Östliche und westliche Mystik

Von Heinrich Dumoulin S. J., Tokio, Japan

I. Teil

Der Unterschied zwischen östlicher und westlicher Geistesart wird oft so formuliert, daß man sagt, der Osten sei vorwiegend religiös, intuitiv, mystisch, der Westen aber organisatorisch, rational, diesseitig eingestellt. Wenn dies so einfachhin zuträfe, würde sich diese Untersuchung erübrigen. Denn Mystik wäre im abendländischen Geistesleben im besten Falle eine Randerscheinung, ohne besondere Bedeutung für die westliche Kultur und Geistigkeit. Da aber das christliche Abendland seit den Tagen der Urkirche, angefangen von ihrem göttlichen Stifter Jesus Christus und dem ersten großen Heidenapostel Paulus bis heute in fast allen Jahrhunderten Hochblüten der Mystik hervorgebracht hat, ja da sich überdies das mystische Element schon in vorchristlicher Zeit in der griechischen Philosophie Platons und der Stoa sowie in den hellenistischen Mysterien geltend machte, steht die Mystik mitten in der europäischen Geistesgeschichte, zu deren tieferem Verständnis sie einen Schlüssel bietet. Das Abendland ist ebensowenig ohne seine Mystiker denkbar, wie der Osten ohne seine großen Zeugen und Denkmäler des mystischen Geistes, ohne Upanishaden und Bhagavadgîtâ, ohne taoistische Spekulation der Mahâyâna-Philosophie, ohne das chinesisch-japanische Zen und seine aus mystischen Gründen gespeiste, vergeistigte Kunst und Lebensformung. Weil es sich also bei der Mystik um eine allgemeine, Ost und West umspannende Menschheitserscheinung handelt, darf eine vergleichende Untersuchung hoffen, zur Erhellung der Frage Ost und West etwas beitragen zu können.

Bei einem so vieldeutigen Ausdruck wie dem der Mystik scheint eingangs eine begriffliche Klärung wünschenswert. In der katholischen Kirche hat die Mystik eine scharf umrissene Begriffsbestimmung empfangen, die, wie wir glauben, eine Vollendung des Mystischen ausdrückt. Mystik bedeutet da jene übernatürliche durch die göttliche Gnade eingegossene Beschauung, in der die Seele unmittelbar in sich die göttliche Gegenwart erfährt (cognitio Dei experimentalis supernaturalis). Wenn durch diese Definition alle möglichen merkwürdigen und wunderbaren Erscheinungen der Theosophie und Magie von vornherein ausgeschlossen sind, so gestattet sie doch, auch nicht vollkommen ausgereifte Erlebnisse unmittelbaren Erfassens des Absoluten mit in die Erwägung einzubeziehen. In diesem Sinne soll in dieser Untersuchung der Begriff Mystik weiter gefaßt werden, als es in der klassischen katholischen Lehre üblich ist, aber in stetem Hinblick auf das Wesen der Mystik, das die Theologie erklärt. Denn, wie A. Mager einmal treffend bemerkt, kann man „die richtige Vorstellung von Mystik nur gewinnen, wo sie in vollendeten Formen auftritt,

was nur im Christentum der Fall ist"[1]. Nur so kann auch die außerchristliche Mystik richtig verstanden und gewertet werden, deren Möglichkeit heute von den besten katholischen Kennern dieses Gebietes wie Mager, Karrer, Maritain, Maréchal, de Guibert und anderen anerkannt wird[2]. Da die Mystik der Kulturvölker Ostasiens außerhalb des Christentums liegt, ist die Annahme außerchristlicher natürlicher Mystik die notwendige Voraussetzung für die Themastellung dieser Untersuchung. Mystik im weiteren Sinne, aber wahre Mystik, gibt es in verschiedenen Religionen und Kulturkreisen. Als vornehmste Äußerung des Geistes ist sie ebenso allgemeines Menschheitsgut wie der Geist selbst, den sie bezeugt.

Bei der Behandlung des Themas „Östliche und westliche Mystik" liegt es nahe, die beiden Erscheinungen oder Erscheinungsreihen nebeneinander zu stellen und miteinander zu vergleichen, Unterschiede und Ähnlichkeiten zu bestimmen, um so bis zum Wesen des östlichen und westlichen Denkens vorzustoßen und, wenn möglich, die Mystik selbst in ihren letzten Tiefen zu ergründen. So verlockend auch eine solche Untersuchung wäre, sie läuft die doppelte Gefahr aller Religionsvergleichung, nämlich entweder der Relativierung und Nivellierung nach Art liberaler Wissenschaft oder aber der Einordnung in feststehende Kategorien nach vorgefaßtem Schema. Deshalb schien es vorzuziehen, von dem Allgemeinen vor aller Differenzierung, nämlich vom Menschen, auszugehen, in dessen Eigenart und besonderer Stellung im Weltall schließlich alle Mystik wurzelt. Denn Mystik kann aufgefaßt werden als die ideale Lösung im Religiösen der letzten Spannungen der menschlichen Existenz, nämlich der Spannung Leib-Seele im psychologischen Bereich, der Spannung in der menschlichen Erkenntnis, die etwa die Worte „ratio" und „intellectus" oder diskursives und intuitives Denken ausdrücken, schließlich der wesenhaft metaphysischen Spannung des Menschen zum Absoluten. Wo immer Mystik in Erscheinung tritt, bedeutet sie einen Sieg des Geistes über das Bloß-Stoffliche, rühmt sie sich der Unmittelbarkeit ihres Schauens und weiß sich in Berührung mit dem Absoluten. In jenen drei Spannungen

---

[1] In einem zusammenfassenden Aufsatz über „Christliche Mystik" (Christokyô Shimpi Shisô) in Katoriku Kenkyû Bd. XX. Tôkyô (1940) Nr. 1, S. 2.

[2] Zur Frage vgl. A. Mager, Mystik als Leben und Lehre, Innsbruck 1934, S. 270, 300; O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1934 S. 91 ff, 161 ff (dort noch mehr Hinweise auf Religionswissenschaftler verschiedener Richtungen); J. Maritain, Les degrés du savoir, Paris 1932, S. 532—549 (gibt eine ausführliche philosophische Untersuchung der Frage „natürlicher Mystik"); J. Maréchal, Etudes sur la psychologie des Mystiques, Louvain 1924 (englische Übersetzung „Studies in the Psychology of the Mystics", London 1927), (eine auf Grund moderner psychologischer Methode geführte eindringende religionsvergleichende Studie der Frage); J. de Guibert, Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica, Rom 1939, S. 367 (unterscheidet zwischen der natürlichen außerchristlichen Mystik und der eingegossenen übernatürlichen Beschauung, deren Möglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche er annimmt).

und den durch sie bedingten ewigen Menschheitsfragen ist ein gemeinsamer Ausgangspunkt gegeben, der ein tieferes Eindringen in östliches und westliches Denken gestattet.

I.

DIE BEFREIUNG DES GEISTES VOM LEIBLICHEN

1.

Der geistige Aufschwung im mystischen Erlebnis

Der hl. Paulus hat die tiefe Not und das sehnliche Verlangen aller Mystiker ausgesprochen, als er ausrief: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todbringenden Leibe?" (Röm. 7, 24) Alle Mystiker seufzen und rufen aus den Banden der Leiblichkeit nach dem Reiche des Lichtes und der Freiheit, nach den Höhen des Geistes. Dabei kennen sie jenes geheimnisvolle ‚Stirb und Werde', daß nämlich der leibliche Mensch sterben muß, auf daß der geistige Mensch lebe. Sie möchten „Geistmenschen" (Pneumatikoi) sein, wie sie Paulus im ersten Korintherbrief schildert, herausgehoben aus der Menge der Allzuvielen, die der Apostel „Seelenmenschen" (Psychikoi) oder „Leibmenschen" (Somatikoi) oder gar „Fleischesmenschen" (Sarkikoi) nennt, und die sich noch nicht des Vollbesitzes des Geistes erfreuen. Die paulinischen Worte „pneuma" und „pnenmatikoi" dürften in der christlichen Geschichte die ersten Bezeichnungen für das mystische Gnadenleben und dessen Träger darstellen, ein Beweis dafür, daß die Geistigkeit von frühester Zeit an als Kriterium der Mystik galt.

Von modernen Fachleuten hat vor allem Mager das Wesen der Mystik von der Geistigkeit der seelischen Erscheinungen her bestimmt. Ausgehend von der aristotelisch-neuplatonischen Unterscheidung von der Seele als psyché und nous, als anima und spiritus, die beim hl. Augustin und den von ihm beeinflußten Theologen des Mittelalters wiederkehrt, sieht er unter Berufung auf die Lehre der hl. Theresia von Avila die Besonderheit des mystischen Lebens darin, daß in ihm die Seele als reiner Geist ohne Bindung an die Leiblichkeit tätig ist. Denn wie die hl. Theresia in ihren Schriften genau darlegt, ist Träger des gewöhnlichen Gebetslebens die Leib-Seele (alma), Träger des mystischen Gebetslebens aber die Geist-Seele (espiritu). Dies bedeutet natürlich nicht die Annahme zweier getrennter Seelensubstanzen. Die eine Menschenseele heißt Leibseele, „insofern sie an den Körper gebunden ist, ihn belebt; Geist heißt sie, insofern sie vom Körper lostrennbar ist, ein leibunabhängiges Dasein führen kann".[3] Während aber im gewöhnlichen Seelenleben die Seele vom Leibe abhängt, also als Leibseele handelt, wird sie sich in den mystischen Zuständen ihrer reinen von der Körperwelt unberührten Geistigkeit be-

[3] A. Mager, a. a. O. S. 69, vgl. S. 53, 85 ff. 168 ff 298. Die reine Geistigkeit als Charakteristikum des Mystischen ist eine Grundthese Magers.

wußt. Sie entrückt in das Reich der freien Geistigkeit und ist schon hienieden als reiner Geist tätig.

Wo die hl. Theresia in der Seelenburg bei der siebten Wohnung die höchste Stufe der mystischen Vereinigung beschreibt, die sie die „geistige Vermählung" (matrimonio espiritual) nennt, stellt sie klar die fortschreitende Vergeistigung gegenüber den früheren Zuständen fest. „Ein überaus großer Unterschied besteht", so schreibt sie, „zwischen den Visionen der früheren Wohnungen und denen, die dieser letzten Wohnung angehören... Ich habe schon gesagt, daß jene (geistliche Verlobung) mit dem Leibe so wenig zu tun hat, als ob die Seele von diesem getrennt und nur mehr reiner Geist wäre. Dies trifft noch mehr bei der geistlichen Vermählung zu, weil diese geheimnisvolle Vereinigung im Innersten der Seele stattfindet, wo Gott selbst wohnt und wo Er, wie ich denke, ohne Tür aus- und eingeht."[4] Dies letzte Wort erklärt die Heilige dahin, daß es auf dieser Stufe keiner Vermittlung mehr durch die Sinne und andere psychische Kräfte bedarf. Die von allem Irdischen befreite Seele kann sich, da sie selbst reiner Geist ist, ungehindert mit dem ungeschaffenen Geiste vereinigen. Wie die heilige Theresia glaubt, erfüllt sich in der mystischen Vermählung das Pauluswort: „Wer dem Herrn anhängt, wird ein Geist mit ihm" (1 Cor 6, 17).

Der heilige Johannes vom Kreuz beschreibt in seinen beiden Schriften „Geistlicher Gesang" und „Lebendige Liebesflamme" in ähnlicher Weise die höchste Stufe des mystischen Lebens, die geistliche Vermählung, ohne freilich die Schärfe psychologischer Beobachtung der großen Heiligen von Avila zu erreichen. Aber auch nach seiner Lehre eignet der mystisch begnadeten Seele bei ihrer Vollendung eine vom Leiblichen losgelöste freie Geistigkeit, die für die schier unmenschlichen Mühen auf dem Reinigungswege durch die „dunklen Nächte" überreich belohnt. Wir müssen es uns versagen, weitere Zeugnisse der christlichen Mystik für die Geistigkeit des höchsten inneren Erlebnisses anzuführen, da alle großen Mystiker ausnahmslos das hohe Lied des Geistes gesungen haben. Auch in dem schlichtesten und volkstümlichsten aller mystischen Bücher, in der „Nachfolge Christi", sehnt sich der fromme Beter nach einem Aufschwung ins Geistige, der die Körperwelt übersteigt. „Wer gibt mir die Flügel wahrer Freiheit, daß ich zu dir auffliege, daß ich in dir ruhen möge... Wann werde ich mich ganz sammeln, daß ich aus Liebe zu dir mich selbst nicht spüre, sondern dich allein, über alle Sinne und über alle Weise, auf eine Weise, die nur wenige kennen!"[5]

In der östlichen Mystik strebt der Auftrieb des Geistes gleichfalls nach einer Geistigkeit, die das Gewand des Leibes abgestreift hat. Yâjñavalkya, der erleuchtete Meister der ältesten Upanishad, jener ehrwür-

[4] Moradas VII, 2; vgl. VI, 4.
[5] III, 21.

digen Quelle indischer Religion, belehrt den König Janaka über das wahre Licht des Menschen, das „der aus der Erkenntnis bestehende, im Herzen innerlich leuchtende Geist“[6] ist. „Zwei Zustände sind dieses Geistes: der gegenwärtige und der in der anderen Welt; ein mittlerer Zustand, als dritter, ist der des Schlafes“[7]. Die dann folgende tiefsinnige Schilderung des Schlafes und der mit ihm verbundenen Zustände enthält, wie auch die später hier anknüpfende mystische Psychologie des Yōga sowie die des Buddhismus zeigt, mehr als nur eine einfache Beschreibung des Schlafphänomens. Mögen auch keine persönlichen mystischen Erlebnisse geschildert werden, so ist doch die Metaphysik des Textes mystisch ausgerichtet. Denn wenn es da heißt, daß der Schlafende „in diesem mittleren Zustande jene beiden Zustände schaut, nämlich (im Traume) den gegenwärtigen, (im Tiefschlafe) aber den der anderen Welt“, und daß er, „je nachdem er einen Anlauf nimmt gegen den Zustand der anderen Welt, er dementsprechend beide zu schauen bekommt, nämlich die Übel (dieser Welt) oder die Wonne (jener Welt)“[8], — so ist dieser Schlaf mystisch, da er das jenseitige Leben schon irgendwie hienieden vorwegnimmt. Ferner wird gerade das Geistige des Zustandes betont, wenn vom Schlafenden gesagt wird, das „er, was des Leibes ist, im Schlafe abwirkt“[9], daß „wenn er schläft, dieser Geist sich selbst als Licht dient[10], und stärker noch das Transzendente dieses Zustandes kennzeichnend: „nicht sehend, sieht er, ... nicht riechend, riecht er, ... nicht schmeckend, schmeckt er, ... nicht redend, redet er, ... nicht hörend, hört er, ... nicht denkend, denkt er, ... nicht fühlend, fühlt er, ... nicht erkennend, erkennt er, ...“[11]. Von diesem Zustand ist es, wie Yâjñavalkya weiter dem König erklärt, nur mehr ein kleiner Schritt bis zur endgültigen Erlösung, wo „der Geist den Leib losläßt, so wie eine Mangofrucht, eine Feige, eine Beere sich vom Stile trennt“[12], um in das Brahma einzugehen. So weit auch die monistische Metaphysik der ältesten Upanishad vom Christentum entfernt ist, auch sie kennt als höchste Stufe des psychischen Lebens einen rein geistigen Zustand, der dem ewigen Endglück entgegenkommt.

Auf theistischem Untergrund hat die Bhagavadgîtâ, Indiens erhabenste Dichtung, ebenso klar, nur stärker und heroischer noch eine Geistesmystik verkündet. Auch sie kreist um die einzige ewig wiederkehrende Frage der indischen Seele, um die große Menschheitsfrage der Erlösung aus dem leidvollen Streit des Erdendaseins, der im epischen Hintergrund des phi-

[6] Brihâdâranyaka- Upanishad 4, 3, 7 (deutsche Übersetzung von Paul Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1897); vgl. zum folgenden auch P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Erster Band, zweite Abteilung, Die Philosophie der Upanishad's. 4. Aufl. Leipzig 1920, S. 267—281.
[7] Brih. 4, 3, 9.
[8] ebda.
[9] Brih. 4, 3, 11.
[10] Brih. 4, 39.
[11] Brih. 4, 3, 23—31.
[12] Brih. 4, 3, 36.

losophischen Lehrgedichtes, dem blutigen Bruderkrieg der Kuru und Pandu, anschaulich wird. Dem frommen Dichter der Bhagavadgîtâ bedeutet die Erlösung die Vereinigung mit dem Erhabenen, dem Bhagavat, der sich in Krshna als den zugleich transzendenten und immanenten Gott des Weltalls offenbart. Diese Vereinigung, bei der die Einzelseele nicht im Brahma untergeht, sondern ewig in Gott fortlebt, wird vollkommen nach diesem Erdenleben erreicht, aber schon hienieden kann und soll die Seele sich durch ausschließliche beständige Liebeshingabe (bhakti) an die Gottheit, durch selbstlose Pflichterfüllung (svadharma) und die vom Irdischen loslösenden Übungen des Yoga mit dem Absoluten vereinigen. „Die, welche ihren Geist in mich vertiefen und mich in beständiger Hingebung verehren, erfüllt von dem höchsten Glauben, diese sind es, welche ich für die am meisten Hingegebenen erachte."[13] Und: „Wenn einer nicht mehr an den Sinnendingen, nicht mehr an den Werken hängt, wenn er allen Wünschen entsagt hat, dann ist er ein zum Yoga Emporgestiegener"[14]. Die hohe geistige Inspiration verbunden mit religiöser Innigkeit machen die Bhagavadgîtâ zu einem der köstlichsten und wertvollsten Werke der Weltliteratur. Seit die deutschen Romantiker, vorab die Gebrüder Schlegel, es in Europa heimisch machten, hat man dies Gedicht zu den großen Denkmälern der Mystik gerechnet. Mag auch der Historiker der indischen Philosophie Mühe haben, die oft widerspruchsvollen, verschiedenen Systemen angehörigen, philosophischen Gedanken des Liedes zusammenzubringen, so ist doch seine religiöse Einheit und Ganzheit eben durch den mystischen Aufschwung des befreiten Geistes zur Gottheit gewährleistet[15].

Zwischen der Bhagavadgîtâ und dem chinesisch-japanischen Kôan-Zen liegt ein Stimmungsunterschied, wie er größer auch zwischen östlichem und westlichem Denken kaum wahrgenommen werden kann. Aber auch der Zustand der Erleuchtung, der im Zen in gewaltsamer Plötzlichkeit durchbricht, befreit den Menschen von irdischen Ketten und schenkt ihm die Freiheit des Geistes. Der Erleuchtete „besitzt auf der Felsscheide von Leben und Tod die große Freiheit. Inmitten dieser Welt der sechs Wege und vier Geburten erfreut er sich sorgloser Sammlung"[16]. Ihn bindet nicht mehr das Karmagesetz, dem alles Körperliche verfallen ist. Denn seine Erleuchtung hat ihn über alle niederen Existenzbereiche hinausgehoben. Die räumliche Begrenzung gilt für ihn nicht. „Er hebt die Füße und spingt über die Süßwassermeere hinweg ... Sein Leib haftet an keiner Art"[17]. Dieser Zustand absoluter Freiheit und Geistigkeit ist kaum

[13] XII, 2 (deutsche Übersetzung von Deussen - Strauß, 2. Aufl. Leipzig 1922). Zur Erklärung der Bhagavadgîtâ vgl. die treffliche Studie von E. Lamotte „Notes sur la Bhagavadgîtâ, Paris 1929, über die Vereinigung mit dem Bhagavat besonders S. 81—84.

[14] VI, 4.

[15] Vgl. E. Lamotte a.a.O. S. 127—131.

[16] Wu-mên-kuan (Taishô Tripitaka No 2005) Kôan Nr. 1.

[17] Kôan Nr. 20.

jemals schärfer gefaßt worden als in dem schier unübersetzbaren Wort des japanischen Zenmeisters Dōgen (1200—1253): „Leib und Bewußtsein sind frei, frei sind Leib und Bewußtsein". Auch das Zen, diese vielleicht merkwürdigste Erscheinung aller Mystik, stimmt in der starken Betonung der Geistigkeit des inneren Erlebnisses mit der mystischen Gesamt-Tradition überein.

2.

Die aszetische Bemühung der Läuterung und Sammlung.

Mystik ist ein Höhenpfad für die besten und stärksten Geister der Menschheit, ein kostbares Gut, dessen Wert der Weise achtet, ein verborgener Schatz, den sich wenige Auserwählte zu eigen machen. Man mag an die Gleichnisse Jesu denken vom Schatz im Acker, für dessen Erwerb einer seine ganze Habe verkauft, oder von der Perle, um deren Besitz der Kaufmann all sein Gut hergibt (Math 13, 44-46). Im ganzen ist sich die Menschheit darüber einig, daß der Aufstieg zum Reiche der Mystik steil und mühsam ist, ja, letzte Opfer erheischt. Wenn auch Religionen und Weltanschauungen, ihren Grundauffassungen gemäß, die menschliche Anstrengung verschieden werten, so können doch offenbar nur Abirrungen von den großen religiösen Überlieferungen auf sie ganz verzichten. Wo monistische Sekten aus dem Gottwerden oder dem Einssein mit der Gottheit die Folgerung sittlicher Zügellosigkeit ziehen, wie in manchen heterodoxen indischen Schulen oder in Kreisen des buddhistischen Esoterismus, sind sie gleich weit von ihren geistigen Grundlagen abgewichen, wie jene gottgläubigen Frommen, die quietistisch auf die göttliche Gnadenhilfe vertrauend, alles eigene Bemühen um sittlichen Wandel aufgeben zu können glauben. Die große religiöse Menschheitsüberlieferung zeugt für die Notwendigkeit und Werthaftigkeit der Aszese, dabei hat sie unter allen Himmeln einander merkwürdig ähnliche Erscheinungen religiös-aszetischer Übung hervorgebracht.

Was den Geist vor allem im Aufflug zum Absoluten hemmt, was ihn an diese sinnliche Welt fesselt und niederhält, sind des Menschen Begierlichkeit und sinnliche Wünsche sowie seine Verstrickung in die Mannigfaltigkeit der Außenwelt. Deshalb muß er sich in einer doppelten Anstrengung von den Begierden reinigen und in die Einheit sammeln. Jene erste Bemühung bedeutet die aszetische Haltung schlechthin. Der Mensch verzichtet grundsätzlich und radikal auf die irdischen Güter und Genüsse, tötet in sich in hartem Entsagen die Begierden, um zur inneren Freiheit emporzusteigen. „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christus und überbildet in der Gottheit." Gemäß diesem berühmten Kompendium des mystischen Weges, das sich beim seligen Heinrich Seuse findet[18], ist die erste Stufe das

[18] Des Mystikers Heinrich Seuse deutsche Schriften. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Nikolaus Heller, Heidelberg 1926, S. 155.

„Entbildet-werden", oder wie die deutschen Mystiker auch sagen, das „Entwerden", der „Abschied" von der Welt, das „Lassen" aller Dinge und seiner selbst. „Ich sage dir in der Wahrheit, die Gott selber ist", so mahnt Tauler in einer Predigt: „Sollst du ein Mensch werden nach dem Willen Gottes, so müssen alle Dinge in dir absterben, darum und daran du haftest...[19]." Und: „... Je mehr die Kräfte der Seele abgeschieden und vom Äußeren gereinigt sind, je mehr sie geweitet und gebreitet von innen werden, desto mehr wird das Wort Gottes kräftiger, göttlicher und vollkommener. Dies kann man nicht erlangen, denn mit einem gründlichen Sterben seiner selbst. Das Leben kann wahrlich nicht in uns sein, noch uns zuteil werden, noch können wir es werden, wir müssen erst dessen entweder und es mit einem Sterben erlangen"[20].

Mit der Losschälung von den Begierden geht Hand in Hand die innere Sammlung des Menschen in die „Einfalt" und „Einigkeit". „Ziehe dich ein", mahnt Tauler, „senke dich in den Grund deiner Seele, darinnen Gott gegenwärtig wohnt...".[21] „Je minder mannigfaltig, je mehr einfältig. Gott wirkt nicht eigentlich in dir in Mannigfaltigkeit — es muß eins sein"[22]. Auch die Sammlung ist eine Frucht aszetischen Bemühens. Wenn der Mensch sich abgekehrt hat von der Welt und den Erdendingen, soll er „sich kraftvoll mit emsigem Gebet auf Gott zukehren", danach „... sich setzen in eine Stille seines Gemütes mit einer kräftigen Gelassenheit, als ob der Mensch sich selber tot sei, sich selber nirgends führe noch sich im Auge habe, sondern allein Christi und seines himmlischen Vaters Lob und Ehre bezwecke..." (Seuse)[23]. Bei den deutschen Mystikern ist, wie die angeführten Stellen zeigen, die aszetische Anstrengung der Abkehr von Welt und Sinnenfreude sowie der inneren Sammlung hingerichtet auf die mystische Vereinigung. Die mystische Begnadung selbst aber liegt über menschliche Bemühung hinaus. Das Netz der Leiblichkeit muß zerreißen, wie Tauler einmal ausführt, wenn es den Grund der Gottheit berührt[24].

Der heilige Johannes vom Kreuz, der mit unvergleichlicher Klarheit und eindringlicher Schärfe über die fortschreitende Vervollkommnung der Seele auf ihrem Wege zur Gottesvereinigung gehandelt hat, unterscheidet zwischen der aktiven Reinigung durch die aszetische Übung und der passiven mystischen Läuterung, die Gott selbst in der Seele wirkt. Seine Schriften mahnen einerseits zur vollkommenen Selbstverleugnung und Entsagung, schildern aber auch die „dunkle Nacht" der

[19] Johannes Tauler, Predigt auf Septuagesima, bei O. Karrer, Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter, München 1926, S. 334.
[20] Predigt am 1. Ostersonntag bei O. Karrer S. 335.
[21] Predigt am Sonntag nach Weihnachten bei O. Karrer S. 335.
[22] Predigt am 1. Ostertag, ebda.
[23] Heinrich Seuse, Deutsche Schriften S. 177.
[24] Predigt „Ascendit Jesus" bei W. Lehmann, Johannes Tauler Predigten, Jena 1913. Bd. I, Nr. 41.

mystischen Leiden der Seele. Die aszetischen Forderungen des Heiligen sind von der unerbittlichen Absolutheit des Mystikers:

„Um alles zu kosten, suche in nichts Geschmack.
Um alles zu wissen, wünsche nichts zu wissen.
Um alles zu besitzen, strebe nach keinem Besitz.
Um alles zu sein, wolle nichts sein.
Um in nichts Geschmack zu finden, muß man durch Unschmackhaftes hindurch.
Um zu erwerben, was man nicht weiß, muß man durch Unwissenheit hindurch.
Um dahin zu gelangen, nichts zu besitzen, muß man durch Nichtbesitz hindurch.
Um zu erreichen nicht zu sein, muß man durch das Nichts hindurch."

Deshalb soll die Seele suchen, „nicht das Leichtere, sondern das Schwierigere, nicht das Schmackhaftere, sondern das Unschmackhaftere, nicht das, was gefällt, sondern was mißfällt, nicht was tröstet, sondern was bedrückt, nicht was Ruhe gibt, sondern was Mühe bereitet, nicht mehr, sondern weniger, nicht das Höhere und Kostbarere, sondern das Niedrigere und Verächlichere, nicht irgend eine Sache, sondern nichts"[25].

Diese Forderung absoluter Selbstentäußerung hat ihre Begründung in der religiösen Metaphysik des Heiligen, in dem „Todo y nada", auf das er von den ersten Kapiteln seines mystischen Werkes an immer wieder zurückkommt. Alles Sein der Geschöpfe ist im Vergleich zum unendlichen göttlichen Sein nichts. Deshalb ist auch die Seele, die sich an Geschöpfliches hängt, nichts, kann sich also nicht mit dem unendlichen göttlichen Sein vereinigen, denn Sein und Nichtsein schließen sich aus. Wie die Finsternis das Licht nicht zu fassen vermag, so kann auch die Seele, die am Irdischen haftet, Gott nicht begreifen[26].

Die Befreiung der Seele von den Erdenbanden geht allmählich und stufenweise von statten. Zuerst reinigt sie sich von aller sündhaften und ungeordneten Anhänglichkeit, die einzelnen Seelenkräfte werden in ihren Tätigkeiten geordnet. Nach Überwindung und Abstreifung aller Begierden tritt sie in die erste Nacht, die Nacht der Sinne ein, wo sie im reinen Glauben, ohne allen sinnlichen Trost Gott sucht. In der Nacht des Geistes, der anderen großen mystischen Prüfung, werden auch die geistigen Kräfte bis auf den tiefsten Seelengrund geläutert, damit sich die volle Vereinigung mit Gott vollziehe. Im ganzen bedeutet dieser innere Prozeß eine fortschreitende Vergeistigung des Menschen. Auch die heilige Theresia hat an verschiedenen Stellen ihrer Werke, vor allem in der Selbstbiographie und der sechsten Wohnung der Seelenburg, über die Läuterungen der Seele auf dem mystischen Vereinigungswege gehandelt. Die beiden

[25] Subida del Monte Carmelo I, 13.
[26] vgl. I, 4.

großen spanischen Klassiker stimmen darin überein, daß der mystische Aufschwung die Überwindung und Ausscheidung alles Sinnlichen zur Vorbedingung hat.

Das religiöse Genie Indiens hat mit instinktiver Sicherheit die zentrale Wichtigkeit der Aszese für den geistigen Aufstieg erfaßt. Wer höchste Erkenntnisse erlangen will, muß sich von den Erdengenüssen und Sinneseindrücken abwenden, in sich die Begierlichkeit bis zum tief eingewurzelten Lebensdurst selbst ertöten, sein Bewußtsein aus der Vielfalt sammeln. Schon das vedische Schrifttum kennt den Waldeinsiedler, der in harter Buße das Leibliche abtötet, sowie den heimatlos herumwandernden Bettelmönch. Das aszetische Leben hat in Indien zahlreichere Anhänger als vielleicht in irgend einem anderen Lande der Erde gefunden. Tiefer Lebensüberdruß entleerte die irdischen Werte und nährte die Überzeugung, daß nur die Loslösung von der Welt und dem eigenen Ich letzte Befreiung verspreche. Die Gestalt des Sannyâsin, des berufsmäßigen Aszeten, der „alles von sich wirft", des Parivrâj, der „umherschweift", des Bhiksku, der besitzlos als „Bettler" sein Leben fristet, steht mitten im sozialen und geistigen Leben Indiens und gibt ihm das eigentümlich unweltliche Gepräge, dem man seine Hochachtung nicht versagen kann. Hoher Ernst und sittliche Aufrichtigkeit sprechen aus den ältesten Berichten der Upanishaden und den Quellen des Ur-Buddhismus, wenn sie erzählen, wie reiche und edle Jünglinge aus der Heimat in die Heimatlosigkeit gingen, um des erlösenden Wissens inne zu werden. Es kann nicht wundern, daß das aszetische Leben der religiösen Inder vielfach dem der christlichen Mönche verblüffend ähnlich sieht.

Die Bemühung der Unterdrückung des Sinnlich-Leiblichen wird besonders in dem auf mystische Zustände abzielenden Versenkungswege deutlich, den der Yoga und ganz ähnlich — teils im Gegensatz, teils aber auch in Abhängigkeit von diesem — der Hinayâna-Buddhismus lehrt. Yoga findet sich schon in den jüngeren Upanishaden und ist seitdem Allgemeingut des gesamten religiösen Lebens Indiens, verschieden abgetönt, je nach der philosophischen Weltanschauung oder religiösen Lehre, mit der er sich verbindet. Das klassische Yoga-System des Patañjali (wahrscheinlich aus dem fünften nachchristlichen Jahrhundert) erkennt als höchsten Geist Ishvara an, dessen Verehrung es empfiehlt, ohne aber diesem theistischen Glauben Einfluß auf sein Lehrgebilde zu gestatten, das durch die dualistische Sâmkhya-Philosophie bestimmt ist. Beim Yoga liegt der Schwerpunkt in der praktischen Übung, die das Yoga-Sutra des Patañjali ausführlich beschreibt. Von den acht Gliedern (aṅga) der Yoga-Praxis betreffen die beiden ersten die allgemein moralisch-aszetische Haltung, die notwendige Vorbedingung für die Übung. Besitzlosigkeit, Ehelosigkeit und auch Selbstkasteiung (tapas) werden u. a. gefordert, aber es ist nicht die Rede von jenen exzentrischen Übertreibungen, die den aszetischen Jongleuren Indiens so zweifelhafte Berühmtheit verschafft und den

Yoga in Verruf gebracht haben. Genau wie im früheren Buddhismus bezweckt die aszetische Anstrengung die Überwindung der Hindernisse und Leidenschaften, vorab der Anhänglichkeit an den Leib und das leibliche Leben. Die beiden folgenden Aũgas beziehen sich auf Körperhaltung und Atemregulierung. Auch im Buddhismus pflegte man diese physiologische Seite, ohne sie aber zur Hauptsache zu machen. Das fünfte Aũga, die Zurückziehung der Sinne von den Objekten, bildet den Übergang zum inneren eigentlichen Yoga, der in der Fixierung der Denksubstanz des Manas (Dhâranâ), der Meditation (Dhyâna und Versenkung (Samâdhi) besteht. Während im Buddhismus die Betrachtung bestimmter Gegenstände, wie der Vergänglichkeit des Lebens (anicca), der Wesenlosigkeit des Daseins (anattâ) und des allgemeinen Leidens (dukkham) eine Rolle spielt, kommt es dem Yoga unter möglichstem Ausschluß der Objekte allein auf die Konzentration an. Die Unterdrückung aller physischen und psychischen Funktionen sowie aller Eindrücke der Erfahrungswelt zielt hin auf die erlösende Erkenntnis des Unterschiedes (viveka) des Geistes (Purusha) von der Natur (Prakrti), mit deren ihn ungebenden Teil er sich fälschlich identisch glaubt. Der absolute Endzustand des Yoga (kaivalyam) bedeutet die Trennung von Purusha und Prakrti, der beiden substanziellen Prinzipien des dualistischen Sâmkhya-Systems, deren Ineinander und Auseinander den Stoff zu diesem leidvollen Weltdrama bieten[27].

Ohne näher auf Einzelheiten der Systeme, ihre Unterschiede und Feinheiten einzugehen, sei nochmals die treibende Kraft der aszetischen Bemühungen herausgestellt, die sich in Indien vor allem im Yoga, in China und Japan aber im Mshâyâna-Buddhismus und Taoismus zeigen. Als Endziel schwebt dem religiösen Aszeten ein mystischer Zustand vor, der seine geistigen Käfte befreit oder erhöht, ihn über die Körperwelt hinaushebt. Die aszetische Anstrengung hat die doppelte Richtung auf die Unterdrückung der Hindernisse, Begierden und Leidenschaften sowie auf die Sammlung durch geistige Konzentration. Dies zweite Moment tritt besonders deutlich bei den methodischen Übungen des Yoga und Zen, aber auch den verschiedenen Kontemplationen im Taoismus, in der Tendai-Sekte (Shikan) und im Neu-Konfuzianismus der Sung-Zeit (Seiza) hervor. Wo sie nicht zur reinen Technik entartet, ist die Konzentrationsübung stets verbunden mit dem ethisch-asketischen Bemühen um Abtötung der Begierden und hingerichtet auf das mystische Ziel einer absoluten Befreiung.

3.

Metaphysische Grundhaltung im Geist-Leib-Problem

Wie ähnlich auch das religiöse Leben in seinen äußeren Erscheinungen sein mag, wie sehr auch die letzten aus der Menschennatur hervorquellen-

[27] Vgl. über Yoga und Sâmkhya P. Deussen a.a.O. Bd. III, SS. 507—578, 408—506 und O. Strauß, Indische Philosophie, München 1925, S. 176—202.

den Fragestellungen und Antriebe einander gleichen mögen, so tiefgehend sind die Unterschiede in den Grundhaltungen und Lösungen. Jede Religion stößt in ihrem mystischen Aufschwung auf den Widerstreit von Geist und Leib und überwindet ihn in jenen den gewöhnlichen Lauf des leib-seelischen Lebens durchbrechenden Phänomenen, die wir Mystik nennen. Ob diese Erscheinungen im einzelnen Falle echt sind oder nicht, kann hier nicht untersucht werden. Diese Entscheidung muß der Religionspsychologie überlassen bleiben, die oft nur mit Mühe zu einem sicheren Ergebnis gelangen wird. Aber, da mystisches Leben unzweifelhaft auch in den nichtchristlichen Religionen vorkommen kann und tatsächlich auch vorkommt, besteht die Notwendigkeit, die Besonderheit der mystischen Erlebnisse nach ihrem metaphysischen Grund zu untersuchen. Denn, wie Rudolf Otto richtig bemerkt, wölbt sich keine Mystik im Blauen, sondern hat einen bestimmten metaphysischen Unterbau, über den sie sich erhebt[28]. Äußerlich völlig gleiche Handlungen können aus letztlich verschiedener Haltung und Überzeugung fließen und deshalb gegeneinander stehen. Bezüglich der Frage Geist-Leib lassen sich in den Religionen drei Grundanschauungen unterscheiden.

Wie sich aus dem geistigen Charakter des mystischen Erlebens und dem allgemeinen Aszetismus schließen läßt, suchen alle Religionen irgendwie Erlösung vom Leiblichen. Aber eben diese Erlösung wird in verschiedener Weise erstrebt. Die pessimistischen Religionen halten den Leib und das Körperliche für in sich schlecht und für die Ursache aller Übel und Leiden hienieden. Der Yogin weiß, daß die Verstrickung des Geistes in die Natur an der leidvollen Irrfahrt im Samsâra schuld ist, und der Buddha-Jünger kennt die zwölfgliedrige Kette der Ursachenverknüpfung (pratîtyasamutpâda), derzufolge alles Leiden vom Lebensdurst (trshnâ) und von der Unwissenheit (avidyâ) herrührt. Weil die Existenz im Leibe durch und durch leidvoll und böse ist, muß sie überwunden, muß der Leib unterdrückt und vernichtet werden. Yoga und Hînayâna-Buddhismus kennen beide als Begriffswort ihres Systems den Ausdruck ‚nirodha', der „Unterdrückung" und „Vernichtung" bedeutet. Und wie immer man das „Nirvâna" auslegen, wie verschiedene Bedeutungen dieses Wort in jahrhundertelanger Entwicklung angenommen haben mag, es haftet ihm der ursprünglich negative Sinn an. Von dem ins Nirvâna Eingegangenen sagt eine kanonische Schrift des frühen Buddhismus: „Zerbrochen ist der Körper, zerstört das Bewußtsein, die Empfindungen sind dahingeschwunden allesamt, zu Ruhe gekommen sind die Bildekräfte, das Erkennen ist untergegangen"[29]. Mit Leidenschaften und Durst erlischt das individuelle Leben, das in die absolute Ruhe eingeht. Im Abendland haben aus Persien

[28] R. Otto betont in seinem Buch „West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung" (Gotha 1926) wiederholt diesen Gedanken, s. z. B. S. 112, 136, 188.

[29] Udâna VIII, 9, bei F. Heiler, Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München 1918, S. 37, 38.

stammende manichäisch-gnostische Strömungen ähnlich pessimistische leib- und lebensfeindliche Anschauungen entwickelt. Wenn die dualistische Philosophie des Manichäismus das Böse auf ein dem Guten widerstreitendes höchstes Prinzip zurückführt, so weiß sie ebenso wenig eine rational befriedigende Lösung des uralten Problems, wie wenn etwa der Hînayâna-Buddhismus alle Schuld einer unerklärten und unerklärlichen von jeher einfachhin daseienden Unwissenheit gibt oder der Yoga die Frage des Warum und Wie der leidvollen Verbindung von Purusha und Prakrti offen läßt. Manche moderne Philosophen des Irrationalen, wie Schopenhauer, Eduard von Hartmann und andere haben ähnlich pessimistische Lehren vorgetragen, aber darum keine befriedigendere Lösung gegeben. Der metaphysischen Grundlage entsprechend trägt auch die Mystik dieser ersten Gruppe von Religionen vorwiegend negativen Charakter. Erlebt wird eine Befreiung von Hemmendem, Leidvollem, nicht aber die positive Seins- und Lebenserfüllung.

Die monistisch-pantheistischen Systeme schenken dem Leiblichen weniger Beachtung. Im konsequenten Monismus ist, auch ohne die theoretische Lehre des Außenweltidealismus, alles Sinnliche nur „gleichsam", es ist nicht das wahre Sein und also letztlich wertlos und unwirklich. Die sinnlichen Erscheinungen verhüllen die wahre Wirklichkeit, deshalb muß ihr Schleier zerrissen, die Mâyâ zerstört werden. Manchmal wird die Täuschung als böse aufgefaßt, dann bekommt der Monismus eine pessimistische Note. Häufiger erscheint sie als ein Spiel in Symbolen und Gleichnissen, dessen Nichtigkeit der Wissende durchschaut. Die frühen Upanishaden, wohl die ältesten monistischen Texte der Weltliteratur, zeigen eine Lebensanschauung, die den Leib nicht ganz ernst nimmt. Der Vedânta des śamkara hat diese Philosophie zur letzten Konsequenz durchgeführt. Der Leib ist da ein Stück jener notwendigen Mâyâ, die das Brahmam hervorzaubert. Die idealistischen Schulen der Mahâyâna-Philosophie folgen in ihrer Mißachtung von Welt und Leib der monistischen Richtung des indischen Denkens.

Die Einstellung des abendländischen Monismus zur Welt unterscheidet sich, wie J. Maréchal scharfsinnig bemerkt, durch die Emanationslehre wesentlich von jener der östlichen pantheistischen Philosophie[30]. Während der Osten keine Bindeglieder zwischen dem letztlich identischen individuellen und absoluten Geist kennt, — der Atman (= individuelle Geist) ist das Brahma (= absolute Geist des Weltalls), lautet die klassische Formulierung der Upanishaden — hat die neuplatonische Philosophie eine Stufenleiter von Verbindungen zum Absoluten hin aufgebaut, wodurch die Verneinung der Sinnenwelt einigermaßen gemildert wird. In rücklaufender Richtung die Stufen der von dem Einen emanierten Wesenheiten emporsteigend, gelangt die Seele zur völligen Einfachheit in der

[30] J. Maréchal, Studies in the Psychology of the Mystics S. 296 ff.

Einheit mit dem Absoluten. Liegt in solcher Stufentheorie eine relative Weltbejahung, so steigert sich diese bei pantheistischen Philosophen der Neuzeit, wie Giordani Bruno, Spinoza und anderen bis zur Weltfreudigkeit und Welttvergötterung, so daß man geradezu, im Bewußtsein des inneren Widerspruches dieses Wortes, von einer Welttmystik sprechen möchte. Dem östlichen Menschen liegen solche Auffassungen ferne, da er zutiefst von der Erlösungsbedürftigkeit durchdrungen ist.

Die Befreiung vom Leibe hat in der Mystik des gottgläubigen Menschen einen anderen Sinn als in den pessimistischen und monistischen Religionssystemen. Weil der Leib einen wesentlichen Teil des Menschen ausmacht, der nach Leib und Seele von Gott geschaffen ist, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auch er gut ist. Wie verächtlich und hart auch manchmal die Worte der christlichen Aszeten über den Leib klingen, wie unbarmherzig streng sie ihm seine Wünsche versagen und ihn in Zucht bringen mögen, so wissen sie doch, daß im letzten Grunde auch der Leib Gottesgeschenk, für den Dienst Gottes bestimmt und zur ewigen Seligkeit berufen ist. Ziel ihrer Aszese ist nicht die Vernichtung des Leibes, sondern die Überwindung von allem Ungeordneten und Sündhaften, damit der Leib die geistigen Kräfte nicht hemme, sondern der göttlichen Anordnung gemäß fördere im Aufschwung zum höchsten Gut. Die positive Haltung wird in der katholischen Kirche noch gesteigert durch das Dogma von der inneren Rechtfertigung, gemäß dem „in den Wiedergeborenen nichts Gottwidriges, nichts Verdammungswürdiges"[31], zurückbleibt. Auch den Stachel der bösen Begierlichkeit vermag der durch Christi Blut erlöste Mensch mit Hilfe der Gnade zu überwinden, so daß er mit reinem Leibe und geheiligter Seele ganz und gar Gott wohlgefällt. Die katholische Aszese bezweckt, der ihr zu Grunde liegenden optimistischen Glaubenslehre entsprechend, keine Vernichtung oder Unterdrückung des Leibes, sondern die Regelung seiner Kräfte und Strebungen sowie die Hinordnung auf die Vergeistigung des Menschen.

Überdies erfährt der christliche Mystiker in der ihm so vertrauten Betrachtung der Menschheit Jesu innerlich, daß der Leib weder in sich schlecht noch auch bloßer Schein ist, da der ewige Logos, als er unter uns wohnte, Fleisch angenommen hat. Das mystische Gnadenleben des Christen entwickelt sich in ständiger Berührung mit der heiligen Menschheit Jesu, diesem großen ersten Sakrament, durch das alle Gnaden in seine Seele einströmen. Oft kommen zu Beginn des mystischen Lebens Gesichte der Menschheit Jesu vor, aber auch auf den höchsten Stufen rein geistiger Schau soll die mystisch begnadete Seele, wie die heilige Theresia mehrmals in ihren Schriften ausdrücklich mahnt, die innige Andacht zur Menschheit des Herrn mit Eifer pflegen. „Du magst vielleicht dir vorstellen", schreibt die Heilige, „daß, wer einmal so hohe Gaben verkostet hat, nicht

[31] Decreta dogmatica Concilii Tridentini Sess. V, 5 (D 674).

mehr über die Geheimnisse der heiligsten Menschheit Unseres Herrn Jesus Christus zu betrachten braucht, sondern ganz in Liebe aufgeht. Man hat mir widersprochen und gesagt, ich habe Unrecht und verstände diese Sache nicht. Unser Herr leite Seelen so, daß es nach einigem Fortschritt das Beste sei, sich an Dingen zu üben, die die Gottheit betreffen, und Körperliches zu vermeiden. Aber nichts wird mich vermögen zuzugeben, daß dies letzte ein guter Weg sei ..."[32]. Leicht ließe sich durch Zitate aus Seuse, Tauler und Ruysbroeck, aus der geistlichen Lehre des hl. Ignatius von Loyola, des hl. Franz von Sales und anderer zeigen, daß auch hier die christliche Tradition mit der großen spanischen Mystikerin einig geht. Die christliche Mystik vollendet sich „in Christo Jesu". „Wir wissen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der sündige Leib vernichtet werde und wir nicht mehr der Sünde dienen ... Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden ... So sollt auch ihr euch als solche betrachten, die der Sünde abgestorben sind und für Gott leben in Christus Jesus" (Röm 6, 6. 8. 11). In der Vereinigung mit Christus, in der Teilnahme an seinem Leiden und Kreuz, aber auch an seiner Auferstehung und Verklärung ist der christliche Mystiker mit Seele und Leib hineingehoben in das göttliche Leben. Die leidvolle Spannung von Geist und Leib löst sich, der Ruf nach Befreiung von diesem todbringenden Leibe empfängt seine endgültige Antwort in dem anderen Pauluswort: „Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit; gesät in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät wird ein sinnlicher Leib, auferweckt ein geistiger Leib" (1 Cor 15, 42. 43).

[32] Moradas VI, 7.