchen allein er es werden kann, wird er ein solcher. Alles andere ist hinfällig.“

Der Text weist auf Atman hin; es kommt darauf an, das tatsächliche Leben in Richtung auf das Brahman zu überschreiten. Erst das Unendliche, nicht individuell Ergreifbare, ist das Wesen. Über dieses Ewige läßt sich nicht reden und debattieren, man kann es dem andern nicht erklären oder verständlich machen. Aber wir ergreifen es auch nicht im schweigenden Verharren, in dem wir selbst überlegen und es zu ergreifen suchen. Erst wenn wir das Schweigen aufgeben, wenn wir die Sphäre des Schweigens und des Nicht-Schweigens, den Bezirk menschlicher Wollungen verlassen, dann ist es plötzlich da. Es ist anwesend, ohne von uns ergriffen zu werden; wenn wir alle menschliche Mühe ausschalten, wenn wir nicht mehr den Willen haben, das Ur-Eine zu ergreifen —, dann sind wir ergriffen, weil wir dieses Ur-Eine selbst sind. Die Worte versagen, weil wir uns mit ihnen im Bezirk des Sagbaren befinden, des endlich Begreifbaren, das wir mit Worten bezeichnen können. Der Brahmane wußte um das nicht zu Bezeichnende, um jenen Ungrund (wie Jakob Böhme den Urgrund nannte, der kein Grund ist und aus dem doch alles wird).

Es entsteht ein hohes geistiges Leben, wie wir es selten antreffen; der Mensch ragt über das Dasein hinaus, und so bringt der Brahmane letztlich nicht mehr den Göttern ein Opfer, sondern sich selbst. Es heißt in den Brahmanas:

„Da sagt man: »Wer steht höher, der, welcher sich selbst, oder der, welcher den Göttern opfert?« Darauf soll man erwidern: »Der, welcher sich selbst opfert.«“

Was ist dieses Selbst? Die Upanishaden geben die Antwort: „Im Anfang war nämlich das Brahman diese Welt. Das wußte nur sich selbst: ich bin das Brahman. Dadurch wurde es zum Weltall. Wer immer unter den Göttern es erkannte, der ward zu ihm, desgleichen unter den Rischis und Menschen. . . Darum wird auch heutigen Tages, wer also weiß: »ich bin das Brahman«, zu diesem Weltall. Auch die Götter haben keine Macht über ihn, daß er es nicht werde, denn er wird ja zum eigenen Selbst dieser.“

Dieses Brahman hat nichts vor ihm und nichts nach ihm, nichts, was in ihm oder was außer ihm wäre. Das Brahman ist dieser Atman, der sich als das All fühlt.“

Wir stoßen auf den großen Kreislauf des Denkens, das sich denkend als Welt hervorbringt und dann im Bewußtsein des Menschen zu sich selbst zurückfindet.

„Die Welt wird von Erkenntnis gelenkt, Erkenntnis ist die Wurzel, das Brahman ist Erkenntnis.“

Im Bewußtsein dieses Brahman richtet sich alles Tun allein auf das Brahman und durch das Brahman auf das Selbst. Der Mensch fühlt sich allein dem Selbst verpflichtet, jenem innersten Lebensprinzip, das ihn selbst zum Leben erweckt und das nun sein Leben ausmacht. Das berühmte indische »tat twam asi“ = das bist du, hat hier seine Wurzel. Du selbst als Mensch bist das Brahman, und in deinem Selbst wird das Brahman zum Selbst. Ja, du tust alles als Selbst; nicht dein empirisches Selbst, dein egoistischer Leib tut etwas, sondern in dir handelt Brahman als Selbst:

„Nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb. . . Nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb. Nicht um der ganzen Welt

willen ist die ganze Welt lieb, sondern um des Selbstes willen ist die ganze Welt lieb. Das Selbst muß gesehen, gehört, gedacht und durch Meditation erkannt werden. Durch das Sehen, Hören, Denken und Erkennen des Selbstes wird diese ganze Welt erkannt.“

Zusammenfassend ergibt sich: Das Selbst ist der wirkende Teil in allem, und die Menschen sind aufgerufen, allein aus dem Selbst zu handeln, sich selbst treu zu sein und allein aus sich selbst zu leben. Im Gegensatz zu allem Egoismus und Solipsismus ersteht hier eine religiös-mystische Haltung, die den Inder befähigt hat, sein ganzes Leben mit dem Urgrund zu verbinden. Er verschwindet als individuelle Person, um nur Selbst zu sein.

„Die Weisen, die im eigenen Ich wiedererkennen jenen einzigen Gebieter, der als Innenseele aller Wesen seine eine Form vervielfältigt, denen wird das ewigwährende Glück zuteil, nicht den anderen.“

Die Weisen, die im eigenen Ich den wiedererkennen, der als der einzige Bewußte unter den vielen Bewußten, als der Unvergängliche der Vergänglichen die Wünsche weckt, denen wird der ewige Friede zuteil, nicht den anderen.“

Wir stoßen hier auf einen typisch mystischen Tatbestand. Der Mensch des Selbst zieht sich in das Selbst zurück, ist ganz Selbst und unterscheidet sich in diesem Selbst-Sein von seinem empirischen Dasein. Es gibt also einen Unterschied zwischen dem empirischen und dem geistigen Menschen. Obwohl das Brahman im Denken die Welt hervorgebracht hat, ist es nicht die Welt in ihrer äußeren Erscheinung. Wenn der Inder sich den Prozeß der Weltentstehung auch als Emanation, als ein Ausfließen des ewigen Brahman zur Welt vorstellt, so entsteht in diesem Ausfluß doch eine Welt, die in ihrer *Gestalt* vom Ur-Einen entfernt ist. Hier entsteht die Lehre von den drei Gunas, den drei Elementen, aus denen alles geworden ist. Die Gunas gehen aus dem Brahman hervor und formen das Dasein. Die Welt steht somit im Banne der guna. Durch diese Gunas, d. h. die Formung als solche, unterscheidet sich die Welt vom Ur-Einen. Sie ist wohl aus dem Brahman hervorgegangen, aber als Ausfluß nun

eine endliche Erscheinung des Unendlichen, nicht mit dem Unendlichen identisch. Die Identität ereignet sich nur im Atman, der gunalosen Individuation des Brahman, von dem es ausdrücklich heißt:

„Ein Ursprung nur ist all der vielen Geister,
Der gunalose Geist; er ist das Weltall.“

Brahman ist gunalos; das Ur-Eine hat keine Eigenschaften:

„Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde; — Er ist das innre Selbst in allen Wesen.“

Es ist verständlich, daß der Inder größten Wert auf die Gründung des Menschen in diesem gunalosen Geist legt; allein im Atman kann Brahman ergriffen und die Einheit des Menschen mit dem Göttlichen Wirklichkeit werden.

Diese unio mystica offenbart sich dann erneut im Hinduismus. In der Bhagavad Gita, dem Lied des Erhabenen, das ursprünglich wohl aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. stammt und dann im 2. Jahrhundert überarbeitet wurde, erscheint der Gott Vishnu, der alle Aufgaben Indras übernommen hat, als Gott der Götter, um den Menschen den rechten Weg zu zeigen. Er kommt zur Errettung der Frommen und zur Vernichtung der Übeltäter als Avatara (= Inkarnation) in der Gestalt Krishnas. Gott wird Mensch und zeigt als Wagenfahrer und Wagenlenker zugleich die Fahrtrichtung des Lebens auf. Krishna verkündet die Einheit des Menschen mit Gott:

„Die höchste Wonne wird einem solchen Yogin zuteil, dessen Innesein zur Ruhe gekommen, dessen Leidenschaft erloschen, der zum Brahman geworden ist, dem sündlosen.“

Der Yogin, der in dieser Weise stets im Yoga sich übt, erlangt, von Sünden frei geworden, leicht die vollkommene Vereinigung mit dem Brahman.

Wer sich im Yoga geübt hat, sieht das eigene Selbst in allen Wesen wohnen und alle Wesen im Selbst, er, der überall das gleiche schaut.

Wer mich überall erblickt und alles in mir erblickt, dem werde ich niemals entwinden, noch wird der mir entwinden.

Wer, an den Glauben an die Einheit sich haltend, mich

als den in allen Wesen Befindlichen verehrt, ein solcher Yogin ist in mir, wo auch immer er sich befinden mag.“ Krishna stellt sich hier in den Mittelpunkt und lehrt, das Göttliche in allem zu sehen; denn:

„Ich bin der gesamten Welt Ursprung und Vergang.“

Der Yogin, d. h. jener, der durch Kontemplation zum Innesein des Brahman gelangt, soll erkennen, daß Ich das Brahman bin. So gelangt der Yogin zum Ruhem in Gott.

„Wer mir seine Werke weiht, mich als Höchstes schätzt, mich liebt, vom Hang zur Welt frei ist und ohne Feindschaft gegen irgendein Wesen, der gelangt zu mir.“

Wir können von der Liebe des Menschen zu Gott sprechen:

„Wer mich in Liebe verehrt, der ist in mir, und ich bin in ihm. . . Richte deinen Sinn auf mich, liebe mich, opfere mir, ehre mich, so wirst du, derart bereitet und nach mir dich sehndend, zu mir kommen.“

Aber es gibt keine Liebe des Gottes zu den Menschen:

„Der Gleiche bin ich zu allen Wesen; niemand ist mir verhaßt oder lieb.“

Es handelt sich nur um Selbst-Liebe, die Liebe des Selbst zum Selbst. In der Liebe zu Krishna liebt der Mensch sein eigenes Selbst, jenes Brahman, das im Ursprung war und immer ist. Die jeweilige Erscheinung des Menschen ist unwesentlich; das einzig Wesentliche ist das Selbst. Und so zeigt Krishna den Weg zum Verlöschen des Individuums im Selbst, im Brahman.

So ist der Inder vielfach zur Entsagung geführt worden, die besonders Brahmanismus und Bhakti-Frömmigkeit (Gottesliebe) beherrscht. Er ist zu einem Menschen geworden, dem die Einigung mit dem Göttlichen — fernab vom Dasein der gunabedingten Erscheinungen — höchstes Ziel war. So lesen wir in der Bhagavad Gita:

„Der Mann, der alle Wünsche fahren läßt und ohne Verlangen, ohne Eigennutz und ohne Selbstsucht dahinlebt, gelangt zur Ruhe.“

Aufgehend im All-Einen, ist des Lebens Sinn erfüllt. Was bedeutet hier das Wort: Entsagung? Ist diese Entsagung nicht ein Ja-sagen zur Wirklichkeit des Ur-Einen und ein Nein-

sagen zur Tatsächlichkeit egoistischer Zwecke? Wir werden an die Upanishaden-Worte erinnern:

„Die meisten Menschen hängen an dem Drum und Dran. Sie erfassen nicht den Kern, sondern nur die Schale. . .

Wie jemand über einen Acker hingeht, in dem ein Schatz begraben liegt, und keine Ahnung davon hat, daß er über

Gold schreitet, so gehen die Menschen an dem Besten vorüber und achten nicht das Göttliche in sich und im anderen. Und jede Stunde könnte es sie lehren und jeder Tag,

wie im Herzen alles darinnen ist. Denn es ist jeden Augenblick etwas Erhabenes um die Welt, und man kann

es erfahren, wenn man danach ist. Denn das Ewige draußen ist auch das Ewige in uns.

Aber so muß erst der Tod uns helfen kommen und die Hülle des Leibes vernichten. Es müßte nicht so sein.“

Indisch-mystischer Entsagung liegt die Weisheit zugrunde:

„Von Tod zu Tode wird verstrickt,

Wer nur die Vielheit hier erblickt.

Er müht sich ab an den Geweben

Und nennt das schön und würdig leben.

Doch Mensch und Tier und Meer und Land

Sind nur des Ewigen Gewand.“

Darum wendet sich der Inder nicht dem Gewand, sondern dem Brahman selbst zu; seine Religion ist Sehnsucht und

Hingabe, und er spricht mit den Worten der Upanishaden:

„Alles ist vergänglich, nur Gott ist ewig. Deshalb richte ich mein Herz auf ihn und sehne mich nach ihm mit tiefem

Seufzen, und ich will hinstreben zu ihm, denn in ihm allein ist die Vollendung.“

Europäisches Denken mag dieser Sehnsucht oft verständnislos gegenüberstehen; wir haben das Bewußtsein von der Einheit mit dem Urgrund weithin verloren und sprechen gleich

einem indischen Brahmanenschüler:

„Hütet, hütet diese Welt,

Daß sie nicht entblättert fällt.

Wehe, sie wird welken!

Ach, es wird das Alter kommen

Und der Tod.

Ach, es nützt nicht unser Mühn,
Sie wird sterben und verblühen.“

Doch mystische Brahmanenweisheit antwortet:

„Wahrlich, dies wird nimmer wanken,
Alle Welt, die kann vergehn;
Doch dies Wunder bleibt bestehen,
Denn hier ist die wahre Stätte.
Vergebens pocht das Alter,
Vergebens die Not an das Tor.
Kein Leid geschieht in ihren Mauern,
Draußen bleibt der Tod.
Doch drinnen, da fließen alle Bronnen,
Da ist ein jubelndes Schweigen.“

Chinesische Mystik (Lau-dse)

Im Jahre 518 v. Chr. soll zwischen dem Reformator chinesischer Religiosität Kung-fu-tse und dem alten Weisen Lau-dse¹ eine Begegnung stattgefunden haben, in der zwei Welten zusammenstießen, zwei verschiedene Betrachtungsweisen des Weltseins, die uns in dieser Zusammenkunft den geheimen Sinn der chinesischen Mystik Lau-dses offenbaren. Der berühmte Kung-fu-tse, von dem man in Ehrfurcht sprach, der die Worte der Weisen erneuert hatte und den Menschen zur Ehrfurcht zurückführte, fand sich nun plötzlich einem Unfaßbaren gegenüber, und seine Worte von der dreifachen Ehrfurcht schienen ihre Geltung verloren zu haben:

„Dreierlei gibt es, wovor der Edle Ehrfurcht empfindet. Ehrfurcht empfindet er vor den Befehlen des Himmels, Ehrfurcht hat er vor den großen Männern, und Ehrfurcht hat er vor den Worten der Heiligen.“

Lau-dse entgegnete:

„Wovon der Herr spricht, dessen Vertreter sind wohl samt ihren Gebeinen längst vermodert! Einzig und allein ihre Worte bestehen. Ein Edler wird, wenn die Zeit da ist, den Wagen besteigen; wenn aber die Zeit nicht gekommen ist, so läßt er sich wie eine Wasserpflanze treiben. . . Banne, Herr, den stolzen Geist, die vielen Wünsche, schmeichelndes Wesen, ausschweifende Pläne. Dies alles ist ohne Wert für eure Persönlichkeit.“

Die Vergangenheit ist vergangen, und auch die Edlen sind zurückgekehrt in den Urgrund des Seins selbst. Sollen wir uns an ihre Worte halten, an Begriffe menschlichen Denkens, an endliche Prägungen unseres Geistes, der sich denkend ein System des Lebens schafft? Lau-dse verneint diese Frage. Seine Wünsche sind erloschen; er hat alle Pläne aufgegeben

¹ Die deutsche Form Lau-dse kommt dem chinesischen Namen näher als die übliche Schreibweise Lao-tse, die in englischer Sprache geprägt ist und in der englischen Aussprache mit Lau-dse übereinstimmt.

und fühlt sich einer Wasserpflanze gleich im ewigen Strom des Werdens treiben, hingegen den Kräften des Lebens selbst. Er glaubt nicht an den Wert der Persönlichkeit als einer bewußten Form des menschlichen Daseins, sondern möchte den Versuch wagen, im Unbewußten zu existieren. Er fühlt seine Existenz aus dem Unbewußten jenes Unsagbaren aufbrechen, das die Menschen mit Gott, dem Ewigen oder — so wie es der Chinese gewohnt ist — mit tau² bezeichnen. Das Menschentum Lau-dses ist also kein Dasein europäischer Artung, wie wir es z. B. in den berühmten Worten *Schillers* erfassen:

„Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!“

Lau-dse will den Willen überwinden und zur Pflanze werden, bzw. im pflanzlich-unbewußten Sein beharren, ohne jedoch nun in dieser Beharrung sich aus dem lebendigen Fluß des Werdens zurückzuziehen. So ist diese Beharrung zugleich ein Fließen, ein immerwährender Fluß, dem er sich nicht entziehen will. Er beharrt in der Bewegung.

Das ist die Paradoxie, der wir hier gegenüberstehen. Wir werden an die Grenze unseres Begreifens geführt und müssen erfahren, daß nun erst der Grund unseres Daseins sichtbar wird. Da wir nicht mehr verstehen, da unser Verstand sich seiner Endlichkeit bewußt wird, bricht ein Neues auf.

Kung-fu-tse war diesem Neuen nicht mächtig, und so stand er vor einem Rätsel menschlichen Existierens. Er soll — damals 51jährig — über den 82jährigen Lau-dse gesagt haben:

„Was den Drachen betrifft, so bin ich außerstande zu begreifen, wie er Wind und Wolken besteigt und so gen Himmel fährt. Ich habe heute den Lau-dse gesehen. Ist er nicht wie ein Drache?“

Das Unmögliche schien wirklich geworden zu sein; Lau-dse fuhr gen Himmel und war dennoch in seiner ganzen Schwere und überragenden chinesischen Weisheit mitten in dieser Wirklichkeit. Doch alle geprägten Formen philosophischer Systematik fielen vor ihm in Nichts zusammen, und Kung-

² Wir setzen tau statt tao; vgl. Anm. 1

fu-tse selbst mochte wohl gefühlt haben, wie hier ein Grund sichtbar wurde, der sich seinem Wissen entzog. Lau-dse wollte in die aller Gesetzmäßigkeit vorausliegende Sphäre eindringen, in das Nichts, das als Nichts dem Etwas, der irdischen Erscheinung, vorausgeht. Daher seine scharfe Kritik an Kung-fu-tse; er sieht in Kung-fu-tse den strebenden Menschen, dessen Streben in die Sichtbarkeit des Tätigseins vorstößt; aber er weiß, daß dem Streben kein Erfolg beschieden sein wird. So können ihm die Worte des Meisters Kung nichts bedeuten:

„Wer nicht strebend sich bemüht, dem helfe ich nicht voran; wer nicht nach dem Ausdruck ringt, dem eröffne ich ihn nicht.“

Mochte Kung-fu-tse seinen Schülern auch gesagt haben:

„Lerne, als gäbe es nimmer ein Zum-Ziele-kommen und als hättest du zu fürchten, du könntest auch noch verlieren.“

Lau-dse wußte um die Tatsächlichkeit des steten Verlustes, und so konnte er sich nicht entschließen, sein Leben dem Streben zu weihen. Er will den umgekehrten Weg gehen, den Weg der Stille und des Wachsenlassens. Der Mensch soll als empirisches Wesen ausgeschaltet werden, um das tau rein in sich zu erleben. *Richard Wilhelm* hat diesen Grundzug Lau-dses treffend in die Worte gefaßt: „Das Leben wächst“. Lau-dse schwebt allein das pflanzliche Wachsen vor; die Wasserpflanze wird ihm zum Symbol, zur inneren Haltung, die eigentlich gar keine Haltung ist, weil der Mensch seinen Halt in der Haltlosigkeit gewinnt.

Es handelt sich hier nicht um Wortspiele, sondern um wirkliche Tatbestände. Lau-dse findet immer wieder zum dialektischen Paradoxon zurück, da alle Begriffe versagen, um das Wesen des Seins zu erfassen. Er will sich damit nicht in ein neues Gebiet begeben, das dem Chinesen bisher fremd war; es geht ihm nicht um etwas grundsätzlich Neues, um eine geniale Erfindung, sondern um die Sichtbarmachung des wahrhaft Ursprünglichen.

Während Kung-fu-tse die alten Bücher redigierte und versuchte, den Sinn der heiligen Worte wiederherzustellen, wollte Lau-dse noch hinter diese Bücher zurückgehen. Daher sagte

er zu Kung-fu-tse, die Vertreter der alten Zeit seien längst vermodert. Er empfand einen gewissen Moder auf den alten Büchern, obwohl er Vorsteher der Reichsbibliothek in der Kaiserstadt Loyang war und als einer der besten Kenner der alten Schriften verehrt wurde; dieser Moder war seiner Meinung nach nicht durch Reformen wegzuwischen, sondern allein durch die Versenkung in das tau.

„Indem man sich an das tau des Altertums hält, beherrscht man das Sein der Gegenwart. Ist man imstande, des Altertums Anfänge zu verstehen: das nennt man des tau's durchgehende Fäden.“

Wir müssen uns zum näheren Verständnis dieses Tatbestandes mit dem tau beschäftigen. Was versteht Lau-dse unter tau?

Es liegen viele Übersetzungen dieses Begriffes vor; *Richard Wilhelm* spricht vom „Sinn“, *Richard H. Grützmacher* nennt es das „Weltgesetz“ und das „Urprinzip“, *Erich Schmitt* schreibt: „Tao (tau) ist die Bahn, der vorgezeichnete Weg, worin sich das All bewegt, ist die Gesamtheit aller seiner regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen; mithin die natürliche Weltordnung“. *Johann Jakob Maria de Groot* definiert das tau als „Grundprinzip“, als „Kreislauf der Welt, die Bewegung des Himmels“, das „jedes Jahr die Natur neu erzeugt und beherrscht und dadurch das Schicksal der Menschheit bestimmt“, und *Wilhelm Grube* umschreibt tau mit logos: „Als die Substanz und Norm alles Seins ist das Tao (tau) gewissermaßen zugleich causa sui und ratio essendi.“ Es ist schwer, sich einer Übersetzung anzuschließen; wir halten es für das beste, das Wort tau unübersetzt zu lassen, und nur durch Umschreibungen zu versuchen, das Wesen dieses tau zu entschleiern. Einen kleinen Hinweis erhalten wir durch die chinesische Schreibweise; *Richard Wilhelm* beschreibt die Zeichen für tau mit den Worten:

„Es gibt im Chinesischen zwei Worte für Weg. Das eine heißt lu. Es wird geschrieben durch Kombination der Symbole für ‚Fuß‘ und ‚jeder‘. Es ist das, was jeder Fuß betritt; der Weg, der eben dadurch entsteht, daß er begangen wird. . . Das andere Wort für Weg ist das Wort

tao (tau). Es wird geschrieben durch Kombination der Symbole ‚Kopf‘ und ‚gehen‘. Daraus ergibt sich eine von dem Worte ‚Lu‘ wesentlich abweichende Bedeutung. Es bedeutet den Weg, der an ein Ziel führt, die Richtung, den gewiesenen Weg. . . Das tao (tau) ist nicht etwas Materielles oder Spirituelles, aber von ihm kommt alle Sinnggebung. Es ist das letzte Freie, das sich nur nach sich selber richtet, während alles andere seinen Sinn von etwas außer ihm bekommt: der Mensch durch die Erde, die Erde durch den Himmel, der Himmel durch das tao (tau).“

Mit dieser Aufweisung sind wir in den Zentralpunkt des tau eingedrungen; das tau liegt als Weg und Sinn und logos vor Himmel und Erde. Dieses ‚vor‘ ist weder räumlich noch zeitlich zu verstehen. Es ist ein logisches ‚vor‘, das die Urkraft energetischer Prägnanz andeutet; aus dieser Urkraft wird alles, sie ist das Erzeugende schlechthin, das selbst unerzeugt ist. Es ist ohne jede Bedingung, ohne Grund und daher grundlos. Wenn wir einen Vergleich wagen wollen, so müssen wir an *Jakob Böhmes* Begriff „Ungrund“ erinnern, der kein Grund ist, sondern den Grund in sich birgt. *Eckhart* und *Böhme* haben des weiteren von der Gottheit als der Voraussetzung Gottes gesprochen. All diese Gedanken sind von Lau-dse in das Wort tau hineingetragen worden; besser: Lau-dse hat diese Gedanken im tau gefunden. Wir wollen das tau nicht als Begriff bezeichnen; hier ist nichts zu begreifen und daher auch nichts begrifflich zu fassen. Es handelt sich in der Tat um das Nichts, was nicht zu fassen ist.

„Im Uranfange war das Nichts und in dem Nichts war das tau, aus dem das All entstand.“
Tschuangtse (gest. um 275 v. Chr.), der bedeutendste Vertreter des chinesischen Tauismus, d. h. jener mystischen Religion Lau-dses, hat das tau als Nichts umschrieben; wir lesen:

„Die Erkenntnis der Männer des Altertums erreichte letzte Höhen. Was war die letzte Höhe der Erkenntnis? Sie erkannten, daß es nichts gibt, außer dem Nichts. Das ist die Grenze, über die nicht hinausgegangen werden kann.“
An einer anderen Stelle sagt *Tschuangtse*:

„Bist du vorhanden oder nicht?«, fragte Licht Nichts. Licht erhielt keine Antwort und starrte Nichts fest an. Nichts war finster und leer. Den ganzen Tag hindurch versuchte Licht zu schauen, konnte es aber nicht sehen, horchte, konnte es aber nicht hören, versuchte es zu berühren, konnte es aber nicht finden. »Ach«, sagte Licht zu sich selber, »das ist doch der Gipfelpunkt! Wer vermöchte eine solche Höhe zu erreichen! Ich kann mir des Nicht-Seins bewußt sein, kann mir aber des Nicht-Seins nicht unbewußt sein. Wenn ich mir des Nicht-Seins bewußt bin, bleibt doch immer noch die Bewußtheit. Wie erreicht er nur diese Höhe?«

Nun gilt es, in die Unbewußtheit des Unbewußten hinabzutauhen, aus der Bewußtheit zu erwachen, sich aller Dinge der äußeren Erscheinung sowie des inneren Denkens und Sich-Vorstellens zu entäußern, um durch den Grund des eigenen Daseins hindurch in das Ungründige zu versinken. Dieses Ungründige kann nicht mehr bezeichnet oder benannt werden; wir sind an der Grenze des Fühlens und des Denkens angelangt, an jener Grenze, die das Dasein vom Nicht-Sein scheidet und zugleich deutlich werden läßt, daß im Erlebnis der Grenze das Nicht-Sein sich ausweitert zum absoluten Nichts, das zugleich der Born des Seins ist. Sein und Nichts verschmelzen an diesem Punkt nicht nur zur Einheit, sondern das Nichts wird zur Mutter des Seins, indes das Sein sich selbst zum Vater des Alls erschafft.

Können wir nun verstehen, wenn Lau-dse im Tao-te-king schreibt:

„Das tau, das sich aussprechen läßt, ist nicht das ewige tau. Der Name, der sich nennen läßt, ist nicht der ewige Name. ‚Sein‘ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. ‚Nichtsein‘ nenne ich die Mutter der Einzelwesen. Darum führt die Richtung auf das Sein Zum Schauen des wunderbaren Wesens, Die Richtung auf das Nichtsein Zum Schauen der räumlichen Begrenztheit.“

Zwischen Sein und Nichts scheint ein Ort zu sein, in dem wir uns ansiedeln müssen, um die verschiedenen Richtungen —

einmal zum Sein und zum andern zum Nichts hin — schauen zu können. Aber damit befinden wir uns schon wieder in einer räumlichen Vorstellung, deren wir uns bedienen müssen, um uns verständlich zu machen, und die dennoch das Wesentliche verfehlt, weil wir uns in all unseren Vorstellungen in Zeit und Raum bewegen, indes der ‚Ort‘ des Zwischenzeichens (zwischen Sein und Nichts) der Zeit und dem Raum vorausgeht. Es ist bereits schwierig, dieses ‚vor‘ zu denken, weil es nicht ein logisches ‚vor‘ ist, sondern in den Grund des Ungrundes einbricht. Wir brechen ein; es ist, als seien wir auf einer Brücke eingebrochen und in den Fluß gefallen, unrettbar verloren, eingetaucht in das Bodenlose, in dem es keinen Halt gibt. Aber gerade dort, wo der Halt fehlt, wo der Boden versagt und wir unsicher werden, beginnt das Uranfängliche. Lau-dse schreibt:

„Alle Wesen unter dem Himmel entstehen aus dem Sein. Das Sein entsteht aus dem Nichts.“

Das Nichts ist Entstehungs-Grund, jenes geheimnisvolle Urwesen, das in den verschiedensten Religionen der göttliche Urgrund genannt wurde. Mehr können wir nicht sagen; wir bedürfen dieses Symbols, um uns zu verständigen und wissen doch, daß damit nichts gesagt ist, eben das Nichts.

Tschuangtse schreibt von ihm:

„Dieses Etwas, das die anderen Dinge hervorbrachte, kann nicht selbst ein Ding sein, denn Dinge können nicht bestehen, bevor es etwas gibt. Es muß also etwas gewesen sein, was vor ihm war, und es muß etwas gegeben haben, was sogar früher war als das vorhergehende Etwas.“

Versuchen wir nicht, dieses ‚frühere‘ Etwas zu erkennen; Tschuangtse mahnt uns:

„Denn schließlich reicht unsere Erkenntnis nicht über das materielle Weltbild hinaus. Wer das Wirken des tau beobachtet, versucht nicht, etwas bis zum letzten Ende zu verfolgen, noch ihm bis zur letzten Quelle nachzuspüren. Hier endet jede Diskussion.“

Und dennoch versuchen wir immer wieder, der letzten Quelle nachzuspüren, um das Nichts zu erfassen; Lau-dse gibt hierzu eine Hilfe:

„Dreißig Speichen treffen sich in einer Nabe:

Auf dem Nichts darin beruht es,

Daß man den Wagen brauchen kann.

Man bildet Ton und macht daraus Gefäße:

Auf dem Nichts darin beruht es,

Daß man die Gefäße brauchen kann.

Man durchbricht die Wand mit Fenstern und Türen,
um Zimmer zu machen:

Auf dem Nichts darin beruht es,

Daß man das Zimmer brauchen kann.

Darum ist das Sein von Nutzen,

Aber das Nichtsein macht seinen Gebrauch erst möglich.“

Dieses Gleichnis kann uns verführen; wir beginnen nun, an den leeren Raum im naturwissenschaftlichen Sinne zu denken, oder wir sprechen gar vom Raum als der vorauszusetzenden Möglichkeit aller Erscheinungen (im Sinne *Kants*). Aber das ist falsch. *Lau-dse* hat nicht naturwissenschaftlich und auch nicht erkenntnistheoretisch gedacht; sein Denken war metaphysisch ausgerichtet. So ist dieses Gleichnis nur ein Wegweiser, um die Richtung anzuzeigen, in der das Nichts anwesend ist. Doch das Nichts selbst geht dieser Richtung noch voraus. Wir können es in keiner Gegend finden.

Tschuangtse hat diesen Sachverhalt in einem Gespräch mit *Tungkuotse* klarzumachen versucht; er sagte:

„Das tau ist überall . . es ist in den Ameisen . . es ist in den Unkrautsamen. . Das tau ist in Krügen und Ziegeln . . es ist im Kote.“

Er fügte dieser eigenartigen Aufzählung hinzu:

„Was ihr eben gefragt habt (»Wo ist denn dieses sogenannte tau?«), ist eine Frage, die für mich schwer zu beantworten und mit Beispielen zu belegen ist. Als Korporal *Huo* zum Marktvorsteher ging, um Schweine zu kaufen, schaute er auf die Schweinehufe (als die geeignetste Stelle, um ein Schwein zu beurteilen). Ihr hättet mich nicht nach besonderen Beispielen fragen sollen, denn so könnt Ihr nicht vom Materiellen loskommen. Große Wahrheiten sind eben ungreifbar wie diese hier, und große Lehren ebenfalls.“

Das tau ist nicht zu greifen, nicht zu fassen, nicht zu beschreiben — ja, wir können ihm nicht nahe kommen, wenn wir Fragen stellen und auf Antworten warten. Hier gilt es zu schweigen.

Aber dennoch sind wir nicht vom tau getrennt; das tau ist unserer menschlichen *Daseinsform* nicht jenseitig, so daß *Lau-dse* unserem *Diesseits* ein *Jenseits* entgegensetzte. *Tschuangtse* wird nicht müde, immer wieder die Immanenz des tau zu betonen.

„Das tau ist unendlich; im Bereich des Kleinsten gibt es nichts so Kleines, daß das tau nicht in ihm wäre. So entstehen die zehntausend Dinge. Es ist aber auch so groß, daß es alles umfaßt. Tief wie das Meer, kann es nicht ausgelotet werden.“

Ähnlich lesen wir bei *Lau-dse*:

„Es gibt ein Wesen, aus dem Unfaßbaren gebildet,

Vor Himmelsgott und Erdgöttin lebend,

So still! So leer!

Allein steht es und ändert sich nicht,

Den Kreis rings schreitet es ab und läuft nicht Gefahr.

Man kann es ansehen als die Mutter der Welt.“

Das tau schreitet den Kreis der Erscheinungen ab, es ist in ihnen als das Ungestaltete, Noch-nicht-Gestalt-gewordene, jenes Quale *Jakob Böhmes*. *Tschuangtse* betont:

„Nur wer sich das Gestaltlose im Gestalteten vorzustellen vermag, kann zur Wahrheit gelangen.“

Das Gestaltlose ist die Wahrheit, jenes Umgreifende, in dem wir alle geborgen sind, so daß wir uns nicht auf die Wanderschaft begeben, um die Wahrheit zu suchen, sondern sie in uns tragen. Man wird an das Wort *Meister Eckharts* erinnert:

„Greifet in euer eigen Gut. Ihr traget doch alle Wahrheit wesentlich in euch.“

Das Wesentliche ist in uns; es ist die Tiefe des Nichts, so daß wir den paradoxen Satz wagen müssen: Nichts ist wesentlich. Sobald wir das Nichts verlassen, um im Sein eine bestimmte Gestalt zu gewinnen, eine Erscheinung zu werden,

erlangen wir Unwesentlichkeit, Unwahrheit. Diese Unwahrheit sah Lau-dse in seiner chaotischen Zeit Gestalt geworden, und in seinen Augen mühte sich Kung-fu-tse nur darum, dieser Unwahrheit den Schein der Wahrheit zu verleihen. Kung-fu-tse rief seine Jünger zum Handeln auf, damit die Welt durch sittliche Taten verbessert werde. Aber was kann an dieser Welt der Dinge verbessert werden? Nichts! Daher gilt es, nichts zu tun, um im Nichts zu existieren.

„Das tau ist ewig ohne Handeln und doch gibt es nichts, was es nicht täte. Es handelt nicht und doch gibt es nichts, was es nicht zu tun vermöchte.“

Hieraus folgert Lau-dse:

„Das Tun sei Nichttun, wu-wei, das Handeln sei Nicht-handeln, der Genuß sei Nichtgenuß, das Große sei Kleines, das Viele wenig.“

Lau-dse will die individuelle Aktivität des Menschen vernichten, jenes ichhafte Streben, das immer zum Egoismus führt und den Menschen in die Einsamkeit stößt, in der er sich dann mit den Formen der Zivilisation und der Gesellschaft tröstet, um sein Alleinsein nicht zu bemerken, um sich zu vergessen. Und so vergißt der Mensch sein wahres Wesen, er vergißt sich selbst.

Tschuangtse hat diesen Zustand der Untätigkeit näher erläutert; wir lesen:

„Passivität, Ruhe, Gereiftheit, Gelöstheit und Untätigkeit bezeichnen die Dinge des friedvollen Alls und stellen den Höhepunkt der Entwicklung des tau und des Charakters vor. Darum suchen der Herrscher und der Weise hierin ihren Ruhepunkt. Ausruhen heißt passiv sein; passiv sein, heißt Kraftreserven haben, und Kraftreserven bedeuten Ordnung. Passivität bedeutet Ruhe, und wenn die Ruhe wieder zur Tätigkeit wird, ist jede Tätigkeit richtig. Ruhe bedeutet Untätigkeit, und wenn der Grundsatz der Untätigkeit vorherrscht, tut jedermann seine Pflicht. Untätigkeit bedeutet, mit sich selbst in Frieden sein, und wenn einer mit sich selbst in Frieden ist, können ihm Kummer und Sorgen nichts anhaben, und er hat ein langes Leben.“

Die Passivität des Nichttun offenbart sich in diesen Worten

als ein aktives Prinzip; der Mensch wird nicht zur absoluten Untätigkeit verdammt, sondern vielmehr aufgerufen, individuell untätig zu sein, um in dieser Untätigkeit das tau in sich selbst handeln zu lassen. Der griechische Philosoph *Aristoteles* hat diesen Sachverhalt in den zwei Worten *enérgeia* und *kinesis* zum Ausdruck gebracht. Unter *kinesis* versteht er die tatsächliche Bewegung eines endlichen Dinges, indes *enérgeia* das geistige Bewegungsprinzip ist, jene energetische Urkraft, die *Aristoteles* mit dem Geist und dem Göttlichen selbst identifiziert. Zugleich weist *Aristoteles* darauf hin, daß der Geist als *enérgeia* Denken ist, so daß die echte *enérgeia* nichts anderes darstellt als reines Denken.

Das tau Lau-dses ist dieser *enérgeia* des *Aristoteles* verwandt, und er mahnt, sich dieser Urkraft hinzugeben; jedoch ist ein wesentlicher Unterschied zu beachten. Lau-dse kann das tau nicht mit dem Denken gleichsetzen; das tau geht allem Denken voraus. Es ist die Irrationalität schlechthin, die im Sein sich der in ihr liegenden Rationalität bewußt wird, so daß die Dinge rationalen Gesetzen unterliegen, dem Bereich der Naturgesetzmäßigkeiten angehören. Wir werden diesen Zusammenhang zwischen der Irrationalität und der ratio erneut bei *Meister Eckhart* kennen lernen, der den Gedanken des *Aristoteles* von der Identität der *enérgeia* mit der ratio aufgreift und zugleich das Göttliche in der Irrationalität erfährt. *Eckhart* erweist sich hier als europäischer Denker, der — so möchte man sagen — in seiner Mystik die Verbindung von Lau-dse und Kung-fu-tse vollzogen hat. Die Mystik Lau-dses enthüllt sich damit als Versenkung in die Urkraft schlechthin, als Abkehr von der *kinesis*, in der wir als Menschen dieser Welt leben. Tschuangtse steigert diese Abkehr — ganz im Sinne Lau-dses — zur Vereinigung rationaler Erkenntnis.

„Seht diese Leere an. In einem leeren Zimmer ist es hell. Das Glück liegt in der Ruhe. Wenn Ihr keine innere Ruhe habt, werden eure Gedanken herumgaloppieren, obwohl ihr stillsitzt. Laßt eure Augen und Ohren im Inneren Zwiesprache halten, aber schließt alle Erkenntnis aus eurem Denken aus.“

Lau-dse hat aus diesem Grunde jede ethische Erkenntnis verworfen; er lehnt es ab, den Menschen an ethische Begriffe zu weisen, um ihn zu einem sittlichen Menschen zu erziehen.

„Gebet auf die Heiligkeit, werfet fort das Wissen: und des Volkes Wohlfahrt wird sich ver Hundertfachen. Gebet auf die Menschenliebe, werfet fort die Gerechtigkeit: und das Volk wird zurückkehren zur Kindespflicht und Liebe. Gebet auf die Geschicklichkeit und werfet fort den Gewinn: und Diebe und Räuber wird es nicht mehr geben. In diesen drei Dingen ist der äußere Schein nicht ausreichend. Darum soll man haben, woran man sich halten kann. Man soll Einfachheit zeigen und die Natürlichkeit in sich haben; seinen Eigennutz mindern und seine Wünsche verringern.“

Lau-dse will alles Reden von Gerechtigkeit und Menschenliebe vernichten; was nützt es, von Gerechtigkeit und Menschenliebe zu sprechen? Ist es nicht besser, Gerechtigkeit und Menschenliebe wortlos im Herzen zu tragen und ohne Begriffe aus dem tau zu handeln? Unser Reden von Gerechtigkeit und Menschenliebe ist doch nur ein Zeichen unseres Verfalls; wir haben die Tugend echter sittlicher Haltung verloren, und so mühen wir uns, sie durch Begriffe zurückzuerobern. So war es das Bestreben Kung-fu-tses, den Menschen die echten Werte aufzuzeigen, ihnen wieder Maßstäbe für ihr Handeln zu geben. Aber Lau-dse weiß, daß diese Maßstäbe auf dem Feld rationaler Begrifflichkeit gewachsen sind; es sind Begriffe, die unserer Welt der endlichen Erscheinungen angehören. Und so entfernen wir uns in aller Ethik vom Urgrund selbst, von jenem urschöpferischen tau, das unsere wahre Heimat ist. Diese Heimat sieht Lau-dse nur in der Einfachheit und Stille aufbrechen.

„Die höchste Tugend ist keine Tugend, darum hat sie Tugend. Die niedere Tugend verliert nicht ihre Tugend, darum hat sie keine Tugend. Die höchste Tugend ist ohne Handeln, wu wei, und darum hat sie keinen Zweck, wofür sie handelte. Die niedere Tugend handelt und hat daher ihren Zweck, wofür sie handelt. Die höchste Menschenliebe handelt, aber sie hat keinen Zweck, für den sie han-

delte; die höchste Pflicht handelt und hat keinen Zweck, für den sie handelt. Die höchsten Riten handeln, und wenn man ihnen nicht folgt, so strecken sie den Arm aus und ziehen einen herbei. — Darum, wenn das tau verloren ist, dann gibt es Tugend, wenn die Tugend verloren ist, dann gibt es Menschenliebe, wenn die Menschenliebe verloren ist, dann gibt es Pflicht, wenn die Pflicht verloren ist, dann gibt es die li (Riten). Wahrlich, die li sind das Dürftigste von Treu und Glauben und aller Verwirrung Beginn. Das Wissen voranzusetzen, ist nur äußere, vergängliche Blüte und der Dummheit Anfang.“

So leben wir Menschen in der Dummheit und der Unwahrheit, weil wir uns in die Riten gebettet haben, als könne uns die Welt der Sitten einen Halt geben; wir haben uns an das Wissen geklammert, indes Lau-dse lehrt:

„Erhöhet die Weisen nicht,
So daß die Leute keine Ränke spinnen und nicht streben;
Schätzt seltene Gegenstände nicht,
So daß die Leute nicht stehlen;
Entfernt aus der Sicht die Dinge des Begehrens,
So daß die Herzen der Leute nicht verwirrt werden.

Darum:

Wo der Weise regiert,
Hält er ihre Herzen leer,
Macht ihre Bäuche voll,
Schwächt ihr Begehren,
Stärkt ihre Leiber:
So daß die Leute frei von Wissen und von Begierden sind
Und die Listigen nicht versuchen einzugreifen.

Durch Handeln ohne Taten
Mögen alle in Frieden leben.“

„Frei von Wissen und von Begierden“ — das ist eine Forderung, die wir, im europäischen Denken erzogen, nicht mehr verstehen können. Gewiß, frei von Begierden, das lehren alle ethischen Systeme; aber „frei von Wissen“, das widerspricht unserem Drang nach Wissen, obwohl bereits Sokrates auf die Nichtigkeit unseres Wissens hingewiesen hat. Er sprach den Satz:

„Derjenige unter euch, ihr Menschen, ist der weiseste, der ... erkannt hat, daß seine Weisheit in Wahrheit keinen Heller wert ist.“

Tschuangtse sprach ähnlich:

„Wer meint, er wisse nicht, ist tief; wer meint, er wisse, ist seicht. Jener hat es mit der inneren Wirklichkeit zu tun, dieser mit der äußeren Erscheinung. . . Dann weiß einer, der nicht weiß, in Wirklichkeit doch, und einer, der weiß, weiß in Wirklichkeit nicht.“

Doch was ist dieses „Wissen ohne Wissen“? Tschuangtse antwortet:

„Was der Mensch weiß, ist nur wenig. Obwohl dieses Wissen nur gering ist, muß der Mensch sich eher auf das stützen, was er nicht weiß, bevor er die Bedeutung Gottes erkennen kann.“

Lau-dse schreibt:

„Wer weiß, daß er nicht weiß,

Ist der Höchste.

Wer vorgeblich weiß, was er nicht weiß,

Ist geistig krank.“

So leben wir unter geistig Kranken und lassen uns von ihnen beherrschen; ja, wir streben darnach, gleichfalls geistig krank zu werden, weil wir glauben, erst in der geistigen Krankheit zu tatsächlichen Menschen zu erwachen. Doch Lau-dse will uns nicht zu tatsächlichen Menschen machen, sondern zu wirklichen Menschen, in denen die göttliche Wirklichkeit des tau erwacht ist. So müssen wir das Wissen aufgeben; wir müssen verlernen, in Begriffen zu denken und Gesetze zu machen. Unser Heil liegt allein im tau:

„Das tau ist aller Wesen Heimat.“

Im tau erringen wir den Bezirk, den die Bibel das Paradies nennt; denn diese Heimat ist das dem Sein vorausgehende Nichts, in dem es keine intellektuelle Erkenntnis und damit noch kein Gut und Böse gibt.

„Wenn auf der Welt alle wissen, daß das Schöne schön ist,
So ist damit schon das Schlechte da.

Wenn alle wissen, daß das Gute gut ist,

So ist damit schon das Nichtgute da.“

Deshalb gibt es nur einen Weg: zurück zum Ursprung. Mystische Versenkung führt uns zur mystischen Tugend, die nicht aus intellektueller Erkenntnis entsteht, sondern in der Stille wächst.

„Ohne aus der Tür zu treten, erkennt man die Welt; ohne aus dem Fenster zu blicken, erkennt man das tau der Welt. Je weiter einer hinausgeht, desto geringer wird sein Erkennen. Daher wandert der Heilige nicht und weiß doch, er sieht nicht hinaus und vermag zu benennen, er handelt nicht und vermag doch zu vollenden.“

Mit diesem Innesein in sich selbst ist das Leersein verbunden; d. h. der Mensch soll seine Welt-Fülle aufgeben, sich von allem Draußen entblößen, um sich dann aus dem tau zu füllen. Nicht die empirisch-subjektive Person darf das Dasein gestalten, sondern die Gestaltung soll durch die Person hindurchfließen, so daß der Mensch wieder zur echten Person wird im Sinne der römischen persona, jener Hülle, durch die ein Inneres hindurchtönte. Gestalter ist allein das tau.

„Der Himmel ist leer, die Erde ist stille, und sie streben also nicht. . . Leerheit ist Inhaltslosigkeit. Darum sage ich, wirf fort das Wissen, was könnte dich dann noch verleiten, nach etwas zu streben?“

Es sei hier kurz an *Meister Eckhart* erinnert, der in seinem „Buch der göttlichen Tröstung“ schreibt:

„Kein Faß kann zweierlei Getränke zum Inhalt haben: soll Wein hineinkommen, muß man notwendig das Wasser ausgießen, damit es leer und ledig werde. Willst du also göttliche Freude empfangen, mußt du notwendig das Geschöpf aus dir ausgießen und wegwerfen.“

Gewiß, es besteht ein Unterschied zwischen Lau-dse und Meister Eckhart, das soll nicht geleugnet werden; Eckhart wirkt bewußt ins Leben hinein, er will aus dem vünclin seiner Seele den Tag gestalten und glaubt an die Möglichkeit echter menschlicher Lebensführung, indes Lau-dse den Menschen an die Wasserpflanze weist, an das Sich-hingeben. Lau-dse sieht nur den Fluß des ewigen tau, das ewige Strömen der urschöpferischen Kraft. So ist seine Leerheit zugleich die

tiefst mit dem Menschen verbunden ist und der Mensch sich geborgen weiß in der großen Einheit des Unendlichen.

Doch auch zu den Zeiten Lau-dses und Tschuangtzes konnten die Menschen wenig mit diesem Unendlichen anfangen, und so lachten sie über das tau, das ihnen Lau-dse verkündete; sie konnten das tau im täglichen Leben nicht gebrauchen. Aber gerade in diesem Nicht-gebrauchen-können erkannte Lau-dse den Wert seines tau, und so sprach er:

„Alle Welt sagt, mein tau sei zwar groß,

Aber sozusagen unbrauchbar.

Gerade weil es groß ist,

Deshalb ist es sozusagen unbrauchbar.

Wenn es brauchbar wäre,

So wäre es längst klein geworden.

Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen,

Sehr leicht auszuführen.

Aber niemand auf Erden kann sie verstehen, kann sie ausführen.

Die Worte haben einen Herrn,

Die Taten haben einen Ahn.

Weil man die nicht versteht,

Versteht man mich nicht.

Eben daß ich so selten verstanden werde,

Darauf beruht mein Wert.

Darum geht der Berufene im härenen Gewand,

Aber im Busen birgt er ein Juwel.“

Doch dieses Juwel ist unsichtbar, und so hat der Chinese gleich uns den Glauben an die innere Kraft des Ewigen verloren.

Buddhistische Mystik

Die reine Lehre Buddhas, jenes reichen Fürstensohnes aus Kapilavathu im nördlichen Indien, dessen Heimat am Fuße des nepalesischen Himalaya lag, scheint echter Mystik abhold zu sein. Es ging Buddha um die Erlösung des Menschen aus der Welt des Leidens; so löste er sich aus seiner Geborgenheit und ging in die Heimatlosigkeit, ganz auf sich selbst gestellt. Buddha berichtet hierüber:

„Bevor ich die höchste Erleuchtung erlangt hatte, kam mir der Gedanke: »Das Leben in der Häuslichkeit ist voll Bedrängnis und Unreinheit; unter freiem Himmel lebt der Samana. Wer in der Häuslichkeit lebt, kann nicht leicht den höchsten, ganz reinen, vollkommenen Wandel der Heiligkeit führen. Soll ich mir nicht Haar und Bart scheren, gelbe Gewänder anlegen und aus der Häuslichkeit in die Heimatlosigkeit ziehen?«

Und so zog ich nach einiger Zeit, jung, kräftig, dunkelhaarig, in der glücklichen Jugend, in der ersten Mannesblüte, gegen den Willen meiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Bart, mit gelben Gewändern bekleidet, aus der Häuslichkeit in die Heimatlosigkeit.“

Als heimatloser Bettelmönch sucht er den Weg der Befreiung; er sehnt sich nach einem Ort der Ruhe und des Friedens. Doch er weiß, daß Ruhe und Frieden an keinem Ort zu finden sind, und so strebt er in die Ortlosigkeit. Ihn treibt die Sehnsucht zum Ortlosen, zum Nirvana, jenem indischen Begriff, der in der Lehre Buddhas zum Zentralpunkt schlechthin wird. So gipfelt die reine Lehre in einer Wegweisung zu jenem ortlosen Ort, der nicht mehr zu benennen ist:

„Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo es weder Erde, noch Wasser, noch Feuer, noch Luft gibt. . . Es ist nicht diese Welt noch jene Welt, sei es der Mond oder die Sonne. Ich nenne es, ihr Mönche, weder ein Kommen, noch ein

Gehen, noch ein Stehen, weder ein Vergehen, noch ein Entstehen. Es ist ohne Stütze, ohne Anfang, ohne Grundlage.“

Man hat gemeint, diesen Zustand des Nirvana wegen seiner Ungewordenheit als Nichts bezeichnen zu können, und so schreibt *Helmuth von Glasenapp*, die gelehrten buddhistischen Mönche von Ceylon hätten das Nirvana in einem Gespräch ihm gegenüber als „nothing“ charakterisiert. *Gustav Mensching* wehrt sich gegen die Bezeichnung, da im Nichts zumeist ein negatives Element stecke; *Mensching* sieht das Nirvana vom Ur-Einen her positiv und betont den Ursprung des Nirvana-Gedankens im Brahmanismus. Er glaubt, es gehe auch im Buddhismus darum, mit dem Tode die Welt der Wandelbarkeit zu verlassen und mit dem Urprinzip vereint zu werden. Gewiß, das Nirvana als solches ist kein Urprinzip — das weiß *Mensching* sehr gut —, aber im Streben zum Nirvana äußere sich dasselbe Streben, das auch den Brahmanen beseele.

Im Wesen können wir *Mensching* zustimmen; denn der Buddhist erlangt im Nirvana dieselbe Erlösung, die der Brahmane der Spätzeit in der Vereinigung mit dem Brahman erreichte. Mit Recht weist *Mensching* auf *O. Rosenberg* hin, der Nirvana als „wahres Sein“ charakterisierte. Dieses Sein ist jedoch kein Sein im Sinne des Daseins, sondern ein Sein als Nichts, und so kann man schon vom „nothing“ sprechen, wenn man „nothing“ nicht als Nicht-Sein versteht. Nicht-Sein setzt immer reales Sein voraus und ist nur eine Negation des Seins, indes das Nichts dem Sein des Daseins vorausgeht.

Wir können diesen Sachverhalt verständlich machen, wenn wir auf *Hegel* hinweisen, der schrieb: „Sein und Nichts ist dasselbe.“ Dieses Nichts meint auch Buddha, wenn er vom Nirvana spricht. Nirvana repräsentiert den Zustand des absoluten Nichts; daher kann Buddha vom Erlöstsein im Nirvana sprechen, weil Nirvana als Nichts im Sein west. Es ist falsch, im Nirvana Untergang und Vernichtung zu sehen; so weisen die buddhistischen Texte immer wieder auf den Irrtum jenes Schülers hin, der sprach:

„Ich verstehe die Lehre des Erhabenen dahin, daß ein von den Einflüssen erlöster Bhikkhu nach dem Tode dem völligen Untergange, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist.“

Demgegenüber nennt Buddha das Nirvana ein Reich und eine Stätte, weist jedoch darauf hin, daß es keine Möglichkeit gebe, dieses Reich zu beschreiben; wir lesen:

„Wie die Flamme, von des Windes Gewalt verweht, verschwindet und mit keinem Worte mehr bezeichnet werden kann, so verschwindet der von seinem lebenden Leib erlöste Weise und kann mit keinem Worte mehr bezeichnet werden.“

Für den Verschwundenen gibt es kein Maß. Das, wodurch man ihn kennzeichnete, ist nicht mehr vorhanden. Wo alle Dinge aufgehört haben, da haben auch alle Möglichkeiten des Benennens aufgehört.“

An anderer Stelle erinnert Buddha an die Sehnsucht des Brahmanen, sich mit dem Brahman zu vereinigen; er beschreibt diesen Weg mit den Worten:

„Man durchdringt mit gütiger Gesinnung nach einer Himmelsrichtung, dann nach der zweiten, der dritten und der vierten, dann nach oben und unten und ringsum die ganze Welt nach allen Seiten vollständig mit gütiger, umfassender, großer, unermesslicher, friedfertiger, freundlicher Gesinnung. Wie ein kräftiger Muschelbläser mühelos alle Himmelsrichtungen mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solcher gütigen Gesinnung, die den Geist erlöst. Dies ist der Weg, der zur Vereinigung mit Brahman führt.“

Ebenso durchdringt man mit Mitleid, mit Mitfreude und mit Gleichmut die ganze Welt. Auch dies ist der Weg, der zur Vereinigung mit Brahman führt.“

So geht auch der Buddhist den Weg zur Vereinigung mit dem Göttlichen; aber dieser Weg zu Brahman ist ihm nur eine Durchgangsstufe. Buddha beschreibt den Weg der buddhistischen Ethik, das 3., 4. und 5. Glied des achtfachen Pfades zur Erlösung; auf diesem rein ethischen Weg kann man seiner Lehre gemäß bereits die Einigung mit Brahman erlan-

gen. Aber Buddha geht es um Tieferes; er will nicht nur in das Göttliche eintauchen und in ihm verschwinden, er sehnt sich nach dem aller Göttlichkeit vorausliegenden Zustand. Das Nirvana enthüllt sich hier — wir wir es beschrieben haben — als Sein, das noch im Nichts west, indes Brahman ein Sein darstellt, aus dem das Werden entspringt. Die Brahmanen sprachen vom Sein des Brahman ganz recht als Denken; Buddha will hinter das Denken zurückgehen in den Urgrund des Undenkbaren. Hier beginnt sein mystischer Weg. Buddha kann keine rationalen Anweisungen geben, wie das Eingehen in das Unendliche zu erlangen sei; er beschreibt den Weg der Versenkung mit Worten, die den Schüler über das Worthafte und zu Beschreibende hinausführen sollen. Das 8. Glied des achtfachen Pfades kündigt von 9 Stufen der Versenkung. Die 1. Stufe bringt dem Menschen Freude und Glück darüber, daß er den Weg der Welt überwunden hat. Die „Loslösung“ ist Wirklichkeit geworden. In der 2. Stufe hört alles Denken und Sinnen auf; der Meditierende west in der reinen Anschauung, der „Sammlung des Geistes“. „Gleichmütig, ernstbesonnen, im Glücksgefühl verharrend“ naht er sich dann der 3. Stufe, in der „Gleichmut“ herrscht und der Mensch von keinem Gefühl mehr berührt wird. Er gibt nun Freude und Leid auf, um die 4. Stufe zu erreichen, in der er „frei von Wohl und Wehe“ ist. Buddha beschreibt den Zustand der 4. Stufe mit den Worten:

„Als mein Gemüt also beruhigt war, gereinigt, geläutert, frei von Begierde, sanft, fügsam, fest und unveränderlich, wandte ich mein Denken zu der Erinnerung und Erkenntnis meiner früheren Daseinsformen, und ich erinnerte mich nacheinander an hunderttausende meiner früheren Daseinsformen bis in frühere Weltperioden zurück. Dieses erste Wissen erlangte ich in der ersten Nachtwache.

Dann richtete ich mein Denken auf das Vergehen und Wiederentstehen der Wesen. Ich sah mit himmlischer, klarer, übermenschlicher Einsicht, wie die Wesen vergehen und wieder entstehen; ich erkannte die niedrigen Wesen und die hohen, die schönen und die häßlichen, die frommen und die unfrommen, wie sie je nach ihren Taten

ihren Weg gingen: Die Wesen, die in Werken, Worten und Gedanken schlecht gelebt, die über die Frommen Böses geredet haben und falsche Ansichten hatten, diese sind nach dem Tode in Leid und Qual, an Stätten der Pein, in die Hölle gekommen. Jene Wesen aber, die Gutes getan haben in Werken, Worten und Gedanken, sind nach dem Tode den guten Weg gegangen und in das Himmelreich gelangt. Dieses zweite Wissen erlangte ich in der zweiten Nachtwache.

Darauf wandte ich mein Denken auf die Erkenntnis von der Vernichtung der weltlichen Einflüsse, und ich erkannte der Wahrheit gemäß, worin das Leiden und die Einflüsse bestehen, was ihr Ursprung ist, wie sie beendet werden können und welches der Weg zu ihrem Ende ist. Dieses dritte Wissen erlangte ich in der dritten Nachtwache.“

Nummehr hat der Meditierende das Wissen erlangt und das Nichtwissen vernichtet; er hat die Wahrheit erschaut. Doch nun muß auch noch das Denken vernichtet werden; der Buddhist existiert im Schauen. Er kann in diesem 4. Glied das Nirvana erreichen. Von Buddha wird berichtet, er sei aus der 4. Stufe dieser Versenkung ins Nirvana gelangt, nachdem er zuvor jedoch die 5. bis 8. Stufen durchgemessen habe. Diese Stufen werden mit den Worten beschrieben:

„Nachdem er (Buddha) sich aus der vierten Stufe der Versenkung erhoben hatte, versenkte er sich in das Reich der Raumunendlichkeit. Nachdem er sich aus dem Reich der Raumunendlichkeit erhoben hatte, versenkte er sich in das Reich der Bewußtseinsunendlichkeit. Nachdem er sich aus dem Reich der Bewußtseinsunendlichkeit erhoben hatte, versenkte er sich in das Reich des Nichtseins. Nachdem er sich aus dem Reich des Nichtseins erhoben hatte, versenkte er sich in das Reich, wo es weder ein Vorstellen noch ein Nichtvorstellen gibt. Nachdem er sich aus dem Reich, wo es weder ein Vorstellen noch ein Nichtvorstellen gibt, erhoben hatte, gelangte er zum gänzlichen Aufhören von Vorstellen und Empfinden.“

Das Reich der Raumunendlichkeit vermittelt das Bewußtsein des unendlichen Raumes; der Meditierende erlebt die Gren-

zenlosigkeit aller räumlichen Gebilde und erfährt, daß diese Unendlichkeit die Voraussetzung der Endlichkeit ist. Mit diesem Erlebnis wird die Bewußtseinsunendlichkeit auf den Plan gerufen; der Mensch erfährt an sich selbst, daß die Grenzen seines eigenen menschlichen Bewußtseins schwinden. Das Bewußtsein hat keinen Inhalt mehr. Es weitet sich über sich selbst hinaus in den leeren Raum, der in seiner Leerheit gar kein Raum mehr ist. Die nächste Stufe der Versenkung, in der man die Bewußtseinsunendlichkeit erlebt, macht der absoluten Leerheit Platz. Hier gibt es kein Etwas mehr, sondern nur noch das Nichtsein.

Diese Stufe der Versenkung repräsentiert den Zustand, in dem es kein Dasein mehr gibt; die Leerheit oder das Nichtsein ist der noch nicht erfüllte Raum und das noch nicht erfüllte Bewußtsein, bzw. das nicht mehr Gefüllte. Dieses Nichtsein darf nicht mit dem Nichts verwechselt werden, das im Nirvana existent ist; das Nichtsein, die Leerheit, ist die Möglichkeit aller Existenz.

Diese Überlegung wird in der 8. Stufe der Versenkung bestätigt, in der es weder Vorstellen noch Nichtvorstellen gibt; wir können uns unter dieser Versenkung nichts mehr vorstellen; aber darin besteht gerade ihr Wert. Der Meditierende erreicht den Bezirk der Nichtvorstellbarkeit; er ruht nun in der Unendlichkeit selbst und hat allen Willen zum Dasein in sich vernichtet.

Dieser Zustand der absoluten Ruhe stellt den buddhistisch-mystischen Grad der Einigung mit dem Unendlichen dar; der Buddhist kann aus dieser Ruhe wieder den Weg ins tatsächliche Leben zurückgehen. Das Nirvana ist nicht an den Tod des Menschen gebunden. Man spricht deshalb vom „diesseitigen Nirvana“, da der Heilige „die unsterbliche Sphäre mit dem Körper berührt“. Das jenseitige Nirvana bedeutet demgegenüber nur den tatsächlichen Eintritt des Todes; der Buddhist spricht vom Parinirvana. Parinirvana ist kein höherer Zustand als Nirvana, sondern es „bedeutet einfach den Tod desjenigen, der im Leben Nirvana erreicht hat“ (H. Beckh).

Die buddhistische Mystik offenbart sich damit als kontem-

plative Mystik, die lebens- und weltabgewandt keinen Zugang zum tatsächlichen Dasein offen läßt, sondern den Menschen in das Wesenlose umwendet: Götter und Göttlichkeit werden überwunden zugunsten einer dem göttlichen Urgrund vorgelagerten Sphäre, in der das Sein vor seiner schöpferischen Aktualität weste.

Wir dürfen dieses „vor“ nicht zeitlich verstehen; Buddha erstrebt den Zustand des logischen „vor“, den wir nur Nichts nennen können. Dieses Nichts ist die Wahrheit allen Seins, aus ihm entspringt unser Leben, das sich in seiner endlichen Daseinsform vom Unendlichen entfernt, um dann wieder im Tode desjenigen, der Nirvana im Leben erlangt hat, in die allem Urbeginn vorausgehende Sphäre zurückzutauken. Der buddhistische Mystiker lebt aus der tiefen Sehnsucht aller Mystik, sich selbst in der irdischen Erscheinungsform zu überwinden, zu entleeren (wie Meister Eckhart sagt), um des Ungrundes teilhaftig zu werden. Wir werden an die Worte Meister Eckharts erinnert: „Alles büßt hier die Seele ein, Gott und alle Kreaturen . . . es muß alles verloren sein, der Seele Bestehn muß sein auf einem freien Nichts.“

Dieser Weg der reinen Mystik ist nach dem Tode Buddhas verlassen worden; es bildete sich der Mahayana-Buddhismus, das Große Fahrzeug, in dem alle Menschen zur Vollendung gelangen sollten. In dieser buddhistischen Weltreligion ist Buddha zum gnädigen Gott geworden.

Jedoch hat es *Nagarjuna* verstanden, in seiner buddhistischen Philosophie erneut ein mystisches Element zu enthüllen. Seine Mahayana-Metaphysik, der man den Namen „Lehre von der Nichtwirklichkeit aller Erscheinungen“ gab, stellt eine Verbindung zwischen brahmanischem Wissen und buddhistischer Weisheit dar. Nagarjuna zog aus der reinen Lehre Buddhas, dem Hinayana-Buddhismus (dem Kleinen Fahrzeug), Folgerungen, die echt buddhistisch waren. Es handelt sich um die sogenannte Nur-Bewußtseinslehre, die durch die Bewußtseinslehre Buddhas vorgebildet ist. Buddha sprach bereits von sechs Bewußtseinsarten — dem Schbewußtsein, dem Hörbewußtsein, dem Riechbewußtsein, dem Schmeckbewußtsein, dem Tastbewußtsein und dem Denkbe-

wußtsein —; die Nur-Bewußtseinslehre nimmt hierüber hinaus noch ein siebentes Bewußtsein an: Manas. Diese soll alle anderen Bewußtseinsarten in sich zusammenfassen. „Es ist seinem Wesen nach kontinuierliches, verarbeitendes Denken. Es bildet die Voraussetzung für das Funktionieren der sechs anderen Bewußtseine“ (*Helmuth von Glasenapp*). Über dieses siebente Bewußtsein hinaus, bzw. hinter es zurück, lagert dann das achte Bewußtsein, das sogenannte Speicherbewußtsein (*Alaya-vijnana*). „Das *Alaya-vijnana* ist das letzte Geistige an einer Persönlichkeit, das hinter allem Bewußten stehende Unbewußte“ (*Glasenapp*). Dennoch ist dieses Speicherbewußtsein keine beharrende Seele, kein unveränderliches Sein, sondern ein ständig „sich verändernder Strom; es ist das große Reservoir, in welchem alle die karma-bedingten Eindrücke als Keime künftiger Erfahrungen enthalten sind und aus dem sie zu gegebener Gelegenheit herausprojiziert werden“ (*Glasenapp*). Dieses Faktum des Herausprojizierens führt zu der Lehre, daß die Außenwelt als solche gar nicht existiert; d. h. man nimmt an, die Vorstellungen des Menschen von den ihn umgebenden Objekten seien nur Erscheinungen, die ihren Grund im Speicherbewußtsein hätten. Mit anderen Worten: Es gibt gar keine Außenwelt mehr, sondern nur noch Vorstellungen des menschlichen Speicherbewußtseins.

Damit ist alles Reden vom Sansara (Kreislauf der Geburten/Wandelleben) im Grunde hinfällig; denn es gibt eigentlich gar keine Wandelwelt. Wir bilden uns nur ein, in dieser Wandelwelt zu leben: alles ist Trug.

„Ja, so ist es, ihr Göttersöhne, einem Trugbild gleich sind diese Wesen, einem Traume gleich, ihr Göttersöhne, sind diese Wesen; ja, so ist es, ihr Göttersöhne, daß Trugbild und Wesen nicht zweierlei sind, daß sie keine Zweiheit ausmachen, und Traum und Wesen sind nicht zweierlei, sie machen keine Zweiheit aus. Auch alle Dinge, ihr Göttersöhne, sind einem Trugbild gleich, einem Traume gleich. Auch der in den Strom Eingetretene (d. h. der Neubekehrte) ist einem Trugbild gleich, einem Traume gleich. Auch der Lohn des in den Strom Eingetretenen ist einem

Trugbild gleich, einem Traume gleich. Ebenso sind der Einmalwiederkehrende und der Lohn des Einmalwiederkehrenden sowie der Nimmerwiederkehrende und der Lohn des Nimmerwiederkehrenden sowie auch der Heilige und die Heiligschaft einem Trugbild gleich, einem Traume gleich. Auch der Einzelbuddha (d. h. ein Buddha, der die Lehre nicht verkündet) ist einem Truge gleich, einem Traume gleich. . . Auch der Vollkommenerleuchtete ist einem Truge gleich, einem Traume gleich. Auch der Zustand des Vollkommenerleuchteten ist einem Truge gleich, einem Traume gleich. . . Ich sage, ihr Göttersöhne, daß auch das Nirvana einem Trugbild gleich, einem Traume gleich ist. . . Ja, so ist es, ihr Göttersöhne, daß Trugbild und Nirvana nicht zweierlei sind, daß sie keine Zweiheit bilden, und daß auch Traum und Nirvana nicht zweierlei sind, daß sie keine Zweiheit bilden.“

Mit dieser Erklärung, alles sei Trug (*maya*), stehen wir vor einer grundsätzlichen Wende im Buddhismus; eigentlich befindet sich hier die geistige Grenzscheide zwischen Hinayana und Mahayana. Weil das Nirvana und die Buddhaschaft Trug sind, ist es nicht notwendig, das Nirvana als solches dem Sansara entgegenzusetzen; denn sowohl das eine als auch das andere sind Trug. Es gibt demgemäß keinen Unterschied zwischen diesen Zuständen, es gibt keine Zweiheit mehr, sondern nur noch eine Einheit: *maya*. Mit anderen Worten: alles ist Nichts. Buddha bezeichnet diesen Zustand der Leerheit (*Sunyata*) in einem Mahayana-Gespräch als „tief“; es heißt:

„Für alle Dinge, *Subhuti*, ist dies die Bezeichnung, nämlich das Wort ‚tief‘. Und warum das? Weil ja, *Subhuti*, die Körperlichkeit tief ist und weil ebenso die Empfindungen und Gefühle, die Vorstellungen und Wahrnehmungen, die Willensakte und Betätigungen und das Bewußtsein tief sind. . . Wie, *Subhuti*, die absolute Realität, so ist die Körperlichkeit tief, ebenso die Empfindung, die Vorstellung, die Willensakte; und wie, *Subhuti*, die absolute Realität, so ist das Bewußtsein tief. Dabei, *Subhuti*, ist die Körperlichkeit usw. so tief wie die Realität der Körperlich-

keit. . . Wo es, Subhuti, keine Körperlichkeit gibt, das ist die Tiefe der Körperlichkeit.“

Mit dem Begriff „absolute Realität“ ist die Leerheit gemeint; das Reale ist also in Wahrheit nicht das äußerlich Sichtbare, sondern die Tiefe der Sichtbarkeit, dasjenige, auf dem die Sichtbarkeit gründet. Diese Tiefe ist das Nirvana, das absolute Realität besitzt. Da nun das Nirvana aber gleich dem Sansara maya ist, muß alles von gleicher Realität sein, und die Körperlichkeit ist von derselben Realität, die auch dem Nirvana zugeschrieben wird. Es gibt nur die Einheit der Tiefe, die Einheit der Realität, die Einheit der Leerheit. Der Mensch befindet sich damit schon in diesem Leben im Nirvana; es gibt keine Zweiheit mehr.

Nun entsteht eine recht eigenartige Welt; die Menschen befinden sich schon in dem, wohin ihre Sehnsucht ging. Sie haben es nur nicht gewußt; die mystische Sehnsucht tief religiöser Menschen, sich mit dem Urgrund zu vereinen, hat ihre Erfüllung gefunden. Wir leben tagtäglich im Urgrund und haben die stete Aufgabe, uns dieses Urgrundes bewußt zu werden. Unsere menschliche Existenz ist im Nichts geborgen, da Nichts und All identisch sind. Wir stehen somit wieder vor dem Unbegreifbaren, Letzten; wir haben jedoch das Wissen gewonnen, daß dieses Unbegreifbare das Wesen unseres eigenen Seins ist und wir in unserem Wesen das Unbegreifbare ahnend erschauen und — wenn wir uns ihm hingeben — zum Unbegreifbaren selbst werden.

Japanische Mystik

Im Bereich der japanischen shintoistischen Religiosität war kein Raum für ein mystisches Versenken in das Göttliche; denn Gott wurde als ewige Gegenwart in der Natur empfunden. *Junyu Kitayama* schreibt:

„In Japan hat der Gott sein Gemach in der ganzen Natur, er ist überall zu Hause. In jedem Stein, in jedem Tier, in jedem Baum und in jedem Menschen erblickt man die gegenwärtige Schöpfung Gottes.“

Diese göttliche Gegenwart wird erst zum Problem durch das Eindringen des Buddhismus. Nun beginnt der Japaner das Wesen des Göttlichen zu umsinnen, nach dem Urgrund des Seins zu fragen. Mit einemmal ist das Einssein des Menschen mit dem Ewigen fraglich geworden. Es entstehen buddhistische Sekten, die von der Erlösung des Menschen durch den Glauben an Buddha sprechen; die Nembutsu-Sekte empfiehlt „Anbetung dem Amitabha-Buddha“, japanisch: *Namu Amida Butsu* als Erlösungsformel und verheißt den Gläubigen als Lohn das Paradies.

Der Prophet dieser neuen Sekte des Reinen Landes war der Mönch *Genku*, der 1133 geboren wurde; „er gab allen andern religiösen Übungen den Abschied und widmete sich nur noch dem Nembutsu (aus *Namu Amida Butsu* zusammengezogen), indem er täglich 60 000mal, in seinen letzten Jahren sogar 70 000mal das *Namu Amida Butsu* wiederholte“ (*Wilhelm Gundert*). 1192 wurde ein großes Nembutsufest veranstaltet, das der abgedankte Kaiser *Go-Shirakawa* durchführte; es soll das *Namu Amida Butsu* eine Million mal gesprochen worden sein, und der Kaiser soll in diesem Jahre mit den gleichen Worten das Reine Land erreicht haben.

Mystische Tiefe erlangte jedoch erst jener japanische Buddhismus, der auf der Mahayana-Philosophie beruhte. Man wiederholt die Erkenntnis *Nagarjunas*, alles sei leer, es gebe weder Sein noch Nichtsein, sondern nur die Wahrheit des Leerseins. Die Tendai-Sekte hat diese Gedanken im 8. und

9. Jahrhundert weiter ausgebaut. Sie lehrt drei Wahrheiten: 1.) es gebe keine reale Existenz des tatsächlichen Daseins; 2.) dieses Dasein habe vorläufige Existenz; 3.) Dasein und Leere seien zusammengehörig, so daß eine Einheit vorherrsche. Ebenso wie Nagarjuna findet der Japaner in dieser Einheit den Urgrund des Seins, von dem er nun nicht mehr getrennt ist, sondern in dem er west, bzw. der in ihm west.

Diese Gedanken münden in der Erkenntnis, daß wir jetzt schon im Paradies des Reinen Landes sind, also jede Jenseitshoffnung aufgeben müssen, weil wir in dieser Welt mit Buddha vereint leben. Die Philosophie der Leerheit hat den Japaner zur shintoistischen Frömmigkeit zurückgeführt; Buddhismus und Shintoismus sind zur Synthese geworden. So kann ein Panbuddhismus entstehen, der lehrt: „Alles ist Buddha“. Die Shingon-Sekte weitet die Person Buddhas allmählich ins Personlose und identifiziert sie mit der Weltvernunft und der absoluten Weisheit selbst.

Über die Tendai- und Shingon-Sekten hinaus ist dieser shintoistisch-pantheistische Buddhismus besonders in den Zen-Sekten gepflegt worden, die zur Zeit der Nembutsu-Sekten entstanden. Es handelt sich in diesen Sekten um Za-zen, d. h. um sitzende Kontemplation. Belehrende Schriften werden nicht für notwendig erachtet; es geht hier um mystische Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen. *Joyo-Daishi*, der Begründer des Sodo-Zweiges der Zen-Sekten, der von 1200 bis 1253 lebte, hat den Sinn dieser Zen-Mystik im Fukwan Zazengi zusammengefaßt; es heißt:

„Der Wahrheit Sein erfüllt, durchwirkt das All:

Wozu sich müh'n, sie zu erkunden?

Die echte Lehre teilt von selbst sich mit:

Was sorgen sich, sie zu erforschen?

Ist doch ob Staub erhaben alles Sein,

Wer sollte brauchen dann des Wischens Mittel?

Die Stadt, die große (Nirvana), ist nicht fern von hier:

Wozu sich wandernd ihr entgegenringen?

Wer nun so sitzen will in Selbstversenkung,

Der wählt am besten sich ein still Gemach.

Nur mäßiglich genieß' er Trank und Speise;

Was um ihn her, des alien acht' er nicht!

Jedwedes Ding sei von ihm unterlassen,

Nicht Gut, nicht Böse werd' von ihm gedacht!

Nicht Recht, nicht Unrecht soll er unterscheiden,

Kurz: hemmen jeden Denk- und Willensakt

Und jeglich Messen der Gedanken lassen,

Nach Buddhaschaft selbst steh' ihm nicht der Sinn,

Und nichts verschlag's ihm, ob er sitzt, ob liegt!“

Die Wahrheit liegt in aller Offenheit vor uns; *Joyo-Daishi* dringt mit diesen Worten in das Weltgefüge selbst ein. Die absolute Vernunft ist nicht nur verhüllt sichtbar, als ob sie unter einer Staubschicht liege und erst der Staub abgewischt werden müsse, nein — wir leben mit diesem Weltgrund vereint und sind bereits hier im Nirvana. Jedoch müssen wir, um zu diesem Erlebnis durchzudringen, aller Erkenntnis äußerer Art entsagen, und uns der Versenkung hingeeben. Hier dringt ein Element der reinen Lehre Buddhas durch; jedoch wollte Buddha den Menschen im Akt der Versenkung über das Sansara hinausheben; er kannte den Gedanken der Einheit von Sansara und Nirvana noch nicht. Die Zen-Mystik entfernt sich daher von der reinen Lehre ebenso wie der Mahayana-Buddhismus; denn in der Zen-Mystik wird die Lebensbejahung Wirklichkeit. Wir werden an die Mystik *Lau-dses* erinnert, der das tau im Urgrund des Daseins erlebte. Ebenso wie *Lau-dse* geht es auch den Zen-Mystikern um den wortlosen Weg zum Ewigen. *Szoszan* hat das mit den Worten beschrieben:

„Durch tausend Worte und

Tausend Gedanken

Bist du nur um so weiter von ihm geschieden.

Erst über alle Worte

Und alle Gedanken hinaus

Kannst du es allenthalben treffen.

Nur wenn man auf die Wurzel zurückgeht,

Läßt sich das Wesen gewinnen.

Das Denken faßt nichts

Als wesenlose Hüllen.“

Trotz dieser mystischen Versenkungslehre ist der Zen-Buddhismus nicht weltabgewandt-passiv. Der Zen-Mystiker steht tatkräftig im Leben. So ist die Zen-Mystik zur Religion des Samurai geworden, der in sich eine Vereinigung von Shintoisismus und Buddhismus vollzogen hat. Der Weg des Ritters (= Bushido) ist letztlich ein mystischer Weg; denn der Samurai ist kein sich im äußeren Kampf verlierender Mensch, der Freude am Kriegshandwerk besitzt, sondern ein im Leben fest stehender Kämpfer, der die Einheit von Tod und Leben begriffen hat. Dieser Sachverhalt wird deutlich, wenn wir die enge Verbindung von Zen-Mystik und Schwert betrachten; der japanische Ritter führt das Schwert nicht nur, um für die Ehre seines Herrn zu kämpfen oder die Gerechtigkeit zu verteidigen, sondern er sieht im Schwert einen Weg zur Erlösung. Der Priester *Ikkyu* schreibt:

„Beim Fechtkampf geht es nicht um das Gewinnen oder Verlieren. Es handelt sich nicht um Stärke oder Schwäche. Beim Fechten geht es weder vorwärts noch rückwärts. Der Feind sieht mich nicht, ich sehe auch den Feind nicht. Man erzielt den Erfolg, wenn man in den Zustand eindringt, da der Himmel von der Erde nicht unterschieden, das Positive vom Negativen nicht getrennt ist. Ein wirklicher Schwertkundiger erlegt den Menschen, ohne vom Schwerte Gebrauch zu machen, und wenn er das Schwert benutzt, dann schenkt er dem Menschen das Leben. Wen man töten will, den tötet man. Wen man am Leben lassen will, den läßt man am Leben. Man lebt im spielenden Geist mit Leben und Tod.“

Kitayama gibt eine nähere Erklärung dieses eigentümlichen Phänomens; er schreibt:

„Solange man nämlich noch die Absicht hegt, den Gegner zu erlegen und den Kampf zu gewinnen, wird man noch durch den Gegner verwirrt, oder man muß seinerseits stets die ganze Aufmerksamkeit allen einzelnen Bewegungen und den dahinter versteckten Absichten des Gegners widmen und sich andererseits selbst verteidigen. Beim Verteidigen gibt es keinen Angriff. . . In dem Augenblick, da man das eigene Leben vernichtet oder vielmehr das eigene

Ich unter die Gefahr des Todes setzt, dem Tode ins Antlitz schauen läßt, gibt man dem Gegner die Möglichkeit, sein Leben zu vernichten. Aber gleichzeitig gewinnt man auch den knappen Augenblick, den Gegner zu erlegen. Zwischen Gewinn oder Verlieren in einem solchen Augenblick existiert nur eine haarscharfe Grenze, die dem einen nur die Möglichkeit des Tötens schenkt. Dieser minutiöse Zustand wird nicht durch Wagemut hervorgerufen, soll nicht ein einzelner Moment der Spannung sein, ein Höhepunkt, der nach dem Kampfe wieder versiegt, sondern er muß eine Dauereigenschaft des Fechters bleiben. Man nennt diese Haltung die ‚Unbeweglichkeit der Seele‘ . . . Man muß unerschütterlich sein vor dem Nichts. Das ist nur möglich, wenn das Leben nicht als individuelles Eigentum, wenn das Ich nicht als sterblich gilt, sondern wenn das Leben dem Gesetz höherer Macht folgt, und wenn man das Ich nicht nur als eigenes einzelnes betrachtet, sondern auch das fremde Ich — gerade das des Gegners — in sich aufnehmen kann oder wenn man als Persönlichkeit in die des Feindes aufgenommen werden kann.“

Es geht in dieser Fechtpraxis um die Bereitschaft zum Tode; der Tod ist mit dem Leben verbunden. Ich trete als Fechter in den Kampf ein, als ob ich nur noch Kampf sei, der sich in mir zur Person erhoben habe. Ich bin als Mensch zum kämpferischen Sein geworden, das im Augenblick des Fechtens ein existentielles Dasein erlangt hat. Ich scheidet als tatsächlicher Mensch aus; mit andern Worten: ich erhebe mich über den gegenwärtigen Zustand des einmaligen Seins meiner Person und werde zur schöpferischen Persönlichkeit, in der die Ewigkeit für einen Augenblick Dauer gewinnt. Man könnte von einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sprechen, da dieser Augenblick Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart umfaßt. Ich weiß als Fechter weder um den Tod als Tod, noch stehe ich im körperlichen Leben biologischer Artung, sondern ich fühle mich als Einheit von Tod und Leben, als *unio mystica*. Ich bin über mich selbst hinausgewachsen und rage in eine höhere Sphäre des Seins hinein, in jenen Zustand der Götter, die das Sein repräsentieren.

tieren. Ebenso wie die Götter reine Kraft sind, bin auch ich zu dieser reinen Kraft des ewigen Tätigseins geworden. Ich tue jetzt keine bestimmte Tat, die ich tun will und auf die ich mein Augenmerk richte — denn dann wäre diese Tat meine individuelle, empirische Tat —, sondern ich bin selbst der göttliche Werkmeister dieses Werkes, das nicht aus meinem subjektiven Willen in mir entspringt. Täter und Tat sind zur Einheit geworden. Es gibt — um aristotelisch zu sprechen — keinen Unterschied zwischen *enérgeia* und *ergon*, zwischen der ewigen Wirkkraft und dem ausgeführten Werk. Der Japaner erringt in dieser Einheit jenes mystische Bewußtsein, das in der griechischen Mystik gegenwärtig ist; über Platon hinaus hat Aristoteles von der Einheit des göttlichen Geistes (*nous*) mit dem menschlichen Geist gesprochen.

Aristoteles kündigt die Identität von *nous* und *noein* (Denken). Diese Identität logischer Art ist in Japan zu einer Identität ontischer Art geworden; der Japaner will die Einheit mit dem Göttlichen in der Tiefe des Seins erringen, das noch nicht logisch erfäßbar ist. Er glaubt an das Ungründige, an die letzte Seinstiefe des Ewigen, dem ich mich hingeben muß, wenn ich die Einheit mit ihm erleben will. Ein Leben aus dem Ewigen ist also nur möglich in der Vernichtung der eigenen individuellen Existenz; in dieser Vernichtung bricht das Nichts des Ungrundes auf, und so entsteht ein neues Leben, da dieses ungründige Nichts welterschaffend ist.

Die japanische Mystik enthüllt sich somit als aktive Lebensmystik, die den Menschen in das Leben hineinführt, indem sie ihn als Individuum vernichtet. Der Mensch wird zu einem Teil des Göttlichen selbst, das in ewiger Gegenwart dahinfließt; er fühlt sich geborgen im schaffenden Weltgrund, eine sich wandelnde Erscheinung Gottes. *Schunkin Uragami* mahnte seine Freunde:

„Hügel und Fels offenbart sich im kleinsten Raum.

Löse dich von der Zeit und gleiche dich an
den vergangenen Menschen.

Vom Pinsel falle der Tropfen wie Blut . . .

wozu die Lehre von Form und Gestalt?

Im Nebel schweben verschwindend die Berge,
rein fließet das Wasser nah und fern. . .
Alles kommt und geht, wie in der Natur . . .
warum sorgst du dich um Ruhm und Abstieg?“

Griechische Mystik

An den Anfang mystischer Erlebnisweisen im griechischen Raum muß die ekstatische Verzückung rasender Weiber im Dienste des Gottes Dionysos gestellt werden. Mit unheimlicher Gewalt hat sich die Religion dieses orientalischen Gottes über Griechenland verbreitet; es war ein Auslodern vorgriechischer Religiosität. Die Menschen wurden entusiastisiert, verzückt, begeistert und glaubten, eine göttliche Kraft in sich aufbrechen zu fühlen. Sie gaben ihr bewußtes Leben dahin, um im unbewußten Rausch sich ganz mit Dionysos zu vereinen.

Im heiligen Mahl dieses Kultes wird die mystische Ekstase offenbar. Die Mänaden (rasende, verzückte Weiber) zerrissen ein lebendes Tier, verschlangen das rohe Fleisch dieses Tieres, um so der göttlichen Kraft teilhaftig zu werden. *Euripides* hat in seinem Drama „Die Bakchen“ den Versuch unternommen, die ganze Schrecklichkeit und Ungeheuerlichkeit dieses Dionysoskultes aufzuweisen, in dem er jedoch zugleich das tiefe Einssein des Menschen mit dem Göttlichen (des Dionysos) erblickt. *Euripides* läßt den Chor sprechen:
„O Seligkeit / in Frieden mit Gott / teilhaftig der Weihen /
in Reinheit des Wandels / im Thiasos (Festschwarm) ziehn, /
im Bergwalde schweifen, / zu sühnen die Seele / mit
läuternden Bräuchen.“

So fand eine Reinigung der inneren seelischen Kräfte des Menschen statt — zwar auf einem Wege, den wir nur schwer verstehen können, da hier die Ekstase, das Außersichsein des Menschen, unbewußten tierischen Elementen Raum gab.

Die dionysischen Orgien (= heilige Handlungen) wurden dann aufgehoben und geläutert im Orphismus, jener religiösen Bewegung, die ihren Höhepunkt wohl im 6. Jahrhundert v. Chr. erreichte. Der Stifter dieser orphischen Religion ist Orpheus, ein sagenhafter Held, der von thrakischen Mänaden zerrissen worden sein soll. In dieser Lehre wurde

dem Menschen über die ekstatische Verzückung hinaus der Weg zur Erlösung gezeigt.

In der orphischen Anthropogonie wird berichtet, der Mensch sei aus dem Ruß der durch einen Blitz von Zeus vernichteten Titanen entstanden, die Dionysos zerrissen und von dessen Fleisch gekostet hätten. So trage jeder Mensch „etwas von Dionysos an sich“. Der Mensch wird sich nun seiner göttlichen Abstammung bewußt; er trägt Gott in sich. So entsteht der Glaube an die göttliche Seele, die es über den Tod hinaus zu retten gelte. An die Stelle der dionysischen Orgien treten geheime Weihen, in denen man sich dem Gott nähert.

Pythagoras versuchte, diese Einheit des Menschen mit dem Göttlichen wissenschaftlich zu beweisen. Er ging von der Zahl als Urprinzip aus, wies in ihr die Irrationalität des Geistigen nach und hatte dadurch ein logisches Mittel gefunden, den Menschen über die gegenwärtige Erscheinung hinaus dem Ewigen anzunähern. Wir können heute nicht mehr mit Bestimmtheit sagen, ob der pythagoreische Lehrsatz von *Pythagoras* stammt; aber dieser Satz enthält den Beweis der Irrationalität, so daß an ihm das Wesen der Endlichkeit deutlich wird. Wenn *Pythagoras* sagt, $a^2 + b^2 = c^2$, so scheint er sich in den Bahnen einfacher Mathematik zu bewegen. Doch eine nähere Betrachtung zeigt uns, daß wir im metaphysischen Bereich sind. Setzen wir für a und b die Zahl 2, dann erhalten wir: $2^2 + 2^2 = c^2 / 4 + 4 = c^2 / 8 = c^2 / c = \sqrt{8}$. Die Wurzel aus 8 ergibt keine ganze Zahl, sondern 2,8284. . . Wir können uns dem tatsächlichen Wert nur annähern, ihn also nicht rational erfassen. Obwohl wir von rationalen Zahlen ausgingen, stehen wir plötzlich an der Grenze des Faßbaren. Die Zahl als Urelement des Werdens hat die Welt des Umgreifenden offenbart, und so konnte der Pythagoreer *Philolaos* sagen:

„Man kann die Natur der Zahl und ihre Kraft nicht nur in der Welt der Götter wirksam sehen, sondern auch allenthalben in allen Werken und Reden der Menschen und im Bereich aller technischen Arbeiten und in der Musik.“
Die Scheidewand zwischen dem Göttlichen und dem Mensch-

lichen ist gefallen; so konnte nun Pythagoras seine mathematischen Erkenntnisse mystisch vertiefen. Wenn wir als Menschen in der Endlichkeit Erscheinungen des Unendlichen sind, so erwächst die Aufgabe, das Unendliche im irdischen Leben zu pflegen, alle Erscheinungen des Göttlichen zu lieben und ihm ähnlich zu werden in all unserem Tun.

Diese Weisheit des Pythagoras hat ihre Vollendung in der griechischen Philosophie gefunden, insbesondere in den Werken Platons. Bei *Platon* bricht die Irrationalität immer wieder auf; er weiß um die Bedeutung des Göttlichen in allem Dasein, und so lehrt er die Liebe zum Ewigen, die dem Menschen erst seinen wahren Wert verleihe. Sokrates kündigt im „Gastmahl“ die Liebe zur Unsterblichkeit, d. h. zu jenen göttlichen Kräften des Menschen, die schöner sind als alle schönen Körper. Stufenweise wird der Mensch zur höchsten Schönheit, zur Schönheit des Geistes geführt, um endlich im Überirdischen selbst zu verweilen. Platon richtet den Blick des Menschen auf das nicht sinnlich wahrnehmbare Sein, auf jene ewige Welt des Geistes, die nicht mit Worten zu beschreiben und nicht in Bilder oder Vorstellungen einzufangen ist.

Die Schau dieses gestaltlosen Seins ist — so lehrt *Platon* — nur der Seele möglich. Im „Phaidros“ lesen wir:

„Die Seele ist unsterblich. . . In jeder Seele lebt die Sorge um alles Unbeseelte, und die Seele jagt über den ganzen Himmel hin und wechselt die Gestalten. So die Seele vollkommen und geflügelt ist, trägt sie der Äther, und die Seele waltet oben der Ordnung der Welt. . . Wisse: es sind der Seele die Flügel gewachsen, damit sie das Schwere zum Himmel emporhebe dorthin, wo das Geschlecht der seligen Götter wohnt. Denn nur fliegend, nur im Fluge haben wir Anteil am Göttlichen. Alles Göttliche ist schön und weise und gut; vom Schönen und Weisen und Guten nähren sich und an diesem wachsen die Flügel der Seele, am Häßlichen und Bösen welken sie und fallen ab. . .“

In diesen Worten wird das Göttliche als „schön und weise und gut“ bezeichnet und von der Seele gesagt, sie nähre sich „vom Schönen und Weisen und Guten“. Das bedeutet: die

Nahrung der Seele sind geistige Werte, und das Göttliche offenbart sich allein im Geist, der kein Wesen ist, sondern „das große Sein: farblos und ohne Gestalt und ungreifbar“.

So ist auch die Seele kein Wesen, das animistisch gedacht wird, kein materielles Etwas feinstofflicher Art; Platon nennt die Seele das Sichselbstbewegende, die Seele sei „das Erste . . ., das vor allen Körpern da war und zu aller Veränderung und Umgestaltung der Körper ihrerseits erst den Anstoß gibt“. Wir dürfen dieses „vor“ nicht mißverstehen, als wolle Platon ein zeitliches Leben der Seele, das früher sei als das Leben der Körper, postulieren. Er will sagen, die Seele sei das Urgesetz der Gestaltung, der innerste Antrieb des Werdens. Platon ist überzeugt, „daß die Seele nichts anderes ist als Anfang und erste Bewegung von allem, was ist und was sein wird“. Sie ist „das Ursprünglichste von allem“.

In dieser Ursprünglichkeit hat die Seele göttlichen Charakter; sie ist ein Teil des Göttlichen selbst, und so lesen wir:

„Es leitet demnach die Seele alles im Himmel und auf Erden, zu Lande und zu Wasser.“

Die Seele enthüllt sich als Ordnungskraft schlechthin, als *logistikón*, d. h. sie ist verstandesmäßiges, logisches Denken. Wir dürfen dieses Denken nicht rationalistisch verstehen; es ist ein Denken, in dem sich die Seele um das gestaltlose Göttliche selbst müht. Sie ist von einer unendlichen Liebe zum Göttlichen ergriffen, das sich ihr in der ewigen Ordnung des Daseins offenbart.

So findet der Mensch seine Einheit mit der Gottheit in den Tiefen seines seelischen Seins selbst, in dem Streben, denkend in den Urgrund des Ewigen zu dringen, sich dem Ewigen kraft seiner göttlichen Seele ähnlich zu machen.

In der Seele selbst hat Platon nur ein Gleichnis für ein Tieferes gesehen; sie ist ihm Bild für das Unsagbare am Menschen. Im „Phaidros“ stehen die Worte:

„Es gleicht die Seele einem Gespanne geflügelter Pferde mit einem Wagenlenker; Gespann und Wagenlenker seien ein Gebilde. Die Pferde und Wagenlenker der Götterseelen sind alle edel und aus edler Zucht. Die Pferde und

Wagenlenker der anderen Seelen sind unterschieden: der Wagenlenker führt hier ein Zweigespann, und von seinen beiden Pferden ist das eine schön und fromm und aus edler Zucht, und das andere garstig und böse und aus gemeiner Zucht. Und darum ist es hier so schwer und ein so großer Verdruß, die Zügel zu halten.“

Im Bereich des Göttlichen ist das Gespann der Seele allein auf das Wahre und Gute gerichtet, indes die Pferde des menschlichen Seelenwagens von zweifacher Art sind. Neben dem logistikón, dem logisch-geistigen Vermögen der Seele, west das epithymetikón, das Organ der Sinne und Begierden. Es ist schwer, den Bereich der Sinnlichkeit und des begehrlchen Lebens zu zügeln; doch das Pferd epithymetikón muß sich dem Pferd logistikón angleichen, es muß sich von der Sehnsucht des Edlen leiten lassen, den Wagen der Seele zum Göttlichen zu führen. Diese Führung kann die Seele jedoch nicht selbst übernehmen; denn das logistikón ist ja nur ein Teil der Seele, und so gibt Platon dem Seelengespann einen Wagenlenker: den Geist. Die geistige Kraft wird zum Lenker der Seele, und nur diesem Lenker — so lehrt Platon — sei es möglich, das Unsterbliche zu schauen. Der Mensch wird zum Geist geführt, zu jenem göttlichen Vermögen, in dem das Ewige selbst im Menschen anwesend ist. Hier wird die Einheit mit dem göttlichen Sein Wirklichkeit, und wir dürfen von einer tiefen Verbundenheit des Menschen mit dem Göttlichen sprechen. Platon hat versucht, diese Einigung näher zu erläutern; im „Phaidros“ heißt es:

„Wohin die Unsterblichen jetzt blicken, dort wohnt das große Sein: farblos und ohne Gestalt und ungreifbar, und nur der Lenker der Seele, der Geist, vermag es zu schauen, denn nur um dieses große Sein bemüht sich das wahre Wissen. Die göttliche Vernunft, mit Erkenntnis und reinem Wissen genährt, die Vernunft jeder Seele, so diese von dem gekostet hat, was ihr bekommt, sie sehen hier von Zeit zu Zeit wahrhaftig das Sein und sind heiter, sie schauen hier wahrhaftig die Wahrheit und werden ganz voll von ihr und frohlocken, bis sie den Kreis vollendet haben.“

Der Geist in der Seele ist nichts anderes als die Vernunft, die sich mit Erkenntnis und reinem Wissen nährt; in der Vernunft vernimmt der Mensch das göttliche Wissen selbst, er wird weise und schaut das Sein, ihm öffnet sich die Wahrheit.

Dieser Akt der Schau ist von Platon im „Phaidon“ näher beschrieben worden; Platon spricht hier von der Wiedererinnerung und schreibt der menschlichen Seele (dem logistikón) Kenntnis vom Wesen der Dinge zu. Das bedeutet: die menschliche Seele ist ein Sein des ewigen Seins und „weiß“ somit um das Sein der Dinge in diesem Dasein, das ja letztlich eine Erscheinung (ein Da-Sein) des ewigen Seins ist. So ergreifen wir im Raum der Seele, die den Geist zum Wagenlenker gewählt hat, das „große Sein“ selbst; wir erkennen das Gute im Leben der Menschen, weil wir um das wahre Sein des Guten wissen.

Man mag fragen, ob dieser platonische Weg zur unio. des Menschen mit dem Göttlichen als mystischer Weg bezeichnet werden könne; Mystik bedeute doch bewußtloses Eintauchen des Menschen in den göttlichen Urgrund. Wir möchten diese Frage bejahen, obwohl Platon vom logistikón spricht; denn in der Wiedererinnerung des logistikón handelt es sich nicht um einen vom empirischen Menschen bewußt bestimmten Akt, sondern hier bricht vielmehr die Aktualität des Urgrundes selbst auf. In der Seele spricht nicht der Mensch als subjektive Person, sondern der Geist selbst, jener logos, um den sich Meister Eckhart im 13./14. Jahrhundert in seinen Erläuterungen zum Johannes-Evangelium erneut mühte. So ist der erste Satz des Johannes-Evangeliums aus platonischem Geist geboren; auch Platon hätte sagen können: Im Anfang war der logos, Gott war der logos, alles ward durch ihn, und ohne ihn ward nichts. In ihm war Leben; und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht scheint in der Finsternis, und — die Finsternis hat es nicht ergriffen. Platon hat den Weg zur Ergreifung des Lichtes im logistikón gezeigt, und so kann er vom Licht des logos im Menschen künden, von der ewigen Schau des logos, in der sich der Mensch in seiner eigenen Ewigkeit erfährt. Doch nun heißt

es nicht mehr: Im Anfang *war* der logos, sondern: der logos *ist* in mir.

Aber wir werden uns dennoch bescheiden müssen, um unsere Aussagen über diesen logos einzuschränken; denn der logos ist unendlich, indes unser Sprechen ein Bezeichnen endlicher Erscheinungen ist. Daher ist unser menschliches Einssein mit dem ewigen Sein letztlich ein schweigendes Ruhen im Urgrund selbst. Platon schreibt im VII. Brief:

„Wenn einer jetzt oder in Zukunft behauptet, er besäße ein Wissen um dasjenige, dem mein Streben eigentlich gilt, einerlei, woher er das Wissen haben will, so sage ich, er hat keine Ahnung davon. Ich habe nicht darüber geschrieben und werde niemals darüber schreiben; denn es läßt sich nicht wie die Objekte wissenschaftlicher Untersuchung behandeln; der Wissenschaft ist es unaussprechlich. Nach langer Arbeit, wenn man sich hineingelebt hat, geht plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hereinschläge, ein Feuer auf; das nährt sich dann selbst.“

Von diesem plötzlichen Aufbruch des Ewigen in der Seele des Menschen hat über Platon hinaus *Plotin* (205—270) immer wieder gesprochen; in seiner neuplatonischen Philosophie verzichtet er bewußt auf Vernunftkenntnis, um das All-Eine in der Ekstase zu erleben. So lesen wir:

„Wenn der Geist dieses göttliche Licht schaut, so weiß man nicht, woher es erschien, ob von innen oder von außen; und wenn es verschwunden ist, so kann man sagen: Es war innen und doch auch wieder nicht innen. Allein man muß nicht forschen nach dem Woher, denn ein Woher gibt es hier nicht. Es kommt nicht herbei, noch verschwindet es irgendwo, es erscheint uns nur oder erscheint nicht. Man darf ihm daher nicht nachjagen, sondern muß ruhig warten, bis es erscheint, und sich selbst zum Schauen vorbereiten, wie auch das Auge den Ausgang der Sonne erwartet, die über dem Horizont erscheint oder aus dem Okeanos auftaucht, wie die Dichter sagen, und sich dem Auge zum Anschauen darbietet.“

Das Eine kann also nicht vom Menschen in einem bewußten Akt wissenschaftlicher Erkenntnis ergriffen werden, sondern

der empirische Mensch wird angewiesen zu warten, sich in der Sammlung, in der Versenkung vorzubereiten, um das göttliche Licht, das in einem Nu aufstrahlt und erlischt, zu schauen.

„Es kommt nicht, wie man es hätte erwarten können; es kommt, ohne im eigentlichen Sinne zu kommen. Es erscheint, ohne von einem bestimmten Orte zu kommen, denn es ist schon gegenwärtig vor allen Dingen, ohne daß der Geist sich ihm nähert; der Geist ist allein das Kommende und Gehende.“

Plotin versagen die Worte; er ringt darum, den Prozeß der inneren Schauung zu beschreiben, doch er kann nur das Eine sagen: plötzlich ist es da, das Eine. Es kommt nicht von außen, es ist da. Die Seele des Menschen aber ist heimgekehrt in ihr eigentliches Sein; sie hat ihr Dasein vernichtet und wohnt nun im Licht, in sich selbst. Gleich Platon spricht Plotin von der Liebe der Seele zu diesem Licht, von der Liebe des seelischen Seins zu sich selbst. Es ist eine Liebe, in der die Seele sich ihrer endlichen Begrenzung entledigen möchte, um ganz einzutauchen in das ewige Sein des göttlichen Lichtes. Diese Liebe ist Sehnsucht im echt platonischen Sinn.

In dieser Sehnsucht wird die Bewußtheit des Menschen sowie alles Denken vernichtet; die Seele versinkt in Gott. Plotin nennt diesen Zustand mystische Ekstase. Er will den Menschen vom Dasein weg wieder zum Sein führen. Auf diesem Weg wird Plotin zum Verächter des Leibes. Es heißt, Plotin selbst sei so stark auf Vergeistigung bedacht gewesen, daß er sich seines eigenen Leibes geschämt habe. In diesem Sinne schrieb er:

„Wir müssen uns beeilen, aus dieser Welt hinauszugelangen. Wir müssen Trauer empfinden über unsere Fesseln und müssen mit unserem ganzen Wesen Gott umfassen, damit wir keinen Teil mehr in uns haben, mit dem wir nicht an Gott hängen. Da dürfen wir denn ihn und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt, uns selbst im strahlenden Glanze, erfüllt von geistigem Licht oder vielmehr als reines Licht selbst, ohne Schwere, leicht geworden

und vielmehr Gott seiend. Unseres Lebens Flamme ist dann entzündet; sinken wir aber wieder in die Sinnenwelt hinab, so ist sie wie ausgelöscht.“

In diesem unmittelbaren Einswerden mit Gott ist alles menschliche Dasein vernichtet; an die Stelle des Werdens ist das Sein getreten, die Ruhe eines Zustandes, der allem Werden vorausgeht und nicht mehr mit Worten beschrieben werden kann. Wir sind wieder an die Grenze gelangt und müssen erkennen, daß an dieser Grenze Schweigen geboten ist, ein Gebot, das Plotin jedoch nicht konsequent beachtet, da er noch von einer Schau Gottes spricht. In der Schau schaue ich etwas, befinde mich also wieder im Raum des Endlichen; wir müssen aber den Versuch wagen, auch diese Schau zu vernichten. Erst in der Vernichtung alles Beschreibbaren ist die letzte Stufe der unio mystica erklommen.

Wie sehr es Plotin um diese letzte Stufe geht, spüren wir immer wieder. Seine ganze Emanationslehre, in der von einer Ausstrahlung des All-Einen durch Welt-Geist, Welt-Seele, Ideen-Welt, Sinnen-Welt, Materie gesprochen wird, ist erfüllt von dem einen Gedanken, der Seele den Rückweg zum All-Einen zu öffnen, zu jenem gestaltlosen Sein, von dem Platon bereits sprach. Er will die Menschen „emporführen zu dem Höchsten und Einen und Ersten“; denn er ist überzeugt, daß jeder Mensch das All-Eine in sich trägt. Es wird nur überlagert und verdeckt von der Sinnen-Welt:

„Darum möge vor allem eine jede Seele bedenken, daß sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat, allem, was die Erde ernährt und das Meer und die Luft, dazu auch den göttlichen Gestirnen am Himmel, daß sie es war, welche die Sonne und diesen großen Himmel erschaffen hat, sie, welche ihn ordnete und in seiner Kreisbewegung herumführt, sie, welche eine noch höhere Natur ist als alles, was sie ordnet und bewegt und beseelt.“

Die Seele des Menschen ist selbst zur göttlichen Seele, zum All-Einen geworden; sie weiß um ihren Ursprung und verleiht dem Menschen das tiefe Bewußtsein, des göttlichen Seins bereits in diesem Leben teilhaftig werden zu können.

Der mystische Weg begann im griechischen Raum in der Ekstase des Dionysoskultes, die den Menschen seiner Individuation entböh, ihn jedoch in das Tierische hinabdrückte — er endet in der mystischen Ekstase Plotins, die gleicherweise die Individuation vernichtet; an die Stelle orientalischnaturmagischen Rausches ist jedoch die Ruhe des reinen Geistes getreten, eines Geistes, der in ewigem Sein den Zustand des Ungewordenen repräsentiert. Zwischen Dionysos und Plotin steht Platon; in ihm ist die Synthese von Geist und Welt Wirklichkeit geworden. Sein Weg der geistigen Schau, der gleicherweise zum Einsseins des Menschen mit dem ewigen Sein führte, ist erst in der deutschen Mystik eines Meister Eckhart erneut beschritten worden.

Gnostische Mystik

An den Anfang dieser Darstellung über gnostisch-mystische Erlebnisweisen seien zwei Begriffsbestimmungen gestellt, die, ineinander geschaut, das Wesen jenes mystischen Erkenntnisweges sichtbar machen, der sich innerhalb des hellenistischen Kulturkreises im Übergang von antik-heidnischer zu christlicher Frömmigkeit bildete. *Hans Leisegang* schreibt in seinem berühmten Buch „Die Gnosis“:

„Gnosis ist Erkenntnis des Übersinnlichen, das in und hinter der durch die Sinne des Körpers wahrnehmbaren Welt »in ewigem Geheimnis unsichtbar sichtbar« als treibende Kraft alles Geschehens angenommen wird.“

Albert Schweitzer definiert in seiner Schrift „Die Mystik des Apostels Paulus“:

„Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt.“

Mit andern Worten: In dem Bestreben der Gnostiker, das ewige Geheimnis des Seins in seiner Unsichtbarkeit durch die Hülle des Sichtbaren zu erkennen, um in dieser Erkenntnis die Einung mit dem Ewigen zu erleben, befreit sich der Mensch aus seiner Zeitlichkeit und erfährt die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die aus dem Unendlichen gewordene Endlichkeit des Daseins.

So steht der Gnostiker als Erkennender und Wissender in der Welt voll Unwissenheit und Torheit; er strebt nach Gnosis (= Erkenntnis), tief überzeugt, daß Gott Geist ist und daß das Wesen des Menschen seiner Göttlichkeit allein in der Geistigkeit des Denkens teilhaftig werden kann. Wir lesen in einem gnostischen Fragment:

„Anfang der Vollendung ist die Erkenntnis des Menschen;

Gottes Erkenntnis ist die vollständig erreichte Vollendung.“

Die Menschen wollen wissen,

„wer wir sind und was wir geworden sind; woher wir stammen und wohin wir geraten; wohin wir eilen und wovon wir erlöst sind; was es mit unserer Geburt, was es mit unserer Wiedergeburt auf sich hat.“

Allein in der Erkenntnis liegt das Heil, und so schließt ein Gebet mit den Worten:

„Wir erkannten dich, Licht, das nur dem Gedanken wahrnehmbar ist; wir erkannten dich, Leben des menschlichen Lebens; wir erkannten dich, Mutterschoß des Alls, durch mütterliche Zeugung lebenspendend; wir erkannten dich, ewige Dauer des Lebenspendenden. Also dich anbetend, bitten wir nichts von deiner Güte, als daß du uns wollest erhalten in deiner Erkenntnis und dich lassest erbitten, uns nicht verlieren zu lassen das so gewonnene Leben.“

Diesen Gedanken hat auch *Poimandres* verkündet, jener Offenbarungsvermittler, der uns in den *Hermetica* entgegentritt; es handelt sich um 18 Schriften, in denen griechisches, ägyptisches und orientalisches Geistesgut vermischt ist. Man gab diesen Schriften den Namen des *Hermes Trismegistos*, des dreimal großen *Hermes*, jenes griechischen Gottes, den man mit dem ägyptischen Gott *Thot* gleichsetzte. *Hermes* als griechischer Götterbote erhält so die Funktion des Gottes *Thot*, in dem der Ägypter den Beschützer der Wissenschaften und das Symbol des Gesetzes und der Weisheit schlechthin verehrte; *Poimandres* verkündet somit göttliches Wissen, ewige Wahrheit, wenn er spricht:

„Der sich erkennt, gelangt zu wunderbarem Heil, der aber von der Liebe verführt mit dem Körper zufrieden ist, bleibt irrend im Dunkel, des Todes Schicksal erleidend in der Sinnenwelt.“

Es geht also darum, die Körperlichkeit in ihrer endlichen Begrenzung zu sprengen, um ein Leben geistiger Bewußtheit zu führen, um im Geist die ewige Heimat zu erringen. *Poimandres* versucht, diese höhere Wirklichkeit menschlichen Lebens am griechischen Gedanken des *Logos* zu verdeutlichen:

„Der lichthafte *Logos* aus dem Geist ist Gottes Sohn . . . was in dir schaut und hört, ist der *Logos* des Herrn, der Geist ist der Vatergott. Denn sie trennen sich nicht; das

Leben ist ihre Vereinigung. . . Also denke das Licht und erkenne es.“

Der Geist Gottes gebiert den Logos als Sohn, der nicht als historische Persönlichkeit in einmaliger menschlicher Gestalt erscheint, sondern in jedem Menschen anwesend ist. (Vgl. hierzu das Kapitel „Deutsche Mystik“, insbesondere die Mystik Meister Eckharts.) Der Logos ist sinnhafte Erscheinung des ewigen Geistes, um dessen Wirklichkeit der Gnostiker denkend ringt, um zum Bewußtsein seiner eigenen Identität mit dem Göttlichen zu gelangen.

Diese Verschmelzung zwischen Mensch und Gott ist nur möglich aufgrund der gnostischen Schöpfungslehre, die kurz angedeutet sei. Poimandres lehrt:

„Der Allvater Geist aber, der Leben und Licht ist, zeugte den Urmenschen, der ihm gleich war. Ihn liebte er als seinen eigenen Sohn, denn er war sehr schön, ein Abbild des Vaters, so daß Gott seine eigene Gestalt liebte.“

Die Valentinianer erklärten im 2. Jahrhundert:

„Als im Anfang der Urvater alles in sich umschloß, das in ihm war ohne Bewußtsein, er, den einige den nimmer alternden, ewig jungen mannweiblichen Aeon nennen, der allüberall alles umschließt und selbst nicht umschlossen wird, da wollte die Ennoia (das Denken) in ihm — einige nennen sie Ennoia, andere Charis (Gnade), mit Recht, denn sie gewährt gnädig die Schätze der ‚Größe‘ denen, die aus der ‚Größe‘ alles durch Denken ohne Wort vollendeten — wie ich schon sagte, die unvergängliche ewige Ennoia wollte ihre Fesseln sprengen und erweichte die ‚Größe‘ zur Begierde zu ruhen. Und mit ihm vereinigt, brachte sie den Vater der Wahrheit hervor, den die Vollendeten mit Recht ‚Mensch‘ nannten, weil er Abbild des präexistenten Ungezeugten war.“

Das bedeutet: Mensch ist ein Wesen aus Urvater und Denken, eine Erscheinung, die aus dem Geist des „präexistenten Ungezeugten“ hervorgegangen ist. Ähnlich wie im indischen Welterschöpfungslied (Rigveda 10) ist auch im gnostischen Denken die Urzeugung ein Übergang aus der reinen Geistigkeit präexistenter Art in die Wirklichkeit der Existenz.

Gott ist demnach kein Wesen polytheistischer Prägung, kein großer Häuptling, wie ihn die Naturvölker sich einst vorstellten, sondern ein Geist, in dem das „Denken ohne Wort“ west. Die Gnostiker haben keinen Begriff, der ausreicht, diesen Geist zu beschreiben, und so möchten sie im Schweigen ruhen, verfallen jedoch immer wieder der menschlichen Versuchung, das Schweigen zu brechen und von Gott zu künden, dessen Wesen aber in Worten nicht gekündet werden kann. So durchzieht die Gnosis ein Schwanken zwischen den Polen bildhafter Mythen und philosophischer Erkenntnis. Das Höchste wäre die Schau, von der auch Paulus gesprochen hat; aber bereits in der Schau wird nach dem Gegenstand der Schau, dem Zu-Schauenden, gefragt, und so erliegt man der Versuchung, aus dem Geist und der Schöpfung des Menschen einen beschreibbaren Vorgang zu machen. Der Geist und das Denken werden zu Wesenheiten.

Besonders charakteristisch treten uns diese Wesenheiten im Buch Baruch entgegen, der Schrift des Gnostikers *Justinos*:

„Drei Urprinzipien des Alls gibt es, ungeschaffen, zwei männliche und ein weibliches. Von den männlichen heißt das eine der Gute, so schlechthin genannt; er hat Vorauswissen von allem. Das zweite ist der Vater alles Geschaffenen, ohne Vorauswissen, unerkennbar und unsichtbar. Das weibliche aber, ohne Vorauswissen, zornmütig, zwispältig an Sinn und Leib, ist ganz wie in dem Mythos bei Herodot bis zur Hüfte ein Mädchen, darunter aber eine Schlange, wie Justin sagt. Sie heißt Eden und Israel. . . Als nun der Vater dieses Mischwesen, die Eden, erblickte, begehrte er sie, da er ohne Vorauswissen war. Der Vater wird Elohim genannt. Die Eden aber verlangte ebenso nach Elohim und die Begierde führte sie in Liebe zusammen.“

Es entstehen aus dieser Verbindung 24 Erzengel; die 12 Engel Elohims schaffen nun aus „dem nicht tiergestalteten Teile der Eden“ den Menschen:

„Den Menschen machten sie also zum Zeichen ihrer Einigkeit und Liebe und gaben ihm ihre Kräfte. Eden den Lebenshauch, Elohim den Geist.“

Elohim steigt nun zu den Höhen des Himmels auf und findet dort das erste Urprinzip, den Guten. Er bleibt im Licht des Guten und überläßt Eden die Erde. Eden ist erzürnt und sorgt, daß die Menschen das gleiche erleiden wie sie; sie sollen die Verlassenheit spüren gleich ihr.

„Seit dieser Zeit ist das Böse und das Gute unter den Menschen, aus einer und derselben Quelle kommend, vom Vater. Denn da der Vater zum Guten aufstieg, wies er denen, die aufsteigen wollen, den Weg.“

Der Mensch enthüllt sich als ein Wesen aus Lebenshauch und Geist; ihm wird gesagt, daß seine wahre Heimat im Licht sei, im Bezirk des Guten.

Nun beginnt das Streben, diese Lichtheimat zu erringen. Der Mensch strebt über sich hinaus und zugleich in die Tiefen seines eigenen Geistes hinein. Dort im Urgrund seines Wesens erfährt er das Urprinzip des Seins, aus dem er entstanden ist. Er trägt die Heimat in sich, eine Heimat, die, an die Körperlichkeit des Lebens gebunden, den Menschen in Zwiespalt und Verzweiflung stürzt.

Es gilt, dieser Verzweiflung zu entinnen. Hellenistische Erlösungssehnsucht mischt sich mit christlicher Verheißung. Das Buch Baruch spricht von Jesus, der den Auftrag erhalten habe, die wahre Lehre vom Licht zu künden. Desgleichen lehrt auch *Clemens von Alexandrien*, der „erste gelehrte Christ“, in dem griechische Philosophie und christlicher Glaube unter Benutzung gnostischer Gedankengänge miteinander rangen:

„Einer ist gut, dessen Rede die Offenbarung durch den Sohn ist; durch ihn allein kann das Herz rein werden, indem jeder böse Geist aus dem Herzen ausgetrieben wird. Denn viele Geister wohnen in ihm und lassen es nicht rein sein; jeder von ihnen vollbringt, was seine Art ist, mutwillig treiben sie ihr Spiel darin mit unziemlichen Begierden. . . Doch wenn der allein Gute, der Vater, es in seine Obhut nimmt, dann ist es geheiligt und von Licht durchstrahlt, und deshalb wird, der ein solches Herz hat, selig gepriesen, »denn er wird Gott schauen« (Matth. 5, 8).“
Im Sohn habe sich der Gute geoffenbart — so lehrt Cle-

mens; nun sei es erwiesen, daß der Mensch Unsterblichkeit besitze. Es ist die Unsterblichkeit des Geistes. Die gnostische Spekulation steigt zur Lehre von den zwei Menschen auf. Der Mensch erhält die Aufgabe, den äußeren natürlichen Menschen zugunsten jenes geistigen Menschen zu überwinden, der als Logos im Menschen west. So entsteht der pneumatische Mensch, von dem auch Paulus spricht.

Es mag zuweilen noch gewagt erscheinen, Paulus in den Kreis der Gnosis einzubeziehen; aber bereits *Reitzenstein* nannte Paulus den größten Gnostiker, und *Max Pulver* hat darauf hingewiesen, daß der Gnostizismus „in seinen Grundanschauungen schon vor Paulus“ bestand. *Pulver* hat nachgewiesen, daß Paulus „mit seinen hellenischen Zeitgenossen den Sprachgebrauch teilt und den Sinn dieses Sprachgebrauchs“. Für ihn spricht Paulus „wie ein Myste des Hermes Trismegistos“. Ganz in diesem Sinne erklärt auch *Walter Muschg*: „Die Gnosis war älteren Ursprungs als das Christentum, eine Erneuerung griechischer Frömmigkeit. Als solche floß sie mit den christlichen Kreisen zusammen und erfüllte ihre Anhängerschaft mit Anschauungen, die auf weite Strecken die Unterscheidung christlicher und heidnischer Gemeinden unmöglich machen. Sie knüpfte an die griechischen Mysterien an und verband sie mit den christlichen Vorstellungen zu einem Tragelaphen, dessen Ahnenreihe bis zu Pythagoras hinabreicht. Wilde heidnische Anschauungen traten hier in den Dienst Jesu von Nazareth: Hierodulenwesen und Sperrmakult, schwarze Magie und orgiastische Weissagungen. Christus verwandelte sich zum Zauberer, der magische Formeln sprach und seinen Eingeweihten okkulte Wissenschaft mitteilte.“ Ebenso stellt auch *Rudolf Bultmann* fest, „daß die Gnosis in Wahrheit eine religiöse Bewegung vorchristlichen Ursprungs ist, die in verschiedenen Formen aus dem Orient als Konkurrentin des Christentums in den Westen eindrang“. Im Laufe der Zeit hat sich das Christentum — besonders im Westen — von diesen gnostischen Einflüssen zu befreien versucht; aber grundsätzlich gilt: „Je weiter wir im christlichen Denken zurückgehen, desto gnostischer ist seine Haltung“ (*Georg Koepgen*). Die Kirche hat diese Gno-

sis — ihres heidnischen Charakters wegen — zur Häresie erklärt; sie hat erkannt — wie es *Gilles Quispel* formuliert —, daß die Gnosis „weder im Ursprung noch im Wesen . . . christlich“ war.

Die Funde der Schriftrollen vom Toten Meer bestätigen das; *Karl Georg Kuhn* hat darauf hingewiesen, daß Paulus und Johannes entscheidend durch die Schriften der Essener beeinflusst worden sind, ja, daß Paulus teilweise wörtlich aus den gefundenen Schriften zitiert hat. Diese Sekte der Essener war aber nichts anderes als eine gnostische bzw. vorgnostische Strömung innerhalb des Judentums. *Kuhn* schreibt: „In einer Reihe charakteristischer Züge wird in diesen Texten eine Denkstruktur sichtbar, die eine Vor- oder Frühform gnostischen Denkens darstellt.“ Die Gnosis des Johannes-Evangeliums hat hier ihre Entstehung. *Kuhn* formuliert: „So dürfte in diesen Texten der Mutterboden des Johannesevangeliums erkennbar werden in einer palästinisch-jüdischen Gemeindefrömmigkeit gnostischer Prägung.“

Auf die Gnosis des Johannes-Evangeliums ist ja schon des öfteren hingewiesen worden. So stellte *Georg Koeppen* fest: „Bereits das Johannesevangelium zeigt das Ringen um die wahre Gnosis; es ist dem Nachweis des vorweltlichen Seins Jesu und seiner Identität mit dem göttlichen Logos gewidmet.“ In dieser Auffassung haben wir ein echt gnostisches Anliegen; denn es ging der Gnosis ja darum, die Erlösung des Menschen durch geistige Wesenheiten aufzuzeigen und damit zugleich die geistige Wesenheit des Menschen klarzustellen. Wenn im Christentum von Christus, als dem von Ewigkeit her gezeugten Sohn des Vaters gesprochen wird, so ist das Gnosis (*Georg Koeppen*). Dies wird deutlich in folgendem gnostischen Hymnus:

„Urprinzipium aller Dinge, erster Grund des Seins und Lebens ist der Geist;
zweites Wesen, ausgegossen von dem ersten Sohn des Geistes, ist das Chaos;
und das Dritte, das (von beiden Sein und Bildung) hat empfangen, ist die Seele.
Und sie gleicht der scheuen Hindin,

die gehetzt wird auf der Erde
von dem Tod, der seine Kräfte
unentwegt an ihr erprobet.

Ist sie heut' im Reich des Lichtes,
morgen ist sie schon im Elend,
tief versenkt in Schmerz und Tränen.

Und im Labyrinth irrend,
sucht vergebens sie den Ausweg.

Da sprach Jesus: Schau', o Vater,
auf dies heimgesuchte Wesen,
wie es fern von deinem Hauche
kummervoll auf Erden irret,
will entflieh'n dem bitteren Chaos,
aber weiß nicht, wo der Aufstieg.

Ihm zum Heile sende, Vater,
mich, daß ich herniedersteige,
mit den Siegeln in den Händen,
die Aeonen all durchschreite,
die Mysterien alle öffne,
Götterwesen ihm entschleire
und des heil'gen Wegs Geheimnis

— Gnosis nenn' ich's — ihm verkünde.“

Ist das Christentum oder hellenistische Frömmigkeit? *Otto Karrer* gibt darauf die Antwort — indem er auf die „Oden Salomons“ hinweist —: Das „wird sich bei dem Ineinander dieser alten Kulturströmungen wohl nie mit Sicherheit entscheiden lassen“. Wir führen zum Beweis einige Verse der sog. „Oden Salomons“ an, die aus dem 2. Jahrhundert stammen. Es handelt sich um ein Liederbuch einer christlich-gnostischen Gemeinde; voran sei eine Christushymne gestellt:

„Des Unsterblichen großen Sohn, den preiswürdigen, erhebe ich vollen Herzens, dem der höchste Vater den Thron gegeben zu seinem Besitze, ehedenn er geboren ward. . . Er wird Wege weisen den Menschen, zeigen die Pfade, die himmlischen.“

In den „Oden Salomons“ kommt das mystische Element stärker zum Durchbruch:

„Er ward mir gleich, auf daß ich ihn faßte:
An Gestalt erschien er mir gleich, daß ich ihn anziehe. . .
Wie meine Natur ist er worden, daß ich ihn griffe:
Wie meine Gestalt, daß ich nicht von ihm wiche. . .
Unvergänglich in sich, Fülle, Vater der Zeiten,
Gab er sich selber dahin zur Offenbarung den Seinen,
Daß sie erkannten ihn, der sie gemacht hat,
Daß sie nicht wähten, aus sich zu sein.“

Man spricht in diesen Oden — wie später in der westlichen Mystik frommer Nonnen — von der Vermählung mit dem Geliebten:

„Er ist bei mir leibhaftig.
An ihm hange ich und er küßt mich!
Denn ich verstünde den Herrn nicht zu lieben,
Wenn er mich nicht liebte,
Ich küsse ihn, meinen Geliebten,
Und werde von ihm geliebt.
Nur wer geliebt wird,
Der kann die Liebe ermessen.
Wo deine Ruhstatt ist,
Da weile ich auch:
Ich werde kein Fremder dort sein:
Denn es ist nicht Neid beim Herrn.
Dem Geliebten bin ich vermählt,
Der Liebende hat den Geliebten gefunden.
Weil ich liebe den Sohn,
Werde Sohn sein ich selber.
Wer sich eint mit dem Unsterblichen,
Der wird selber unsterblich sein.“

In dieser Vermählung des Menschen bzw. der menschlichen Seele mit dem lichthaften Logos, dem Sohn des Vaters, begegnet uns ein typisch gnostisches Element. Man hat das Einssein des Menschen mit dem Ewigen über den Begriff Vermählung hinaus zur heiligen Hochzeit werden lassen, zu einer Ehegemeinschaft zweier Menschen. Der christliche Gnostiker *Markos* spricht zur gläubigen Frau, die sich ihm anvertraut hat, um durch ihn den Weg zur Einung mit dem Göttlichen zu erfahren:

„Wir müssen eins werden. Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihres Bräutigams wartet, damit du werdest was ich, und ich, was du. Empfange in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes. Nimm hin von mir den Bräutigam, fasse ihn und lasse dich von ihm fassen.“

Andere Gnostiker blieben nicht beim Bild der Befruchtung stehen, sondern glaubten, die Heilige Hochzeit nachvollziehen zu müssen. Der Geschlechtsakt wurde in den Kultus einbezogen. So lehrten die Simonianer, der Mensch müsse seinen Samen säen und sich dem Weibe hingeben, weil im Samen die göttliche Kraft enthalten sei. Ebenso wie die große Kraft ihren Samen in die Ennoia habe strömen lassen, so müsse auch der Mensch handeln. Sie verkündeten:

„Alle Erde ist Erde, und es kommt nicht darauf an, wohin einer den Samen sät, wenn er nur sät; sie preisen sich auch noch selig um dieser Vermischung mit fremden Frauen willen und sagen, das sei die vollkommene Agape (Liebe).“

So berichtet *Hippolyt. Epiphanius* schreibt:

„Die Männer werden zur Zeit des Samenflusses, die Frauen aber zur Zeit des monatlichen Blutabganges zu schimpflichster Vereinigung in den Mysterien zusammengeführt. Und das sollen die Mysterien des Lebens in der vollendeten Gnosis sein.“

In breiter Ausführlichkeit schildert *Epiphanius* die kultische Vereinigung der Barbelo-Gnostiker, die den Samen des Mannes nach der Vereinigung Gott darbringen mit den Worten:

„Wir bringen dir diese Gabe dar, den Leib des Christus.“

Epiphanius schreibt dazu:

„Und dann essen sie es, kommunizieren ihre eigene Schande und sagen: »Das ist der Leib des Christus, und das ist das Passah, um dessentwillen unsere Leiber leiden und gezwungen werden, das Leiden des Christus zu bekennen.« So machen sie es auch mit dem Abgang des Weibes, wenn es in den Zustand des Blutflusses gerät. Das von ihrer Unreinheit gesammelte Menstrualblut nehmen sie ebenso und essen es gemeinsam. Und sie sagen: »Das ist das Blut Christi.«“

Die Barbelo-Gnostiker glauben, auf diese Weise Gott nahe zu kommen — so schreibt Epiphanius. In der Verirrung muß selbst dieser überzeugte Christ den Grundgedanken erkennen, aus dem heraus die Schändlichkeiten dieser Gnostiker entstanden sind. Es ist das Bestreben, auf magische Weise der Göttlichkeit teilhaftig zu werden.

An diesem Punkt enthüllt sich die Fraglichkeit der gesamten Gnosis überhaupt; wir erkennen, welche große Macht das magische Denken auf diese Menschen ausübte. Während die griechische Philosophie eines Platon bereits versucht hatte, die mythischen Gestalten sowie den gesamten Mythos der griechischen Religion in klare logische Erkenntnis überzuführen, geht die Gnosis den rückwärtsgewandten Weg. *Hans Leisegang* hat mit Recht darauf hingewiesen, daß nun wieder „an die Stelle der intuitiv erfaßten Idee die visionär gesehene mythische Gestalt“ tritt. Die Gnosis wird damit — wie *Gilles Quispel* gut definiert — „die mythische Projektion der Selbsterfahrung“. Das bedeutet: „Die Gnosis ist ein Moment in der Verinnerlichung und Vertiefung in die unbekannteren Bezirke der Seele“ (*Quispel*). Es ist der „Weg zu den Müttern“, von dem Faust spricht; aber dieser Weg ist im Raume der Gnosis ein Weg, der mit mythischen Gestalten bevölkert ist. Wir werden den Sinn dieses Weges in seiner ganzen Tiefe erst erfassen, wenn wir bereits hier beginnen zu entmythologisieren. Erinnern wir uns der Worte *Goethes*:

„Kein Weg! Ins Unbetretene,
Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene,
Nicht zu Erbittende. . .
Nicht Schlösser sind, nicht Riegel wegzuschieben,
Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben. . .
Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du tust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst.“

Christliche Mystik

Christentum und Mystik scheinen Gegensätze zu sein; denn in der christlichen Religion wird Gott in seiner Jenseitigkeit gelehrt und dieser Transzendenz Gottes der Mensch in seiner Diesseitigkeit gegenübergestellt. So schreibt *Rudolf Bultmann*: „Der Gottesglaube und die Frömmigkeit des Neuen Testaments sind keine Mystik. . . Über die Beziehung von Welt und Mensch zum jenseitigen Gott denkt das Neue Testament anders als die Mystik.“

Dennoch hat sich im Christentum eine echt mystische Frömmigkeit entwickelt, die bereits bei Paulus und Johannes beginnt. Paulus spricht von einer höheren Erkenntnis (Gnosis) des Christen, in der das Erkennen Gottes durch den Menschen mit einem Erkenntwerden des Menschen durch Gott ineinander verschmelzen. Er wehrt dabei jene Gnosis ab, in der allein von Erkenntnis gesprochen wird, und fordert Liebe zu Gott. Wir lesen im 1. Korinther-Brief, Kap. 8, 1—4:

„ . . . Wir sind überzeugt, daß wir alle im Besitz der Erkenntnis sind. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe erbaut. Meint jemand etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll. Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt.“

Der Katholik *Georg Koeppen* schreibt hierzu: „Darin haben wir die Elemente einer wahren Gnosis im Gegensatz zur Pseudognosis. Die scharfe Trennung von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, Erkenntnis und Liebe gehen ineinander über und tauschen sich gegenseitig aus.“ In diesem Sichaus-tauschen erfährt der Christ, daß in der Liebe jene Erkenntnis aufbricht, die ihn zu einem „Kind“ Gottes macht. Gerade Paulus hat auf diese Gotteskindschaft des Christen mit besonderem Nachdruck hingewiesen. Durch Christus ist der gläubige Christ zum Kind Gottes geworden, zu einem von Gott gezeugten Sohn. Der Christ hat dadurch Anteil an der Trinität selbst. Wenn es im christlichen Trinitäts-Dogma

heißt, Christus sei vom Vater in ewiger Zeugung gezeugt, so wird dieser Vorgang nun auf den gläubigen Christen übertragen, und der Christ hat Teil an der Dreifaltigkeit.

Diese Teilhabe ermöglicht Paulus durch seine Lehre von den zwei Menschen, dem natürlichen und dem pneumatischen. Wir lesen im Epheserbrief, Kap. 4, 22 ff. die Mahnung:

„In Jesus müßt ihr den alten Menschen ablegen, der sich durch seine verführerischen Begierden zugrunde richtet, euch erneuern durch den Geist in eurem Sinn und den neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit.“

Ebenso heißt es im Kolosserbrief, Kap. 3, 9 f.:

„Ihr seid ja des alten Menschen mit seinen Handlungen entkleidet und seid bekleidet mit dem neuen, der fortwährend zur vollen Erkenntnis erneuert wird, nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat.“

Paulus denkt hier nicht nur an die Schaffung des natürlichen Menschen, des Adam, sondern ihn beschäftigt die Schöpfung des neuen Menschen, des Christus, die nun in jedem Christen Wirklichkeit wird. Paulus erläutert diesen Gedanken durch den Hinweis:

„Der erste Mensch ist von Erde, irdisch, der zweite Mensch vom Himmel“ (1. Kor. 15, 47).

Dieser zweite Mensch ist Christus, jedoch nicht allein in der historischen Gestalt des Jesus, den Paulus in den Hintergrund treten läßt, zumal er ihn nicht gekannt hat, sondern Christus als Geistwesen, dem er in seiner Damaskus-Vision in den Himmeln begegnet ist.

Im Bild vom Kleid versucht Paulus diesen Gedanken der christlichen Existenz des Menschen zu verdeutlichen; er knüpft an die alten Mysterienvorstellungen an, in denen von einem Bekleiden des Einzuweihenden mit einem heiligen Gewande gesprochen wurde; mit diesem Gewande zog der Myste das geistige Gewand des Gottes an und wurde dadurch selbst Gott. Paulus geht es aber nicht um ein Anziehen Gottes, sondern er mahnt den Christen, das geistige Gewand des Christus anzuziehen, d. h. sich in Christus zu verwandeln, sich seines inneren Christus-Wesens, des zweiten von Gott in

Ewigkeit gezeugten Menschen, bewußt zu werden. In der Taufe soll dieser Bewußtwerdungs-Akt vollzogen werden, soll sich die Geburt des geistigen Menschen, des Christus, ereignen. Wir lesen im Römerbrief, Kap. 6, 3 f.:

„Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus hinein getauft sind, in seinen Tod hinein getauft sind? Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe in seinen Tod, damit, gleich wie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in neuer Lebendigkeit wandeln.“

Der natürliche Mensch ist begraben in den Tod des Christus, dessen Sterben am Kreuz — die Voraussetzung der paulinischen Theologie — der Vernichtung des alten Adam gleichkommt. Im Tod des Jesus ist der neue Mensch geboren worden, so daß die Taufe als Todestaufe gleichzeitig Geistgeburt ist.

Diese Taufe enthüllt sich als mystisches Ereignis; der Mensch ist in seiner Menschlichkeit gewandelt, bzw. seine Natürlichkeit ist gestorben, indes sich Christus in ihm als Geistwesen erwiesen hat, das den Menschen zum Christen werden läßt. So entsteht eine Christumystik, in welcher der Mensch den Christus in sich erlebt. *Albert Schweitzer* beschreibt diese Mystik mit den Worten:

„Ich bin in Christo; in ihm erlebe ich mich als ein Wesen, das dieser sinnlichen, sündigen und vergänglichen Welt enthoben ist und bereits der verklärten Welt angehört; in ihm bin ich der Auferstehung gewiß; in ihm bin ich Kind Gottes.“

Wir dürfen diese Mystik nicht mit Mitteln des rationalen Verstehens erklären wollen; hier versagt unser Begreifen, und so gesteht auch *Albert Schweitzer*:

„Dieses Sein in Christo ist das große Rätsel der Lehre Pauli.“

Aber in dieser Rätselhaftigkeit erweist sich gerade das mystische Element; das Dasein in seiner Natürlichkeit wird gesprengt, und der Mensch tritt in Beziehung zu einem geistigen Leben, das jenseits aller irdischen Existenz ist. Dieses Jenseits ist gerade von Paulus in seiner Andersartigkeit

verstanden worden, aber in dieser Andersartigkeit wird sich Paulus des andersartigen, jenseitigen, geistigen Menschen im natürlichen Menschen bewußt, und es gelingt ihm, das Christ-Sein als ein Leben im jenseitigen Christus zu verkünden, der als Christus im Irdischen existent ist. Es wäre falsch, diese Christismystik pantheistisch deuten zu wollen; man könnte das tun, indem man auf die Areopag-Rede hinwiese. In der Apostelgeschichte, Kapitel 17, 22 wird berichtet, Paulus habe inmitten des Areopags zu Athen gesprochen und in seiner Rede die Worte gesagt:

„In ihm (Gott) leben und weben und sind wir.“

Aber diese Worte stammen nicht von Paulus; *Albert Schweitzer* hat darauf hingewiesen, daß diese Rede wahrscheinlich „nur dem Verfasser der Apostelgeschichte angehört“. Dieser „beabsichtigte, zu Athen einen Paulus auftreten zu lassen, der den Griechen ein Grieche wäre“. Schweitzer erklärt richtig, daß in dem Vers „in ihm leben und weben und sind wir“ Gottesmystik zum Ausdruck kommt, pantheistisches Bewußtsein des Einsseins des Menschen mit Gott, von dem Paulus aber weit entfernt gewesen sei.

Paulinische Mystik ist nicht Gottesmystik, sondern allein Christus-Mystik. Christus offenbart sich als geistige Mächtigkeit im Menschen, der an ihn glaubt, der bereit ist, mit Christus zu sterben und aus Christus zu leben. *Schweitzer* bekennt:

„Wie ergreifend wahr ist seine (des Paulus) Lehre, daß wir Christi Geist nicht als natürliche Menschen, sondern nur insoweit besitzen können, als etwas von dem Sterben mit Christo in uns Wirklichkeit geworden ist.“

Diese Mystik christologischer Prägung hat der Verfasser des Johannes-Evangeliums über Paulus hinaus vertieft; er stand in der großen hellenistischen Tradition und wagte den Versuch, einer griechischen Kulturwelt das Christentum verständlich zu machen. Er verwendet gnostisch-spekulatives Gedankengut, das uns ebenso in den hermetischen Schriften entgegentritt. Jesus wird zum Logos, der im Anfang war, der vom Vater in Ewigkeit gezeugt, als himmlisches Geistwesen auf die Erde kommt, um den Logos zu künden. Aber ebenso

wie Jesus wesenseins mit dem Vater ist, so soll auch der Mensch seine Wesenseinheit mit Gott erfahren. Wir lesen Johannes-Evangelium, Kap. 17, 20 ff.:

„Ich bitte . . . für die, die durch ihr Wort an mich glauben, daß Alle eins seien, daß auch sie in uns seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, wie wir eins sind. Ich bin in ihnen und du in mir, damit sie völlig eins sind, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast.“

Durch den Glauben werden alle Christen in diese Herrlichkeit hineingenommen; sie leben in Gott und sind mit Gott vereint, ebenso wie Jesus eine Einheit mit dem Vater bildet. Die Christen bleiben nicht außerhalb der göttlichen Herrlichkeit im Schauen oder im Glauben, wie Paulus noch lehrt, sondern der Glaube verschafft ihnen Eintritt in diese Herrlichkeit. Paulus verkündete Christismystik und die Einkehr in die göttliche Herrlichkeit nach dem Tode; Johannes glaubt an das ewige Leben in der Gegenwart. Die Zeit ist überwunden, und der Mensch lebt jetzt schon inmitten des göttlichen Seins. Der johanneische Christ ist also — so könnte man sagen — ein vom Transzendenz durchgeistigter Mensch, der in seinem Leibe und zugleich außerhalb seines individuellen Leibes existiert. Er hat sich von seiner natürlichen Art befreit und den göttlichen Geist in sich aufgenommen, der ihn verherrlicht.

Diese Verherrlichung kann jedoch nur im Glauben an den Logos stattfinden; Johannes fordert keinen Glauben an Jesus, sondern allein Glauben an Christus. Mit andern Worten: er fordert Glauben an die überirdische Strahlung des ewigen geistigen Lichtes, des Logos, der im Menschen existent werden will. Aus dieser Logos-Bewußtheit läßt Johannes seinen Jesus die Worte sprechen:

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh. 14, 6).

Wir dürfen dieses Wort nicht mißverstehen; es wird nicht

von Jesus gesprochen, sondern in ihm spricht der Logos. Das bedeutet: der Weg zu Gott geht durch den Logos, das lichtvolle Geistwesen, das aus den Himmeln in den gläubigen Menschen eindringen will. Der Geist, von dem Johannes spricht, ist also kein Geist im Sinne aristotelischer Denkkraft; er ist kein logisches Vermögen denkender Mächtigkeit im Menschen, sondern ein Überirdisches, über das wir nichts aussagen und das wir nicht in Begriffe fassen können. Es ist das ewige Licht, das niemand schaut, der in der Welt des Begreifens und Verstehens lebt; der Mystiker gibt sich diesem Licht hin, läßt sich von ihm erfüllen und glaubt, in einer anderen Welt zu leben.

Die ersten Christen haben sich diesem mystischen Erleben mit besonderer Intensität geöffnet. *Ignatius von Antiochia* (gest. 107) ist von einer tiefen Sehnsucht erfüllt, sich mit Christus zu vereinen und seinen Worten in tiefem Schweigen zu lauschen. In seiner „Christusmystik erscheint der Todesweg als der Weg zum wahren Leben, als der Sonnenuntergang, dem ein schönerer Aufgang folgen wird“ (*Otto Karrer*). Auf dem Wege nach Rom, wo er von wilden Tieren in der Arena zerrissen wurde, schreibt er seinen Freunden:

„Nichts ist verborgen dem Herrn: auch unser Geheimnis ist ihm nahe. So laßt uns alles tun im Bewußtsein, daß er in uns wohnt, auf daß wir sein Tempel seien und er in uns Gott sei. Er ist es ja und wird uns als solcher offenbar werden, wenn wir ihn wahrhaft lieben. Was mich betrifft, so haben für mich keinen Reiz mehr die Weiten der Welt noch die Reiche dieser Zeit. Lieber will ich sterben und zu Christus gelangen, als Herrschaft haben über die Enden der Erde. . . Laßt mich kommen zum reinen Licht! . . . Laßt mich den Tieren zur Speise werden, da ich so Gottes kann teilhaft werden! Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne der Tiere mag ich zermalen werden, damit ich als reines Brot Christi befunden werde. . . Dann werde ich wahrhaft Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib mehr sieht.“

Clemens von Alexandrien (150—212) versucht, diese Christusmystik theologisch-philosophisch zu vertiefen: als alexan-

drinischer Weltstadt-Christ möchte er Hellenismus und Christentum zur Einheit verschmelzen. Er spricht von der echten Erkenntnis (Gnosis) und gibt die Anweisung:

„Nach meiner Meinung ist die erste Umwandlung im Heilsprozeß die Hinüberführung vom Heidentum zum Glauben, die zweite aber die vom Glauben zur christlichen Einsicht. Wenn diese zur Liebe hinübergeführt ist, so knüpft sie ein Freundschaftsverhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis, und wem dies zuteil geworden, der nimmt wohl schon jetzt die Zukunft vorweg und besitzt die ‚Engelgleichheit‘ . . . wobei er noch dauernd im Guten wächst, bis es ihn hindrängt ins Vaterhaus, durch die heiligen sieben Räume hindurch zur Wohnung des Herrn: dort soll er, wenn man so sagen darf, stehende, ewig bleibende Lichtflamme sein, ganz und gar wandellos.“

Clemens ist der Überzeugung, daß ihn die Erkenntnis „durch mystische Stufen inneren Lichtes“ zum „hohen Ort der Ruhe“ führe, wo er das Licht „von Angesicht zu Angesicht“ schauet.

„Wer also Gott in sich trägt, begehrt nichts anderes. Hintersetzend alles, was ihm zum Hindernis ist, und verachtend die irdische Welt, die ihn abzieht, steigt er zum Himmel hinan, erleuchteten Wissens — übersteigt alle geistigen Wesen und alle Fürstentümer und alle Gewalten, vordringend zum himmlischen Thron, einzig das Ziel vor Augen, dem alles Erkennen galt.“

Dieser Weg führt den Christen zur „Verähnlichung mit Gott“. *Clemens* spricht vom vollkommenen Menschen, der vollkommen ist „wie der Vater, der im Himmel ist“.

Gregor von Nyssa (335—394) geht den Weg der Hellenisierung des Christentums weiter; er greift neuplatonisch-mystische Gedanken auf und spricht vom „bildlosen, unmittelbaren Gottschauen“. Es geht um das „Sehen durch Nichtsehen“ und das „Erkennen durch Nichterkennen“. *Gregor* beschreibt den Weg zum Gottschauen:

„Wer in der Erkenntnis des Hohen fortschreiten will, muß von aller sinnlichen und ungeistigen Bewegung sich reinigen und jegliche Vorstellung, die er von etwas Äußerem

mitgebracht, aus seinem Geist verbannen, des gewohnten Umganges mit der natürlichen Genossin, d. i. der sinnlichen Vorstellung, sich entschlagend (die unserer Natur gleichsam als Ehefrau gegeben ist) —, um so den Aufstieg zu wagen zu dem heiligen Berge.“

Endlich — nach langen Mühen — wird der Mensch erfahren, „daß das göttliche Wesen unschaubar ist“:

„Denn da er alles zurückläßt, was da scheint, nicht nur was der Sinn erfährt, sondern auch was der Verstand zu sehen meint, und immer tiefer dringt ins Innere, bis er mit seines Geistes Bemühen versinkt im Unschaubaren und Unfaßlichen — dort ‚sieht er Gott‘. Denn darin besteht das wahre Wissen um das Gesuchte, und das heißt sehen — nicht zu sehen.“

Gregor von Nyssa hat mit dieser mystischen Ergriffenheit starken Einfluß auf das christliche Mönchtum ausgeübt; wir beobachten dies in den Schriften des *Makarius* (wahrscheinlich 5.—6. Jahrhundert). Dieser Mönch spricht vom „innigen Verlangen“, die „himmlische Liebe des Geistes in sich aufzunehmen“. Er verwirft alles Wissen und Forschen und mahnt, sich allein dem inneren Licht hinzugeben:

„Die gewürdigt wurden, ‚Gotteskinder‘ zu werden, ‚von oben geboren‘ aus dem Heiligen Geist — die Christus in sich haben, der in ihnen leuchtet und sie erquickt: die stehen in mannigfacher Weise unter Führung des Geistes und erfahren unsichtbar im Herzen in geistiger Anregung das Wirken der Gnade . . . sie sind wie eine Braut, die in der Gemeinschaft ihres Bräutigams göttliche Wonne genießt.“

In dieser göttlichen Wonne wird das Einssein zur mystischen Ekstase:

„Bisweilen geriet ein Mensch beim Gebet wie in Ekstase, fand sich in der Kirche vor dem Altare stehend . . . oder wie mit einem Lichtgewand bekleidet, wie es in dieser Welt nicht gibt und von Menschenhänden nicht kann gemacht werden. . . Zu anderer Zeit öffnet das innerliche Licht ein noch tiefer verborgenes Leuchten und wird der Mensch ganz und gar versenkt in jenes wonnevolle Schauen,

da er sich selbst nicht mehr besitzt und dieser Welt wie ein Tor und Fremder wird infolge der überschwenglichen, süßen Liebe und der verborgenen Geheimnisse.“

Mit *Dionysius vom Areopag* (5.—6. Jahrhundert) tritt die christliche Mystik bewußt das Erbe neuplatonischen Geistes an; *Dionysius* erstrebt die Einswerdung mit dem göttlichen Licht in der Ekstase. Er verliert sich in der Schau des Ewigen und bittet Gott:

„Dreifaltigkeit, du überwesentliche, übergöttliche, übergute, Du Lenkerin der Gotteswissenschaft der Christen, Zum überheimlichen und überlichten hohen Gipfel Der Erleuchtungsreden leite uns!

Dort, wo im überlichten Dunkel mystisch-heimlichen Schweigens

Verborgen sind der Gotteswissenschaft Mysterien:

Einfach, in sich selbst gegründet, wandellos,

Erglänzend überhell in Finsternis

Erfüllend, überfüllend augenlose Geister

In dem unfaßbaren, unsichtbaren,

Überschönen Glanz der Lichter.“

Im Bild der Liebe versucht *Dionysius* die *unio mystica* zu beschreiben; er ist sich dabei bewußt, daß auch dieses Bild unzureichend ist, da es sich in dieser Einswerdung um einen unbeschreibbaren Vorgang handelt:

„Und wenn wir den Namen der Liebe verehren — glaube niemand, daß es gegen die Schrift geschehe! ‚Wie Frauenliebe‘, so heißt es einmal, ‚fiel deine Liebe auf mich.‘ Danach bedeutet für die, die das Göttliche wohl verstehen, in den heiligen Schriften der Name ‚Minneschönheit‘ und ‚Liebe‘ dieselbe Kraft.

Eine Kraft ist sie und ein Band der Einheit, eine Verschmelzung im wahrsten Sinn. . . Die göttliche Liebe erhebt sich über die Schranken des Ich, läßt nicht sich selbst gehören den Liebenden, sondern läßt ihn des Geliebten sein. . . Darum spricht auch der große Paulus, der innigst ergriffen war von dieser göttlichen Liebe und ihre befreiende Kraft erfahren hatte, das göttliche Wort: »Ich lebe nicht mehr ich: es lebt in mir Christus«: als wahrhaft

Liebender seiner selbst entrückt in Gott, wie er selber sagt: nicht mehr sein Leben lebend, sondern das Leben des Geliebten in mächtiger Liebe.“

Diese hellenistisch-christliche Mystik findet ihren Niederschlag in der Mystik der Ostkirche, jenem orthodox-anatolischen Christentum, das sich 1054 verselbständigte und die Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche auf sagte. In der Ostkirche ist der mystische Strome der sehnsuchtsvollen Hingabe an das Unsagbare lebendig geblieben; man knüpft an platonische Weisheit an und strebt darnach, sich dem Göttlichen zu verähnlichen, ganz im ewigen Licht der Gottheit aufzugehen. So spricht *Nikolaus Cabasilas* (14. Jahrh.) vom Eros Platons und sieht in der Liebe, die über die christliche Apage hinausgeht, den Grund der Gottgemeinschaft überhaupt. Er spricht von der erotischen Güte Gottes, die im Menschen den Geliebten ergreift, so daß Gott und Mensch in der Liebe in eine gemeinsame Bewegung lebendigen Seins verschmelzen.

„Von solcher Art ist das Leben in Christo, und so verbirgt es sich, und so erscheint es in dem Lichte der guten Werke, welches die Liebe ist. Denn in ihr besteht der Glanz aller Tugend, und sie macht das Leben in Christo aus, so weit es dem menschlichen Eifer angehört. Darum möchte man nicht irren, wenn man sie selbst, die Liebe, das Leben nannte; denn sie ist die Vereinigung mit Gott, und diese ist Leben.“

In *Theophanes dem Einsiedler* (1815—1891) erreicht die Mystik des Ostens ihren Höhepunkt. *Theophanes* gehört zu jenen russischen Starzen, zu jenen Mystikern, die sich von der Welt zurückgezogen haben, um ganz aus der geistigen Kraft Christi zu leben und diese anderen Menschen mitzuteilen, ihnen zu helfen, gleichfalls aus dem Geist zu leben. Der Geist ist für ihn „eine von Gott ausgegangene Kraft“, „welche Gott dem Antlitz des Menschen einblies“. Durch diesen Geist ist der Mensch befähigt, sich über den natürlichen Zustand zu erheben und in Gemeinschaft mit Gott zu leben. Er hat einen Teil des göttlichen Geistes in sich; *Theophanes* schreibt,

„daß in uns eine Kraft vorhanden ist, welche uns von der Erde und vom Irdischen emporzieht — zum Himmlischen“. Dieser göttliche Geist ist im Menschen seit Anbeginn; er weckt im Menschen die Sehnsucht:

„Die Sehnsucht nach Gott . . . kommt in dem allgemeinen Streben nach dem höchsten Gut zum Ausdruck und tritt klar hervor in der allgemeinen Unzufriedenheit mit allem Kreatürlichen. Was bedeutet diese Unzufriedenheit? Sie bedeutet, daß nichts Kreatürliches unseren Geist befriedigen kann. Da er von Gott ausging, sucht er Gott.“

Das Gottsuchertum, die Sehnsucht des Menschen zu Gott, enthüllt den platonischen Eros zur Wahrheit, der nicht nur eine Liebe zur Wahrheit ist, sondern ebenfalls eine Sehnsucht. Während Platon jedoch den Menschen als tätiges Glied in das Leben stellte, weist *Theophanes* über dieses tatsächliche Dasein hinaus. Er will den Menschen losreißen von allem, was außer ihm ist:

„Unser Wesen hat zwei Seiten: einen unbestimmten Fluß von Wünschen und Gedanken und eine bewußte freie und vernünftige Tätigkeit. Diese muß das Dunkel jener zerstreuen. Wie ein Nebel lastet jene auf der Seele, und wenn die Seele nicht zur Vernunft kommt, so kann sie zu leeren, nutzlosen und bisweilen auch schädlichen Werken und Beschäftigungen getrieben werden. Für uns gilt ein Gebot: soweit es geht, nach jenem Zustand zu trachten, in welchem aus der Seele alles verschwindet und nur Gott allein übrigbleibt.“

Christ-Sein heißt nun, „das zu tun, was der Geist des neuen Lebens erfordert“. „Das Ziel ist das selige Leben jenseits des Grabes.“

Von diesem seligen Leben kündigt das Mönchtum auf dem heiligen Berge Athos im Ägäischen Meer, dessen Christentum in der inneren Versenkung in den Geist besteht. Wir bezeichnen dieses Christentum als *Hesychasmus*; es handelt sich um „den Zustand völligen Versunkenseins des geistigen Vermögens in Gott“ (*J. P. Fallmerayer*). Die griechische hesychia, die Ruhe, das Schweigen und die Untätigkeit — verbunden mit der apatheia, der stoischen Gelassenheit — schaf-

fen eine mystische Verbindung des Menschen mit Gott. Das menschliche Innenleben hört auf, wesentlich zu sein, ja, der Mensch ist kein Mensch mehr im Sinne einer irdischen Natürlichkeit, sondern er lebt, als ob er nicht lebe; er ist eine „Fortexistenz ohne Inhalt; man ist, weil man geboren wird, aber will nichts weiter als beharren und so sterben . . . das Äußerste an Nicht-Mensch-Sein, was man sich in der Christenheit denken kann“ (*Hans von Eckardt*). Das jetzige natürliche Leben ist demgemäß ein Leben in der Fremde, und so ruft *Theophanes* seinen Glaubensbrüdern zu, „wahrhaft zu Wanderern und Fremdlingen auf Erden zu werden“.

Auf dem Athos ist dieses Fremdling-Sein Wirklichkeit geworden; *Gregoras* gesteht:

„Kein lebendes Wesen wird auf dem heiligen Berg geboren. »Man stirbt nur, ohne Träne, ohne Monument.«“

J. P. Fallmerayer beschreibt diesen Zustand mit den Worten: „Um die gesteigerte Vision und Askese des obersten Grades zu genießen, setzt sich nach Angabe eines in der christlichen Mystik bekannten Tugendmeisters aus dem 11. Jahrhundert der Eingeweihte in einen Winkel der verschlossenen Zelle, senkt das Haupt auf die Brust und blickt, alles Irdische vergessend, unverwandten Auges, anfangs verworren und tröstlos, bald aber mit ineffabler Seligkeit so lange auf die Brusthöhle und die Nabelgegend, bis er den Platz des Herzens und den Sitz der Seele entdeckt. Und wie dies gelungen, umfließt den Geist ein geheimnisvolles ätherisches Licht, welches die Hesychasten auf Hagion Oros in schwärmerischer Überschwenglichkeit für das reine und vollkommene Wesen der Gottheit hielten und mit fast buhlerischer Zärtlichkeit verehrten.“ In dieser Seligkeit wird es unverständlich, von einem historischen Jesus zu sprechen. *Symeon der Jüngere, der Theologe* (949—1022), fragt:

„Wie konntest du, o König, Menschaugen dich erschließen, so wie von denen ich erkannt, die leben in der Welt, — wie dich tragen lassen von deiner heiligen Mutter Hand, wie dich binden lassen wie ein Mörder, wie da leiden wie ein Übeltäter, wo du durchaus mich retten willst, mich wieder hineingleiten willst ins Paradies der Glorie?“

Symeon will Christus in sich selbst erfahren; *Isaak der Syrer* bekennt:

„Wenn das Herz vom sinnlichen Wesen belehrt wird, so folgt auf die Lehre Vergessenheit. Wenn aber die Lehre vom Geiste gereicht wird, dann bleibt die Erinnerung unverseht.“

Isaak wendet sich allein der inneren Erfahrung zu und läßt alles äußere Wissen sowie jede historische Überlieferung beiseite; es kommt ihm allein darauf an, „daß der Mensch in seinem Innern ein göttliches Gespräch hat und sein Geist dahin gezogen wird“.

Neben dieser Mystik des Ostens steht die westliche Mystik, die mit Augustin beginnt und über Bernhard von Clairvaux zu Theresia von Jesus führt, sowie zu all jenen Nonnen, die das ewige Licht im Dunkel ihrer Klosterzellen in sich erlebten. (Die Eckhart-Gruppe wird im Kapitel „Deutsche Mystik“ dargestellt.)

Augustin (354—430) steht — besonders in seiner Frühzeit — ganz im Banne des Neuplatonismus, den er später zugunsten eines streng theologischen Denkens zurückdrängt. In dieser Frühzeit spricht er vom Schauen Gottes:

„Nur die reine, heilige Seele schaut das Ewige . . . und wenn sie rein ist und je mehr sie mit Gott durch die Liebe verbunden ist, desto mehr wird sie von ihm mit jenem Erkenntnislicht gleichsam durchschüttet und findet in diesem Anschauen ihr höchstes Glück.“

Am Beispiel Marias versucht Augustin, die Einswerdung zu verdeutlichen; Maria ist in ihrer Hingabe an Gott Vorbild und Gleichnis:

„In dem Maße gelangt man zum Schauen Gottes, als man der Welt abstirbt. Soweit man dieser Welt lebt, sieht man Gott nicht. Darum schweige der Sturm des Fleisches, es schweige jede Vorstellung von Land und Wasser und Luft, es schweige das Himmelsgewölbe, ja selbst die Seele in sich, und ihrer selbst vergessend, entschwebe sie über sich . . . So kehre denn ein in dein Inneres! Geh' nicht nach außen! Kehre ein in dich selber! Im inneren Men-

schen wohnt die Wahrheit. In der Einsamkeit entspringen die Quellen des Geistes. Göttliche Wasser sprudeln im Herzen des Menschen, dem Gottes Wort vertraut ist . . . Welche Wonne und welch tiefer Genuß des höchsten, wahren Gutes sich einem solchen darbietet, welche Heiterkeit und welch wunderbarer Hauch der Ewigkeit, wie sollte man das beschreiben?“

In *Bernhard von Clairvaux* (1090—1153) wandelt sich die westliche christliche Mystik zu einer glühenden Christus-Mystik, zu einer leidenschaftlichen Hingabe an Christus. *Bernhard* spricht vom Bräutigam, der sich ihm naht, und in überschwenglicher Freude ruft er aus:

„Der Geliebte ist da, nicht mehr der Meister, nicht mehr der König: seine Würde hat er abgelegt, die Scheu vergeht. Denn wo Liebe vertraulich werden darf, tritt Hoheit zurück. . . Da werden Worte getauscht, die süßer als Honig, und begegnen sich Blicke, heiliger Liebe Zeichen, ganz Innigkeit. Er nennt sie ‚Freundin‘ (die menschliche Seele), heißt sie seine ‚Schöne‘, einmal und wieder, und empfängt von ihr gleiches Wort.“

Bernhard ist sich in dieser Schilderung jedoch bewußt, daß er das mystische Verhältnis zwischen Gott und Mensch nur bildhaft beschrieben hat; er betont:

„Die Verzückung des reinen Geistes in Gott — oder das liebevolle Neigen Gottes zur Seele — können wir nur mit menschlichen Worten schildern. Aber was wir meinen, ist ganz geistig. Im Geist also fasse die Einigung! Denn Gott ist Geist, und ihn verlangt nach einer solchen Seele Schönheit, der er im Geiste wandeln und Fleischliches nicht vollbringen sieht in ihrem Verlangen. Er begehrt sie um so mehr, wenn er sie ganz erglühend findet von der Liebe zu ihm.“

Zur gleichen Zeit knüpft *Hugo von St. Victor* (1096-1141; wahrscheinlich aus dem Sachsenland, dem Geschlecht der Blankenburger entstammend) an die neuplatonische Mystik an. Er spricht von der Schau Gottes im Menschen:

„Das Wesen Gottes ist unfaßbar für die menschliche Vernunft, die nur erfaßt, was sie kennt. Die aber den Geist

Gottes in sich haben, haben auch Gott: sie sehen Gott, weil sie ein erleuchtetes Auge haben, mit dem Gott geschaut werden kann; und sie nehmen ihn wahr nicht in einem anderen oder nach der Art eines anderen, das nicht er selbst wäre, sondern ihn selbst und in ihm selbst, was er ist: weil er gegenwärtig ist.“

Gleich *Bernhard* spricht auch *Hugo* vom Bräutigam und mahnt die menschliche Seele:

„Mache dich schön, schmücke dein Antlitz, ordne dein Gewand, entferne die Flecken, halte auf Reinheit, strebe täglich nach Besserung, bewahre die Ordnung, um schließlich ganz anders — wahrhaft gebessert — würdig zu sein des würdigen Bräutigams!“

Hugo spricht von einer „süßen Lust“, vom Jubel des Gemütes und einer Entrückung; er steigert sich in seinen Worten und läßt sich von Bildern sinnlicher Liebeslust leiten:

„Ja, er ist es, dein Geliebter, der zu dir kommt! Doch unsichtbar kommt er, kommt verborgen, kommt unerfaßlich. Er kommt, dich zu berühren, nicht sich sehen zu lassen von dir. Er kommt, dich zu ermuntern, nicht sich greifen zu lassen von dir. Er kommt, nicht um sich ganz zu ergießen, sondern sich kosten zu lassen von dir; nicht um die Sehnsucht zu stillen, sondern sie an sich zu ziehen. Die Erstlinge seiner Liebe gewährt er, nicht der Sättigung Fülle.“

In *Bonaventura* (Giovanni Fidanza, 1221—1274) wird noch einmal der neuplatonische Strom aufgegriffen, den er im Sinne des Dionysius vom Areopag weiterleitet:

„So kehre denn ein in dich selbst und schaue, wie deine Seele im Innersten Liebe trägt zu sich selbst — wie sie sich selbst nicht lieben könnte, würde sie sich nicht selbst erkennen, wie sie sich selbst nicht erkennen würde. . . . und schaue dieser Kräfte Wirkungsweisen und Beziehungen — und erkenne Gott in dir selber.“

Gott erfüllt die Seele des Menschen mit seinem Licht:

„Erfüllt mit all diesen Strahlen geistigen Lichtes, wird unsere Seele von der Weisheit Gottes selbst bewohnt, gleichsam ein Gottestempel, wird Gottes Tochter, Braut

und Freundin, wird Glied des Hauptes Christus, Schwester und Erbin, wird Sitz des Geistes, fest gegründet im Glauben, aufgerichtet durch Hoffnung und Gott geweiht durch Heiligung des Geistes und des Leibes.“

Obwohl *Bonaventura* vom Gott im Menschen spricht und von der Liebe der Seele zu sich selbst kündet, lehrt er nicht — im Sinne der deutschen Mystik — den immanenten Gott, den Geist als innerweltlich wirkende Kraft. Im Gegenteil: *Bonaventura* stellt deutlich die Frage, woher dieser Gott in den Menschen hineinkomme, und er gibt darauf die biblische Antwort:

„Und all das ist die Wirkung der laueren Liebe Christi, die in unser Herz ergossen ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“

So ist auch die mystische Schau, von der *Bonaventura* spricht, nicht eigentlich eine Schau nach innen, sondern eine Schau nach oben:

„Zum Schauen Gottes gelangen wir aber nicht nur durch den Blick nach außen und innen, sondern auch nach oben: wie nach außen durch die ‚Spur‘, nach innen durch das ‚Bild‘, so nach oben durch das ‚Licht‘, das ‚gezeichnet ist über unserem Geiste‘, d. i. das Licht der Wahrheit, sofern nämlich unser Geist von der Wahrheit selbst unmittelbar gestaltet wird.“

Demgemäß ist alle „mystische Weisheit eine Offenbarung des Heiligen Geistes“, mit anderen Worten: Die Kraft des Heiligen Geistes dringt aus der „Höhe“ in die Seele des Menschen ein. Die Seele findet in der unio nicht zu sich selbst als zu Gott, dem tiefsten Grunde ihres eigenen Seins — das wäre die Sprache immanenter Mystik; wir haben es hier vielmehr mit transzendenter Christus-Mystik zu tun, in der sich die Seele einem „Anderen“, dem Bräutigam und Geliebten, hingeben soll. Sie west in der Liebe zu ihm und nicht in der Liebe zu sich selbst. So kann *Bonaventura* als letzte Anweisung geben:

„Laßt uns ‚hinübergehen‘ mit Christus dem Gekreuzigten ‚aus dieser Welt zum Vater‘.“

Diese Christus-Mystik findet ihre glutvolle Vollendung in

den Aussagen frommer Nonnen; in *Hildegard von Bingen* (1098—1179), einer visionären Nonne, steigert sich die Mystik zur Prophetie. Sie schaut Gesichte, in denen über Papsttum, Kirche und Klerus sowie Kaisertum Gericht gehalten wird. *Hildegard* schreibt über diese Gesichte:

„Die Gesichte, die ich schaue, nehme ich nicht in traumhaften Zuständen, nicht im Schlafe oder in Geistesgestörttheit, nicht mit den Augen des Körpers oder den Ohren des äußeren Menschen und nicht an abgelegenen Orten in mich auf, sondern wachend empfangen sie, besonnen und mit klarem Geiste, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen, an allgemein zugänglichen Orten, so wie Gott es will. Wie das geschieht, ist für den mit dem Fleische umkleideten Menschen schwer zu verstehen.“

Hildegard fühlt sich von einer göttlichen Stimme angesprochen, die vom Himmel zu ihr sagt:

„Ich bin das lebendige Licht, welches das Dunkel erleuchtet. Den Menschen, den ich erwählt und den ich nach meinem Wohlgefallen wunderbar geprüft habe, stelle ich in große Wunder hinein, mehr noch als die Menschen der alten Zeiten, die viele Geheimnisse in mir schauten.“

Der „Menschensohn“ verkündet in ihren Gesichtern:

„Ich werde dir gewähren, daß du vor meinem Vater Gemeinschaft habest mit mir in der Jungfräulichkeit. Doch wegen der Gebrechlichkeit deines Leibes kannst du sie nicht besitzen ohne den Kampf gegen die Hitze, die in dir ist, denn die menschliche Natur deiner Gebrechlichkeit wird sich oft in dir hervorkehren. Das kannst du nicht vermeiden, weil du Fleisch vom Fleische bist. Aber darin mußt du mein Kreuz tragen und mein Leiden nachahmen, indem du dich selbst in Zucht nimmst. So wirst du dich durch mich besiegen, und dies ist mir immerdar der Liebe wert, weil ich weiß, daß du ein gebrechliches Gefäß bist. Dann aber will ich mich dir vereinigen und mit dir deine Schmerzen tragen.“

Mechtild von Magdeburg (1212—1280) steigert das Bewußtsein des Eingehens der Seele in Gott zur Liebesmystik; ihre Offenbarungen, die unter dem Titel „Das fließende Licht

der Gottheit. Ein heimliches Buch von Gottes und der Seele Spiel“ erschienen, gehören — wie *Walter Muschg* schreibt — zu den „höchsten Werken . . . , die aus dem deutschen Mittelalter erhalten sind“. *Mechthild* erfaßt die Gottheit im fließenden Licht und erlebt in diesem Licht den Urgrund des Seins. Dieser Urgrund/Gott liebkost mit der Seele und spricht:

„Du bist mein Lagerkissen, mein liebliches Bette, meine heimlichste Ruhe, meine tiefste Gehrung, meine höchste Zier. Du bist eine Lust meiner Gottheit, ein Trost meiner Menschheit, ein Bach meiner Hitze.

Die Seele liebkost wider: Du bist mein Spiegelberg, meine Augenweide, ein Verlust meines Selbst, ein Sturm meines Herzens, ein Fall meiner Gewalt. Du bist meine höchste Sicherheit.“

Es ist menschliche Liebe, die, hier zur religiösen Glut entfacht, den Menschen über sich selbst hinausführt in einen Zustand ekstatischen Trunkenseins:

„Die Braut ist trunken worden von dem Angesicht des edlen Antlitzes. . .

Die Liebe soll sein ohne Maß und ohne Unterlaß. Freue dich. So brennst du immer mehr unverlöschend als ein lebender Funke in dem großen Feuer der lebenden Majestät.“

Margarete Ebner (1291—1351) stellte sich in ihrer Liebe zu Christus eine Wiege mit einem gemalten Christkind in ihre Zelle; es heißt, sie habe das Christkind geherzt und geküßt und das Kind an ihrer bloßen Brust gesäugt. In ihren Offenbarungen schreibt *Margarete*:

„Wo sichs fügte, daß ich ein Kreuz fand, küßte ich es so lang und oft ich konnte und drückte es an mein Herz, so kräftig ich vermochte. Das trieb ich emsig, daß mich dünkte, ich könnte lebend mich davon nicht trennen von also großer Gnade und übermächtiger Süßigkeit, die mir gewaltig eindrang in mein Herz und alle meine Glieder, daß ich nirgendwo hinkommen konnte. Und wo ich ging, trug ich ein Kreuz bei mir. Dazu hatte ich ein Büchlein, darin war auch ein Herr am Kreuz. Das steckte ich heim-

lich in den Busen aufgeschlagen, und wo ich ging, da drückt ichs an mein Herz mit großer Freude und übervoller Gnade. Und so ich dann schlafen wollte, nahm ich den Herrn im Büchlein und legt ihn unter mein Antlitz. So trug ich den Herrn am Hals, der ging mir bis zum Herzen. Dazu, wann ichs vermochte, stahl ich ein großes Kreuz und legt es auf mein Herz, davon gedrückt, lag ich dann wach, bis ich entschlummerte in großer Gnade. Nun hatten wir ein großes Kruzifix im Chor. Da trug ich brennende Begier, daß ich es küssen dürfte . . . was mir wachend nicht zufallen konnte, erzeugt er mir barmherzig eines Nachts im Schlaf . . . da neigte sich mein Herre Jesus Christ herab vom Kreuz und bot mir sein geöffnet Herz zum Kusse und tränkte mich mit seinem Blut daraus.“

Theresia von Jesus (1515—1582) hat es vermocht — zusammen mit ihrem Beichtvater Johannes vom Kreuz — diese Christus-Mystik zu einem „bleibenden Vorbild seelischer Hingabe“ zu machen. Sie steigert sich zur rauschhaften Vereinigung. *Theresia* geht vom Hohen Lied Salomos aus, jenem alten Liebesgedicht, das ursprünglich der Profanliteratur angehörte. Sie zitiert den 1. Vers des 1. Kapitels und folgert:

„Der Herr küsse mich mit dem Kusse seines Mundes, denn seine Brüste sind besser als Wein. . .

O meine Töchter, wie große Geheimnisse sind in diesen Worten! Der Herr wolle es uns im Gefühle kundtun, denn sehr schwer läßt es sich aussprechen! Wenn seine Majestät vermöge seiner Barmherzigkeit der Braut diese Bitte gewähren will, so fängt er mit der Seele eine Freundschaft an, die nur diejenigen unter euch verstehen werden, die dieselbe erfahren haben. . .

Es dringt in der Seele Inneres eine so große Lieblichkeit ein, daß es sich wohl empfinden läßt, wie nahe der Herr derselben ist. . . Von dieser Süßigkeit wird anscheinend der ganze innere und äußere Mensch gestärkt, als ob in das Mark der Seele eine überaus liebliche Salbe gegossen werde. . . So scheint diese überaus süße Liebe unseres Gottes mit so großer Süßigkeit in die Seele einzudringen, daß

lichkeit besteht, in eigener Verantwortung. Der Mystiker wendet sich nicht an Gott und bittet ihn nicht, ihm die Gnade der Begegnung zu schenken, sondern er lebt in der Überzeugung, dieser Gnade bereits teilhaftig zu sein. Die Grenzscheide zwischen Mensch und Gott ist gefallen. Der Mystiker *al-Hallag* (gest. 922) dichtete:

„Ich sah meinen Herrn mit dem Auge des Herzens
Und sagte: ‚Wer bist du?‘ Er antwortete: ‚Du‘.
Das Wo kann bei dir keinen Platz finden,
Und es gibt kein Wo, insofern es sich um dich handelt.
Der Äon hat keine Vorstellung von dir,
So daß die Vorstellung wüßte, wo du bist,
Du bist es, der jedes Wo umfaßt hat
In der Art eines Nicht-Wo; wo bist du also?“

Der Ort, in dem Gott anwesend ist, verschwindet; selbst die sagenhafte Himmelsreise Muhammeds, die der gnostischen Himmelfahrt im Paulinischen Damaskuserlebnis nachgebildet ist, verliert ihre Bedeutung; denn auf die Frage: Wo ist Gott?, wird gemeinhin eine räumliche Antwort gegeben. Der Mensch bindet Gott an einen Raum, d. h. an einen endlichen Ort. *al-Hallag* will alle Endlichkeit überwinden; er hat seinen Gott in der Unendlichkeit des Überräumlichen begriffen, in dem alle Räume eingeschlossen sind. Gott ist der Umfassende und Durchdringende. Gott wohnt nicht in einem fernen Himmel, jenseits des Raumes unseres Daseins. *Ferideddin Attar* (gest. 1330) schrieb:

„Wisse, alles Leben deckt wunderbar ein Schleier,
Selbst der Himmel kreist allein durch der Sehnsucht Feuer.
In den Abgrund dieses Meers, Perlen zu gewinnen,
Stiegen Weise oft hinab, doch es hielt sie drinnen. . .
Das Geheimnis alles Seins ruht in deiner Seelen,
Doch mußt du dich selbst dahin zum Wegweiser wählen,
Wiß! Dein eignes Wesen ist mit nichts zu vergleichen,
Traun, für alles andre Sein ist dein Geist ein Zeichen!
Wasser bist du, Erde auch! O des Wunders Wonne!
Mark du bist und Schal' zugleich, Himmel, Stern und Sonne!
Hast noch nie du angeschaut deines Geistes Feuer?
O, nur einen Augenblick heb' vom Geist den Schleier!

Wohl dir, wenn zuteil dir ward deines Geist's Erkundung,
In dir selbst das Zentrum ist, samt des Kreises Rundung.
Nimmer kann der Himmel selbst, was du seist, verkünden,
Du in deinem eignen Sein kannst den Himmel finden.“

Der Mensch ist eingebettet in den großen Kosmos des ewigen Seins; Erde und Himmel verschmelzen zur Einheit, da im Menschen Wasser, Erde, Himmel, Stern und Sonne anwesend sind. Der Mensch ist aus allen Elementen der Natur gebildet, und so trägt er das All in sich selbst. Er selbst ist das All. Der Geist läßt ihn diesen Weg der All-Erkenntnis schreiten, an dessen Ende dann das tiefe Gefühl des völligen Einsseins mit Allem Wirklichkeit wird. So ist das Zentrum des Lebens nicht „in den Himmeln“ jenseitiger Präganz, sondern der Himmel ist im Menschen, er wohnt in der Tiefe des eigenen Seins, das dem Ur-Sein nicht nur verwandt, sondern selbst das Ur-Sein ist.

So kann Gott die Frage des Menschen: „Wer bist du?“ mit dem kleinen Wort „Du“ beantworten. *Dschelaleddin Rumi* (gest. 1252) bekannte:

„Vielfach meiner Seele Bild gesucht ich hab',
Keines mir ein Bild von meiner Seele gab.
Bis ich lernte, daß nur Gottes Angesicht
Meiner Seele sei das schönste Spiegellicht.
Da rief ich: Seel'!, such des Weltalls Spiegel auf,
Sicher nimmt der Spiegel auch dein Bildnis auf.
Solches Suchen bracht' mich auch zu deinem Haus.
Als dein Aug' mir in des Herzens Auge sah,
Hundert Herzen gingen plötzlich unter da.
Als des Weltalls Spiegel wardst du mir bekannt,
Erst in deinem Aug' hab' ich mich selbst erkannt.
Eia! rief ich. Nun hab' ich gefunden mich,
Öffnet nicht in deinem Aug' ein Himmel sich?
Drauf der Wahn sprach: Liebe Seele, hüte dich!
Nicht in ihm, in dir allein erkennst du dich.
Doch aus Gottes Aug' tönt die Erwiderung:
Ich bin du und du bist ich in Einigung!“

In diesen Versen ist die große Synthese aufgezeigt; nicht Ich finde mich in Gott, nicht Ich muß mein Sein aufgeben und

verschwinden im Glauben, daß Gott allein das wahre Sein sei — aber auch jener Wahn ist falsch, der den Menschen in solipsistischer Anmaßung an sich selbst weist, als sei der Mensch das Maß aller Dinge: „Ich bin du und du bist ich in Einigung!“ Mensch und Gott sind dasselbe Eins, das die Seele in tiefer Sehnsucht sucht. Aber der Mensch läßt sich verführen. Er sucht das Eine außerhalb und verliert so die Verbindung zum Ursprung des Einen selbst, da der Mensch, aus dem Einen hervorgegangen, selbst das Eine ist.

An diesem Punkt verliert die Rede vom existierenden Gott ihren Sinn; denn Existenz ist ein zeitlicher Begriff. Gott ist jedoch kein Dasein in der Zeit zuzuschreiben. Er ist nicht da, d. h. er hat kein Da-Sein, sondern sein Wesen west im Sein. *Bajazid al-Bistami* (gest. 875) wagte aus dieser Erkenntnis heraus den Flug ins Nichts:

„Ich erschaute einmal das Feld des Nichtseins und flog in ihm unaufhörlich zehn Jahre, bis ich aus dem Nichts in das Nichts durch das Nichts gelangte. Dann erschaute ich das Verlieren, d. h. das Feld des (wahren) Einheitsbekenntnisses, und flog unaufhörlich durch das Nichts in das Verlieren, bis ich in dem Verlorengehen gänzlich verloren ging und (selbst) aus dem Verlieren durch das Nichts im Nichts im Verlorengehen des Verlierens verloren ging. Dann erschaute ich das Einheitsbekenntnis in dem Wegschwinden der Schöpfung von dem Wissenden und dem Wegschwinden des Wissenden von der Schöpfung.“

Dieser Flug im Nichts zeigt deutlich Spuren buddhistischer Einflüsse. Buddha versenkte sich in die Räume des Nichtseins und der Nichtvorstellbarkeit, um das Dasein von sich abzustreifen und in das Nirvana einzugehen, in das reine Nichts, das von ihm in seiner grundsätzlichen Verschiedenheit von allem Dasein erkannt wurde. Der Sufi identifiziert dieses absolute Nichts nun mit dem Göttlichen; er geht den Weg des indischen Brahmanen, der sich in den göttlichen Urgrund versenken will, um in der Einheit mit dem Göttlichen selbst zu Gott zu werden.

Man kann hier in der Tat von einer weltumspannenden Mystik sprechen, in der die verschiedenen Religionen keine

Rolle mehr spielen. Gott ist nicht mehr der Jenseitige, der den Menschen zu sich hinüberholt, sondern der in der Welt wesende, inseitige, der Trieb und die Kraft schlechthin. Daher ist die Liebe des Menschen zu Gott eine Liebe Gottes, der im Menschen sich selbst liebt. *Harit al-Muhasibi* (gest. 857) erklärte:

„Die Liebe zu den Gehorsamsakten geht von der Liebe des Herrn aus, da er es ist, der sie beginnen läßt. Denn er läßt sich von ihnen erkennen, leitet sie zu seinem Gehorsam und läßt sich von ihnen lieben, obwohl er ihrer nicht bedarf. Er legt die Liebe zu sich in die Herzen derer, die ihn lieben; dann bekleidet er sie mit dem Lichte, das in ihren Worten aus der Stärke des Lichtes seiner Liebe in ihren Herzen ausstrahlt.“

Hier ist Gott noch als Person über den Menschen gesehen; Gott gibt und Gott schafft. Aber der Unterschied zwischen den beiden Sphären ist dennoch bereits verwischt. Die restlose Auslöschung der Verschiedenheit können wir dann bei *Bajazid al-Bistami* beobachten; wir lesen in seinen Schriften:

„Herr, du gehorcht mir mehr, als ich dir gehorche. — Ich packe (dich) heftiger, als du mich packst. — Bei Allah, meine Fahne ist gewaltiger, als die Fahne Muhammeds; meine Fahne ist aus Licht: unter ihr sind die Ginnen, alle Geister und Menschen zusammen mit den Propheten. — Daß du mich ein (einziges) Mal siehst, ist besser für dich, als daß du deinen Herrn tausend Male siehst. — Preis sei mir; wie erhaben bin ich! . . . Genug von meinem Selbst, genug! — Preis sei mir, Preis sei mir, ich bin mein höchster Herr. — Wen die Liebe zu mir tötet, dessen Entschädigung ist mein Anblick; wen aber das Liebesverlangen nach mir tötet, dessen Entschädigung ist meine Gesellschaft. — Wer Allah kennt, ist eine Belohnung für das Paradies, und das Paradies ist für ihn eine Plage. Das Paradies ist der größte Schleier (der von Allah trennt), denn die Leute des Paradieses erhalten das Paradies zur Wohnung, und jeder, der das Paradies zur Wohnung erhält, erhält etwas anderes als ihn (Allah) zur Wohnung, so daß er (Allah) (vor ihm) verborgen ist.“

Alle Außerlichkeiten sollen verschwinden; in diesem Sinne gilt auch das Paradies als ein Außen, als ein Draußenstehen des Menschen, der bei Gott sein möchte, der Eins sein will mit Gott. Das Paradies verheißt Freuden und Wonnen für den einzelnen Menschen; der Sufi erstrebt jedoch die Vernichtung des einzelnen Menschen, die Auslöschung der Individualität. Daher kann es für ihn als Endzustand weder ein Paradies noch eine Hölle geben:

„Was ist die Hölle? Morgen werde ich mich auf sie stürzen und sagen: »Mache mich zum Lösegeld für ihre Bewohner oder ich verschlinge sie (die Hölle)«. Was ist das Paradies? Ein Spiel von Kindern.“

Bajazid al-Bistami schwingt sich dank dieser Erkenntnis zur Philosophie der Leerheit Nagarjunas auf, der im Mahayana-Buddhismus die Verschiedenheit von Sansara und Nirvana in Nichts auflöste und erklärte, alles sei Trug und Traum. Bajazid al-Bistami schrieb: „Ich... erkannte, daß dies alles Trug ist.“

Wir befinden uns hier im Kernpunkt der Sufi-Mystik, die das menschliche Leben ebenso verschwinden läßt wie das göttliche. Hier ist nicht nur das Dasein als solches Trug, sondern Mensch und Gott gleicherweise. Es gibt demzufolge keinen Gott als Gott und keinen Menschen als Menschen, sondern nur die Einheit des Eins-Seins, das über allem Sein west und in dieser Wesenheit Nichts ist. Der bereits zitierte *al-Hallag* mag diesen Tatbestand noch einmal versinnbildlichen:

„Ich bin der, den ich (liebend) begehre, und der, den ich (liebend) begehre, ist ich;

Wir sind zwei Geister, die (zusammen) in einem Körper wohnen.

Wenn man mich sieht, sieht man uns . . .

Dein Geist hat sich mit meinem Geiste gemischt, wie sich Der Wein mit klarem Wasser mischt.

Wenn etwas dich berührt, berührt es mich,

Nun bist du ich in jeder Lage.“

„Bist du es oder bin ich es, diese Substanz in der Substanz?“

Fern sei es, fern sei es, zwei zu behaupten!

Du hast eine Wesenheit, die für immer in meinem Nichts ist.
Zwischen mir und dir ist ein ‚Ich bin‘, das mich bekümmert;
Darum räume in deiner Güte das ‚Ich bin‘ fort.“

In dieser Wesenseinheit von Gott und Mensch wird das tätige Leben des Einzelnen zu einem menschlichen und göttlichen Leben, d. h. in diesem Dasein handeln Mensch und Gott zugleich. *Dschelaleddin Rumi* dichtete:

„Kommt, o Trauter, in dein Herz des Geistes Licht,
‚Ja‘ und ‚Nein‘ und ‚Soll‘ und ‚Will‘ dann bleibet nicht.

Wenn du ohne Sinne selig blickest an,
Ei, was brauchst du noch Beweise dann?

Sind wir Toren, dann wird Gott zum Kerker mir;

Sind wir weise, wandelt frei der Gott in dir;

Sind wir schlafend, Trunkne sind wir Gottes dann;

Sind wir wachend, Gottes Boten sind wir dann;

Seines Zornes Wolken sind wir, wenn wir weinen,

Sind wir fröhlich, will im Licht er sich vereinen.

Unser Kampf nur seiner Stärke Abglanz ist,

Unser Friede seiner Liebe Abglanz ist.“

Ähnlich in einem anderen Wort:

„Wir sind Harfen, du der Klang, der drin ertönt,

Bist es du nicht, der aus unserm Stöhnen stöhnt? . . .

Leeres Nichts sind wir — doch du bist des Wesens Quelle.“

Dieses Sufitum hat sich in verschiedenen Vertretern über die reine Geistigkeit der Mystik hinaus zur Liebes-Mystik erhoben, von der sich Goethe angezogen fühlte. *Ibn al-Arabi* (gest. 1240) gestand:

„Ich folge der Religion der Liebe; wohin auch immer sich ihre Kamele wenden mögen, das ist meine Religion und mein Glaube.“

Der 1875 geborene Türke *Zia Gök-Alp* hat diesen Gedanken in dem Gedicht „Glaube“ zum Ausdruck gebracht:

„Mein Glaube ist nicht Hoffnung und nicht Bangen.

Aus Liebe bete ich zu meinem Gott!

Nicht Höllenfurcht, nicht Paradiesverlangen

Fühl' ich in mir: nichts als das Pflichtgebot.

Du, Priester, schweig' von Höllenfeuers Qual,

Das tausend, tausend Scheiten Holz entsprüht:

Sprich lieber von der Schönheitssonne Strahl,
 Die uns'rer Liebe wundervoll entglüht!
 Vom Tubabaum, der seine Wurzeln hat
 Im Himmel hoch, im Herzen sein Gezweig.
 Ich aß von seiner Frucht und wurde satt:
 Von Lieb' und Güte ist sie honigreich.
 Du, Priester, lege uns die Liebe dar;
 Was Satan sei, was Engel — einerlei!
 Sprich von den Wonnen der erwählten Schar,
 Von Liebenden und was die Liebe sei!
 Verlock' mich nicht mit Edens Herrlichkeit:
 Mein Sinn ist heilig, der Begier entrückt!
 Schreck' mich nicht mit der Hölle Furchtbarkeit.
 Mein Herz weiß nichts von Angst: es ist verzückt!"

In dieser Liebesmystik ist die Angst vor einem Leben nach dem Tode, vor Gericht und Abgrund geschwunden. Der Mensch weiß sich geborgen in der Liebe des Einen, die sich ihm in der Liebe des Menschen zum Menschen offenbart, da der Eine nicht in erhabener Einsamkeit über der Vielheit thront, sondern in der Vielheit als der Eine west und die Vielheit zur Einheit führt. Höchster Ausdruck dieser Sehnsucht zur Einheit, des Strebens zum Einen ist die Liebe, in der das Sehnen zweier liebender Herzen Erfüllung findet. So läßt *Goethe* Suleika sprechen:

„Der Spiegel sagt mir, ich bin schön!
 Ihr sagt: zu altern sei auch mein Geschick.
 Vor Gott muß alles ewig stehn,
 In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick.“

Die Liebe wird zur innigen Gottesliebe, die keine Liebe zu einem fernen Wesen ist und sich auch nicht in der Liebe zu einem Gott erschöpft, der sich in irgendeiner Gestalt der Vergangenheit geoffenbart hat; es ist die Liebe des gegenwärtigen Augenblicks, die Liebe, die im Jetzt liebt und Gott im Menschen schaut.

Dennoch ist sich echte Mystik darüber klar, daß alle endliche Liebe nur Abbild, Gleichnis der ewigen Liebe ist. Unser Leben ist ein endliches Dasein in den Schranken von Raum

und Zeit, indes Gott raum- und zeitlos in der Ewigkeit west, die jedoch als Ewigkeit keine Existenz außerhalb der Zeitlichkeit hat. Die Zeit ist in die Ewigkeit und die Ewigkeit in die Zeit verschlungen. Aber gerade dieses Bewußtsein macht den Mystiker hellhörig; er hört zwar Worte und Zeichen, aber er weiß, daß Worte und Zeichen endliche Begriffe sind, die er aufschließen muß, um in ihnen das Unendliche zu schauen. *Gülschen Ras* (gest. 1339) schrieb:

„Unendlich ist das Dasein, sondern Schranken,
 Drum faßt du's nicht in Worten und Gedanken.
 Ein Fühlen ist's, du kannst's nicht andern sagen,
 Wie ließ sich je Gefühl in Worte tragen!
 Doch will der Weise Göttliches verkünden,
 Muß er Gefühl in Schattenbilder binden,
 Soll seinen Jüngern Weisheit sein verständlich,
 Muß er Unendliches gestalten endlich.
 Die Sinnenwelt ein Schatten ist der Geistwelt.
 Gefühle sind gefangene Monarchen,
 Die in der Worte Kerker sich verbargen.
 Tritt das Unendliche ins Herz des Weisen,
 Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.
 Der muß die Schattenbilder ihm gewähren,
 Damit er könn' Unendliches erklären.
 Doch nimmer ist das Abbild je vollkommen,
 Nur Selbstverständnis kann dir wahrhaft frommen.
 Dann ziehst aus jedem Bild die Konsequenzen,
 Mußt hier du vieles wegtun, dort ergänzen.“

Diese Verse zeigen die Schranken und zugleich das unendliche Streben des Mystikers auf; er will hinausdringen über all unser endliches Begreifen und zugleich hineindringen in das, was nicht zu begreifen ist. Die islamische Mystik hat somit den Rahmen der islamischen Religion gesprengt; sie ist vorgestoßen in den Raum der unio mystica schlechthin, die keiner historischen Religion angehört, sondern aus der Sehnsucht des Menschen aufsteigt und einem Urgefühl Heimat gibt, aus dem der Mensch in den stärksten und den stillsten Stunden seines Daseins lebt.

Deutsche Mystik

Seit den Tagen *Meister Eckharts* (1260—1326) ist im deutschen Kulturraum die mystische Sehnsucht zur großen Einheit nicht wieder erloschen. Eckhart (von Hockheim bei Gotha), Ordensprovinzial und später Generalvikar des Dominikanerordens, dringt in den Grund des göttlichen Wesens ein und schöpft aus der Fülle eigener Innerlichkeit das Erlebnis der Wahrheit. So sei sein Wort verstanden:

„Greifet in euer eigen Gut.

Ihr tragt doch alle Wahrheit wesentlich in euch.“

Dieses Wort führt in den Kern jener eckhartschen Denkweise, die das Wagnis unternimmt, die *unio mystica* im innersten Seelen Grunde des eigenen Seins zu erfahren. Es ist der Grund der Seele, in dem Gott selbst anwesend ist als *vünclin* und *bürgelin*.

Eckhart hat um dieses *vünclin* gerungen, um es zu erfassen und es zu beschreiben. Er wollte sich nicht einem unkontrollierbaren Gefühl hingeben, sondern den letzten Grund des Seins philosophisch exakt erklären. Er schreibt hierzu Erklärungen zum Johannes-Evangelium und beginnt, die Anfangsworte aus platonisch-aristotelischer Erkenntnis neu zu übersetzen. Wir lesen:

„Im Anfang war das Wort, das ist der *logos*, was lateinisch Wort und *ratio* ist.“

Gott offenbart sich als *ratio*, aus der alles geworden ist; er ist als *logos* das Denken selbst, jenes *noein*, das Aristoteles mit dem *nous* gleichsetzte. Und diese *ratio* „gehört zum Rationalen, das den Menschen eigen ist. Die *ratio* ist ein Vermögen im Menschen.“ Eckhart betont ausdrücklich: „Die *ratio* gehört zum Intellekt, und sie ist in jedem mit Intellekt begabten Wesen.“ Die Einsenkung der *ratio* in den Menschen geschieht nicht auf übernatürliche Weise, sondern „durch Denken wird sie gebildet, sie ist nichts als Denken“.

Damit ist die Einheit zwischen Gott und Mensch im Denken erlangt; Gott ist *intellectus purus*, reiner Intellekt, indes der

Mensch in seinem menschlich-empirischen Intellekt Gott als Denken denkt, d. h. in seiner menschlichen Vernunft die ewige Vernunft vernimmt. Jedoch ist dieses Vernehmen kein Hören und Aufnehmen fremden Denkens, sondern das Denken des Menschen ist ein göttliches Denken im Menschen. Gott denkt sich selbst im Akt des empirischen Denkens.

Wir werden wieder an Aristoteles erinnert, der von Gott als *enérgeia* sprach, als reiner Wirksamkeit, die aller menschlichen Tätigkeit zugrundeliegt. Diese göttliche Wirksamkeit war für Aristoteles ein rein geistiger Akt des Denkens, also nicht eine unruhvolle Tätigkeit menschlicher Art. Ganz in diesem Sinne schreibt Eckhart, Gottes Denken sei nur der Grund aller Wirksamkeit; Gott sei Ruhe und Stille:

„Dieser Grund ist eine einheitliche Stille, die in sich unbeweglich ist. Und doch werden von dieser Unbeweglichkeit alle Dinge bewegt und empfangen Leben.“

Es mag schwer sein, diesen Gedanken des unbeweglichen Bewegers zu verstehen; Eckhart gibt ein Gleichnis:

„Zur Tür gehört eine Angel, in der sie sich dreht. Das Türbrett vergleiche ich dem äußeren und die Angel dem inneren Menschen. Geht nun die Tür auf und zu, so bewegt sich wohl das Türbrett hin und her, aber die Angel bleibt unbeweglich an ihrer Stelle und wird von der Bewegung gar nicht betroffen.“

Die Bewegung ist etwas Äußerliches, in die Wirklichkeit Tretendes, während das Bewegende, der erste Beweger — wie Aristoteles sagt — Ruhe ist. Gewiß, mit diesem Gleichnis ist der Tatbestand in seiner philosophischen Verflochtenheit nicht restlos erfaßt, da Türangel und Tür zwei Gegenstände in Raum und Zeit sind, indes Gott als Ruhe und unbeweglicher Beweger nicht den Gesetzen von Raum und Zeit untersteht. Er wohnt zwar in ihnen, indem alle Erscheinungen seiner Wirksamkeit Erscheinungen in Raum und Zeit sind, aber sein Wesen ist energetisch, geistig-grundlegend. Gott ist *causa sui*, Grund seiner selbst, „quillend, sonder allen Ursprung“. Eckhart nennt diesen Grund einen vor Leben innerlich kochenden Gott, der jedoch sein Leben in seinen Geschöpfen hat, so daß dieser Gott in uns lebt. Er ist

das menschliche Leben in seiner göttlichen Lebendigkeit, in seiner wesentlichen Ursprünglichkeit. Hier spricht Eckhart von der tiefgegründeten Einheit zwischen Gott und Mensch, die eine Einheit des Wesens ist.

„In ihm (in Gott) war ich selbst (im wesenlosen Wesen), wollte mich selbst und erkannte mich selbst als den, der diesen Menschen machte. Und darum bin ich die Ursache meiner selbst nach meinem ewigen und zeitlichen Wesen. Und darum bin ich geboren, und kann auch nach der Weise meiner Geburt, die ewig ist, nimmermehr sterben. Nach meiner (ewigen) Geburt bin ich ewiglich gewesen, bin jetzt und werde ewiglich bleiben. Was ich in der Zeit bin, das wird sterben und zunichte werden. Denn das ist vergänglich, darum muß es mit der Zeit vergehen. In meiner ewigen Geburt aber wurden alle Dinge geboren. Ich war Ursach meiner selbst und aller Dinge. Und wenn ich nicht wollte, wäre weder ich noch alle Dinge. Und wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht.“

Im Wesen meiner menschlichen Erscheinung west Gott in seinem Wesen, so daß mein Wesen das Wesen Gottes ist. Ich bin im Urgrund mit diesem Wesen vereint, ja, ich bin dieses Wesen selbst, das sich — so könnten wir zur Verdeutlichung sagen — als lebenspendende Macht erweist, die als Lebenskern in allem Leben west.

„Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“

„Gott ist dasselbe Eins, das ich bin, das ich in meinem Wesen schaffe, in dem ich bleibe im Schoße und Herzen des Vaters.“

Die schöpferische Kraft Gottes enthüllt sich nun zugleich als schöpferisches Prinzip im Menschen selbst; der Mensch ist Schöpfer der gott-menschlichen Einheit. Auf den Menschen kommt es an, ob die unio mystica Wirklichkeit wird. Eckhart spricht von der ewigen Geburt in der Seele des Menschen. Wir lesen in einer Weihnachtspredigt:

„Wir feiern in dieser Zeit jene ewige Geburt, die Gottvater hervorgebracht hat und ohne Unterlaß in Ewigkeit hervorbringt, und zwar das an ihr, daß diese selbe Ge-

burt nun auch in der Zeitlichkeit, in menschlicher Natur hervorgebracht ist. Sankt Augustin sagt, diese Geburt geschehe immer. So sie aber nicht in mir geschieht, was hilft mir das? Gerade, daß sie in mir geschieht, daran liegt ja alles.“

Aber wie kann diese Geburt in mir geschehen? Eckhart weist auf zwei Aussprüche „heidnischer Meister“ hin. Der eine habe gesagt:

„Ich werde etwas in mir gewahr, das leuchtet in meiner Vernunft; davon empfinde ich wohl, daß es etwas ist, aber was es ist, das kann ich nicht verstehen; nur dünkt mich, könnte ich es begreifen, ich verstünde alle Wahrheit.“

Ein anderer Meister habe hinzugefügt:

„Wohlauf, dem jage nach! Denn könntest du es begreifen, dann hättest du eine Zusammenfassung alles Guten und hättest ewiges Leben.“

Das bedeutet: in der Vernunft des Menschen bricht das Ewige auf, hier findet die ewige Geburt statt, die den Menschen zum Gottessohn werden läßt. Eckhart weist auf das Johannes-Evangelium hin, in dem es heißt:

„Allen ist die Möglichkeit gegeben, Gottes Söhne zu werden; die nicht vom Blute noch vom Willen des Fleisches, noch von Manneswillen, sondern von Gott allein und aus Gott geboren sind.“

Blut, Wille des Fleisches und Manneswille bedeuten physisches, psychisches und geistiges Menschentum. Eckhart verlangt also vom Menschen die Entsagung des Leiblichen, Seelischen und Geistigen; er erläutert:

„Mit dem Willen des Mannes meint der heilige Johannes die höchsten Kräfte der Seele und der menschlichen Persönlichkeit, und ihr Wirken mischt sich nicht mit dem Fleische und bleibt in der Lauterkeit der Seele, fern von Zeit und Raum und allem, was auf Zeit und Raum seine Hoffnung und Lust stellt, und hat überhaupt mit nichts etwas gemein; in diesen Kräften ist also der Mensch nach Gott gebildet, Gott verwandt und göttlicher Abkunft. Aber weil sie doch nicht Gott selber sind und erst in der Seele und mit ihr geschaffen sind, so müssen sie ihrem eigenen

Wesen entsagen und wieder ein Abbild Gottes werden, in Gott und aus Gott wiedergeboren werden, so daß sie Gott allein zum Vater haben: dann sind auch sie Söhne, und zwar Gottes eingeborene Söhne.“

Die Entsagung betrifft also das individuelle geistige Menschentum; Eckhart meint mit ihr jene Kräfte, die an Gott teilhaben, aber nicht mehr selbst Gott sind, d. h. — praktisch gesprochen — den menschlichen Willen, der auf ein bestimmtes irdisches Ziel gerichtet ist und nicht mehr reine Tätigkeit ist. Ich werde nur Gottes Sohn, wenn ich den persönlich-individuellen Willen ausschalte und nur den Willen Gottes, d. h. den Willen der Vernunft erfülle. Eckhart verlangt, daß der Mensch „sein eigenes Wesen und das der Kreatur von sich abtue und keinen Vater kenne als Gott allein“; denn

„ein recht vollkommener Mensch soll sich selber so abgetötet haben und sich selber in Gott versenkt und in seinen Willen hineingestellt haben, was doch eben seine Seligkeit ist, daß er nicht sich selbst und nichts anderes denke und nur Gott allein kenne.“

Die Neugeburt des Menschen enthüllt sich als ein Geborenwerden des wesentlichen Menschentums, das in der Stille der Seele entsteht, in jenem bürgerlich, in dem es keine Pläne und keine Ziele gibt.

„Wer zu mir kommen will, soll aus sich selbst herausgehen und entsagen und sein Kreuz aufheben, das heißt, er soll ablegen und abtun alles, was Kreuz und Leiden ist! Denn sicher, wer sich selbst entsagt hätte und ganz aus sich herausgegangen wäre, für den gäbe es kein Kreuz noch Leid, noch Leiden, sondern ihm wäre alles eine Wonne, eine Freude und eine herzliche Liebe, und er käme und folgte in Wahrheit Gott. . . Und daß unser Herr sagt: Der Mensch entsage sich selbst und hebe sein Kreuz auf und komme zu mir!, das heißt, damit er Sohn werde, gleich wie ich ein Sohn geboren bin . . . auch sagt der Sohn: Vater, ich will, daß der, der mir folgt und zu mir kommt, sei, wo ich bin.“

In diesem „ich bin“ liegt der letzte Wesenskern der eckhart-

schen Frömmigkeit. Das geistige Ich des Menschen ist die göttliche Kraft als logos und ratio selbst, und aus ihr erzeugt der Mensch das Sein, so daß Jesus in ihm als Ich lebt. Ich habe erst dann das Recht, zu mir „ich“ zu sagen, wenn ich im Grunde der Seele lebe und in Gott ruhe. Mein Leben soll ein Leben des Geistes sein, der wirkt „sunder warumbe“, ohne Grund und ohne Warum. Dieses Leben ist Wirksamkeit aus ewiger enérgeia.

In dieser Wirksamkeit wird letztlich sogar unser geistig gewonnenes Ich zunichte, weil der Mensch sich nicht mehr als Ich, als selbständige Person fühlt, sondern in Gott verfließt:

„Aus sich selber soll sie (die Seele) sich stehlen und so in das bloße Wesen dringen, und dort aller Dinge sich so wenig annehmen, wie da sie aus Gott hervorging. So ganz soll sie als Ich zunichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja, daß sie auch Gott noch überstrahle wie die Sonne den Mond, und mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er einströme in alle Ewigkeiten der Gottheit, wo in ewigem Strome Gott in Gott verfließt.“

Wir gelangen über Gott hinaus und hinter Gott zurück in das wesenlose Wesen des Göttlichen überhaupt; wir können nicht mehr von einer göttlichen Person als Schöpfer sprechen.

Hier hat es keinen Sinn, Gott als letzte Kraft anzubeten:

„Nun bitte ich euch, daß ihr vernehmt bei der ewigen Wahrheit und bei immerwährender Wahrheit und bei meiner Seele: Jetzt will ich sagen, was ich nie gesagt: Gott und Gottheit hat Unterschied soweit wie Himmel und Erde. Gott wird und entwid.“

Wir bleiben noch im Raume der Erscheinungen, wenn wir von Gott sprechen; die Gottheit wohnt allein im Himmel, d. h. in der Stille der Seele, in der Tiefe, die nicht mehr zu beschreiben ist. Hier begegnen wir dem absoluten Schweigen.

In dieses Schweigen wollte der Görlitzer Schuster *Jakob Böhme* (1575—1624) eintauchen; er spricht vom Ungrund, einem letzten Prinzip, das jeglichem Urgrund vorausgeht.

„Der Ungrund ist ein ewig Nichts und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine

Sucht nach etwas: und da doch auch nichts ist, das etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch nichts ist als bloß eine begehrende Sucht. Und das ist der ewige Verstand der Magiae, welche in sich machet, da nichts ist; sie machet aus nichts etwas, und das nur in sich selber; und da doch dieselbe Sucht auch ein Nichts ist, als nur bloß ein Wille. Er hat nichts, und ist auch nichts, das ihm etwas gebe, und hat auch keine Stätte, da er sich finde oder hinlege. . . So denn also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie in sich selber den Willen zu etwas, und derselbe Wille ist ein Geist, als ein Gedanke, der gehet aus der Sucht, und ist der Sucht Sucher; denn er findet seine Mutter als die Sucht. Itzt ist derselbe Wille ein Magus in seiner Mutter; denn er hat etwas gefunden in dem Nichts, als seine Mutter, und so er dann seine Mutter gefunden hat, so hat er itzt eine Stätte seiner Wohnung. — Und verstehet hierinnen, wie der Wille ein Geist ist, und ein andres als die begehrende Sucht. Denn der Wille ist ein unempfindlich und unerkennlich Leben; aber die Sucht wird vom Willen gefunden, und ist im Wollen ein Wesen. Itzt wird erkannt, daß die Sucht eine Magia ist, und der Wille ein Magus, und daß der Wille größer ist als seine Mutter, die den gibt; denn er ist Herr in der Mutter, und wird die Mutter für stumm erkannt, und der Wille für ein Leben ohne Ursprung; und da doch die Sucht eine Ursach des Willens ist, aber ohne Erkenntnis und Verstand, und der Wille ist der Verstand der Sucht.“

Das Wort „Nichts“ hat bei Böhme eine andere Bedeutung als gemeinhin; er versteht unter dem Nichts eine echte Konkreszenz, die erst im Etwas konkret wird. Das Nichts bricht aus dem Ungrunde hervor in den Grund. Es ist ein selbstschöpferisches Nichts, das sich zum Etwas schafft. Daher bezeichnet Böhme das Nichts als Sucht auch Magia; er schreibt: „Magia ist die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen, denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden.“

In der Sucht, bzw. durch die Sucht findet der Übergang von

der Idealität zur Realität, vom Ungrund zum Grund statt; mit andern Worten: in der Sucht gebärt sich die Gottheit als Gott. Die Sucht erscheint als weibliches und der Wille als männliches Element, wobei jedoch zu beachten ist, daß die Sucht als Mutter bezeichnet wird, die den Willen hervorbringt, der aber hinwiederum größer ist als die Sucht. In der Gottheit als ewigem Ungrund west die Sucht (als Sehnsucht) nach Etwas; sie ist der Eros im Sinne Platons, den die Sehnsucht zum Geist treibt, und so gebiert diese Sehnsucht den Geist, der als Geist der „Verstand der Sucht“ ist. Geist und Sehnsucht sind Sohn und Mutter, sie sind eine Einheit, in der die Mutter geringer ist als der Sohn, der jedoch erst aus ihr geworden ist. Wir verspüren hier das mystische Einheitsdenken, das den Unterschied zwischen Geist und Sehnsucht erkennt und dennoch um die Einheit beider weiß: es ist die Einheit im Ungrund, das Eins-Sein im Nichts.

So ist die Welt aus dem Nichts entstanden, und Gott ruht in seiner Wesenheit in der Welt. Er ist der Urgrund der Welt, der sich aus dem Ungrund gelöst hat und in die Zeit eingetreten ist. So west Gott in allen Erscheinungen:

„Wenn du ansiehst die Tiefe, und die Sterne, und die Erde, so siehest du deinen Gott, und in demselben Gott lebest und bist du auch, und derselbe Gott regieret dich auch, und aus demselben Gott hast du auch deine Sinnen, und bist eine Kreatur aus ihm und in ihm, sonst wärest du nichts.“

Der Mensch lebt daher im Leben selbst in Gott; er ist aus Gott geworden, und Gott ist in ihm. Böhme versucht, diesen Gedanken von der christlichen Trinität her verständlich zu machen; wir lesen:

„Alles Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichnis dieser Dreiheit worden. . . Ihr saget, es sei ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun tue die Augen auf, und siehe dich selber an: ein Mensch ist nach dem Gleichnis und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schau deinen inwendigen Menschen an, so wirst du das hell und rein sehen, so du nicht ein Narr und unvernünft-

tig Tier bist. So merke: In deinem Herzen, Adern und Hirne hast du deinen Geist; alle die Kraft, die sich in deinem Herzen, Adern und Hirne bewegt, darinne dein Leben stehet, bedeutet Gott den Vater. Aus derselben Kraft empöret (gebäret) sich dein Licht, daß du in derselben Kraft siehest, verstehest und weißt, was du tun sollst . . . das bedeutet Gott den Sohn. . . Nun merke: Gleichwie vom Vater und Sohn ausgehet der Heilige Geist . . . also gehet auch von den Kräften deines Herzens, Adern und Hirn aus die Kraft, die in deinem ganzen Leibe waltet: und von deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft: Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regieren, und auch alles, was außer dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses beides ist in deinem Regiment des Gemütes ein Ding, dein Geist: und das bedeutet Gott den Heiligen Geist.“

Die Lebenskraft erscheint als Gott-Vater; das innere Wissen im Menschen, das innere Licht, von dem Lessing spricht, ist Gott-Sohn, und die Vernunft, das Denken enthüllt sich als Gott-Heiliger Geist. So ist der Mensch eine Synthese aus natürlichen und geistigen Kräften; Gott ist keine Person außerweltlicher Art:

„Du darfst nicht sagen: Wo ist Gott? Höre, du blinder Mensch, du lebest in Gott, und Gott ist in dir: und so du heilig lebst, so bist du selber Gott; wo du nur hinsiehst, da ist Gott.“

Hier verliert das Gebet, durch welches sich der Mensch Gott von außen nahen will, als sei Gott ein Gegenüber, als sei Gott der Andere, seinen Sinn:

„Darum, liebe Kinder, so ihr betet, so denket nicht, Gott wohne fern von euch; es ist ein falscher Wahn. Der wird nicht erhöret, der da rufet, Gott solle seine Worte von ihm von außen annehmen. Gott wohnt im Innern an sich; das äußere Wesen ist nur eine Figur und Gleichnis von Gott. Also wenn du beten willst, so gehe in dich selber.“

So wird die Einheit von Mensch und Gott allein im Innern des Menschen Wirklichkeit; im tiefsten Grunde der menschlichen Seele findet die Begegnung statt:

„Was darf denn die Seele sich anderst wohin schwingen, Gott zu hören, als nur eben in ihren Abgrund? Da ist und wohnt Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ „Gott (ist) selber unser Wissen und Sehen.“

Es ist ein intuitives Wissen, das aufbricht und vom Menschen Besitz ergreift; dieses Wissen ist ewiges Licht im Grunde der Seele, das alles Leben erhellt. So weist Böhme den Menschen an sich selbst:

„Lasset uns nur uns selber suchen und kennen; wenn wir uns finden, so finden wir alles; wir dürfen nirgend hinfahren, Gott zu suchen, auch so können wir ihm keinen Dienst tun. Wenn wir uns nur selber suchen und lieben, so lieben wir Gott.“

Die Liebe als Sehnsucht im Ungrund wird zur Liebe des Menschen, der in dieser Liebe zu sich selbst zum Abbild der ewigen Liebe zum Geist wird. So geht es darum, den Menschen aufzurufen, sich selbst zu leben, seiner eigenen Natur treu zu sein:

„Das Gesetz, recht zu tun, ist in die Natur geschrieben, und du hast dasselbe Buch in deinem Herzen. . . Gott siehet nicht auf jemandes Namen oder Geburt; wer aber in der Liebe Gottes waltet, der waltet im Lichte, das Licht aber ist das Herz Gottes. Wer nun Gott im Herzen sitzt, wer will den herausspeien? Niemand, denn er wird in Gott geboren.“

So führt auch Böhme den Weg einer neuen Menschwerdung; der mystische Gedanke, eins zu sein mit dem Ewigen, gleich ihm in der Sehnsucht geboren zu sein und nun in der Sehnsucht zu leben, führt den Menschen über die Tatsächlichkeit der äußeren Welt hinaus in das Reich innerer Weisheit und Wahrheit, in dem sich Gott selbst als Geist offenbart.

Von dieser ewigen Offenbarung in unserer Zeitlichkeit haben die Mystiker aller Zeiten und Länder immer wieder gekündet; wir können auf Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Sebastian Frank, Valentin Weigel, Johann Scheffler und Nikolaus von Kues hinweisen. Ihnen allen ist die Sehnsucht eigen, Gott zu finden und in ihm zu ruhen und zu leben. Es seien einige Worte des cherubinischen Wandersmannes an-

geführt, jenes Angelus Silesius (*Johann Scheffler*, 1624 bis 1677), der seinem mystischen Gottesverhältnis dichterischen Ausdruck verliehen hat:

„Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein:
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.“

„Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid.“

„Du darfst zu Gott nicht schrein, der Brunnquell ist in dir:
Stopfst du den Ausgang nicht, er flösse für und für.“

„Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir: du bleibst doch ewiglich verloren.“

„Halt an, wo läufst du hin, der Himmel ist in dir:
Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.“

„Wer in sich selber sitzt, der höret Gottes Wort —
Vernein es, wie du willst — auch ohne Zeit und Ort.“

„Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir,
Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier.“

„Da Gott das erstemal hat seinen Sohn geboren,
Da hat er mich und dich zum Kindbett auserkorn.“

„Nicht du bist, der da lebt, denn das Geschöpf ist tot:
Das Leben, das in dir dich leben macht, ist Gott.“

„Mensch, geh nur in dich selbst! Denn nach dem Stein
der Weisen
Darf man nicht allererst in fremde Lande reisen.“

Dieses mystische Gedankengut hat weit über das 17. Jahrhundert hinaus weitergewirkt; *Johann Gottlieb Fichte* und *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* sind zu Verkündern einer tief mystischen Philosophie geworden; 1806 ließ *Fichte* seine Vorlesungen, in denen er religions-philosophische Probleme behandelt hatte, unter dem Titel: „Die Anweisung zum seligen Leben“ erscheinen. *Fichte* geht von dem Grundgedanken aus, daß das Leben selber Seligkeit sei, denn das Leben sei Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens bestehe in der Liebe und entstehe aus der Liebe.

„Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffest — und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet. Was du liebest, das lebest du. Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens.“

Der Gedanke Böhmes von der Sehnsucht im Ungrund findet neuen Ausdruck; *Fichte* erinnert sich des platonischen Eros und bekennt sich zu Gott als dem Prinzip dieser Sehnsucht schlechthin. Unser Leben „ist die Sehnsucht nach dem Ewigen“, und in dieser Sehnsucht wird sich der Mensch seiner Göttlichkeit bewußt.

„Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseins, und ist in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein. Über dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Dasein ruht, und von ihr aus, kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben, oder es kommt nicht dazu. Wo es zum Leben kommt, und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden als Liebe zu dem Ewigen.“

In dieser Liebe wird sich der Mensch seines ewigen Seins bewußt; er liebt Gott und besitzt in dieser Liebe den Geliebten, so daß Gott im Menschen erwacht und in der Liebe zum Gott wird. Dieses Erwachen des Göttlichen im Menschen vollzieht sich für *Fichte* im Denken:

„Das wahrhaftige Leben und die Seligkeit desselben besteht in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen: das Ewige aber kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden, und ist, als solches, auf keine andere Weise uns zugänglich.“

In diesem Punkte wird die Religion zur „Wissenslehre“:

„Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen.“

„Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen: diesen Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen wollen, heißt: sie auf immer von Gott und dem Genusse der Seligkeit scheiden wollen.“

Echter Glaube (auch Glaube im christlichen Sinne) ist für Fichte nur „das klare und lebendige Denken“. Er schreibt ausdrücklich:

„Darin besteht die Religion, daß man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschau, habe und besitze. Dies aber ist nur durch das reine und selbständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person; und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein; und umgekehrt, das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken.“

So findet im Denken die unio mit Gott statt:

„Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf.“

Fichte ist überzeugt, „daß nur im reinen Denken unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden könne“. So denkt sich Gott im Denken des Menschen; er denkt und handelt und gestaltet diese Welt. Fichte bekennt:

„In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den der Mensch sein Werk wirkt.“

Aber dieses Handeln Gottes ist kein göttlicher Eingriff in das Leben des Menschen, kein Befehl von außen —, sondern: Gott ist das innere Wesen des Menschen selbst, er ist der logos, von dem im Johannes-Evangelium gesprochen wird und aus dem alles geworden ist, was ist. Fichte greift

— gleich Eckhart — auf das Johannes-Evangelium zurück und ist überzeugt, in dieser Aussage sein mystisches Verhältnis zum Göttlichen wiederzufinden. Er wird zum Verkünder eines johanneischen Christentums, das weit über alle gnostischen Spekulationen hinaus ein Christentum im Sinne Eckharts ist, d. h. ein Christentum griechischer Religiosität. In Jesus sieht Fichte den Gottmenschen, der sich der Identität des Göttlichen und Menschlichen bewußt gewesen sei; wir lesen:

„Jesus von Nazareth hat die allerhöchste und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntnis von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit . . . ohne Zweifel besessen.“

Der Gedanke einer Transzendenz Gottes sei Jesus fremd gewesen:

„Für Jesus war eine solche Transzendenz schlechthin unmöglich; denn für diesen Behuf hätte er sich in seiner Persönlichkeit von Gott unterscheiden, und sich abgesondert hinstellen und sich über sich selber, als ein merkwürdiges Phänomen, verwundern und sich die Aufgabe stellen müssen, das Rätsel der Möglichkeit eines solchen Individuums zu lösen. Aber es ist ja der allerschwersten, immer auf dieselbe Weise wiederkommende Zug im Charakter des johanneischen Jesus, daß er von einer solchen Absonderung seiner Person von seinem Vater gar nichts wissen will, und andern, welche sie zu machen versuchen, sie ernstlich verweist; daß er immerfort annimmt, wer ihn sehe, sehe den Vater, und wer ihn höre, höre den Vater, und das sei alles Eins.“

Fichte weist immer wieder auf das Johannes-Evangelium hin; besonders Kapitel 10, Vers 30 ist ihm bedeutsam. Wir lesen dort: „Ich und der Vater sind Eins“; Fichte erläutert:

„Sein Leben ist das meinige, das meinige ist das seinige. Mein Werk sein Werk, und umgekehrt.“

Aber diese Rede gilt ihm nicht nur für Jesus, sondern für jeden Menschen. Jesus ist nur Sinnbild der absoluten Identität. Fichte ist überzeugt, „daß jedermann zur Einheit mit Gott kommen, und das Dasein desselben selber, oder das

ewige Wort, in seiner Persönlichkeit werden könne und solle". Im Vollgefühl dieses gottmenschlichen Daseins schreibt Fichte:

„Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig.“

Er will hiermit nicht die Ewigkeit seiner leiblichen Erscheinung verkünden, sondern die Unsterblichkeit des Geistes, jenes Lichtes in uns, von dem auch Goethe sprach und aus dem alle Mystik immer wieder lebt.

Diese Mystik des inneren Lichtes hat auch *Hegel* verkündet. Er ringt um das Unendliche. Aber er kann es nicht finden, wenn er die Endlichkeit verläßt, und muß dennoch erkennen, daß auch die Endlichkeit Unendlichkeit ist. Endlichkeit und Unendlichkeit scheinen in einen unendlichen Prozeß des Werdens verschlungen zu sein. Doch woher kommt dieses Werden? Hegel knüpft an Gedanken Böhmes an; er geht vom Nichts aus:

„Es ist noch nichts, und es soll etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts, ist die Einheit von Sein und Nichts — oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“

Aus dieser Einheit von Nichts und Sein entspringt das Werden; in diesem Prozeß des Werdens, das sich als ein Ringen der Gegensätze von Nichts und Sein enthüllt, wird die Welt. So ist die Welt ein fortschreitender Prozeß der Verendlichkeit des Unendlichen. Hegel schreibt:

„Gott ist es selbst, der sich verendlicht.“ „Gott erschafft eine Welt. Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein anderes gegenüber: er und eine Welt sind zwei . . . er will das Endliche; er setzt es sich als ein anderes und wird dadurch selbst zu einem anderen Seiner, zu einem Endlichen; denn er hat anderes sich gegenüber. Dies Anderssein aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst —. Er ist so das Endliche gegen Endliches, das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Tätigkeit,

darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen. Doch dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; denn es ist sein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Anderen Gottes. Es ist das Andere und nicht das Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes. Es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Anderssein ganz in Gott verschwunden und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält.“

Gott ist zugleich das Unendliche und das Endliche; er ist die Erscheinung seiner selbst, so daß in allen natürlichen Erscheinungen die tiefe Sehnsucht zur Unendlichkeit lebt. Gott selbst sehnt sich aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit zurück, in den Zustand des reinen Seins als Nichts, um dann aber zugleich im Zustand des Nichts die Sehnsucht zur endlichen Erscheinung zu verspüren. Das Leben zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ist ein Kreis, der sich immer von selbst rundet:

„Als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreichthabende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende.“

So hat das Leben keinen Anfang und kein Ende; es läuft in sich selbst, aus sich selbst, ewig quillend, sonder allen Ursprungs. So ist Gott ein werdender Gott, ja, er ist das Werden selbst. Sein und Nichts sind noch nicht Gott; wir könnten mit Böhme vom Ungrund und mit Eckhart von der Gottheit sprechen. Ungrund und Gottheit sind Abstraktionen, ebenso wie Sein und Nichts. Aber in diesen Abstraktionen ist die Gottheit gegenwärtig. Und so können wir dieses letzte mystische Erlebnis nur gewinnen, wenn wir die Welt der konkreten Gegenstände überwinden und zum Nichts zurückkehren, zu jenem Ursprung, von dem wir nichts wissen, der selbst das Nichts ist. Hegel schwingt sich zu einer philosophischen Mystik irrationaler Mächtigkeit auf, die ihresgleichen im europäischen Kulturraum sucht. *Nicolai Hartmann* hat diese Mystik recht verstanden, wenn er schreibt:

Literatur

Indische Mystik

K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 9), Tübingen 1928; *Richard H. Grütz-macher*, Indische Religionen, Leipzig 1937; Aus Brahmanas und Upanishaden, Gedanken altindischer Philosophen, übertragen von Alfred Hillebrandt, Jena 1921; Textbuch zur Religionsgeschichte, hg. von E. Lehmann und H. Haas, Leipzig u. Erlangen 1922; *F. Otto Schrader*, Der Hinduismus (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 14), Tübingen 1930; Der Weisheit letzter Schluß, die Religion der Upanishads, hg. von Paul Eberhardt, Jena 1912; *Paul Deussen*, Sechzig Upanishads des Veda, 1897 und 1905; Das System der Vedanta, 1916; Die Geheimlehre des Veda, 1911.

Chinesische Mystik

Die Quellen werden zitiert nach den Übersetzungen von *Erich Schmitt*, Die Chinesen (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 6), Tübingen 1927; *Richard H. Grütz-macher*, Primitive und fern-östliche Religionen, China und Japan (= Religionsgeschichtliche Charakterkunde, Heft 1), Leipzig 1937; Textbuch zur Religionsgeschichte, hg. von Edv. Lehmann und Hans Haas, 2. Aufl., Leipzig-Erlangen 1922; *Lau-dse*, Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Dau-Dö-Ging), übertragen von Erwin Rousselle, Wiesbaden 1950; *Laotse*, hg. von Lin Yutang, Frankfurt/M.-Hamburg 1955.

Buddhistische Mystik

Kurt Schmidt, Buddhas Lehre, Konstanz 1946; *M. Winternitz*, Der ältere Buddhismus (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 11), Tübingen 1929; *Hermann Beckh*, Buddhismus (Sammlung Götschen, Nr. 770), Berlin und Leipzig 1928; *Helmuth von Glasenapp*, Die Weisheit des Buddha, Baden-Baden 1946; *M. Winternitz*, Der Mahayana-Buddhismus (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 15), Tübingen 1930; *Helmuth von Glasenapp*, Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1949; *Buddha*, die Erlösung vom Leiden, Ausgewählte Reden des Buddha, aus den ältesten Urkunden, dem Pali-Kanon, übersetzt und geordnet von Kurt Schmidt, 2 Bände, München 1921.

Japanische Mystik

Wilhelm Gundert, Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriß dargestellt, Stuttgart 1943; Textbuch zur Religionsgeschichte, herausgeg. von

Edv. Lehmann und Hans Haas, 2. Aufl., Leipzig und Erlangen 1922; *Junyu Kitayama*, West-östliche Begegnung, Japans Kultur und Tradition, Berlin 1942; *ders.*, Heiligung des Staates und Verklärung des Menschen; Buddhismus und Japan, Berlin 1943; *ders.*, Der Geist des Japanischen Rittertums, Berlin o. J.; *Paul Lüth*, Die japanische Philosophie, Tübingen 1944.

Griechische Mystik

Platon, Werke (Philosophische Bibliothek), Felix Meiner Verlag, Hamburg; *Plotin*, Enneaden, Ausgabe von Kirchhoff, Leipzig 1856, Ausgabe von H. Müller, Leipzig 1878—80, Ausgabe von Richard Harder, Bd. 1—5, Leipzig 1930—1937 (=philos. Bibliothek); vorplatonische Texte in: Die Vorsokratiker, Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle (Kröners Taschenausgabe, Band 119), Stuttgart 1953.

Gnostische Mystik

Kurt Latte, Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 5), Tübingen 1927; *Hans Leisegang*, Die Gnosis (= Kröners Taschenausgabe, Band 32), 4. Auflage, Stuttgart 1955; *Gilles Quispel*, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951; *Walter Muschg*, Die Mystik in der Schweiz, Frauenfeld 1935; *K. Kerényi*, Mythologie und Gnosis, in: Eranos-Jahrbuch 1940/41, Zürich 1942; *Max Pulver*, Gnostische Erfahrung und gnostisches Leben im frühen Christentum, in: Eranos-Jahrbuch 1940/41, Zürich 1942; *Otto Karrer*, Der mystische Strom von Paulus bis Thomas von Aquin, München 1926; *Georg Koeppen*, Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939; *Karl Georg Kuhn*, Die Schriftrollen vom Toten Meer, in: Evangelische Theologie, München, Juli 1951, Heft 1; *Karl Georg Kuhn*, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, in: Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Februar 1950; *Karl Georg Kuhn*, Neutestamentliche Sektion, ein Bericht, in: Theologische Literaturzeitung, Leipzig, April/Mai 1950; *W. Bousset*, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907; *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1934; *R. Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Weltreligionen, Zürich 1949.

Christliche Mystik

Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930; *Georg Koeppen*, Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939; *Walter Muschg*, Die Mystik in der Schweiz, Frauenfeld 1935; *Max Wieser*, Der sentimentale Mensch, Gotha 1924; *Martin Grabmann*, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, Augsburg 1923; *W. Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bände, 1874/93; *Hans von Eckardt*, Rus-

sisches Christentum, München 1947; *Nicolai von Bubnoff*, Russische Frömmigkeit, Briefe eines Starzen, Wiesbaden 1947; Bibliothek der Kirchenväter, München 1911 ff; Die Mystik des Nikolaus Cabasilas von Leben in Christo, Leipzig 1899; Sammlung der vorzüglichsten mystischen Schriften aller katholischen Völker, Regensburg 1851 ff; *Hildegard von Bingen*, Wisse die Wege, Berlin 1928; *Medthild von Magdeburg*, Das fließende Licht, Landschlacht (Schweiz); *Josef Prestel*, Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann, Weimar 1939; *Wilhelm Oehl*, Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100—1550, München 1931.

Islamische Mystik

Joseph Schacht, Der Islam, mit Ausschluß des Quor'ans (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, hg. von Alfred Bertholet, 2. Aufl.), Tübingen 1931; *Johannes Pedersen*, *Aug. Fischer und Friedrich Rosen*, Islam, in: Textbuch zur Religionsgeschichte, hg. von Edv. Lehmann und Hans Haas, 2. Aufl., Leipzig und Erlangen 1922; *Ignaz Goldziher*, Vorlesungen über den Islam, 2. Aufl., Heidelberg 1925; *Ernst Diez*, Glaube und Welt des Islam, Stuttgart 1941; Handwörterbuch des Islam, 1941; *Paul Eberhardt*, Das Buch der Stunde, Gotha 1915.

Deutsche Mystik

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart-Berlin 1936 ff.; Deutsche Frömmigkeit, eine Auswahl aus den Schriften der deutschen Mystiker, hg. von Walter Lehmann, Jena 1916; *Jakob Böhme*, Schriften, hg. von Hans Kayser, Leipzig 1920; *Jakob Böhme*, Sämtliche Schriften, neu hg. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955 ff.; des weiteren die Ausgaben *Fichtes* und *Hegels* in der Philosophischen Bibliothek.

Zum Ganzen verweise ich auf meine Bücher „Vom göttlichen Urgrund“, Hamburg 1950; „Einführung in die Philosophie“, Band 1—3, Meisenheim 1947/48, sowie den Aufsatz „Logos und Ratio. die platonische Kontinuität in der deutschen Philosophie des Meister Eckhart“ (Zeitschrift für philosophische Forschung, III/2).

Prof. Dr. Heinrich Hackmann

Geschichte der chinesischen Philosophie

406 Seiten. Leinen DM 11.—

„Die klare, flüssige Darstellung, die auch verwickelte Themata einfach und schlicht vorzutragen weiß, empfiehlt die Arbeit besonders für den Überblick suchenden Leser, dem hier ein reicher Stoff in vorzüglicher Form vorgelegt wird. Historische Übersichten geben den Rahmen der Epochen, für die Persönlichkeiten und Werke der chinesischen Denker eingehend behandelt werden. Nach einer Untersuchung über die Grundlagen der Philosophie bei den Chinesen und die ältesten Zeugnisse ihrer Betätigung werden die Systeme des Lao-tse und Confucius, ihrer Schulen und der selbständigen Philosophen abweichender Richtungen ausführlich dargestellt und ihre weitere Entwicklung verfolgt.“

Prof. Dr. F. E. A. Krause in der Zeitschrift f. Völkerpsychologie

„Wir erhalten hier eine zusammenhängende Darstellung der chinesischen Philosophie vom Altertum bis zur Gegenwart. Die Arbeit ist deshalb von besonderem Werte, weil sie die Lücke ausfüllt, die bisher für das ganze Jahrtausend nach Christus in unserer Kenntnis klaffte. Gerade diese Periode, die Zeit der Durchdringung Chinas mit der buddhistischen Gedankenwelt, hat der Verfasser in China selbst zum Gegenstand langjähriger Studien gemacht. Seine Darstellung stützt sich auf die chinesischen Originalquellen unter beständiger Verwertung der bisherigen europäischen Vorarbeiten.“ *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Ges.*

„Wer einen Einblick in das chinesische Denken gewinnen will, wird in H. einen zuverlässigen Führer finden. H. besitzt ein feines Einfühlungsvermögen in die chinesische Gedankenwelt und die Fähigkeit, sie in sehr ansprechender und klarer Weise zur Darstellung zu bringen. Er ist kein kritikloser Bewunderer der Chinesen und sucht Licht und Schatten gerecht zu verteilen.“

Deutsche Literaturzeitung

ERNST REINHARDT VERLAG MÜNCHEN/BASEL

Wladimir Lindenberg

Die Menschheit betet

Praktiken der Meditation in der Welt

232 Seiten mit 10 Kunstdrucktafeln. Kart. DM 10.-, Ln. DM 12.-

„Lindenberg verfügt über eine einzigartige Einfühlungsgabe, um die meditativen Grundlagen der großen Religionen zu erfassen. Der Leser wird eingeführt in die Meditation altdinesischer Lebensphilosophie, in den Buddhismus, die Yoga-Lehren, den japanischen Zen-Buddhismus, in die Frömmigkeitspraktiken der Chasiden, des Islam, der Indianer. Einen großen Raum nehmen die christlichen Kirchen ein (Urchristentum, Ostkirche, Katholizismus, Reformation und Quäker). — Lindenberg kann und will keine ‚Anleitung zum Gebet‘ geben, er kann aber entscheidend den modernen, hastigen Menschen anregen zum Sich-Versenken, zur wahren Einkehr und Besinnung.“

Der Psychologe

„Das Bedeutsame an dem Buch ist dies: es wirbt nicht hierfür oder dafür, sondern zeigt, in welcher Weise die verschiedenen Völker den Weg nach innen gehen und wie sie alle ‚die Mitte‘ suchen, in der der Friede wohnt. — Das Buch enthält eine Unmenge Wissen und vieles dürfte für viele Leser ganz und gar neu sein. .. Alles in allem: ein solches Buch wünschen wir uns.“

Die weiße Fahne

„Lindenbergs Buch will dem modernen Menschen einen Spiegel vor sein verarmtes Inneres halten und ihm zugleich an Hand zahlreicher erhabener Beispiele die mythischen Quellen der Meditation, der Versenkung und des Gebetes klar vor Augen führen. Der Verfasser schildert, frei von dogmatischen Fesseln und Vorurteilen und aufgeschlossen für alle irrationalen Werte, in leicht verständlicher Form zunächst die geistig-seelische Situation des säkularisierten Menschen der Gegenwart, beschreibt dann mit bewundernswerter Einfühlungsgabe Sinn und Wesen des Gebetes und der Meditation und bietet schließlich in seinem Hauptteil eine anschauliche Einführung in die bedeutendsten religiösen Lehren und Praktiken aller Zeiten und Zonen. Man weiß nicht, was man höher qualifizieren soll, Lindenbergs souveräne Kenntnis oder seine Fähigkeit, dem Leser diese geheimnisvollen geistigen Welten, diese Wege zur Verinnerlichung, zur Konzentration und zur Gottverbundenheit zu erschließen.“

Neues Winterthurer Tagblatt

ERNST REINHARDT VERLAG MÜNCHEN/BASEL

GLAUBEN UND WISSEN

Neuere Bände:

- Nr. 11 *Horst Rubland*
Ganzheitsmedizin und Psychosomatik
63 Seiten. Kart. DM 2.60, Ln. DM 4.20
- Nr. 12 *Friedrich Schneider*
Philosophie der Gegenwart
76 Seiten. Kart. DM 2.80, Ln. DM 4.50
- Nr. 13 *Johannes Steinbeck*
Mythos und Wahrheit im Neuen
Testament
Zur Frage der Entmythologisierung des
Christentums
77 Seiten. Kart. DM 3.—, Ln. DM 4.80
- Nr. 14 *Hellmut von Schweinitz*
Buddhismus und Christentum
78 Seiten. Kart. DM 3.—, Ln. DM 4.80
- Nr. 15 *Rudolf Zocher*
Philosophie in Begegnung
mit Religion und Wissenschaft
79 Seiten. Kart. DM 3.—, Ln. DM 4.80
- Nr. 16 *Gunther Backhaus*
Evangelische Theologie der Gegenwart
72 Seiten. Kart. DM 3.—, Ln. DM 4.80
- Nr. 17 *Julius Richter*
Welt-Ende?
Das Problem der Eschatologie einst und
heute
64 Seiten. Kart. DM 3.—, Ln. DM 4.80
- Nr. 18 *André Eckardt*
Laotse — Unvergängliche Weisheit
47 Seiten mit e. Titelbild. Kart. DM 3.—
- Nr. 19 *Heinz Schlötermann*
Mystik in den Religionen der Völker
126 Seiten. Kart. DM 4.80, Ln. DM 6.50

ERNST REINHARDT VERLAG
MÜNCHEN/BASEL