Werk

Titel: Oestliche und westliche Mystik

Autor: Otto, Rudolf

Jahr: 1925

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1924-25_0013|log5

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

OESTLICHE UND WESTLICHE MYSTIK.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG).

— — 'East is east, and west is west, never they will meet' — so hat ein englischer Dichter, Rudyard Kipling, gesagt. Ist das wahr? Sind östliche und westliche Gedankenwelten so unterschiedene und unvergleichbare Größen, daß sie sich nie treffen und darum auch nie im tiefsten Grunde verstehen können?

Um solche Frage zu stellen und zu beantworten, dazu ist wohl kein Gebiet des menschlichen Geisteslebens so geeignet, wie das der Mystik und der mystischen Spekulation. Sie steigt ja auf aus dem Tiefsten des Menschengeistes. In ihr muß sich darum das Eigene und das Unvergleichliche besonderer Geistesart am meisten zeigen. Und wenn es überhaupt gegenseitige Unberührbarkeiten und grundsätzlich trennende Verschiedenheiten überhaupt gibt, so müssen sie auf diesem Gebiete am stärksten sein. Es ist ja auch oft genug von Ostländern selber behauptet worden, daß nie ein Abendländer etwa das Innerste indisch-mystischer Denkart oder gar die Geheimnisse der chinesischen Dhyāna-Mystik eines Bodhidharma oder eines Hui-Neng werde durchdringen können, sowenig wie je ein Morgenländer jemals echt und tief die Motive großer westlicher Spekulation würde nacherleben können: angefangen von dem ersten genialen Metaphysiker Deutschlands, dem Meister Eckehart, bis hin zu Kant und Fichte.

Jener Behauptung von Rudyard Kipling steht eine ganz andere gegenüber: Mystik sei zu allen Zeiten und Orten die g l e i c h e. Zeitlos, geschichtslos, sei sie immer mit sich selber gleich. Ost und West und andere Unterschiede verschwänden hier. Ob die Blume der Mystik erblühe in Indien oder in China, in Persien oder am Rhein und in Erfurt:

ihre Frucht sei immer ein und dieselbe. Und ob ihre Formeln sich kleiden in die süßen persischen Verse des Dschelāleddin Rumi oder in das holde Mittelhochdeutsch des Meisters Eckehart oder in das gelehrte Sanskrit des Inders Śankara oder in die lakonischen Rätselworte der chino-japanischen Zen-Schule: sie ließen sich doch immer miteinander vertauschen. Ein und dieselbe Sache rede hier, nur in zufällig verschiedenen Dialekten. 'East is west, and west is east.'

Wir wollen hier in Kürze westliche und östliche Mystik vergleichen. Dabei sollen uns die genannten beiden Gesichtspunkte leiten. Und wir wollen unser Ergebnis gleich vorwegnehmen und voranstellen. Wir behaupten, daß in der Mystik sich in der Tat gewaltige Urmotive der menschlichen Seele regen, die als solche ganz gleichgültig sind gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse, und die in ihrer Uebereinstimmung eine innerliche Verwandtschaft der menschlichen Geistes- und Erlebensart aufweisen, die wahrhaft erstaunlich ist. Sodann aber wollen wir erkennen, daß die Behauptung, Mystik sei eben immer Mystik, sei immer und allenthalben ein und dieselbe Größe, falsch ist, daß es in ihr vielmehr Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen gibt, die grade so groß sind wie die Mannigfaltigkeiten auf irgendeinem andern geistigen Gebiete, sei es etwa auf dem der Religion überhaupt oder auf dem der Ethik oder auf dem der Kunst. Und drittens sagen wir: Diese genannten Mannigfaltigkeiten sind als solche wieder nicht durch Rasse oder Gegend bedingt. Sondern sie können innerhalb desselben Rasse- und Kulturkreises nebeneinander auftreten, ja in scharfer Gegensätzlichkeit gegeneinander auftreten.

Zu solchem Vergleiche von Ost und West wählen wir hier aber zwei Männer aus, die je die größten Vertreter und Darsteller dessen gewesen sind, was man vornehmlich und zuerst unter östlicher und westlicher Mystik zu verstehen hat und die oft genug bereits nebeneinander gestellt sind: aus dem indischen Osten den großen Ācārya Śankara. Aus dem deutschen Westen den großen Meister Eckehart. Mit einigem Geschick könnte man ihre Grundlehren so zusammenstellen und stilisieren, daß die Formeln des einen nur wie eine Uebersetzung aus dem Sanskrit ins Lateinische oder Mittelhochdeutsche erscheinen und umgekehrt. Und das ist sicher nicht zufällig. Denn Formeln und Namen sind selber nichts Zufälliges, sondern gehen mit Notwendigkeit aus der Sache selber hervor und drücken sie aus. Und in ihrer Aehnlichkeit oder Gleichheit spiegelt sich die Aehnlichkeit oder Gleichheit der Sache selbst, der sie Ausdruck geben sollen.

Die Entsprechung dieser beiden 'Meister' — denn auch ācārya heißt Meister — ist übrigens noch in andern Hinsichten merkwürdig und groß. Beide sind gleicherweise nicht zufällige Erscheinungen in ihrer Zeit. Sondern wie ihre beiderseitigen 'Zeiten' selber merkwürdige Korrespondenzen überhaupt haben, so korrespondieren sich diese beiden Männer durch die jeweiligen Stellen, die sie in ihrer Zeit und zu ihrer Zeit haben. Beide sind gleichermaßen Ausdruck und Zusammenfassung großer allgemeinerer Richtungen und Bewegungen, die ihre Zeit und ihre Umwelt erfüllen. Beide wurzeln dabei gleichermaßen in einem uralten Erbe vergangener Zeiten und großer Ueberlieferungen, die sie neu ausformen und ausbilden. Beide sind zugleich Theologen und Philosophen und arbeiten mit allen theologischen und philosophischen Denkmitteln ihrer Zeit. Beide sind Männer abstrakter, hochfliegender und dabei subtiler Spekulation. Beide sind Mystiker und Scholastiker in einer Person und versuchen, den Inhalt ihrer Mystik wiederzugeben mit den Mitteln ihrer ausgebildeten Scholastik. Und — merkwürdig — beide geben ihre Lehre in der Form von Kommentaren zu den alten heiligen Schriften ihrer religiösen Gemeinschaft: Śankara tut dieses, indem er die alten Upanishads und besonders die heilige Bhagavad-Gītā kommentiert. Eckehart tut das entsprechende, indem er Bücher der heiligen Schrift auslegt. Und beide treiben ihre Auslegung auf die gleiche Weise: sie zwingen die alten Texte in den Dienst ihrer Lehre. Beide fassen sodann ihre Lehre in einem großen spekulativen Werke zusammen: Śankara in seinem Bhāshya zu den Brahma-sūtras, Eckehart in seinem 'opus tripartitum'. Ja, wie schon angedeutet, beide sind auch ‚Zeitgenossen'. Zwar Śankara lebt und blüht um das Jahr 800, und Eckehart lebt von 1250—1327. Aber Zeitgenossen im tieferen Sinne sind ja nicht die, die zufällig im gleichen Jahrzehnt zur Welt kommen, sondern die auf den korrespondierenden Punkten paralleler Entwicklung ihrer Umwelt stehen. (In diesem Sinne sind z. B. auch die Japaner Honen und Shinran nicht nur Geistesverwandte von Luther, sondern gradezu auch Zeitgenossen von ihm.)

Aber in der Tat noch erstaunlicher als diese äußerlichen Entsprechungen ist die Aehnlichkeit ihrer mystischen Einstellung selbst und die der Spekulation, die bei ihnen daraus entspringt, und der Motive, die diese Spekulation leiten. Und von diesen wollen wir handeln und der in ihrer Aehnlichkeit fraglos vorhandenen tiefliegenden Verwandtschaften östlicher und westlicher Menschenseelen erkennen.

I. Heilslehre oder Metaphysik?

1. Śankara ist der klassische Lehrer und Vertreter des 'Advaita' in seiner strengsten und zugespitztesten Form. Advaita heißt 'Unzweitheit' oder Zweitlosigkeit. Man übersetzt das mit 'Monismus' (genauer wäre 'Non-Dualismus'). Und diese monistische Lehre läßt sich schlagwortartig etwa so zusammenfassen: 'Wahrhaft seiend ist nur das Sat, das Seiende selber: das ewige Brahman. Unwandelbar, ohne Veränderung und Wechsel, ohne Teile und Mannigfaltigkeit.' 'Ēkam ēva, advitīyam'. Das heißt a) Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur durch 'Māyā' da. Māyā übersetzt man mit 'Schein'. — Das Sat selber aber ist 'nur Eines' — ēkam ēva —. Und das heißt b) Auch in sich selber ist Brahman, das Seiende selbst, schlechthin und unveränderlich 'nur eins': nämlich ohne Teile, ohne Vielheit überhaupt, darum ohne die Vielheit von verschiedenen Bestimmungen und darum notwendig ohne Bestimmungen überhaupt: nirgunam, avišishtam. Also 'advitīyam', zweitlos nach außen und nach innen. — Dieses Ewig-Eine aber ist nach seinem einheitlichen Wesen rein und ganz Ātman, d. h. Geist durch und durch, oder caitanyam, d. h. reines Bewußtsein, oder jñāna, d. h. reines Erkennen durch und durch. Zugleich aber, weil ohne alle Vielheit, ist dieser Geist oder dieses Bewußtsein oder dieses Erkennen jenseits der 'drei Gegensätze' von Erkenner, Erkanntem und Erkenntnisakt. (In unserer Sprache etwa nicht sowohl unbewußt als vielmehr überbewußt, nicht sowohl bewußtlos als vielmehr die Identität von Bewußtem und Bewissendem.) — Als solches ist es zugleich 'anantam', unendlich, und außerhalb von Raum und Zeit. — Unsere Seele aber, der 'inwendige ātman', ist nichts anderes als dieses eine, einzige, ewige, wandellose, bestimmungslose Brahman selbst. Durch die rätselhafte Macht der Māyā aber entsteht in ihr die 'Avidyā', das Nichtwissen (besser: Falschwissen). Durch sie wird dem einen Seienden die Vielheit der Welt trüglich 'aufgebildet'. So schaut die Seele das Seiende, das doch nur eines ist, als Welt, als Mannigfaltiges, als viele Einzeldinge an, und schaut sich selber als Einzelseele, verstrickt in den 'samsāra', in den Lauf dieser Wandelwelt, in die Kette der Geburt und Wiedergeburt. Kommt ihr aber das 'samyag-darśanam', die wahre, vollendete Erkenntnis, so schwindet der Wahn der Vielheit und Verschiedenheit. Sie erkennt und weiß sich als das ewige Brahman selbst. — Das so zusammengefaßte Wissen ist das wahre Wissen. Was Menschen sonst denken mögen, in populärer Vorstellung oder in wissenschaftlicher Form, in Mythologie

oder Theologie, ist mithyā, ist eitel, ist Trug, der tief unter der Stufe des Wissenden liegt und wesenloser Schein ist.

Man könnte nun Eckehart leicht ebenso behandeln, wie hier Śankara behandelt ist. Und man könnte aus seinen Schriften Aeußerungen zusammenstellen, die mit den vorhergehenden gleichlautend oder nahezu gleichlautend wären. Man könnte entsprechende Formeln unmittelbar aus seinen Schriften entnehmen oder Formeln bilden, die 'in der Konsequenz seines Denkens liegen'. Man könnte aus ihnen eine fast gleichlautende 'Metaphysik' herstellen. Man würde dann mit der Uebereinstimmung ganz recht haben, aber weniger mit der 'Metaphysik'. Und grade im Letzteren würde dann am ersten eine Uebereinstimmung mit Śankara gegeben sein. Denn auch Śankara ist im tiefsten Sinne eben nicht 'Metaphysiker', sondern etwa anderes.

2. Man stellt Śankara wohl dar als den größten 'Philosophen' Indiens. Und auch den Meister Eckehart pflegt man als originalen Systembildner in den Geschichten der Philosophie zu behandeln. Und doch stimmen beide im tiefsten darin überein, daß sie nicht sowohl Philosophen sind als Theologen. Wohl sind sie Metaphysiker. Aber nicht im Sinne der Metaphysik eines Aristoteles oder der philosophischen Schulen. Ihr treibendes Interesse ist nicht das 'wissenschaftliche' theoretischer Welterklärung und der 'metaphysischen' Gründe der Welt und der Weltwissenschaft. 'We do not explain the world. We explain it away' — so sagte mir ein Schüler Śankaras. Und damit traf er den Nagel auf den Kopf. Nicht um Erkenntnis aus Wissenstrieb zu theoretischer Welterklärung handelt es sich bei beiden, sondern um Erkenntnis aus 'Heilsbegehren'. Seins-erkenntnis suchen sie allerdings beide. Und bei beiden ist diese eine ihrer obersten Formeln. Aber Seinserkenntnis als Erkenntnis vom h e i l v o l l e n Sein. Das heißt: nicht ein Wissenschaftsinteresse an den letzten Gründen, am Absoluten und seinem Verhältnis zur Welt — wobei sich dann auch einige seltsame Aussagen über die 'Seele' und ihre metaphysischen Verhältnisse ergeben — suchen beide, sondern beide werden geleitet durch das Interesse an einer Idee, die ganz außerhalb aller wissenschaftlichen metaphysischen Spekulation liegt, einer Idee, die, an dieser oder sonst an rationalen und wissenschaftlichen Begriffen gemessen, rein phantastisch erscheinen muß und durchaus 'irrational' ist: an der Idee nämlich des 'Heiles', und wie dieses zu gewinnen sei [1]). — Diese Tatsache aber gibt ganz übereinstimmend sowohl

1) Und das war bei Śankara und bei Eckehart fast durch den gleichen Umstand erleichtert oder geradezu gegeben: Das Sanskritwort Sat (Seiend) hat schon als Wort der

bei Śankara wie bei Eckehart ihren 'metaphysischen' Sätzen und Termini einen Sinn, den sie ohne sie nicht haben würden. Sie macht sie beide erst in Wahrheit zu Mystikern und verfärbt alle ihre Begriffe ins Mystische. Das 'Sein', von dem sie reden, soll ein H e i l sein. Daß es eines sei, ohne zweites, daß es ungeschieden, ohne Beisatz und Prädikate, ohne Wie und ohne Weise (wie Eckehart ganz wie Śankara sagt), das sind nicht bloße metaphysische Tatsachen, sondern das sind zugleich H e i l s tatsachen. Und daß die Seele mit dem Ewig-einen ewig eins sei, ist nicht eine w i s s e n s c h a f t l i c h interessante Tatsache, sondern das, woran das Heil der Seele hängt. Und alle Versicherungen und Beweise für die völlige Ungeschiedenheit, die völlige Einfachheit, die restlose Identität, die Beweise und Deklamationen gegen Vielheit, Getrenntheit, Zerstreutheit und Mannigfaltigkeit — so sehr sie sich gebärden als rationale Ontologie — sind bei beiden letztlich nur sinnvoll, weil sie eben heilvoll sind. 'Wo auch nur einen Augenblick Unterschied ist, da ist G e f a h r , da große N o t.'

Allerdings, vom Boden unserer heutigen Ontologie aus ist es fast unmöglich zu verstehen, wie Menschen an diesen starren Behauptungen vom einen, ungetrennten Sein, am 'sanmātra', an dem reinen Sein, das nichts ist als Sein, am 'esse purum et simplex', am 'weiselosen' Sein, das 'neti, neti', das nicht so ist und nicht so, und am Auf- und Untergehen in diesem 'Reinen Sein', das für uns das Leerste von allem sein würde, ein Interesse haben konnten, und gar ein so glühendes. U n s müßte dieses 'rein Seiende' und der Zustand des Weilens darin erscheinen als ein Zustand grenzenlosester Langeweile, völliger Sinn- und Wertlosigkeit. Daß diese beiden Männer aber dieses Interesse hatten und daß sie ganz von ihm getrieben wurden, dieser Umstand muß uns veranlassen, schärfer hinzublicken, um dann leicht zu erkennen, wie die Dinge in Wahrheit bei beiden übereinstimmend liegen.

Das Sein, von dem beide reden, erschien beiden als das wahrhaft Wertvolle und das allein und ganz Wertvolle, als das, mit dem zugleich aller W e r t gegeben ist. Und nur darum wird es Gegenstand des Interesses. Es wird aber zum wahrhaft Wertvollen, indem es für beide in einen bestimmten Kontrast tritt, an den wir heute nicht sogleich denken. Und dieses geschieht in einer gestaffelten Weise, in zwei Graden oder Stufen, die die Meister nicht oder nicht bewußt unterscheiden, die sich aber deutlich unterscheiden lassen. Nämlich:

gewöhnlichen Sprache den Beisinn von Wirklich, Wahr, Recht, Gut. Und das lateinische Wort 'Esse' bei Eckehart ist nach alter Schullehre 'konvertibel mit Verum und Bonum'.

a) Das Sein hat seinen Wert — in einer begrifflich klaren, 'rationalen' Form —, sofern es kontrastiert wird dem 'Werden' und dem werdend Sich-Verändern. Wir Heutigen pflegen so nicht zu kontrastieren. Wenn wir von 'Sein' reden, so denken wir zumeist einfach an 'Existieren'. Und dieses hat für uns gewöhnlich nicht als Gegensatz das 'Werden'. Denn auch ein 'Werdendes', im Werden begriffenes Ding 'existiert' doch, eben als werdendes. Und ein Werde-prozeß, z. B. ein Wachstumsvorgang ,'ist doch da', d. h. er existiert eben als dieser Vorgang. Für uns hat somit das 'Sein', als Existieren, kein reales Gegenteil, sondern nur die einfache Negation seiner selbst als Gegenteil. Ganz anders im Sinne etwa der Eleaten oder Platos, und ebenso auch im Sinne Eckeharts und Śankaras. Hier steht das 'Werden' gegen das 'Sein': das Werden, als ein seltsames Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sat und Asat, als ein etwas, das (wie Śankara von der Avidyā sagt) durch Sat oder Asat nicht bestimmbar, 'anirvacanīyam', sei. Und mit dem Werden steht zugleich das Sich-Verändern gegen das Sein, das anityam, das Nichtbeharren und die Flüchtigkeit und die Vergänglichkeit. Und umgekehrt, das Sein steht gegenüber aller Veränderung, allem Wechsel, damit allem Vergehen. Darum ist es zugleich das 'satyam', das 'Wahre' und wirklich und allein Wirkliche, mit dem verglichen ganz von selbst (und eigentlich schon ohne die Lehre von der Māyā) alles Werden in ganzen oder halben Schein versinkt. Als Unvergänglichwirkliches aber ist dann das 'Seiende' zugleich das 'Vollkommene' und Vollendete. Und alles dieses nun offenbar in um so höherem Maße, als es ganz und rein nur 'Sein' selbst, 'sad ēva', 'esse purum et simplex', ist, ohne alle Beimischung und Zusatz, ohne upādhi oder accidens, ohne guna oder qualitas. Und nun nehme man diese Aussagen über das 'Sein' in diesem seinem ersten Konstraste für sich: so sind sie zwar alle auch ontologische Aussagen im strengsten Sinne, aber sie sind alle sofort im höchsten Maße 'wertbetont'. Sie enthalten und besagen ein 'Heil', nämlich für den, der im endlosen Wechsel des Werdens und 'Wanderns' verstrickt, in die Mannigfaltigkeit, ins Werden und Wiederwerden gebannt ist, und der von alle diesem frei wird, wenn er das 'Seiende' oder das 'Sein' selbst erreicht oder ist. Ohne diese 'Wertigkeit' wäre die Lehre beider Männer eine (mehr als wunderliche) Ontologie. Aber ohne sie würden auch beide nicht eine Zeile geschrieben haben.

Hierzu kommt nun noch etwas, das sich bei Eckehart in aller Deutlichkeit, aber dem Sinne nach bei Śankara ebenso findet: Das rein Seiende, das nichts anderes ist als Sein, ist eben als solches zugleich volle W e s e n s-

f ü l l e , ist unermeßlicher Reichtum des Seins und des Seinsgehaltes. Bei Eckehart ergibt sich dieser Gedanke 'rational', durch die 'Logik', der er folgt. 'Sein' ist ja der allgemeinste Begriff, dem sich alle anderen Begriffe subsumieren, in dessen Sphäre sie alle enthalten sind. Nun ist für uns Heutige der allgemeinste Begriff zwar der an Sphäre weiteste, dafür aber an Inhalt ärmste. Das letztere ist aber nicht die Meinung Eckeharts und seiner Logik. Für ihn enthält der übergeordnete Begriff zugleich die unteren so in sich, daß er allen ihren Wesensgehalt der Möglichkeit nach in sich befaßt. Z. B. 'Farbe' würde für ihn nicht leerer oder ärmer sein an Wesensgehalt als Blau, Rot, Grün, sondern unvergleichlich reicher als jeder einzelne Farb-begriff, da sie zu allen wirklichen Farben, ja nicht nur zu diesen, sondern zu allen möglichen Farben überhaupt die Möglichkeit in sich hat. Und so ist für Eckehart das 'Sein' nicht, wie für uns, das Allerleerste, sondern das unermeßlich Reiche, ist 'dives in se'. Und wer 'seiend' wird, tritt ein in den Reichtum aller Wesensfülle überhaupt. — Bei Śankara und in der indischen Logik sind diese Verhältnisse zwar auch angelegt, spielen jedoch in der theologischen Spekulation keine Rolle. Dafür aber bleiben bei ihm die alten Aussprüche der Upanishads fühlbar in Kraft, daß das Brahman sei 'sarvam idam, yatkimca jagatyām jagat' [1]). Und auch für sein 'Sat' gilt der Vergleich, der oft auf das 'Esse' der westlichen Mystik mit Recht angewendet ist, daß es gleichsam die Mutterlauge sei, die, in sich zwar durchaus einfach und homogen (ēkarasa) und 'nur Eines', doch eben die ganze Fülle aller Seinsgehalte in sich eingeschmolzen und suspendiert enthält. Dieser Vergleich ist nirgends passender anzuwenden als auf die große Grundstelle Śankaras, auf den sechsten Prapāthaka der Chāndogya-upanishad. Dieser hat grade die Absicht, zu zeigen, wie das eine Sat die Matrix ist aller Wesensfülle überhaupt. Und sein 'Honig-gleichnis'[2]) hat genau den Sinn, den das Gleichnis der homogenen Mutterlauge besitzt. Aus diesem Prapāthaka aber stammen grade die beiden 'großen Worte': 'Sad ēva idam āsīt agre, ēkam ēva, advitīyam', und 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. Und auch für die Mystik Śankaras sind die Expansions- oder Erweiterungs-gefühle charakteristisch, durch die der Mystiker glaubt, zur unendlichen F ü l l e des Seins zu gelangen, wenn er zum 'Sein selbst' gelangt.

b) Konnte man nun die vorhergehenden Wertungen noch 'rationale' oder doch einigermaßen rationale nennen, so ist alsbald des weiteren

1) Alles dieses, was immer ist in aller Welt.

2) Vgl. Śankara's Kommentar zu Chāndogya 6, 9. Deutsch leider noch nicht zugänglich.

ersichtlich, daß sich über ihnen bei beiden Meistern eine höhere Wertungsstufe erhebt, die einen völlig irrationalen oder, wie wir sagen, einen 'numinosen' Wert einführt. Von dieser höheren Wertstufe aus erscheint sowohl bei Eckehart wie bei Śankara die ganze Seinsspekulation nicht als die Hauptsache selbst, sondern als in Dienst genommen für eine eigentlich höhere und andere Idee. In ihrem Lichte färbt sich dann das 'Sein' selbst zugleich auf eigentümliche Weise. Es rückt selbst aus der rationalen Sphäre, der es zunächst fraglos angehört, heraus. Es wird geradezu ein Ideogramm von etwas 'Ganz anderm'. Dieses 'Ganz andere' des Seins ist bei Eckehart deutlich und sofort sichtlich, sofern bei ihm dasselbe als das eigentliche, das wahre Sein in Gegensatz tritt zu dem, was man sonst mit Sein meint, zu dem 'empirischen' Sein, wie wir etwa sagen können. Und noch mehr zeigt sich diese höhere Stufe und ihr irrationales Wesen bei ihm darin, daß er, nachdem er lange genug das Esse geradezu zur Wesensdefinition der Gottheit gemacht hatte, schließlich erklärt, daß Gott über dem Sein sei, und vielmehr ein 'Nichts' sei. Bei Śankara aber zeigt sich dies irrationale Moment darin, daß sein Sat eben das Brahman sein soll, eine schlechthin wunderhafte, ganz überrationale Wesenheit, ein yaksha, ein Wunderding schlechthin, das sich aller Denkbarkeit entzieht. Bei beiden Meistern ist klar, daß der Begriff des reinen 'Seins' (auch trotz seiner genannten Wertbedeutungen) doch nur eben das Aeußerste ist, was Begriff oder ratio anbieten können, um der höchsten Sache sich anzunähern, das aber doch liegen bleibt unterhalb des Gipfels selbst und sich zuletzt herausstellt als ein bloßes rationales 'Schema' eines im Grunde schlechthin Ueberschwenglichen, nämlich eines Numinosen. 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. 'Brahmāsmi': das ist alles fühlbar mehr und noch etwas 'Ganz anderes' als die rationale Aussage: Ich bin reines Sein geworden, bin das Sein selbst. Und geradeso ist es, wenn Eckehart vom homo nobilis, vom 'vergotteten' Menschen redet. Hier ist mehr als der zum wahren Esse gekommene Mensch. Hier versagt einfach jeder Begriff. Und in den Ausführungen hierüber rücken auch bei Eckehart oft genug die bloßen Seinsdefinitionen meilenfern. Er kann sie ganz vergessen. Er ist dann nicht mehr im 'Sein': er ist hier rein und ganz im 'Wunder' (wie er es selbst nennt), das heißt ganz im Bereiche rein numinos-irrationaler Setzung und Wertung. Und wo er auch in dieser Höhe dann noch das Esse und die 'collatio esse' verwendet, da ist dann das 'Esse' in der Tat selber ein rein wundersames geworden, das dem 'Ontologen' und dem 'Metaphysiker' völlig unverständlich und rein phantastisch, dem Theologen

aber wohl vertraut ist. Und so steht es auch in der ursprünglichen Auffassung vom Brahman. Eckehart sagt 'Wunder', die Upanishadtradition sagt āścaryam und yaksha. Und das bleibt das Brahman letztlich eben auch bei Śankara. So sehr er sich auch bemüht, es einzufangen in die Begriffe seiner Spekulation als sanmātra, cit, caitanyam, jñāna, er muß es doch lassen als das, was es ist: nämlich als das,

vor dem die Worte kehren um, und das nie kein Verstand erreicht.

Auf jeden Fall aber, indem wir a und b nun zusammenfassen: als sad ēva oder esse purum et simplex und als das, was doch in Wahrheit über sad und esse ist, als Nochrationales und als ganz Ueberrationales — als beides sind Brahman bei Śankara und Gott und Gottheit bei Eckehart ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. Und nur darum übt Śankara seine Brahma-jijñāsā und Eckehart seine Seins- und Ueberseinsmetaphysik. Darum allein spekulieren sie und schaffen sie Lehre und versuchen sie, Gegenlehre zu vernichten. 'Denn' — sagt Śankara —

'wollte man unbedacht (die fremden Lehren) annehmen, so könnte man an seiner Seligkeit Schaden nehmen und in Unheil geraten. Darum ist die Vornahme der Brahman-Erforschung als das Mittel zur Seligkeit zu empfehlen' [1]).

II. Der Weg der Erkenntnis.

1. Heilslehrer sind beide Meister. Und das ist ihre gründlichste Uebereinstimmung. Der Weg aber zum Heil ist die Erkenntnis. Das ist die zweite Uebereinstimmung dieser Meister aus Ost und West.

Mehr als durch irgend etwas anderes, mehr als durch die Inhalte ihrer Spekulation, mehr als durch das Heilsziel, die Einheit mit dem Göttlichen selbst, sind diese 'Mystiker' einander ähnlich und ist ihre 'Mystik' übereinstimmend charakterisiert durch ihre Methode, das Heil zu erreichen oder besser: es zu besitzen. Ihre Methode ist dieselbe: sie besteht darin, daß sie eigentlich — keine haben! Alles was sonst 'mystische Methode' ist, alles was künstliche Selbsttrainierung ist zu 'mystischen Erlebnissen', was 'Seelenführung', Schulung, Exerzitium, Technik des Geistlichwerdens, künstliche Selbststeigerung ist, liegt tief unter ihnen

1) Vgl. Śankaras Kommentar zu den Brahma-sūtras, in Deußens Uebersetzung, S. 10 (Leipzig 1887). — Zu der Lehre Śankaras und seiner Schule vergleiche man R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja, Tübingen 1923. Rāmānuja ist der große Gegner Śankaras. In seiner Bekämpfung gibt er aber selber zunächst eine meisterhaft klare und sachgemäße Darstellung der zu widerlegenden Lehre Śankaras und seiner Schule selbst. Im folgenden abgekürzt mit SR.

und abseits von ihrem Wege. Diese Mystik ist keine 'Mystik' im sonstigen Sinne. Oder besser, sie ist eine Art von Mystik, die anderen Arten von Mystik in ihrer Haltung ferner steht als manchen Formen nichtmystischer Frömmigkeit.

Wohl anerkennt Śankara altindischer Tradition gemäß den 'achtteiligen Yoga'. Aber er ist kein Yogin und das samyay-darśanam wird nicht durch Yoga gewonnen. Ebenso kennt Eckehart gelegentlich die alte methodus mystica, die via purgativa, illuminativa, unitiva. Aber seine eigene Weise hat nichts damit zu tun. Ja, jene widerspricht seinem Grundgedanken. Denn die 'Werke' der via purgativa können nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen gerade in die Kreatur, nicht zu Gott. (Aehnlich das Verhältnis der Werke vor dem 'Glauben' bei Luther.) Ebenso sind beide ganz entfernt vom Illuminatentum, von mystisch-okkulten Gesichten und Schauungen, von Magie und Halbmagie der außergewöhnlichen Zustände, von physikalischen Ekstasen und Anfällen, von nervösen Reizungs- und Ueberreizungszuständen, von Vision und visionärem Wesen.

Beide sind ferner gleichermaßen entgegengesetzt dem, was zu ihrer Zeit bei beiden als Konkurrent auftrat. Bei uns nennt man das 'die voluntaristische Mystik'. Ein sehr mißverständlicher Ausdruck. Gemeint ist hier die voluntas eigentlich gerade nicht als Wille sondern als erregtes G e f ü h l und die Mystik als Gefühls r a u s c h der schmelzenden Liebe, die zur Brautliebe sich steigert. Das schließt in sich das Suchen und Trachten nach 'Empfindungen', nach Rührungen und süßen Tröstungen durch auf- und abwallende Zustände wonniger, halb oder ganz sensueller Süßigkeiten, das Trachten nach der Wonne des geheimen Umganges 'im Brautgemach', das Wertlegen überhaupt auf die eigenen 'Gefühle' und die eigenen Gemütszustände.

In Śankaras Zeit und Umgebung war das ganz Entsprechende die aufkommende emotionale 'Bhakti', der bhakti-mārga an Stelle des jñānamārga. Zwar 'bhakti' und bhakti-mārga konnte auch einfach Name sein für den 'Weg' schlichter Gottesliebe und personalen Verhaltens zu Gott. So ist sie zum Beispiel bei Rāmānuja gemeint, der hierin Luther ähnelt. Aber zumeist war sie eben auch 'voluntaristische Mystik': ein stark sensuell und oft sexuell bestimmtes Gefühlsleben, das besonders in der Krishnaerotik seine bedenklichen Parallelen hatte zur westlichen Brautmystik. Und dieser bhakti-Mystik wie der 'voluntarischen Mystik' ist es eigen, im Ueberschwang des Gefühles durch Zusammenfluß in schmel-

zenden erotischen Liebeszuständen die 'Einung' mit dem Höchsten, das dann selber in Analogie der eigenen Bedürfnisse gedacht ist, zu erreichen. Ihr steht kühl und klar, besonnen und reinlich Śankaras Haltung entgegen. In seinen Schriften wenigstens finden wir von diesem Wesen nichts. Und der Weg, den er vorschreibt, ist, wie der Eckeharts, dem allen völlig entgegengesetzt.

Der Weg beider ist die 'Erkenntnis', das 'Wissen', jñāna, vidyā, samyagdarśanam. Und zwar nicht ein Wissen, das im Zustande des Mystisch-Ahndungsvollen als bloße unaussprechliche Ahnung oder als bloßes Gefühl verharrt. Niemand ist weiter entfernt von dem angeblichen Grundbekenntnisse 'der' Mystik: 'Gefühl sei alles, Name Schall und Rauch'. Sondern ein Wissen, das mit allen Mitteln der Prüfung und Darstellung und scharfen Dialektik in greifbare L e h r e überführt werden soll. Ja, ein fast unglaubliches Schauspiel ergibt sich: diese beiden Verkündiger eines letztlich schlechthin Irrationalen, Unfaßlichen und Unerfaßlichen, das jedem Begriffe sich versagt, 'vor dem Wort und Verstand umkehren', werden formal zu schärfsten 'Rationalisten' in ihrer lehrenden Arbeit, zu strengen Scholastikern und schaffen sich ihre feste Formelsprache und Dogmatik. Zumal Śankara oder doch seine Schule fangen damit das Unaussprechliche so sehr ein, zwingen das Irrationale so fest in Formeln, arbeiten eine so starre und gefestigte Schulsprache aus, daß das 'Gefühl' z u s e h r verloren geht, der Schimmer des höchsten Geheimnisses fast verschwindet und an die Stelle der tiefsinnigen Mysteriensprache der Upanishadentradition ein spitzfindig dialektisches System tritt mit einer in Fangschlüssen arbeitenden, gesunde Logik und Erkenntnislehre rabulistisch verwirrenden Denkart, die fast zu einem, wenn nicht Wahnsinn, so doch Widersinn mit Methode wird. 'Die Gottheit ist Schweigen', 'dieser ātman ist stille', so sagen Eckehart und Śankara. Aber beide reden viel, dringen ins Unaussprechlichste, verkünden seine innersten Verhältnisse und suchen, in bestimmtestem Wissen ihren Schülern mitzuteilen, was sie selbst als schulmäßig geklärte Erkenntnis zu besitzen meinen. Nirgends spielt 'Lehre' eine größere Rolle als bei diesen beiden Mystikern. Sie vertreten gemeinsam damit einen besonderen Typus von Mystik, der von anderen 'Mystiken' sich unterscheidet. L e h r e n d e M y s t i k ist eine andere als etwa nur singende, oder durch Symbole sprechende, oder Kultmystik, oder völlig schweigende Mystik.

2. Aber allerdings: alles Wort der Lehre, alle Erkenntnis, die aus Lehre kommt, ist noch nicht die Erkenntnis, auf die es ankommt: die Erkennt-

nis und zwar die eigene Erkenntnis des Objektes selber, zu dem alle Lehre nur leiten kann. Zwar gerade bei Śankara, bei dem man dieses wohl am ehesten annehmen würde, scheint es anders zu liegen. Gerade die Heilserkenntnis soll nach ihm rein Erkenntnis sein auf Grund einer Autorität und durch Annahme einer Lehre. Alle Erkenntnis des Brahman und der Einheit mit Brahman soll ausschließlich ruhen auf der Autorität der Śruti, der Schrift, insonderheit auf ihrem 'großen Satze': Tat tvam asi = 'das (nämlich das Brahman) bist Du'. Er will durchaus und ganz 'Schrifttheologe', Autoritätstheologe sein, indem er zu eigenen Begründungen und Beweisen nur greifen will, sofern man hilfsweise schon mit diesen die Angriffe der Gegner widerlegen kann. Aber diese seine Behauptung geht in ihrer eigentlichen Tendenz doch hauptsächlich darauf, alles menschliche 'anumāna', alle Versuche des Vernünftelns, des 'natürlichen' Suchens, des Reflektierens und Räsonnements, des Beweisens und Folgerns, des 'tarka' als ohnmächtig zur Brahmanfindung abzuweisen. Und diese Behauptung, daß keine natürliche 'wissenschaftliche' Ueberlegung, kein Schließen oder Beweisen, kurzum keine Kraft des 'Verstandes' die höchste Erkenntnis erreichen könne, hat er nun ganz mit Eckehart gemein. Bei Eckehart spricht sich diese Ueberzeugung in einer 'Vermögenlehre' aus. Eckehart unterscheidet ein eigenes Vermögen für das Intelligibele, den 'intellectus', der gerade nicht das ist, was wir Intellekt zu nennen pflegen, der vielmehr oberhalb aller 'Kräfte' der Seele, auch oberhalb der 'ratio', des Vermögens des diskursiven, Begriffe bildenden, schließenden und beweisenden 'Verstandes' steht und völlig anders funktioniert als die bloße ratio. (Diese ratio als diskursiver Verstand entspricht ziemlich genau dem tarka.) Und er verbindet diese Lehre mit der herkömmlichen vom intellectus passivus und dem intellectus agens, an dessen Stelle Gott selbst oder sein ewiges Wort tritt, der den intellectus passivus 'formiert' und so ihm die Erkenntnis gibt. Und diese Lehre fließt ihm in eins mit seiner mystischen Lehre von der Eingeburt des 'Sohnes', der ja das ewige 'Wort' ist, oder mit der Eingeburt Gottes selber in der Seelen Grund. In loserer Form aber lehrt er, daß Gott erkannt wird, nicht aus Schlüssen oder Beweisen der ratio, sondern indem die Seele, aller Begriffe ledigstehend, eingeht in sich selbst und ihren Grund und in sich selbst als in dem Spiegel der Gottheit, als in der Stätte, da Gott selber ein und ausgeht, oder die geradezu selber göttlich und Gott ist, die Erkenntnis erlangt. Diese letzteren Lehren haben wieder ihre genaue Parallele in der Mystik Indiens und sogar in ihren Formeln: 'ātmani ātmānam ātmanā'! 'Im

ātman erkenne den Ātman allein durch den ātman'. 'Allein durch den ātman'; das heißt: nicht durch Kraft der indriyāni oder des manas, oder der buddhi, der Sinne, oder des Gemeinsinnes oder der verständigvernünftigen Tätigkeit, sondern ohne alle diese Organe und Vermittelungen, unmittelbar, durch den ātman selber. 'Den Ātman'; das heißt: das Ātman-Brahman. 'Im ātman'; das heißt: in der Tiefe des eigenen ātman. Weiter sagt Śankara — und auch das ist eine Parallele — Brahman-ātman ist eines Beweises nicht fähig und nicht bedürfend. Er ist 'svasiddha'. Er ist selbst erwiesen. Denn selber unfaßbar ist er der Grund der Möglichkeit jedes Erfassens, jedes Denkens, jedes Erkennens. Und auch wer ihn leugnet, eben der, sofern er dabei ja denkt, überlegt und behauptet, setzt ihn voraus. Vor allem aber gilt für ihn: die Erkenntnis aus der Schrift ist überhaupt nur eine vorläufige. Die eigentliche Erkenntnis aber ist das, was er das eigene 'Schauen' das darśanam nennt. Dieses Schauen ist, so wenig wie bei Eckehart das Erkennen, ein Haben von Visionen. Es ist vielmehr die eigene 'Innewerdung des eigenen Brahmanseins' und zwar als ein 'intuitus', ein Aufgehen von Einsicht, ein eigenes einsichtiges Vollziehen dessen, wovon die 'Schrift' gelehrt hat. Diese 'Innewerdung' kann nicht 'gewirkt' werden, sie kann nicht erräsoniert werden. Sie ist kein 'Werk'. Sie stellt sich ein oder nicht, unabhängig von unserm Willen. Sie muß gesehen werden. Sie entzündet sich zwar am Vedawort und mit dem Durchdenken (pratyaya) des Vedawortes. Aber sie ist eigene Schau. Sie geht auf wie ein 'aperçu' (Goethe). Und dann wird alles Vedawort überflüssig. Und sein Studium und Durchdenken hört dann auf.

'Nur bei wem diese Innewerdung nicht gleichsam mit einem Schlage (beim Vernehmen des großenWortes: Tat tvam asi) eintritt, nur für den ist wiederholtes pratyaya des Vedawortes das Richtige.' — Br. S. S. 690.

Um dasselbe handelt es sich bei Eckehart. Und man könnte die Art der 'Erkenntnis', die auch er meint, nicht genauer beschreiben; nur, daß bei ihm dieses Schauen gleichsam etwas viel ruhigeres hat. Es bricht nicht auf, platzt nicht hervor in einem besonderen Akte, macht sich nicht kenntlich und weiß kaum von sich. Es ist vielmehr eine Dauer- und Gesamtfunktion, ein fein verteiltes Allgemeinelement im Gemütsleben. Und darum findet sich bei ihm auch nirgends eine so genaue Theorie darüber wie an dieser Stelle Śankaras.

Den Inhalt aber dieses intuitus, seine Staffeln oder Seiten könnte man bei beiden wohl ablösen von ihren zeitbedingten, für unser Gefühl abstrusen Spekulationen und ihn in unserer Weise ausdrücken. Am

leichtesten bei Eckehart. Hier ist der wahre Gehalt für einen einigermaßen der Einfühlung Fähigen wohl erkennbar herauszuheben. Das bei ihm Gefundene aber liegt übereinstimmend auch in Śankaras Brahmadaršanam. Nur kommt es bei ihm, der nicht wie Eckehart Prediger ist, der nicht die Zaubergabe hat, durch schöpferische Sprachgewalt in der Seele des Lesers das Gewollte und Gemeinte selbst aufblühen zu lassen, nicht annähernd so zu Gefühl. Und man muß die trockene Hülse seiner Spekulation erst durchbrechen und, in seinem 'Brahman' eingeschmolzen, die lebensvollen Züge alter indischer Mystik, wie sie in den Upanishad's und in den Purāna's lebt, wiederentdecken, um das Aehnliche auch hier genauer zu erkennen.

3. Ein solcher intuitus mysticus, sagten wir, liegt der Lehre des Śankara und der des Eckehart übereinstimmend zugrunde und ist der eigentliche Quellgrund ihrer seltsamen Behauptungen und ihres hohen Pathos. Zwar in ihrer Dialektik verschleiern beide diese Tatsache. Und das ist auch eine Art Parallele zwischen beiden. Śankara, oder doch seine Schule, gibt sich alle Mühe, die Sätze der Lehre auch dialektisch zu gewinnen. Man versucht zu beweisen, daß das Bewußtsein immer nur Sein, nicht Sosein erfasse, daß Anderssein und Veränderung auch logisch nicht faßbar sei, daß das jñana immer einheitlich und mit sich identisch, zugleich ungeworden, unvergänglich sei. Und wie die Schüler der Eleaten stützt man die eigene Lehre vom Einen, Ungeteilten, Unbestimmten, indem man die Gegner mit Aporien der Wahrnehmung und des Denkens belastet [1]). Und andererseits, Eckehart stützt seine Lehre so sehr mit scholastischer Dialektik, benützt so sehr die platonischen Momente seiner Tradition, um das ipsum esse 'wissenschaftlich' zu etablieren und von da aus schon viele seiner mystischen Aussagen rationaliter zu erreichen, daß man auch bei ihm leicht dazu kommt, den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Aber seine Mystik ist nicht das Ergebnis einer zufällig mehr platonisch sich färbenden, obendrein mißverstandenen Scholastik. Sondern umgekehrt: ein eigentümlicher mysticus intuitus liegt bei ihm zugrunde, der dann naturgemäß in seiner Umwelt platonische Gedankengänge und Begriffe, platonische Logik und Realistik, Erkenntnislehre und Seinslehre aufraffte und als dialektische Mittel verwandte, die doch oft genug mehr Verhüllungen und Abblendungen und schnell platzende Hülsen werden für die Sache selbst. Ohne diese sehr fragwürdigen Hilfsmittel würde sich seine Absicht

1) Vgl. hierzu besonders in R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja S. 34—41 und Rāmānuja's scharfsinnige Widerlegung S. 42—65.

vielleicht reiner und deutlicher eine eigene Symbolsprache geschaffen haben. Ja, er hat sie sich geschaffen. Sie kreuzt fortwährend mit ihrer Bildkraft und andringenden Plastik die Termini des Scholastikers. Und völlig verkehrt ist es, in dieser nur den Schmuck oder die bildlich-poëtische Ausdrucksform seiner 'wissenschaftlichen' Termini zu sehen. Gerade umgekehrt: diese sind erst die Rationalisierungen und künstlich gelehrten Umsetzungen eines viel lebensvolleren, von ihnen ganz unabhängigen, quellenden Eigenen. Gerade jene spricht am unmittelbarsten und wird in sich verstanden. Seine ganze 'wissenschaftliche' Spekulation ist nur zum 'Begriff abgemagerte Idee'.

4. Höchst merkwürdig ist sodann das Parallelverhältnis beider hinsichtlich der doppelten Art dieses intuitus in der Verbindung und Mischung seiner Doppelmomente. Darüber noch etwas ausführlicher. Die Verschiedenheit von 'Typen der Mystik' wird uns hier besonders deutlich werden. Zugleich wird es uns noch mehr möglich werden, den übereinstimmenden Sondertypus von Śankara und Eckehart festzustellen, der bei ihnen in der übereinstimmenden Art der Verbindung zweier Grundtypen der Mystik besteht.

Sowenig wie Mystik immer das gleiche oder ein in sich Einheitliches ist, sowenig der intuitus mysticus selbst. Er ist seiner Art und seinem Inhalte nach sehr verschieden.

a) Der eine verbindet sich mit der mystischen Maxime: 'Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg.' Abkehr von allem Außen, Rückzug in die eigene Seele, in ihre Tiefe, Wissen um eine geheimnisvolle Tiefe und um die Möglichkeit, in sie sich zurück-, sich einzuziehen. Mystik als Versenkung ist diesem Typus a eigen, nämlich als Versenkung in sich, um nun im Inneren selbst zum intuitus zu gelangen, hier das Unendliche oder Gott oder Brahman zu finden: 'ātmani ātmānam ātmanā.' — Hier blickt man nicht auf die Welt. Hier blickt man nur in sich. Und zur endlichen Schau braucht man keine Welt. Hier gilt nur 'Gott und die Seele'. Und dieser intuitus ginge vonstatten, auch wenn es gar keine Welt gäbe. Ja, dann nur viel leichter [1]).

b) Diesem zunächst durchaus entgegengesetzt ist ein intuitus ganz

1) Dieser Intuitus treibt zu 'Selbsterkenntnis', zu Seelenkunde und Psychologie, verbindet sich spekulativ mit Erkenntnistheorie oder geht in jenes und dieses über. Magern seine Ideen ab, so werden sie zu den Begriffen der 'angeborenen Erkenntnis', der 'Erkenntnis a priori' wohl auch zum Begriffe eines 'Bewußtseins überhaupt'. Und in der Geschichte der Philosophie kann man den stufenweisen Prozeß dieser Ideenabmagerung und ihrer Hinübermagerung in die 'Wissenschaft' wohl verfolgen.

anderer Art: das ēkatā-darśanam, die Einheitsschau gegenüber der Vielheit. Sie weiß zunächst gar nichts vom Inwendigen. Sie blickt auf die Welt der Dinge. Und an ihnen entspinnt sich aus der Tiefe mystischer Veranlagung, die wir, je nachdem wir sie schätzen, für eine seltsame Phantasie oder für einen Tiefblick in ewige Sachverhalte nehmen mögen, eine 'Schau' oder 'Erkenntnis' höchst eigener Art. Wir müssen sie eine 'Einheitsschau' nennen, denn Einheit ist ihr Schlagwort. Und durch dieses will sie sich selber kundgeben. Aber wir dürfen nicht wähnen, mit diesem Worte eine zureichende Erklärung der Sache selbst zu haben. Denn das bloß formale Element, daß etwas in Einheit oder als Einheit erschaut werde, sagt ja eigentlich fast nichts, sagt vor allem gar nichts darüber, warum dieses Sein in Einheit so interessant, so atemlos spannend, so wertgesättigt, so feierlich, zugleich so erlösend und beseligend ist. Dieses Einheitsmoment ist nur gleichsam der Wimpel eines unter Wasser liegenden Tauchbootes, der eben noch über der Oberfläche des Wassers sichtbar bleibt. Es ist das einzige Moment, das sich einigermaßen fassen und erwägen läßt. Und auch das nur sehr unvollkommen. Denn was ist diese 'Einheit'? Sicherlich keine, die mit irgendwelchen logischen Formen von Einheit bestimmbar oder gleich wäre[1]).

Diese Einheitsschau ist nun eine gestaffelte. Wir meinen damit nicht, daß diese Staffeln in der Geschichte der mystischen Erfahrung oder im Erleben des einzelnen Mystikers notwendig auseinanderliegende, nacheinander folgende Entwicklungsstufen sein müßten. Sondern wir meinen eine Staffelung, die im Wesen der Sache selber wesensmäßig zu liegen scheint. Nämlich

α. Dinge und Geschehen, soweit sie der 'schauende' Blick erfaßt, sind nicht mehr V i e l e s, Getrenntes, Geteiltes, sondern auf unsagbare Weise ein Ganzes, ja Eines. Auf unsagbare Weise. Denn wenn man etwa hinzufügt: sie bilden nun ein 'organisches Ganzes' oder 'e i n Allleben' oder dergleichen, so sind dies rationalistische Ausdeutungen der Sache, entnommen dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche, die höchstens analog, nicht adäquat sind. — Ferner: Alle A n d e r s h e i t ver-

1) Auch dieser mystische Intuitus hat seine 'wissenschaftlichen' Gegenstücke. Auf dieser Linie liegen die 'wissenschaftlichen' Begriffe von der Totalität, vom Universum, vom System des Kosmos, das als ein 'System von Substanzen in Wechselwirkung' vitalistisch in Entsprache zum Organismus, mechanistisch-mathematisch als mechanisches Massen- und Energiesystem gedacht wird. Ferner der Begriff der Gesetzlichkeit. Und vielleicht sind, wie man behauptet hat, wirklich einmal die Grundbegriffe der Naturphilosophie 'aus dem Geiste der Mystik' entbunden worden als die disjecta membra, zugleich die dephlogistisierten und entseelten membra ursprünglich mystischer Intuitionen.

schwindet: d. h. die Dinge sind nicht mehr als eines und anderes unterschieden. Vielmehr: Dies ist das und das ist dies. Hier ist dort und dort ist hier. Das heißt zunächst gerade nicht, daß alle Dinge überhaupt verschwinden nach seiten ihres Wesensreichtumes und ihrer Fülle, sondern vielmehr, daß jedes mit jedem und alles mit allem ein und dasselbe sei. Es ergibt sich hier die sonderbare 'Logik' der Mystik, die zwei Grundgesetze der natürlichen Logik ausschaltet: den Satz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Zugleich aber tritt ein, was man nennt das Schauen 'sub specie aeterni': das heißt nicht nur die Negation der gewöhnlichen Form des Miteinander der Dinge in Raum und Zeit, sondern eine positive Ordnung ihres Miteinander höherer, aber unsagbarer Art. Und damit verbindet sich — und das ist erst das Wesentlichste — als Begleitung der 'Einswerdung' der Dinge das, was man eine Verklärung der Dinge nennen muß. Sie werden gleichsam transparent, leuchten auf [1]), werden visionär. Sie werden — und das verbindet zugleich das letztgenannte Moment mit dem sub specie aeterni — gesehen, wie Eckehart sagt, 'in ratione ydeali', das heißt in ihrer ewigen Idee.

Zugleich nun tritt die Identifikation wie aller Dinge mit allen, so auch des Schauers mit dem Geschauten ein: eine Identifikation, die deutlich verschieden ist und anders zustande kommt als die des ersten Weges, des Weges nach Innen. Denn von 'Seele' und ihrem Einswerden mit dem Höchsten ist hier nicht die Rede. Und auf die 'Seele' des Schauers ist gar nicht reflektiert. Sondern einfach auf ihn selber. Er selber ist, was jedes ist. Und jedes ist, was er ist.

Der mysticus intuitus kann auf dieser Staffel haltmachen. Und das mystische Widerfahrnis kann mit ihr allein beschrieben und angegeben werden, ohne daß man weitergeht. Der indische Ausdruck für sie ist dann einfach: 'Kein Anderes mehr schauen.'

β. Aber weiter. 'Das Viele wird als eins' geschaut, sagten wir zunächst. Damit wird ein eines geschaut. Das heißt: dieses eine ist alsbald nicht die bloße Verbundenheit des Vielen, sondern ein seltsames Korrelat des Vielen. Das 'eine' wird 'Eines'. Es ist nicht mehr eine Prädikation des Vielen. Sondern jene Aussage wird zur Aequation: 'Vieles = Eins.' Viel ist Eins. Und Eins ist Viel. Und diese Sätze bleiben nicht gleichwertig. Das Eins rückt vor. Die Einheit ist nicht Ergebnis des Vielen. Auch ist das Verhältnis nicht so, daß Einheit und Vielheit voneinander Wechselergebnisse sind. Sondern das Eine

1) 'So sehe ich in allen die ewige Zier', singt Lynkeus.

hat alsbald den Ton und rückt über das Viele, und zwar in folgenden drei Zwischenstaffeln: 'Vieles wird als Eins geschaut'. 'Vieles wird im Einen geschaut (und so erst recht erschaut)'. 'Das Eine wird im Vielen geschaut'. Das Eine selber wird nun zum Objekt der Schau, als das dem Vielen Uebergeordnete und Vorgeordnete. Es ist das Viele, nicht wie das Viele das Eine ist, sondern als das Prinzip des Vielen, das ihm zugrunde liegt, das das Viele trägt, ja, das das Viele 'ist', sofern es dasselbe weset, seint, istet. Und schon hier zieht das Eine merklich den Blick auf sich, zieht den Wert des Vielen an sich, wird leise das eigentlich Wertvolle im und hinter dem Vielen.

γ. So tritt, was als Form des Vielen begann, als das Eigentliche über das Viele. Und nur ein geringer Schritt weiter: so tritt es sogar in Gegensatz zum Vielen. Ist es Eins, so kann es nicht Vieles sein. Das Viele, erst mit ihm identisch, tritt zu ihm in Spannung, schwindet hin. Es schwindet: entweder indem es versinkt im Untrennbar-Einen, wie bei Eckehart, oder indem es zum verdunkelnden Schleier des Einen wird, zum Blendwerk der Māyā in Avidyā.

Damit wandelt sich der Wortsinn von Einheit und Eins. 'Einheit' und 'Einssein' hieß es zuerst im Sinne der (geheimnisvollen) Synthesis des Mannigfaltigen, die, durch keine unserer rationalen Kategorien möglicher Synthesis wiedergebbar, doch jedenfalls Synthesis war. Aber aus dieser synthetischen Einheit, aus diesem unum im Sinne von einig, wird nun eine Einheit als Eins und Allein-heit. Das heißt: Aus dem Einigen wird das Einzige, aus dem All-einigen das Alleinige, Ekam. Zugleich schlägt bei Śankara das Verhältnis der ursprünglichen Immanenz, nämlich der Immanenz der Einheit in und an den Dingen, dann der Immanenz der Dinge in dem Einen, um in die vollendete Transzendenz. Das Reich des Vielen ist nun der volle und üble Gegensatz zum Reiche des Einen, ist mithyā und bhrama (Irrtum). Bei Eckehart, gemäß dem Besonderen seiner Spekulation, bleibt die lebendigste Immanenz des Einen, das 'sich mittelt', immerdar, aber zugleich wölbt sich über diesem das Eine in gleich absoluter Transzendenz in der 'stillen Wüste der Gottheit', in die nie kam Unterscheid nach Vielheit. Stufe β bleibt mit γ verbunden.

Die unter a und unter b geschilderten beiden Wege können wir nennen den 'Weg der inneren Schau' und den 'Weg der Einheitsschau'. Diese beiden Wege ergeben an sich zwei durchaus unterscheidbare Typen der Mystik, die als gesondert vorkommend, ja als miteinander konkurrierend

denkbar sind. In Eckehart aber sowohl wie in Śankara (oder besser in der mystischen Richtung, die Śankara und seine Schule zusammenfassen und vollenden) sind die beiden Wege zusammengelaufen. Bei Śankara aus dem Grunde, weil sie längst in der indischen Tradition zusammengelaufen waren. Bei Eckehart aus ähnlichem Grunde. Zugleich aber ist er doch viel weniger als Śankara nur Repräsentant einer Tradition. In ihm wird alles Ueberlieferte zugleich original neugeboren. Und auch die Verschmelzung der beiden Typen der Mystik und besonders die glutvolle Wechseldurchdringung beider ist bei ihm vielmehr aus eigenem Herzen als aus Vorbildern geflossen.

III. Gemeinsame Gegensätze.

1. Gemeinsamer Gegensatz gegen Illuminatenmystik.

Weder Eckeharts noch Śankaras Mystik, so sagten wir schon, hat etwas zu schaffen mit 'Mystik' als Illuminatentum, mit visionärer Phantastik, okkultem Wesen oder Wundersucht. So völlig irrational auch ihr Objekt ist, so gänzlich entgegengesetzt auch ihre Welt ist allem 'Verständigen', so sehr sie im ganz Irrationalen gipfelt und gründet, so völlig verschieden Eckeharts 'Erkennen' wie Śankaras darśanam sind von Verstand, Reflexion, von eigenem Erarbeiten durch logische Operationen unseres verständigen Denkvermögens, von ratio und tarka, so haben sie, im tieferen Sinne der ratio, doch gerade etwas Rationales, haben Lichtheit, Helle an sich, und sind allem 'Mystizismus' so entgegengesetzt wie möglich. Und ferner: Der Illuminierte ist der Mirakelmensch, der durch das supranaturalistische Mirakel magisch übernatürliche Einsichten, private Offenbarungen, himmlische Lichter erhält. Zugleich bohrt er sich durch den Schleier, der vor dem Uebersinnlichen liegt, sein eigenes Privat-Loch. Und in einzelnen Lichtblitzen strömt ihm die Apokalyptik, das Orakel, die Weisung zu. Hier ist man ganz im Gegensatze des Supranaturalen zum Intranaturalen. Dieser Gegensatz ist aber eine Art physikalischer Gegensatz, und nach dem Gegensatze einer Physis und Hyperphysis werden hier Kräfte, Zustände, Erfahrungen klassifiziert. Der intuitus mysticus aber ist jenseits des Gegensatzes von Physis und Hyperphysis. Er ist Geheimnis, nicht Mirakel, er ist 'Tiefe', 'Seelengrund', 'göttlich', aber er ist nichts Magisches. Er kennt die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich. Aber diese ist keine eigentlich ontologische, sondern eine Unterscheidung des Sinnes

und Wertes. Er ist nichts 'Supranaturales' und kein donum superadditum, sondern 'das Wesenhafte'. Er ist Wunder, aber nicht Mirakel. Darum wird er von Supranaturalisten immer verwechselt mit der 'bloßen Vernunft'. Und schon Eckehart muß sich wehren dagegen, daß er die 'bloße Vernunft' lehre. — Geht die 'Idee' des mysticus intuitus über in profanen 'Begriff', so wird aus ihm nicht 'die bloße Vernunft', sondern 'die reine Vernunft', die ihren Gegensatz hat zu sinnlicher Wahrnehmung und zur Vernunft als nur reproduzierendem Vermögen des Verstandes. Auch in dieser Form, an der 'abgemagerten Idee' des intuitus mysticus — denn das ist die 'reine Vernunft' — bleibt, wenngleich sehr abgeblaßt, ein letztes Feierliches, ja Erhabenes, ja etwas vom ursprünglichen 'Wunder'charakter haften. Die ratio pura bleibt ein 'Schöpferisches', wie man wohl sagt, ein 'Vermögen der Prinzipien', ein Vermögen der Ideen, ein Vermögen, in Ideen die Sinneswahrnehmung zu übersteigen. Sie ist aber zugleich das Vermögen, allgemeine und notwendige Erkenntnis hervorzubringen. Und grade das ist der Mystik Eckeharts charakteristisch und der eigentlich tiefste Unterschied gegen alle Illuminatenmystik. Der Illuminat erzählt seine Gesichte in Träumen, die nur er hat. Und seine Gläubigen übernehmen sie auf seine Autorität. Eckehart aber erzählt niemals, was er sucht, was er erkennt. Nicht dieser oder jener, nicht der Talentierte, nicht der besonders 'Theophore', nicht irgendein Orakelmensch, nicht der zum raptus Begabte ist für ihn das Subjekt der Erkenntnis. Sondern 'die Seele'. Die Seele, abgesehen vom zufälligen Träger, die Seele, sofern sie eingeht in ihren Grund, in ihre Tiefe, sofern sie 'wesentlich' wird und sich nicht durch Zerteilung in die Kreatur oder die Kräfte hindern läßt an der Erkenntnis, die tief verborgen in ihr selber ist, die allgemein und notwendig in ihr entspringen muß, wenn sie in der Sammlung sich auf sich selbst besinnt.

Ganz ebensowenig aber hat das samyag-darśanam Śankaras zu tun mit Illuministen-Mystik. Brahman und Brahmajñāna ist ewig, ist allgemein siddha und svasiddha, ist als Erkenntnis im ātman selber da, liegt verborgen unter aller avidyā, als unaufhebbar, nur verdunkelbar, als unbeweisbar, weil selbsterwiesen, als keines Beweises bedürfend, weil allem Beweisen erst den Grund der Möglichkeit gebend. Nahe kommen diese Sätze an Eckeharts Erkenntnis heran und an die Lehre Augustins von der aeterna veritas in anima, die, selbst unmittelbar gewiß, Grund ist aller Gewißheit überhaupt.

2. Gemeinsamer Gegensatz gegen Naturmystik.

Wer sonst die Einheit und Gleichförmigkeit aller Mystik behauptet, sollte doch stutzig werden, wenigstens durch einen Gegensatz, der selbst auch dem oberflächlichen Betrachter sich leicht und zwingend aufdrängt: durch den von Geistesmystik und Naturmystik. Beiden kommen zwar übereinstimmend gewisse Formmomente zu, und deswegen nennt man sie beide 'Mystik': nämlich Einheitsdrang, Identifikationsgefühle, Verschwinden des 'Andern', Verschwinden des Gegensatzes vom Besondern und Allgemeinen, die ganze mystische 'Logik' im Gegensatze zur rationalen Logik. Und doch birgt sich in beiden ein völlig verschiedener Stimmungsgehalt. Man höre etwa die rauschenden Verse des Jelāl ed dīn (nach Rückerts herrlicher Uebersetzung):

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball.
Zum Stäubchen sag ich: bleibe. Und zu der Sonn: entwall.

Ich bin der Morgenschimmer. Ich bin der Abendhauch.
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.

Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff.
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.

Ich bin der Baum des Lebens, und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.

Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist.
Ich bin der Funk im Steine, der Goldblick im Metall,

Die Kerz' und, der die Kerze umkreist, der Schmetterling,
Die Ros' und von der Rose berauscht, die Nachtigall.

Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.

Ich bin, was ist und nicht ist. Ich bin — o der Du's weißt,
Jelāl ed din, o sag es — ich bin die Seel im All.

Das ist mystisches Naturgefühl auf unserer Staffel α mit Uebergang in Staffel β. Alle dort angegebenen formalen Elemente kehren hier wieder. Und doch wie individuell bestimmt ist hier die Stimmung und der Erfahrungsinhalt! Nicht ein Hauch dieser Stimmung findet sich bei Śankara. Auch Eckehart weiß davon nichts. Und das ist, zumal bei Eckehart, um so bemerkenswerter, als bei ihm Gott ja gerade die Fülle aller essentia aller Dinge in sich hat. Er ist, was alle Dinge nur abbilden, widerspiegeln, woran sie 'Teil haben'. Darin wäre eigentlich die beste theoretische Grundlage gegeben für dieses mystische Naturgefühl des Jelāl. Aber Eckeharts wie Śankaras Mystik ist eben Geistes-

mystik, nicht Naturmystik. Naturmystik aber ist, was sich bei Jelāl ausspricht: das Leben im All-einen der Natur, so, daß man alle Eigenart, alles Besondere der Naturdinge zugleich in sich selber fühlt, daß man tanzt mit dem Stäubchen und strahlt mit der Sonne, schimmert mit der Morgenröte, rauscht mit der Woge, duftet mit der Rose und trunken ist mit der Nachtigall, daß man alles Sein, alle Kraft, alle Wonne, alle Lust, alle Pein in allen Dingen selber lebt und ist, in Ungeschiedenheit. Der grenzenlose Unterschied gegen Eckeharts Mystik ist dieser, daß dort das Göttlich-Eine gedacht und gelebt wird von dem Wesen und der Wonne der Natur aus, hier aber grade umgekehrt, die Dinge und die essentia der Dinge gedacht werden von dem völlig naturentgegengesetzten Sinn und Wert des Göttlichen aus, der Geisteswert, nicht Naturwert ist. Jelāls Mystik ist romantische Mystik [1]), setzt ein hochentwickeltes Naturgefühl voraus, wie es weder bei Eckehart noch bei Śankara entwickelt ist, und ist bis in die höchsten Formen der Abstraktion hinein ein sublimierter Naturalismus und geht darum so leicht über in die Brunst erotischer Mystik. Śankara aber und Eckehart suchen das Unendliche vom 'Geist', von 'Erkenntnis', vom 'Bewußtsein' aus, und besonders Eckehart füllte es mit Werten, die noch viel höher liegen. Was bei Jelāl vorliegt, ist, was man mit James zu nennen pflegt 'Expansions'-, 'Erweiterungs'gefühl. Solche Expansionsgefühle sind der indischen Mystik in der Tat auch bekannt: das sarvam-werden, das All-sein und sich als Alles kennen. Und sicherlich paßt auch auf Eckehart, daß sich im intuitus die Seele 'zum Universum' erweitere. Aber diese Erweiterung zum Universum geht gleichsam oben herum, geht über Brahman-Ātman und über Gott und die Einheit mit Gott. Und ihre Inhalte sind darum typisch andere als in der Naturmystik.

Dasselbe gilt von der Formel: 'Mystik heißt, das Unendliche im Endlichen haben', oder von der Bezeichnung 'Unendlichkeitsmystik'. Wie überhaupt der Begriff 'unendlich', wenn er nicht streng terminologisch geklärt wird, nur ein bequemer Ausdruck ist, das Problem selber im Undeutlichen zu lassen, so besagt Unendlichkeits-mystik an sich gar nichts oder höchstens jenes Moment der 'Erweiterung'. Ueber den Inhalt der Erfahrung aber sagt er gar nichts aus, und 'Unendlich' kann Form sein an den mannigfaltigsten Inhalten.

Wie Religion ein mannigfach in sich Verschiedenes ist, wie es 'Naturreligion' und 'Geistesreligion' und manche anderen Typenunterschiede

1) Der heilige Franz, in seinem Sonnenhymnus, zeigt mit der Stimmung des Liedes des Jelāl mehr Verwandtschaft als der Mystiker Eckehart.

gibt, so gibt es 'Naturmystik', 'Geistesmystik' und manche anderen Typenunterschiede von Mystik. Und diese Unterschiede zeigen sich in Ost und West, verteilen sich aber nicht auf Ost und West. An Śankara und Eckehart aber wird uns deutlich, wie gleiche oder sehr ähnliche Typen und Typenverbindungen der Mystik im Geiste des Ostens wie des Westens wachgeworden sind. Sie offenbaren geistige Verwandtschaften der menschlichen Seele, die hinausgreifen über Rasse und Klima und Weltgegend. An ihnen wird deutlich:

East is east, and west is west.
Still they meet, have met and will meet.

Anhang.

Zu Stufe 1 des zweiten Weges.

(Siehe Kapitel II.)

Wir sagten, diese Stufe des Eines-schauens ist nicht notwendig eine Haltung der mystischen Seele für sich, die sie erst durchmachen müßte, ehe sie zur höheren vordringt. Aber sicher kann sie wohl auch besonders vorkommen und für sich bleiben. Ihre Formel ist dann die: 'Nichts anderes sehen, nicht Unterschied schauen, Unzweitheit schauen.'

Man wird diese Stufe sogleich als eine bloße Vorstufe erkennen, sobald die höhere eintritt: das Eine schauen. Aber diese weitere Explikation des intuitus kann gleichsam hinter dem Horizonte bleiben und der seelische Akt wesentlich auf der ersteren Stufe verharren. Jedenfalls ist er schon in sich ein charakteristisches Moment mystischer Geisteshaltung. Und es ist interessant, Aussagen zu sammeln, wo die Erfahrung einseitig oder doch vorwiegend durch sie bestimmt ist. Derartiges liegt nun deutlich vor etwa in dem Abschnitte Vishnu-purāna, 2, 16, den wir im folgenden übertragen wollen.

1. Nach tausend Jahren aber kam Ribhu
   Zu Nidhāga's Stadt, um ihm die Erkenntnis zu schenken.
2. Er erblickte ihn aber draußen vor der Stadt,
   Während gerade der König mit großer Begleitung in die Stadt einziehen wollte,

3. Ferne stehend und sich vom Volksgedränge entfernt haltend,
Den Hals ausgedörrt von Fasten, eben aus dem Walde mit Brennholz und Gras zurückkommend.
4. Als Ribhu ihn erblickt hatte, ging er zu ihm und grüßte ihn
Und sprach: Warum, o Brahmane, stehst du hier einsam?
5. Nidāgha sprach: Siehe doch dieses Volksgedränge um den König,
Der eben in die schöne Stadt einziehen will. Darum stehe ich hier.
6. Ribhu sprach: Wer von diesen ist denn der König? Und wer andererseits sind die andern?
Das sage mir doch. Denn du scheinst mir kundig.
7. Nidāgha sprach: Der, der auf dem feurigen, wie Bergesgipfel ragenden Ilfen
Reitet, das ist der König. Die andern sind seine Leute.
8. Ribhu sprach: Diese beiden, der König und der Ilfe werden mir von dir zugleich gewiesen,
Ohne durch ein Unterscheidungsmerkmal gesondert bezeichnet zu sein.
9. Dieses Unterscheidungsmerkmal gib mir doch noch an.
Ich möchte wissen: wer ist hier der Ilfe, und wer der König.
10. Nidāgha sprach: Der Ilfe ist der, der unten ist. Der König der, der auf ihm ist.
Wer kennte denn wohl nicht das Verhältnis von Getragenem und Tragendem!
11. Ribhu sprach: Damit ich das auch kenne, so lehre mich.
Was ist das, was mit dem Worte 'unten' bezeichnet wird. Und was heißt man 'oben'?
12. Flugs warf Nidāgha den Guru zu Boden und setzte sich auf ihn:
'So höre. Ich wills dir sagen: Ich hier, den du fragst,
13. Bin oben, wie der König. Und du bist unten, wie der Ilf.
Zu deiner Belehrung gebe ich dir dieses Beispiel.'
14. Ribhu sprach: Wenn du denn in der Lage des Königs bist und ich in der des Ilfen,
So sag mir doch eben dieses noch: Wer von uns ist denn du, wer ist ich?
15. Da ergriff Nidāgha eilends seine Füße:
'Wahrlich, du bist Ribhu, mein Meister.
16. Denn keines andern Geist ist so geweiht mit der Weihe der Unzweitheit

Wie der meines Meisters. Daran erkenne ich, daß du, mein Guru, Ribhu, gekommen bist.'

17. 'Ja, um dir Unterweisung zu schenken, wegen deiner früher mir erwiesenen Dienstwilligkeit,
Bin ich, Ribhu mit Namen, zu dir gekommen.

18. Was ich dich aber soeben in Kürze gelehrt habe —
Höchster Wahrheit Kern — das ist die völlige Unzweitheit (advaitam).'

19. Und als er so zu Nidāgha gesprochen, da ging der Guru Ribhu wieder von dannen.
Nidāhga aber, durch diese anschauliche Unterweisung belehrt, richtete sich ganz auf die Unzweitheit.

20. Alle Wesen schaute er fortan unverschieden von sich selbst.
Und so schaute er Brahman. Und daher erlangte er die höchste Erlösung.

21. So verhalte auch du, o Gesetzeskundiger, dich gleich zu dir, zu Feind und Freund,
In Erkenntnis des durch alle gleich sich erstreckenden ātman.

22. Denn wie der Himmel mit den Unterschieden von weiß und blau gesehen wird, obschon er doch einer ist,
So auch, durch Irrwahn, der ātman, obschon einer, in Gesondertheit.

23. Alles, was nur immer hier ist, das ist der Eine, Acyuta. Von ihm gibt es kein anderes, verschiedenes.
Er ist ich, er auch du, er alles dieses ātman-wesende. Drum laß fahren den Vielheitswahn.

24. So von ihm unterwiesen gewann der König die Schau der höchsten Wirklichkeit, und ließ die Vielheit fahren.

Die Staffelung der Momente und Stufen des intuitus ist in diesem Beispiele ungewöhnlich deutlich und fast programmatisch. Nidāgha erschaut hier nicht zuerst 'das Eine selbst', sei es als den ātman, oder als das Brahman oder als den ewig-einen Vāsudeva. Sondern der Blick beginnt damit, daß ihm die Verschiedenheit, Getrenntheit und Vielheit entschwunden ist, daß ungesondert erschaut wird. Dies ist das, und das ist dies, und alles ist eines. Daher die naiv tuenden Fragen von Vers 6—11. Und wo sich die Verschiedenheit sinnlicher und räumlicher Wahrnehmung behaupten will, da zerspringt sie doch alsbald an Ich und Du, Vers 14. Ich ist Du, und Du ist Ich. Und mit dieser Intuition vergeht sogleich mit die von den Sinnen aufgedrängte Verschiedenheit der Dinge vom Selbst, Vers 20 a, und damit die Verschiedenheit überhaupt. Er

schaut das advaitam überhaupt. So weit führt Vers 20 a. Und nun erst fährt Vers 20 b fort: t a t h ā B r a h m a = 'und so dann auch das Brahman', das nun als das Eine selbst hinter der Nichtverschiedenheit hervortritt.

Hiermit vergleiche man nun Ausführungen, die auch bei Eckehart vorkommen. Wenn man ganz scharf hinblickt, wird man auch hier sozusagen ein feines Irrlichtelieren zunächst des 'Nichts anderes, nicht Zweiheit, nicht verschiedenes schauen' bemerken. Es formt sich allerdings sofort zu höherem Lichte, aber es leuchtet auch schon ohne dieses.

Solange da die Seele ein Unterschiedliches auffaßt, solange ist sie noch nicht in Ordnung. Solange da noch etwas hervorlugt oder hineinlugt, solange ist da noch nicht vorhanden die Einheit. Maria Magdalena suchte unsern Herrn im Grabe; sie suchte einen Toten und fand zwei lebendige Engel. Und darüber war sie doch noch ungehalten! Da sprachen die Engel: worüber bekümmerst du dich? Als ob sie fragen wollten: Du suchst nur einen Toten und findest zwei Lebende? (Ist das nicht viel besser?) Da hätte sie erwidern können: Das ist eben meine Klage und mein Kummer, daß ich z w e i finde und suche doch nur E i n e n. — Solange sich der Seele Erschaffenes unterschiedlich bemerkbar macht, fühlt sie auch Kummer. Alles, was geschaffen, was erschaffbar ist, das ist ein Nichts. Jenem aber (nämlich der Sache selbst in ihrer geschauten ratio ydealis) ist alle Erschaffenheit, ja alle Erschaffbarkeit fremd. Es ist etwas Einiges, auf sich Bezogenes, welches von außen (nämlich von einer außer ihr in Getrenntheit vorhandenen causa efficiens oder afficiens) nichts entgegennimmt! [1]).

Man versuche nun nachzufühlen, daß es deutlich ein Uebergang zu erhöhterer Stufe des intuitus mysticus ist, und man sehe daran zugleich, wie unmerklich sich die erste Stufe in die höhere verschleift, wenn er an anderer Stelle sagt:

Aber solange die Seele Gestaltung schaut (nāmarūpe, mūrti), schaue sie auch einen Engel, schaue sie sich selbst als ein Gestaltetes, solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Ja, schaue sie auch Gott (als persönlich gegenüberstehenden), sofern er Gestaltetes, sofern er Dreiheit ist: solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Wenn aber alles Gestaltete von der Seele abgelöst ist, und sie allein noch schaut das Ewig-eine, dann empfindet das bloße Wesen der Seele das bloße, ungestaltete Wesen der göttlichen Einheit — schon mehr ein Ueberwesen. O Wunder über Wunder, welch ein edel Erleiden das ist, da das Wesen der Seele auch nur im Gedanken und im Namen nicht einen Wahn oder Schatten von Unterschied leidet. Und vertraut sich allein dem Einen bar aller Vielfältigkeit und Unterschiedes. In welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verloren geht (Eigenschaft ist eben immer Eigen-schaft, Sonderung und Besonderung) und eins ist. Dieses Eine macht uns selig. (Büttner 2, 83.)

Und ebenso unmerklich kann bei Eckehart auch die höhere Stufe, die Schau des Ewig-Einen, zurückgehen in die niedere, in das einfache Schauen ohne Unterschied.

1) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von H. Büttner, 2. Aufl. 1912, 1, 143/44.

Am Schlusse des Purāna-Abschnittes wird das eine Brahman zugleich erklärt als der eine ewige Acyuta, das ist Vāsudeva. Das heißt: in das Geheimnis dieses Grundeinen wird zugleich der Reichtum eigentlichen Gottwertes hineingenommen entsprechend der Tendenz des ganzen Vischnu-purāna. Denn dieses lehrt ein Advaitam, welches das Brahman zugleich durchsättigen möchte mit den Gefühlswerten des Theismus und der personalen Bhakti, wie Eckehart auch. Und das ist bei beiden nicht 'inkonsequent'. Denn was heißt in diesen Sphären 'Konsequenz'?

Für die Art des intuitus lehrreich ist, wie er sich in Nidāgha entzündet. Der Meister trägt ihm nicht eine Lehre vom Ātman oder Brahman vor, setzt ihm nicht eine Theorie über die Alleinheit auseinander, nötigt sie ihm nicht mit logischen Aporien des Mannigfaltigen auf. Das letztere ist immer nur erst ein nachträgliches Geschäft, das dann an die Stelle tritt, wo die erste Kraft des intuitus selber bereits verraucht ist. Sondern sein Verfahren hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Methode des Kôan in der Dhyāna-schule, von der ich an anderem Orte gesprochen habe [1]). Durch eine verblüffende Frage, die den Schüler, der bisher trefflich antworten konnte, plötzlich stocken macht, wird in ihm der intuitus gleichsam zur Explosion gebracht. Nun ist dieser selber bei ihm da. Und nun entfaltet er sich in ihm selber zur Schau der Nichtverschiedenheit, zur Einheitsschau, zur Schau des Einen, des Brahma, des Vāsudeva, der alles in Einheit weset.

Diese Stufe, wo der Ton zunächst auf der Unzweitheit selbst oder, wie wir sagen, auf der Identität von allem mit allem liegt, zeigt sich oft auch in den Upanishads. Und bisweilen hat man geradezu den Eindruck, als ob es philosophische Richtungen gegeben habe, bei denen diese mystische Identitätsschau die Hauptsache war, die gelegentlich auch ohne Ātman- und Brahman-Schau auskommen konnte oder diese beiden in einem Sinne gebrauchte, der kaum über die erste Stufe hinauskam. Das gilt mindestens von gewissen Teilen der Māndūkya-kārikā, die seltsam an die Spekulationen des mahāyāna-buddhistischen Lankāvatārasūtra und an das Erlebnis der Dhyāna-Schule erinnern (vgl. 4, 91, bei Deußen, S. 603):

> Alle Wesen sind ursprünglich unbegrenzt und dem Raume gleich.
> Und nicht ist irgendwo V i e l h e i t unter ihnen, in keinem Sinn.
> Sie alle sind auch ursprünglich urberuhigt, voll Seligkeit,
> S i c h a l l e g l e i c h und u n t e i l b a r, ewige reine Identität.
> Doch diese Reinheit ist nicht mehr, wenn sie vielfach zersplittert sich;

1) Vgl. R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Gotha, 1923, S. 119.

Vielheitsversunken, zwiespältig heißen darum armselig sie.
Doch wem sie zur Gewißheit ward, die ewige Identität (Unzweitheit),
Der weiß in dieser Welt Großes. Die Welt aber versteht ihn nicht.
Die dunkle, überaus tiefe, ewige, reine Identität,
Der Einheit Stätte, nach Kräften erkannt habend, verehren wir.

Hier ist von Brahman und Ātman gar nicht mehr die Rede. Die Erkenntnis der 'Identität', und offenbar ohne den Umweg über das Brahman, scheint aber schon ganz das Vollerlebnis zu sein, das zugleich die mit sich gleichen und identischen Dinge vollendet 'verklärt' schaut, als urerweckt und urselig, und das selber schon die Seligkeit ist.

Zu Eckehart vergleiche man noch Stellen, wie folgende:

Wenn man, sagen die Meister, die Kreaturen nur in sich erkennt, so ist das nur ein 'Abenderkennen' (ist dunkel und ohne Klarheit und Wahrheit). Da sieht man sie in allerhand unterschiedlichen Bildern. So man aber die Kreaturen in Gott erkennt, das heißt ein 'Morgenerkennen' (im verklärenden Lichte der aufgegangenen Sonne). Und hier schaut man die Kreatur ohne allerlei Unterschied (dies ist das), aller Bilder entbildet (entnommen der 'Handgreiflichkeit'), aller Gleichheit (die noch auf Getrenntheit beruht) entglichen, in dem Einen, das Gott selber ist (Büttner 2, 111).

Oder:

Darum nenne ich euch noch einen andern Gedanken, der noch lauterer und geistiger ist: Im Himmelreich ist alles in allem und alles eins und alles unser (Lehmann S. 192).

Oder:

Alles was man äußerlich hier hat in Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins (Lehm. S. 234). — Hier sind alle Grasblättlein, sind Holz und Stein, sind alle Dinge eins. Dies ist das Allertiefste. Und darin habe ich mich vernarrt (Lehmann S. 235).

Und alsbald der Uebergang zur 'höheren Stufe':

Gott trägt alle Dinge verborgen in sich selbst. Aber nicht dies und jenes unterschiedlich getrennt, sondern als eines in der Einheit. — Und wenn man das Eine findet, in dem alles eins ist, so haftet man an der Einheit (Lehmann 235/36).

Oder:

Wenn die Seele in das Licht des Uebersinnlichen kommt, weiß sie nichts von Gegensätzen (Lehmann S. 218).

Oder:

Wie alle Engel in der ursprünglichen Reinheit (sub ratione ydeali) alle Eins sind, ebenso sind auch alle Grasspinnen in der ursprünglichen Reinheit alle eins. Ja, alle Dinge sind da eins (Lehmann 230).

Oder:

In diesem Leben (der höheren Erkenntnis) sind alle Dinge eins und alle Dinge gemeinsam, sind alle Dinge alles in allem, und im All eins (Lehmann S. 191).

Und Eckehart erkennt diesen mysticus intuitus wieder bei andern Mystikern. So erzählt er vom heiligen Benedikt (Büttner 2, 163):

> Von ihm wird berichtet, daß ihm eine 'Verklärung' zuteil geworden, darin er die ganze Welt vor sich sah wie in einer Kugel alles miteinander versammelt.

Das Letzte ist eine Form p l a s t i s c h e r Advaita-Schau, die bei visuell Veranlagten an die Stelle des geistigeren intuitus tritt, der selber rein 'intellektuelle Anschauung' ist. Jene findet sich auch bei der heiligen Therese. In Indien ist ihr Gegenstück das Schauen des visva-rūpa, das auch eine phantastische Verkleidung des Einheitschauens und der Schau des Einen ist.