

West-Östliche Mystik

Seit dem fast sensationellen Erfolge, der dem Marburger protestantischen Theologen Rudolf Otto mit dem Buche „Das Heilige“ beschieden war — seit 1917 bereits in 14 Auflagen vorliegend —, hat sich dessen Verfasser mit dem Aufgebot eines bestechend in die Augen fallenden großen religionsgeschichtlichen Wissens bemüht, seine Theorie „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen“ zu erläutern, zu ergänzen, fester zu begründen, vor allem aus den Originalurkunden der indischen Mystik, die er in selbständigen Übersetzungen aus dem Sanskrit als Ergänzung zu Deußens grundlegenden Schriften dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht hat. Dahin zählen die „Texte zur Indischen Gottesmystik“ Vischnu-Nārāyana und Siddhānta des Rāmānuja. Zu diesen Übersetzungen gesellt sich jetzt das auf breiterer Grundlage und vom vergleichenden Standpunkt angelegte Werk „West-Östliche Mystik“¹. „Diese Schrift“, so erklärt Otto im Vorwort, „will durch wechselseitigen Vergleich der großen klassischen Haupttypen der Mystik des Ostens und des Westens versuchen, in das Wesen der seltsamen geistigen Erscheinung, die wir Mystik nennen, einzudringen“ (Vorwort v). „Durch wechselseitige Erhellung ihrer Einzelzüge“ möchte der Verfasser dieses Wesen selbst allmählich faßbarer hervortreten lassen — eine überaus verdienstvolle Aufgabe, wenn sie im Sinne einer streng objektiven Forschung gelöst wird, aber auch eine solche, die aller Phantastik Tür und Tor öffnet, wenn sich der Forscher von einer freiersonnenen Theorie leiten läßt, in deren Dienst alle Urkunden gestellt werden. Das letztere trifft leider bei dem Marburger Theologen zu. Von ihm gilt, was er selbst von den beiden Männern schreibt, die er als Haupttypen der west-östlichen Mystik behandelt: „Sie zwingen die alten Texte in den Dienst ihrer Lehre“ (4). Was Otto als „west-östliche Mystik“ bietet, ist nichts mehr und nichts weniger als seine eigene Theorie vom rationalen und irrationalen Momente im menschlichen Bewußtsein von Gott, die „das originell und packend geschriebene Buch“, wie man mit Geysers bereitwillig zugestehen darf, in einem funkenprühenden Feuerwerk eines geradezu unerschöpflichen Schatzes von wunderlichen Bildern und paradoxen Vergleichen dem Leser vor Augen führt, um ihm das „Irrationale“ im menschlichen Gottesbewußtsein als Grundlage aller wahren Mystik aufzuhellen, oder richtiger gesagt, noch dunkler zu machen, als das „Mystische“ ohnehin schon ist. Es bedurfte nicht erst des besondern Hinweises im Vorwort (vii), „daß dieses Buch die Untersuchungen, die ich in meiner Schrift über das ‚Heilige‘ gegeben habe, voraussetzt, wird man leicht bemerken“. Allerdings — fast auf jeder Seite macht sich mehr oder weniger die Theorie Ottos bemerkbar.

Die Verwandtschaft von Ottos „Gottesmystik“ mit den Zügen seines „Heiligen“ springt schon bei der Begriffsbestimmung dessen, was er „Mystik“ nennt, in die Augen. „Mystik“, so schreibt er (194), „tritt in dem Maße ein, als das Beziehungsobjekt des religiösen Gefühls irrational wird, d. h. wie ich anderswo gesagt habe, in dem Maße, als seine irrational-numinosen Mo-

¹ Rudolf Otto, West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. M 9.—, in Ganzleinen geb. 12.—

mente überwiegend hervortreten und das Gefühlsleben bestimmen.“ Wer die ausgezeichnete kleine philosophische Studie von Joseph Geyser¹ über Ottos Buch „Das Heilige“ gelesen, den werden „die irrational-numinosen Momente“ sofort an das „irrational-religiöse Gefühl“ erinnern, dessen Begriff die Grundidee, sozusagen den Stern der ganzen Theorie des Marburger Theologen bildet. Otto unterscheidet nämlich ein rationales und irrationales Moment im religiösen Bewußtsein. Insofern Gott durch klare und deutliche Begriffe, wie Geist, Vernunft, Allmacht, Weisheit, bestimmt wird, ist das Gottesbewußtsein ein rationales. Diesen rationalen Elementen unseres religiösen Bewußtseins liegt ein irrationales Element zu Grunde, d. h. ein nicht in Begriffen bestehendes und nicht durch Begriffe ausdrückbares Bewußtsein. Das innerste Wesen des Gottesbewußtseins kann nicht durch Gedanken, d. h. rational erfaßt, sondern nur auf eine „irrationale Weise“ im Gemüt erlebt werden. Otto nennt dieses grundlegende Bewußtsein „das Numinose“. Das Numinose wird vom Bewußtsein nur erlebt in bestimmten Gefühlsreflexen verschiedener Art, denen allen die Beziehung auf ein Geheimnisvolles, Unerkanntes, Unerforschliches, das Mysterium, gemeinsam ist. Diesem wird dann hintwiederum der Charakter des Tremendum, des „Unnahbaren“ und des Fascinosum, des „Feierlichen, Faszinierenden“ beigelegt. Das Zentrum des Gottesbewußtseins besteht hiernach in einem gewissen irrationalen, ungedanklichen Erfassen Gottes. Und der Erlebnisinhalt des Numinosen beruht „auf einem Komplex von eigenartigen Gefühlsmomenten, die nur im Zustande religiöser Ergriffenheit vorkommen“.

Von diesem unklaren Begriff des Numinosen aus bildet sich Otto seine Vorstellung der Mystik. Der Leser, dem es, soweit das überhaupt möglich ist, gelungen ist, in diese neuentdeckte Welt des Numinosen, Irrationalen, Fascinosum, Tremendum usw. einzudringen, wird ungefähr verstehen, was Otto damit sagen will, wenn er Mystik in dem Maße eintreten läßt „als das Beziehungsobjekt des religiösen Gefühls irrational wird, d. h. in dem Maße, als seine irrational-numinosen Momente überwiegend hervortreten und das Gefühlsleben bestimmen“. Unter Zugrundelegung dieses mehr als mystischen Begriffes der Mystik stellt sich Otto die Aufgabe, die Mystik des Ostens und Westens durch Vergleich und wechselseitige Erhellung ihrer Einzelzüge in den klassischen Haupttypen herauszuarbeiten. Als Haupttypus der östlichen Mystik gilt ihm der Jnder Sankara, als Haupttypus der westlichen Meister Eckhart, neben dem noch der Grieche Plotin besondere Beachtung findet.

Daß für den Osten die Wahl auf Sankara fallen mußte, kann nur selbstverständlich erscheinen. Wie die Vedānta-Philosophie, d. h. die Lehre von dem einen, absoluten göttlichen Sein (Brahma), mit dem des Menschen geistiges „Selbst“ (Atma) ein und dasselbe ist, als die bedeutendste Erscheinung im Geistesleben nicht bloß Indiens, sondern des östlichen Asiens überhaupt betrachtet werden darf, so gilt Sankara (um das Jahr 800 n. Chr.) als der klassische Hauptvertreter des Advaita, d. h. der Lehre von dem „Einen ohne Zweites“, und als der anerkannt größte unter den Vedānta-Philosophen durch

¹ Joseph Geyser, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“. Freiburg i. Br. 1922.

seine scharfsinnige Ausbildung des strengen Monismus. Als der Meister einer „Gottesmystik“, die in der Erkenntnis gipfelt „Ich bin Brahma“, mußte Sankara für den Entdecker des Numinosum im irrationalen Gottesbewußtsein ein wirkliches Fascinosum sein durch seinen berühmten Kommentar. Und doch, keine östliche „Gottesmystik“ entspricht weniger dem Begriff der Mystik, den Otto auf der Grundlage seiner Theorie vom Irrationalen aufstellt, als die Erkenntnis, zu welcher der Vedānta emporführen soll. Die Erkenntnis, in welcher der Mensch sein innerstes Selbst wiederfindet, das Brahma, in dem er sich als das eine und einzige Sein und Wesen entdeckt, leuchtet diesem nicht „in einem Komplex von gewissen Gefühlsmomenten im Zustande religiöser Ergriffenheit“. Sie ist nicht „der spezifische Erlebnisinhalt einer numinosen Gemütsstimmung“, sondern das Ergebnis eines Denkprozesses, zu dem das System des Vedānta auf den verschiedenen Erkenntnisstufen anleitet, die sich aus der Analyse der Erscheinungswelt ergeben. Indem der nach Erlösung aus der Erscheinungswelt Ringende auf diesen Stufen vorschreitet, gelangt er zur Erkenntnis seines wahren Selbst (ātma-vidyā) und durch diese zur brahma-vidyā, zur Erkenntnis seines Selbst als Brahma „göttliches Sein“. Das „Eine Sein ohne Zweites“, das „Göttliche“, das den Höhepunkt des Vedānta darstellt, wird demnach ganz und gar nicht „in einem bewertenden Gemütsmoment“ erschlossen, wird nicht „erlebt rein in Gefühlen“, sondern ist in der Vorstellung Sankaras etwas durchaus Rationales. Daher kann vom Standpunkt Ottos aus die brahma-vidyā des Vedānta ebenso wenig als Mystik angesehen werden wie ihre Gegnerin, die Sāṃkhya-Philosophie, welche den Gottesbegriff leugnet. Mit ebensoviel Recht wie das Brahma-Wissen des Vedānta könnte sonst das „Selbst-Wissen“ des Sāṃkhya der Mystik zugezählt werden. Beide Systeme stimmen nämlich im Aufbau ihrer Prinzipien vollkommen überein. In der ātma-vidyā erkennt der Sāṃkhya-Philosoph sich ebenso sehr als absolutes Sein wie in der brahma-vidyā der Anhänger des Vedānta. Hier wie dort sind die Attribute dieselben. In dieser Weise versagt Ottos Begriff der Mystik als „irrationaler Erlebnisinhalt“ bei dem Haupttypus der östlichen Mystik. Aber das aalglatte Anpassungsvermögen von Ottos Theorie des „Irrationalen im Gottesbewußtsein“ weiß sich allerdings dieser logisch unerbittlichen Folgerung zu entziehen. „Nach unserer Wesensbestimmung“, schreibt der Verfasser, „wird uns möglich zu begreifen, was sonst ganz unbegreiflich wäre, daß ‚Mystik‘ auch da vorhanden sein kann, wo überhaupt kein Gottesbegriff vorliegt oder wo er für das letzte Erleben selber gleichgültig ist. . . . Wer kann von Mystik reden, ohne dabei sogleich an den Yoga Indiens zu denken. In der Tat, der Yoga ist Mystik. Aber er ist nicht ‚Gottesmystik‘, sondern rein ‚Seelenmystik‘. Hier wird nicht eine mystische Union mit Gott erstrebt, sondern die ‚Isolierung des Atman‘, zu der der Gott nur behilflich ist, die aber, wo sie erreicht ist, selber keine Beziehung auf den Gott mehr ist“ (195). Diese Worte liefern ein geradezu klassisches Beispiel der Dehnbarkeit des auf dem Numinosen aufgebauten Begriffes der Mystik und der Willkür, mit der der Entdecker dieses Begriffes ihn anzuwenden versteht. Im Handumdrehen vermag er den Vorstellungen ein neues Gewand zu geben, als besäße er selbst etwas von den „Wunderkräften“ eines indischen Yogin, wenn dieser das Endziel seiner „weltüberlegenen“, durchaus in dem Bereiche

des Wunderhaften liegende Herrlichkeit erreicht hat. Otto erläutert seine „Mystik“ ohne Gott durch „das ursprüngliche Buddhatum ohne Gott“. Man habe behauptet, „daß das Buddhatum überhaupt nicht Religion sei, denn es leugne Gott“. Ottos Antwort ist zu charakteristisch für sein „Numinoses“, „Irrationales“ als tiefste Wurzel der Mystik, um sie nicht der Hauptsache nach im Wortlaut dem engen Rahmen einer Besprechung einzufügen. „Das tut es in der Tat, und doch ist es Religion. Denn es lebt im Numinosen. Das Heil, das hier erstrebt wird in Nirvāna, ist gleicherweise wie im Yoga durchaus magisch-numinos. Es ist das ganz Irrationale, dasjenige, worüber man nur durch Schweigen reden kann. Es ist das Faszinierend-Selige. Es ist das nur auf dem Wege der negatio zu Erreichende, das mirum ineffabile, das Nirvāna ist absoluter, zugleich irrational-mystischer Zustand. Es ist dieses gleichermaßen, wie es die unio mystica zwischen der Seele und dem unendlichen Göttlichen auch ist. Und dadurch sind beide Mystik mit einem jeweils schlechthin verschiedenen Inhalte, Mystik in himmelweiten Besonderungen“ (197).

Die Antwort zeigt, wie das „Irrationale“ als Seele seiner Mystik Ottos Denken und Dichten ganz durchdringt. Das Gottesbewußtsein ist in diesem irrationalen Grund begraben, aber auch das Verständnis für den geistigen Wertgehalt der Gottesmystik des Vedānta, die der Verfasser mit Hilfe seines neuen Begriffs von „Mystik“ aufhellen möchte, in Wirklichkeit aber mit dem am Himmel der philosophischen Begriffe neu entdeckten Stern erster Größe, genannt „Numinos“, nur noch mehr verdunkelt. Obschon auch gegenüber der gewaltigsten Leistung des philosophischen Genius Indiens, der Vedānta-Philosophie, das Wort von Winternig wahr bleibt, auf das ich bereits früher hingewiesen habe: es sei „der Fluch des indischen Geistes, daß er bei jedem Höhenflug, den er unternimmt, im Absurden landet“, so kann doch ebenso wenig der geistige Gehalt dieser Philosophie bestritten werden, die in der Geschichte des menschlichen Ringens einen der großartigsten Versuche darstellt, den Weg vom sinnenfälligen und wandelbaren Sein zum absoluten, unwandelbaren Sein, von der menschlichen Seele zum göttlichen Geist zu finden. Am Maßstab der „numinosen Bewertungskategorie“ gemessen, wird dieser geistige Gehalt ebenso wenig zur Geltung gelangen wie die geistige Bedeutung Sankaras als des bedeutendsten Vertreters der Vedānta-Philosophie und des glänzendsten spekulativen Kopfes, dessen sich nicht bloß Indien, sondern das östliche Asien überhaupt rühmen kann.

Die Mystik des Ostens, wie sie in Sankara dargestellt wird, ist nur die eine Seite der vergleichenden Untersuchung, die Otto unternimmt. Für die Mystik der westlichen Sphäre wurde Eckhart ausersehen. Man mag es ja sehr wohl verstehen, wie verlockend es für den begeisterten Verehrer Sankaras sein mußte, dem Hauptvertreter der nichtchristlichen Mystik des Ostens als Hauptvertreter der christlichen Mystik des Westens den berühmten deutschen Mystiker an die Seite zu stellen. In seinen Augen sind „die zwei Männer je die größten Vertreter und Darsteller dessen gewesen, was man vornehmlich und zuerst unter östlicher und westlicher Mystik zu verstehen hat“ (3). Aber gerade diese Wahl läßt deutlich erkennen, wie verhängnisvoll für die geschichtliche Auffassung und wissenschaftliche Methode des Verfassers dessen neuer Begriff von Mystik wird,

wie ihn „die irrational-numinosen Momente, auf denen diese ruht, in eine Einseitigkeit treiben, die die Sachkritik, welche „das Buch Ottos („das Heilige“) fast allgemein mit Begeisterung aufgenommen“, nie und nimmer einem auf dem Boden der übernatürlichen Offenbarung stehenden Gelehrten verzeihen würde. Gegen die Darstellung einer auf dem Grund des Irrationalen aufgebauten „west-östlichen Mystik“ wird sie nichts einzuwenden haben, wenn diese vor dem einen Meister Eckhart die große Mystik des Mittelalters verschwinden läßt, die sich gleichzeitig mit der Hochblüte der Scholastik als mystische Theologie so glänzend bei Albert d. Gr., Bonaventura, den Viktorinern entwickelt hatte. Sie wird vom Entdecker der „numinosen Bewertungskategorie, durch deren Anwendung eine spezifische numinose Gemütsstimmung eintritt“, mit einer vornehmen Handbewegung abgetan als „Illuminatentum“, „Magie und Halbmagie der außergewöhnlichen Zustände“, „physikalische Ekstasen und Anfälle von Reizungs- und Überreizungszuständen“ (39), „visionäre Phantastik“, „okkultes Wesen oder Wundersucht“ (95). „Der Illuminierte ist der Mirakelmensch, der durch das supranaturalistische Mirakel magisch übernatürliche Einsichten, spezielle Offenbarungen, himmlische Lichter erhält. Zugleich bohrt er sich durch den Schleier, der vor dem Übersinnlichen liegt, sein eigenes Privatloch, und in einzelnen Lichtblitzen strömt ihm die Apokalypstik, das Orakel, die Weisung zu“ (95). Weil Eckharts Mystik mit dieser „Magie und Halbmagie“ nichts zu tun haben soll, darum wird er der zweifelhaften Ehre würdig befunden, mit jenem Sanfara, dessen „Höhenflug im Absurden landet“, den Ruhm zu teilen, „je die größten Vertreter und Darsteller dessen gewesen zu sein, was man vornehmlich und zuerst unter westlicher Mystik zu verstehen hat“.

Otto wirft hier echte und falsche Mystik unterschiedslos durcheinander. Den bis in die feinsten Nuancen vordringenden Scharfsinn des vergleichenden Kritikers, mit dem er in der numinosen Gefühlswelt des Ostens alle Arten der Mystik zu unterscheiden weiß, läßt er in der westlichen Sphäre der christlichen Mystik, die dem Marburger Theologen doch näher liegen müßte, gänzlich vermissen. Als Meister eines originellen sprachlichen Ausdrucks — darin dem Philosophen des Zarathustra geistesverwandt —, findet er für jede Schattierung des Gedankens eine packende, bisweilen pikante Bezeichnung. Selbst eine „balancierte Mystik“ fehlt nicht in seiner Terminologie der östlichen Mystik, um damit in einem bestimmten Falle den durchaus verschiedenen Geist zu bezeichnen, „der nicht auf die Flaschen massiver Begriffe gezogen werden kann“ (207). Aber für die große Welt der im Boden der übernatürlichen Offenbarung wurzelnden Gottesmystik des katholischen Mittelalters versagt bei Otto ganz und gar das feine Gefühl der Unterscheidung, das ihm nachgerühmt wird. „Die diesem Theologen eigene äußerst sensible Natur und seine daraus erwachsende, besonders entwickelte Begabung, die gefühlsmäßigen Bestandteile der religiösen Erscheinungen aufzuspüren, in sich zu erleben und in andern zum Nacherleben zu bringen“¹, scheint in demselben Augenblick nicht mehr vorhanden, wo sie aus der Sphäre des irrationalen, d. h. „gedankenlosen“ Gottesbewußtseins der heidnischen Mystik des Ostens in jene leuchtende Sphäre eines übernatürlichen rationalen Gottesbewußtseins tritt, die wir christliche

¹ Geysler a. a. D. 1.

Mystik des Westens nennen. So nahe ihm erstere zu liegen scheint, so fern die letztere; so überraschend er es versteht, die gefühlsmäßigen, d. h. die irrationalen, numinosen, faszinösen Bestandteile der religiösen Erscheinungen des Ostens aufzuspüren, in sich zu erleben, ebenso hilflos erweist sich die an ihm gerühmte originelle Begabung, wo es sich darum handelt, in die rationalen Bestandteile der religiösen Erscheinungen des christlichen Mittelalters einzudringen. Umsonst sucht der Leser einen Einblick in das innere Wesen der mittelalterlichen Mystik zu gewinnen. In diesem Mangel muß die größte Schwäche der Untersuchung über „west-östliche Mystik“ gesucht werden, einer Schrift, die zeigen will, „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 gerade so groß sind wie die Mannigfaltigkeiten auf irgend einem andern geistigen Gebiete“ (2). Zu diesen „Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen“ gehört doch zu sagen auch die Blüte jener Mystik, die mit der Blüte der Scholastik zusammenfällt. Für diese große Epoche der mittelalterlichen Mystik aber hat der Marburger Theologe kein Verständnis, kann es nicht haben. Der Grund liegt klar erkennbar vor Augen. Die großen Meister des Mittelalters bauen ihre Mystik auf den geheimnisvollen Tiefen der christlichen Glaubenslehre von der übernatürlichen Erhebung des Menschen und der Anteilnahme an der göttlichen Natur auf, welche das Wesen der heiligmachenden Gnade ausmacht. Das Objekt ihrer Mystik ist eine höhere Vereinigung mit Gott, in welcher diese, durch die heiligmachende Gnade der Seele geschenkte reale Anteilnahme an der göttlichen Natur von ihr nicht bloß durch den Glauben erfaßt, sondern als ein außerordentlicher Erweis der göttlichen Huld infolge eines besondern Gnadenlichtes durch einen einfachen Blick des Geistes geschaut und durch die Liebe in ihrem Innersten an sich selbst erfahren wird. Für diese „übernatürliche Erhebung“ jedoch ist in Ottos Sphäre des irrationalen Gottesbewußtseins kein Raum. So sehr er für das „Irrrationale“ als seine ureigenste Entdeckung schwärmt, ebenso offensichtlich perhorresziert er das „Supranaturale“, als versperre dieser Begriff jedes Verständnis der wahren Mystik. Nun mag der Vertreter der christlichen Theologie für sich selbst den Begriff des „Übernatürlichen“ über Bord geworfen haben. Das ist seine persönliche Sache. Wenn er aber als Historiker die Mystik in der Gesamtheit ihrer geschichtlichen Erscheinungen „durch Vergleich und wechselseitige Erhellung ihrer Einzelzüge allmählich faßbarer“ will hervortreten lassen, so darf die auf dem Boden des Glaubens an die übernatürliche Erhebung des Menschen stehende Mystik des Mittelalters nicht bloß nicht ausgeschlossen werden; sie muß die Hauptvertreterin für das Abendland sein. Das Gegenteil wäre gerade so unhistorisch und unwissenschaftlich, wie wenn etwa eine Darstellung der indischen „Gottesmystik“ auf deren bedeutendste Erscheinung, die Advaita-Lehre des Vedānta und deren größte Vertreter, Śaṅkara und Rāmānuja, verzichten wollte. Wie würde die berufene Sachkritik über den armen Gelehrten herfallen, der sich einen solchen Mißgriff zu Schulden kommen ließe, und gar, wenn er der Inhaber einer katholischen Theologieprofessur wäre, der sich so bloßgestellt hätte. Bei dem Marburger Theologen ist dieser Verzicht auf die große Periode der abendländischen Mystik, an deren schönste Blüte auf deutschem Boden eines der edelsten gotischen Denk-

mäler in Marburg selbst erinnert, leicht verständlich. Sie läßt sich nicht in den Dienst der Theorie von dem Numinosen und Irrationalen zwingen, auf welche das Buch „West-Östliche Mystik“ ganz eingestellt ist. Um so mehr trifft dies bis zu einem gewissen Grade bei Eckhart zu, der dadurch die meiste Ähnlichkeit mit dem Indier gewinnt, daß er in einer Reihe von Ausdrücken eine Art Pantheismus vertritt, auf den die Worte Ottos zutreffen: „Mit einigem Geschick könnte man ihre Grundlehren so zusammenstellen und stilisieren, daß die Formeln des einen nur wie eine Übersetzung 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“ (3). Aber gerade um dieses Pantheismus willen ist die Wahl Eckharts als des „größten Vertreters und Darstellers dessen, was man unter westlicher Mystik zu verstehen hat“, ein grober Mißgriff, grob, weil er sich zu der Geschichte der mittelalterlichen Mystik in einen offenen Widerspruch setzt. Denn als Mystik des Westens, deren „Haupttypus“, „Hauptvertreter“ der deutsche Meister sein soll, kann vom geschichtlichen Standpunkt aus doch nur jene gelten, welche gemeinsam mit der spekulativen und mystischen Theologie sich in strenger Abhängigkeit von der bestehenden Kirchenlehre entwickelte. Diese Mystik aber stand in ausgesprochenem Gegensatz zu jenem Pantheismus, dem der vielumstrittene Mystiker, wenn nicht im Herzen, so doch in der paradoxen Sprache und in den mehr als gewagten Ausdrücken huldigte, die seine kirchliche Verurteilung herbeiführten. Als „Haupttypus“ dessen, was der Historiker unter „Mystik des Westens“ während ihrer Blütezeit zu verstehen hat, durfte nur einer der auf kirchlichem Boden stehenden großen Meister der mystischen Theologie in Anspruch genommen und dem Hauptvertreter der östlichen Mystik vergleichend gegenübergestellt werden. Ein solcher Vergleich hätte den wirklichen Unterschied zwischen dem heidnischen Osten und dem christlichen Westen im hellen Sonnenlicht objektiver Tatsachen und nicht im nubiloson Schleier einer Theorie, die das Zentrum des Gottesbewußtseins, d. h. das Numinose in einem gewissen irrationalen, ungedanklichen Erfassen Gottes erblickt. Und nicht bloß dies. Gerade die Wahl eines der großen Vertreter der rechtgläubigen Mystik als Vergleichsobjekt zu Sankara hätte nicht bloß der Würdigung Eckharts als Mystikers, sondern dem tieferen Verständnis der Gottesmystik Sankaras selbst, dieses größten indischen Theosophen, einen unvergleichlich größeren Dienst geleistet als die Wahl jenes deutschen Mystikers, den „das Haschen nach Originalität“, „die Sucht nach paradoxen, seltsamen, außergewöhnlichen und maßlosen Behauptungen“¹ von der Bahn der echten mittelalterlichen Mystik in einen pantheistischen Ideenkreis abgelenkt hat. Diese durch die großen Theologen des Mittelalters vertretene Mystik hat sich im Anschluß an den sogenannten „Areopagiten“ als spekulative Begründung der Tiefe jener erhabenen Glaubenslehre entwickelt, die uns die geheimnisvolle Teilnahme der menschlichen Seele an der göttlichen Natur durch die Erhebung in den übernatürlichen Zustand erschlossen hat. Gerade

¹ Vgl. diese Zeitschrift 107 (1924) 443 ff. R. Nischstätter S. J., Ein vielumstrittener Mystiker.

diese Glaubenslehre würde in ein viel helleres Licht den ernstesten Grundzug stellen, durch den die Weltanschauung des Vedānta über die Philosophie des antiken Heidentums hinausragt, nämlich das Ringen und Streben nach der Vereinigung der Seele mit Gott durch das unmittelbare Schauen des absoluten Seins, das den Menschen vom Irrwahn des sinnenfälligen Seins für immer befreit. In diesem Streben tritt ein Vorzug des Vedānta zu Tage, der trotz aller eingetwobenen Irrtümer die Gottesmystik Sankaras der Mystik des Mittelalters als der übernatürlichen Erhebung der Seele zur Teilnahme an der göttlichen Natur näher bringt. In Mitte aller Absurda, auf die einer unserer besten Kenner des indischen Geisteslebens anspielt und die immer das unausbleibliche Gefolge des Monismus bleiben werden, tritt doch auch ebensosehr die hohe philosophische Begabung des Inders zu Tage, um derentwillen man es bedauert, daß es diesem spekulativen Geist nicht beschieden war, demselben Leitstern zu folgen, in dessen Licht die großen Geister der Hochblüte abendländischer Scholastik gewandelt und für alle Zeiten Werke geschaffen, an denen sich die philosophische Spekulation immer von neuem orientieren wird. Im Lichte der scholastischen Philosophie, welche den Grund zur spekulativen Ergründung und Begründung der übernatürlichen Offenbarung erstrebt, kommt die hohe Bedeutung des größten aller indischen Philosophen ungleich wirksamer zu ihrem Rechte als im trüben Lichte des Irrrationalen. Dafür legen die vergleichenden Studien beredtes Zeugnis ab, die seit einer Reihe von Jahren der Professor des Sanskrit am St. Xavier's College in Kalkutta in der dort erscheinenden Monatschrift *The Light of the East* über das Verhältnis von Sankara und Rāmānuja zur Lehre der Scholastik unter dem Titel *To Christ through Vedānta* veröffentlicht, in denen er mit einem ebenso tiefen Verständnis des Vedānta wie der scholastischen Philosophie die Spekulation der beiden Philosophien eingehend darlegt und den Nachweis erbringt, wie ihr Ideengang häufig in die Nähe der christlichen „Gottesmystik“ führt. Diese kleinen anspruchslosen Aufsätze gehören meines Erachtens zum Besten, was je zum vergleichenden Verständnis der Haupttypen „west-östlicher Mystik“ geschrieben wurde. Es fehlt ihnen allerdings das Fascinosum einer sensationell eingestellten Vergleichung. Um so sachlicher und tiefer begründet sind dort die Ähnlichkeiten und Besonderungen der von Sankara entwickelten Vedānta-Philosophie dargestellt. Vor allem aber hätte der Verfasser der „West-Östlichen Mystik“ vom Boden der rechtgläubigen Mystik aus ein tieferes Verständnis des wahren Meisters und Mystikers Eckhart gewonnen. Aus Otto lernt man nicht den wahren Eckhart kennen, sondern nur einen, selbst in seinen pantheistischen Ausdrücken falsch gezeichneten Mystiker. Dieselbe Lehre von der gnadenvollen Anteilnahme der Seele an der göttlichen Natur und der Vereinigung mit ihr durch das Schauen liegt auch Eckharts Mystik zu Grunde, aber entstellt, getrübt durch die falschen Begriffe vom Wesen und Sein der Dinge in ihrem Verhältnis zum absoluten Sein. Ohne deren Kenntnis kann Eckhart als Mystiker ebensowenig verstanden werden, wie Eckhart als Scholastiker, der er nach seiner ganzen Vorbildung und Tätigkeit war, ohne die Scholastik begriffen werden kann. Denifle sagt von dem Scholastiker Eckhart: „Eckhart muß jeder mißverstehen, der die Scholastik nicht kennt. Wer mit ihr vertraut ist, sieht sofort ein, daß Eckhart dort, wo er im richtigen Ge-

leise ist, die ganz gewöhnliche scholastische Lehre vorträgt.“¹ Dasselbe gilt auch von dem Mystiker. Eckhart als Mystiker muß jeder mißverstehen, der die Mystik im Zeitalter der Hochblüte der mystischen Theologie nicht kennt. Wer mit ihr vertraut ist, sieht sofort ein, daß Eckhart dort, wo er im richtigen Geleise ist, die ganz gewöhnliche mystische Theologie der großen Meister des Mittelalters vorträgt, selbst in jenen Ausdrücken, die ihn auf den ersten Blick an die Seite von Sankara und Plotin zu rücken scheinen, z. B. in dem scheinbar so bedenklich pantheistisch klingenden Ausdruck „Vergottung“ (Deification), der in Wirklichkeit nur die wortgetreue Übertragung der *θείωσις* des bittersten Gegners von Plotin, des „Areopagiten“ ist. Der Marburger Theologe legt in seinem Vergleich mit Sankara der „Vergottung“ natürlich besondere Bedeutung bei, ohne zu ahnen, daß sie dem heutigen katholischen Sprachgebrauch als die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Vergöttlichung der Seele ebenso geläufig ist, wie dem hl. Augustinus, wenn er schreibt: „Deshalb ist Gott Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde“; wie dem hl. Thomas von Aquin, der den kühnen Ausdruck wagt: „Der eingeborene Sohn Gottes wollte uns seiner Gottheit teilhaftig machen. Er nahm unsere Natur deshalb an, um die Menschen zu Gott (deos) zu machen“; wie dem größten Mystiker der Neuzeit, dem Doctor Mysticus Johann von Gott, der die Vereinigung mit Gott als „lautere Umgestaltung in Gott“² bezeichnet. Hätte Otto sich der Mühe unterzogen, die katholischen Glaubenswahrheiten, aus denen die Blume der mittelalterlichen Mystik erblüht ist, aus den Werken der großen katholischen Theologen kennen zu lernen, z. B. aus Kleutgen und Scheeben, die in deutscher Sprache wohl am gründlichsten über die Vergöttlichung der Menschen vom Standpunkt der Scholastik aus geschrieben haben, nicht zu reden von den beiden großen Niederländern Sandäus und Lessius, so wäre ein Bild zustande gekommen, das den Meister Eckhart trotz aller Irrtümer, ja selbst in seinen Schwächen in einem viel vorteilhafteren Lichte als Seitenstück zu Sankara gezeigt hätte.

Ein Grundfehler des Ottoschen Buches ist die bedauernswerte Unterschätzung der auf rechtgläubiger Grundlage aufgebauten mystischen Theologie des Mittelalters und im Gegensatz dazu die maßlose Überschätzung des Philosophen und Mystikers Eckhart. Dieser Grundfehler leitet sich einerseits von einer ganz und gar unzureichenden Kenntnis der mittelalterlichen Mystik, anderseits von einer unzulänglichen Bekanntschaft mit den Ergebnissen der neueren Forschungen über Eckharts Philosophie her, oder richtiger von der vornehmen Ignorierung alles dessen, was nicht in den Rahmen des glanzvollen Bildes paßt, das er von dem persönlich weit und breit hochgeachteten Meister entwirft, den dessen treuer Schüler Geuse wie einen Heiligen verehrte. Selbst bei Forschern seines eigenen Bekenntnisses hätte er hier über den wahren mystischen Gehalt der Schriften Eckharts eines andern belehrt werden können. Ein protestantischer Historiker bemerkt: „Von der sinnigen Mystik der Jesusliebe, die Bernhard in der Kirche heimisch gemacht hat, war Eckhart ebenso weit entfernt wie von der poetischen Mystik, durch die Franz von Assisi zarte Gemüter entzückt.“

¹ Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte II (1866) 519 ff.

² Zitate bei R. Nischkötter S. J., in dieser Zeitschrift 111 (1926) 369.

P. Richstätter, der auf dieses bemerkenswerte Zeugnis hinweist, bestreitet dem viel „Umstrittenen“ keineswegs den Ruhm eines großen Sprachkünstlers, der „für manche philosophisch-theologischen Begriffe den deutschen Ausdruck geschaffen“. „Über die Innigkeit und Wärme eines Tauler und Geuse gehen ihm ab. Im Vergleich zu dem warmen Sonnenlicht, das von deren Schriften ausstrahlt, erscheinen Eckharts Predigten recht oft wie kaltes Nordlicht.“¹ Ein ganz falsches Bild gewinnt man bei Otto von Eckharts wissenschaftlicher Bedeutung. Otto zitiert wohl die bahnbrechende Arbeit Denifles, aber mit großer Vorsicht gleitet er über dessen Urteil hinweg, das den Glanz der Originalität des Systems von Eckhart erheblich erblassen läßt. Und doch kein deutscher Forscher war zu einem Urteil über den vielumstrittenen Meister gleich befähigt und berechtigt wie dessen Ordensbruder, der wie kein Zweiter zugleich die Mystik und die Scholastik des Mittelalters beherrschte. Er schreibt: „Diejenigen, welche Eckhart zu einem originellen Denker des Mittelalters gemacht haben, mögen mir einen Scholastiker nennen, bei dem eine so greuliche Begriffsverwirrung herrscht wie in Eckharts Schriften.“² Und nun höre man, welches Phantasiebild die dem Eckhart verwandte schöpferische Einbildungskraft Ottos gelegentlich aus einer dieser „vielen greulichen Begriffsverwirrungen“ — in diesem Falle aus dem Unterschied von persona, substantia, natura, von Deitas und Deus — hervorzubaubern imstande ist. „Alles bekannte und geläufige Dinge. Aber was macht er aus diesen Dingen! Welch ein seltsames Gott-drama baut er aus ihnen auf! Wie ‚phantastisch‘, ‚magisch‘, ‚gotisch‘, wunderbar glühen diese scholastischen Schladen auf, wenn seine Zauberrute sie berührt. Hat je ein Scholastiker trotz der Gleichheit der Termini vor ihm einen solchen Gottroman gedichtet?“ (239.) Schwerlich allerdings. Aber der Marburger Theologe hat mit der Zauberrute seiner Theorie von den numinosen und irrationalen Gefühlsmomenten als dem Urquell des mystischen Gottesbewußtseins in seiner „West-Östlichen Mystik“ einen dem „Gott-Roman“ ebenbürtigen Roman gedichtet, der das Akrobatenkunststück einer zwischen Ost und West „balancierenden Mystik“ in glänzender Sprache darstellt. Der glitzernde und funkelnde Stil Ottos wirkt wie ein magisches Feuerwerk, das sein sprühendes Licht in Feuergarben ins Dunkel der Nacht plötzlich ausstrahlen und in tausend glitzernden Sternen auffunkeln läßt. Sind aber die Raketen des ganz auf Sensation berechneten stilistischen Feuerwerks verknallt und verrauchet, dann bleibt nur das Dunkel der Erde übrig, und der Beschauer ist in Nacht gehüllt. Am Himmel aber funkeln wie vor Millionen Jahren die ungezählten Sternbilder und weisen als Abbilder der ewigen Wahrheiten dem forschenden Auge den Weg in die unergründliche Tiefe jener echten Mystik, die der größte Mystiker des Ostens und Westens aus der Fülle des eigenen Erlebens und Schauens angedeutet in den Worten: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“³. Geboren an der Grenzscheide zwischen

¹ Diese Zeitschrift 107 (1924) 447.

² Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 424 ff. (Zitate bei R. Richstätter S. J. in dieser Zeitschrift 107 (1924) 445/446.

³ Eine Fülle von Winken hätten dem Verfasser der „West-Östlichen Mystik“ das Studium eines bewährten katholischen Kenners der deutschen Mystik, P. Karl Richstätter S. J., bieten

Orient und Okzident, erzogen in den heiligen Büchern eines der ehrwürdigsten Völker des Ostens, aber zugleich ausgebildet in der Sprache und Literatur jenes westlichen Volkes, das berufen war als erster Mittelpunkt des abendländischen Geistes durch seine schöpferische Arbeit des Denkens und Dichtens eine ideale Herrschaft über den Westen auszuüben, gehörte er dem Westen wie dem Osten an. Diesem Angehörigen von Ost und West fiel der weltgeschichtliche Beruf zu, in den Urkunden seines gotterfüllten Geistes, „nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Erweisung von Geist und Kraft“, die einzig wahre „west-östliche Mystik“ zu erschließen, jene, die in dem an die Menschheit des Ostens wie des Westens gerichteten Worte angekündigt wurde: „Christum den Gekreuzigten predigen wir, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Juden und Griechen, Christum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor. 1, 23 24).

Joseph Dahlmann S. J.

können, z. B. „Herz Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters“ — „Eine moderne deutsche Mystikerin“ — „Mystische Gebetsgnaden“, ganz besonders auch der Aufsatz „Ein vielumstrittener Mystiker“ (Stimmen der Zeit Bd. 106 107 [1923/24] 443 ff.) der (Bd. 111 [1926] 367 ff.) ergänzt wird durch eine ausgezeichnete Studie über „Angelus Silesius als Mystiker“. Im letzten Aufsatz könnte sich Otto besonders unterrichten über die reiche ältere katholische Literatur auf dem Felde der mystischen Theologie, besonders über Sandäus, einen der bedeutendsten Vertreter der mystischen Theologie im 17. Jahrhundert, dessen „Schlüssel zur Mystik“ achthundert Ausdrücke ausführlich erklärt, die bei den lateinischen Mystikern vorkommen. In diesem einen Werke, dessen Schlußregister mehr als hundert Mystiker und Scholastiker nachweist, deren Werken die ausführlichen Erklärungen der mystischen Terminologie entnommen sind, hätte dem protestantischen Theologen der Marburger Universität der gesamte große Schatz der älteren katholischen Mystik vor Augen gestanden.