

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit

Gomperz, Heinrich

Jena, 1904

Anhang: einige Beiträge zum Verständnis der Mystiker.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8057

ANHANG: EINIGE BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DER MYSTIKER



IR wissen, daß eine große Menge von Personen zu allen Zeiten visionäre und ekstatische Erlebnisse hat. Ein engerer Kreis rühmt sich eines persönlichen Verkehrs mit der Gottheit, mag nun dieser Verkehr, speziell im christlichen Kulturkreis, mehr einen erotischen Charakter zeigen, oder als sympathetische Teilnahme an der Passion sich darstellen, oder endlich auf den ruhigen Austausch Kraft und Vertrauen einflößender und ausdrückender Gefühle sich beschränken. Aus diesen beiden weiteren Sphären scheint es zweckmäßig, als eine engste Gruppe die derjenigen Menschen herauszugreifen und, im prägnanten Sinne dieses Wortes, als die der Mystiker zu bezeichnen, welche aussagen, daß sie die Vereinigung ihrer Seele mit Gott, oder, besser und allgemeiner, die Einheit des letzten Prinzips ihres eigenen Seins mit dem der Welt unmittelbar erfahren haben. Denn diese Aussagen finden sich in so erstaunlicher Gleichartigkeit in allen Ländern, Zeiten und Kulturen, daß ein besonderer Ausdruck zu ihrer Kennzeichnung unbedingt erforderlich ist. Diese Gleichartigkeit beruht freilich zum Teil auf einem äußeren, geschichtlichen Zusammenhang: zwischen Indien und dem Neuplatonismus haben Berührungen stattgefunden; dieser hat einerseits auf die sufische Mystik der Araber und Perser, andererseits (besonders durch die Vermittlung der angeblichen Schriften des Dionysios Areopagita) auf die christliche Mystik des Mittelalters gewirkt; und von hier aus fließt eine stetige Überlieferung bis zu den Dichtern des 17. und den Philosophen des 19. Jahrhunderts. Allein kein Verständiger wird in diesem

Strome der Tradition mehr sehen als ein anregendes und unterstützendes Moment: eine so ganz auf das individuelle Erlebnis gestellte Richtung setzt bei allen ihren hervorragenden Vertretern¹ eigene und innerliche Erfahrungen voraus. Dann aber müssen jene gleichförmigen Aussagen auch auf gemeinsamen und typischen Erfahrungen beruhen.

Wer nun nicht selbst über Ekstasen verfügt, wird nicht umhin können, sich auch diese mystischen Erfahrungen als Steigerungen normaler Erlebnisse zu denken (so sehr er geneigt sein mag, zuzugeben, daß diese Steigerung in vielen Fällen durch eine pathologische Disposition gefördert sein kann), und wird also trachten, sie seinem Verständnis dadurch näher zu bringen, daß er sie auf allgemein menschliche typische Grunderfahrungen zurückführt. Von solchen aber scheinen mir in der Tat drei in den mystischen Aussagen unverkennbar hervorzutreten: das erkenntnistheoretische, das ethische und das religiöse Urphänomen.

Unter dem erkenntnistheoretischen Urphänomen verstehe ich hier die Tatsache, daß der Mensch die Dinge der Außenwelt in doppelter Weise auffassen kann. Sie können sich ihm darstellen als von ihm unabhängige, ein selbständiges Sein besitzende, fremde Wesenheiten, somit als Gegenstände oder Dinge an sich. Sie können sich ihm aber auch darstellen als von ihm abhängige, nur unselbständig existierende Bestandteile seines Bewußtseins, somit als Vorstellungen oder Erscheinungen für das Ich. Die realistischen Systeme der Philosophen legen allein die erstere, die idealistischen allein die letztere Auffassungsweise zugrunde. Eine umfassendere Betrachtung wird jedoch eben davon ausgehen müssen, daß beide Auffassungs-

¹) Zu diesen rechne ich alle im folgenden zitierten Mystiker, ausgenommen allein Angelus Silesius. Dieser hat, wie mir scheinen will, lediglich, wie anderen Richtungen religiöser Stimmung, so auch der mystischen sein entwickeltes Formtalent geliehen. Eben dieses Formtalentes wegen aber läßt es sich schwer vermeiden, zur Illustration der mystischen Gedanken auch seine (oft besonders glückliche) Fassung derselben heranzuziehen.

weisen möglich sind, und daß unter gewissen Verhältnissen von einer zur andern übergegangen werden kann. Da jedoch die realistische Auffassung diejenige des gewöhnlichen Lebens ist, so wird der Übergang von ihr zur idealistischen Auffassung in der Regel die Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen, und die Erfahrung dieses Überganges scheint das erste, für die Mystik charakteristische Moment zu sein.

Unter dem ethischen Urphänomen verstehe ich hier die Tatsache, daß der Mensch um so intensivere Kraftgefühle erlebt, je weiter der Kreis von Objekten ist, die er als zu seinem Ich gehörig empfindet. Die Ichsphäre ist nämlich an sich höchst variabel. Sie kann sich auf einen engsten Kreis von „Interessen“ einschränken, die der Selbsterhaltung dienen, und von Objekten, welche diese Interessen zu befriedigen oder zu hemmen vermögen. Sie kann sich aber auch, durch viele Zwischenstufen hindurch, fast schrankenlos erweitern: zunächst durch „Teilnahme“ an einzelnen Menschen, und durch „Aufgehen“ in den Angelegenheiten bestimmter Lebensgebiete; sodann durch steigendes „Interesse“ an „allgemeinen“ Fragen und Schicksalen; endlich durch „Identifizierung“ mit selbstgeschaffenen Werken in der Produktivität, und vor allem mit einem unbeschränkten Kreise von Wesen in der Liebe. Je näher nun ein Leben dem Anfang dieser Reihe steht, desto „ärmer“ nennen wir es; um so „reicher“ aber, je mehr es sich ihrem Ende zuneigt. In diesen Aussagen drücken sich aber nur die geringeren oder größeren Grade der Gefühle von Kraft und Fülle aus, welche mit diesen Zuständen verbunden sind. Diese wachsen also mit der „Erweiterung“ des Ich zum „überindividuellen“, und sie nehmen ab mit seiner „Verengung“ zum „persönlichen“. Mit der „Überwindung“ dieses „persönlichen“ Ich ist daher eine „Schwellung“ des allgemeinen Lebensgefühls verbunden, die sich mit Vorliebe als „Begeisterung“ dem Bewußtsein kundgibt.

Als das religiöse Urphänomen endlich bezeichne ich die Tatsache, daß der Mensch sich um so „unruhiger, unsicherer, bedrohter“ fühlt, je mehr er sich abhängig denkt von Wesen,

Dingen und Ereignissen außer ihm, auf die er sich nicht „verlassen“ kann; um so „ruhiger, sicherer, zuversichtlicher“ aber, je unabhängiger er sich von solchen denkt, und je mehr er also entweder von allem Äußeren unabhängig zu sein meint, oder doch nur abhängig von solchem, dem er volles „Vertrauen“ entgegenbringt. Je mehr also eine dieser beiden Alternativen verwirklicht ist, um so mehr fühlt er sich „befreit“ und „erlöst“.

Als eine Synthese dieser drei Urphänomene nun erscheinen mir die typischen Erfahrungen und Aussagen der Mystiker im wesentlichen verständlich. Näher aber handelt es sich dabei um eine Interpretation der ersten dieser drei Grunderfahrungen unter dem Einflusse der beiden letzten.

Das erkenntnistheoretische Urphänomen ist nämlich an und für sich einer mehrfachen Deutung fähig, wie schon angedeutet wurde. Es kann zunächst interpretiert werden: einerseits als eine wirkliche Verwandlung der realen Objekte in subjektive Phänomene, andererseits als eine bloße Erkenntnis eines schon früher vorhandenen, aber erst jetzt verstandenen Tatbestandes. Das letztere wird im allgemeinen dann der Fall sein, wenn derjenige, der die Erfahrung macht, ein starkes Interesse daran hat, die „idealistische“ Auffassung der Außenwelt als eine dauernde zu denken. Das erkenntnistheoretische Urphänomen kann aber weiterhin auch gedeutet werden: einmal als ein Abhängig-Werden oder Sein der Dinge von einem engen, besonderen, persönlichen Individual-Ich, sodann aber auch als ein solches von einem weiten, allgemeinen, überpersönlichen Welt-Ich. Es kann entweder so verstanden werden, daß die Welt „herabsinkt“ und sich „einschränkt“ zu einer Welt des Ich; oder so, daß das Ich „erhoben“ und „erweitert“ wird zu einem Ich der Welt. Ist erst einmal die normale Auffassung des Äußeren, als eines dem Ich gegenüberstehenden Du, aufgehoben, so kann das nun allein übrigbleibende Ichgefühl sich ebensowohl in einem einzigen Mittelpunkte sammeln, als auch sich durch die Gesamtheit der Erscheinungen ergießen. Ob aber das eine oder das andere geschieht, das wird im allgemeinen

davon abhängen, ob das Ich desjenigen, der das Phänomen erfährt, zu einer restriktiven oder aber zu einer extensiven Auffassung der Ich-Sphäre neigt.

Trifft nun das erkenntnistheoretische Urphänomen auf einen Menschen, der von dem ethischen Urphänomen heftig ergriffen ist, und der also jede Gelegenheit benutzt, seine Ichsphäre zu erweitern, so wird es erlebt werden als ein Übergehen des persönlichen Ich in ein Welt-Ich, und es wird mit ihm eine außerordentliche Steigerung aller Kraftgefühle verbunden sein. Der Betreffende wird erleben: eine „Überwindung“ des individuellen Ich, ein „Sichverlieren“ an die Welt; und, indem er sich in dieser Weise zu dem letzten Träger alles Daseins erweitert, wird er von der hinreißendsten Begeisterung erfüllt sein. Zugleich aber wird er das religiöse Urphänomen in seiner größten Heftigkeit erfahren. Denn außer der Welt ist nichts. Die Welt aber ist von ihm abhängig. Es kann also nichts geben, was außer ihm ist, was ihn bedrohen könnte, wovor er sich fürchten müßte, was ihn unruhig oder unsicher zu machen vermöchte; sondern in absoluter Ruhe, Sicherheit und Zuversicht wird er sich völlig befreit und erlöst fühlen. Damit aber ist auch das Interesse gegeben, diesen Zustand nicht für vorübergehend, sondern für dauernd zu halten, also das erkenntnistheoretische Urphänomen auszulegen: nicht als eine zeitweilige Änderung der normalen Beziehung von Ich und Welt, sondern als eine Erkenntnis ihres wahren und ewigen Verhältnisses. In dieser wechselseitigen Beeinflussung und Durchdringung aber stellen, wie mir scheint, die besprochenen drei Urphänomene die mystische Grunderfahrung dar.

Soll nun aber diese theoretisch formuliert werden, so ergeben sich mit logischer Notwendigkeit gewisse dogmatische Bestimmungen. Diese wollen wir jetzt kurz entwickeln, und durch die übereinstimmenden Aussagen von Mystikern sehr verschiedener Zeiten, Länder und Kulturen belegen. Zu diesem Zwecke aber greife ich aus der Überfülle des Materials so ziemlich aufs Geratewohl einige charakteristische Äußerungen heraus, ohne

zu verschweigen, daß für meine Auswahl auch sehr zufällige und äußerliche Gründe mitbestimmend waren.

Zunächst also: was kann man von dem Welt-Ich aussagen in seinem Verhältnis zur Welt, noch ohne Rücksicht darauf, daß es als identisch mit unserem Individual-Ich erkannt werden kann? Denn offenbar muß, ehe die mystische Grunderfahrung als diese Identifizierung formuliert werden kann, erst das zweite Glied derselben, eben das Welt-Ich, begrifflich gefaßt sein. Auf den Namen nun kommt es nicht an: Brahman, Gott, das Absolute sind als Bezeichnungen in gleicher Weise, wenn auch nicht ohne Vorbehalte, brauchbar. Die sachliche Antwort aber wird lauten müssen: es ist kein wahrnehmbarer Bestandteil der Dinge, aber es durchdringt sie ganz, und ist dasjenige, an dem und durch das sie einzig ihr Sein haben. Es ist also die Substanz, das Prinzip der Welt. Demnach hören wir in den Upanishad's des Veda, Brahman verhalte sich zur Welt wie der Ton zu dem tönernen Ding¹: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Ton nur ist es in Wahrheit“; wie die Lebenskraft zu dem Baum², als sein „lebendiges Selbst“; wie das Salz zu der Salzlösung, die es, unwahrgenommen, doch ganz durchdringt³. Es ist „das innere Selbst in allen Wesen“⁴.

Aber eben weil es unwahrnehmbar ist, ist das Absolute auch unvorstellbar, und es kann deshalb keine Eigenschaft von ihm ausgesagt werden. Man kann ihm solche höchstens analogisch und metaphorisch beilegen; im besten Fall ihm „Übereigenschaften“ zusprechen, was zum Teil besagt, es besitze die betreffenden

¹) Chandogya-Up. 6. 1. 3 (Deussen, 60 Upanishad's des Veda, S. 160). ²) Ibid. 6. 11. 1 (Deussen S. 167). ³) Ibid. 6. 13. 2 (Deussen S. 168). ⁴) Mundaka-Up. 2. 1. 4 (Deussen S. 551). — Sehr ähnlich ist das Verhältnis des Absoluten zur Welt bei Parmenides, Plotin, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Doch haben bei der Mehrzahl dieser Denker mystische Erfahrungen wohl höchstens in verkümmerter Gestalt stattgefunden, weshalb denn auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Erfahrens der Identität von Ich und Absolutem bei ihnen keine entscheidende Rolle spielt. Nur mit Plotin und Fichte verhält es sich anders, wie wir unten sehen werden.

Eigenschaften, als seiner unwürdig, nicht, zum Teil, es besitze sie in einem uneigentlichen, übertragenen Sinn, zum Teil, es besitze sie in höchst vollkommener Weise; im strengen Sinne aber kann sein Wesen nur durch negative Prädikate bestimmt werden, also dadurch, daß man ihm alle erdenklichen positiven Eigenschaften abspricht. Diesen Grundsätzen sind die Mystiker aller Zeiten mit einer erstaunlichen Konsequenz gefolgt. In Indien hören wir: das Brahman ist „nicht so und nicht so“¹, weder seiend noch nichtseiend². Plotin nennt zwar das Absolute häufig das Gute, das Seiende, den jenseitigen Gott, sagt auch gelegentlich von ihm, es sei „jenseits der Schönheit“³ und „jenseits des Seins“⁴, spricht ihm aber doch, wo er sich exakt ausdrücken will, mit allen Qualitäten⁵ nicht nur Empfindung⁶ und Willen⁷, sondern auch Güte⁸ und Bewußtsein⁹, ja Sein überhaupt¹⁰ ab, indem er ausdrücklich bemerkt¹¹, es lasse nur negative Bestimmungen zu. Bekanntlich haben diese Grundsätze auch auf die offizielle Theologie des Islam wie des Christentums starken Einfluß geübt; und wenn dort Alfarabi Gott für undefinierbar erklärt¹², weil nur metaphorisch-analogische Aussagen über ihn zulässig seien, so sagt hier Thomas von Aquino, was Gott ist, könnten wir nicht aussagen¹³, und er heiße auch nur uneigentlicher Weise ein Geist¹⁴. Mit ganz anderer Kühnheit aber redet von diesen Dingen Meister Eckhardt: „Ein Meister spricht, und daz ist sanctus Dionisius: Got ist weder ditz noch daz.“¹⁵ „Und ist er noch gut noch wesen noch worheit noch ein, waz ist er dan? Er ist auch nicht, er ist weder diez noch daz.“¹⁶ „Got ist ob dem wesen alz hoh, alz der oberst engel ob einer mukken.“¹⁷ „Gut ist cleid, da Got under ver-

¹) Brihadaranyaka-Up. 4. 2. 4 (Deussen S. 462); vgl. *ibid.* 4. 4. 22 (Deussen S. 480) und Mandukya-Karika 3. 26 (Deussen S. 590). ²) Bhagavad-Ghita 13. 12. ³) Enn. I. 6. 9. ⁴) Enn. V. 5. 6. ⁵) Enn. VI. 9. 3. ⁶) Enn. VI. 7. 41. ⁷) Enn. VI. 9. 6. ⁸) Enn. VI. 9. 6. ⁹) Enn. V. 6. 5—6. ¹⁰) Enn. V. 4. 1. ¹¹) Enn. VI. 8. 11. ¹²) De Boer, Philosophie im Islam S. 105. ¹³) Summ. Theol. I. qu. 1, art. 7 ad 1. ¹⁴) *Ibid.* I. qu. 3, art. 2 ad 1. ¹⁵) Jostes, Meister Eckhardt und seine Jünger S. 26. 2. ¹⁶) *Ibid.* S. 23. 26. ¹⁷) *Ibid.* S. 25. 27.

borgen ist.“¹ „In dem ewigen Wort ist weder boz noch gut.“²
 „Die sel sol alz gentzlichen gesencht sein in den grundlozen
 grunt des gotlichs nichtz.“³ „Got enhat niht wille noch minne
 noch verstandnuz.“⁴ „So spricht Dionisius: Got ensei niht ein
 geist.“⁵ „Allez, daz man gesprechen mak, die enist Got niht.“⁶
 „Got enist noch gut noch wor.“⁷ Ebenso sprechen sich die
 Dichter des 17. Jahrhunderts aus. So sagt Daniel v. Czepko⁸:

„Wie sehr irrt der, der schwartz die helle Sonne heist;
 Noch mehr der, so da spricht: Gott ist gut und ein Geist.“

Ferner Angelus Silesius:

„Mensch, so du etwas liebst, so liebstu nichts fürwahr:
 Gott ist nicht diß und daß, drum laß das Etwas gar.“⁹

„Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirstu bekennen,
 Daß du je weniger Ihn, was er ist, kannst nennen.“¹⁰

„Was Gott ist, weiß man nicht: er ist nicht Licht, nicht Geist,
 Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heist:
 Nicht Weißheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
 Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
 Er ist, was ich, und du, und keine Creatur,
 Eh wir geworden sind was er ist, je erfuhr.“¹¹

„Was ist das Wesen Gotts? Fragstu mein Ängigkeit?
 Doch wisse, daß es ist ein Überwesenheit.“¹²

„Was man von Gott gesagt, das gnüget mir noch nicht:
 Die Übergottheit ist mein Leben und mein Licht.“¹³

„Gott ist ein lauter Nichts, Ihn rührt kein Nun noch Hier:
 Je mehr du nach Ihm greifst, je mehr entwid er dir.“¹⁴

„Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:
 Wer nichts in Allem sieht, Mensch glaube, dieser sicht's.“¹⁵

Die nächste Frage ist die nach den Bedingungen, unter welchen das also gefaßte Welt-Ich als identisch erkannt werden kann

1) Ibid. S. 27. 14. 2) Ibid. S. 29. 33. 3) Ibid. S. 34. 9. 4) Ibid. S. 47. 26.
 5) Ibid. S. 60. 19. 6) Ibid. S. 74. 13. 7) Ibid. S. 90. 22. 8) Sexcenta monodisticha sapientum V. 75 (Ellinger, Einleitung zu Angelus Silesius; Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 135—138, p. LI). 9) Cherubinischer Wandersmann I. 44. 10) Ibid. V. 41. 11) Ibid. IV. 21. 12) Ibid. II. 145. 13) Ibid. I. 15. 14) Ibid. I. 25. 15) Ibid. I. 111.

mit dem eigenen Ich des Individuums. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Einmal liegt in dem „ethischen Urphänomen“ ohne weiteres die Erfahrung, daß das Ich nur erweitert werden kann zum Welt-Ich, wenn das enge Individual-Ich überwunden wird. Ferner ist aber auch das Erlöschen des individuellen Ichbewußtseins notwendige Voraussetzung für die extensive Interpretation des erkenntnistheoretischen Urphänomens. Denn das Ichgefühl kann sich zu den Erscheinungen nur verhalten: entweder als ein ihnen zentral gegenüberstehendes, oder als ein ihnen diffus einwohnendes Subjekt: beides zugleich ist unmöglich. Aber nur im ersteren Falle würde ein individuelles Ichbewußtsein ausgesagt werden. Es wird also für die mystische Erfahrung ein „Sichverlieren“ in die Welt, ein „Aufgehen“ in ihr erfordert; dann erst kann das Ichgefühl „hineinfallen“ in die Dinge. Wir alle kennen diesen Zustand als das „Versunkensein“ in einen Anblick; es muß aber wohl die ethische Erfahrung der Icherweiterung und Selbstüberwindung, und die religiöse der Befreiung und Erlösung hinzutreten, um diesen Zustand zu jener Energie zu steigern, die uns die Sprache der Mystiker verrät. So sagt Plotin¹: „Wie aber in anderen Beziehungen es unmöglich ist, an Eines zu denken, wenn man an etwas Anderes denkt und im Geiste bei diesem ist — — —, so muß man auch hier verstehen, daß es unmöglich ist, das Seiende zu denken, wenn man die Vorstellung von etwas anderem in der Seele hat, — — vielmehr — — — muß sie leer werden, wenn sie will, daß kein Hindernis entgegenstehe ihrer Erfüllung und Erleuchtung durch das erste Prinzip. Somit muß sie von allem Äußeren sich abkehren und sich ganz nach innen wenden, nicht an ein Äußeres sich lehnen, sondern erst, wenn sie ihr Wissen um alle Dinge abgelegt hat — — —, und auch das Wissen um sich selbst, kann sie dazu gelangen, jenes erste Prinzip zu schauen — — —“. Ferner²: „Hier ist der wahrhaftige Geliebte, an dem man teilnehmen, mit dem man verkehren, und den man wahrhaft besitzen kann,

1) Enn. VI. 9. 7. 2) Enn. VI. 9. 9.

ohne daß er verhüllt wäre durch Fleisch und Knochen. Wer es aber erlebt hat, der weiß, was ich rede: die Seele gewinnt ein anderes Leben, wenn sie sich ihm nähert, und ihn erreicht, und an ihm teilnimmt, und wird so gestimmt zu der Einsicht, daß dieses die Ausstattung des wahrhaftigen Lebens ist, und verlangt nichts anderes mehr. Im Gegenteil: abtun muß man alles andere, allein auf diesen Punkt sich stellen — — —, abschneiden von sich das übrige, an dem wir haften; und so eilen wir denn, von alle dem uns zu entfernen, und zürnen, wenn wir an anderes gefesselt sind; denn mit unserm ganzen Selbst wollen wir Gott umfassen, und es soll kein Teil von uns sein, der ihn nicht berührte.“ Wiederum sagt Eckhardt: „Gotes iht, daz enwirt niht funden von der sele, ez sei denn, daz si sey zu niht worden“¹; und weiterhin: „So stirbet sie iren hohsten tot. In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstantnuzz und alle form und wirt beraubt aller wesen — — —. Alz lang als daz in dir ist, daz du dich niht allzumol endest und dich selber ertrenkest in disem grundlosen mere der gotheit, so enmaht du niht bekennen disen gotlichen tot — — — —. Alz nu di sele sich verleuset in aller weis — — — so vindet di sele daz, daz si daz selb ist, daz si gesucht hat sunder zugank.“²

Ferner Angelus Silesius:

„Je mehr du dich auß dir kannst aushun und entgießen;
Je mehr muß Gott in dich mit seiner Gottheit fließen.“³

„Entwächstest du dir selbst und aller Creatur,
So wird dir eingimpfft die göttliche Natur.“⁴

„Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit:
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit.“⁵

„Wer ist, als wär' er nicht, und wär' er nie geworden,
Der ist (O Seeligkeit!) zu lauter Gotte worden.“⁶

1) Jostes S. 94. 38. 2) Ibid. S. 95. 29. 3) Cherub. Wandersm. I. 138. 4) Ibid. II. 57. 5) Ibid. II. 140. 6) Ibid. I. 92. — Eine etwas abgeschwächte Form dieses Erlebnisses, die aber wenigstens durch die Bildlichkeit der Ausdrücke die charakteristischen Momente deutlich genug bewahrt, findet man in Rousseaus 3. Brief an Malesherbes (Petits Chefs-d'œuvre S. 508 f.).

Die letzte Vorfrage endlich betrifft die Art der Erkenntnis, durch die jene innere Identität erkannt werden kann. Nun ist ja von vornherein klar, daß die mystische Grunderfahrung, das Erleben der Dinge als Erscheinungen für ein in die Welt verlegtes Ich weder sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt noch auch begrifflich erdacht werden kann, sondern eben schlechthin erlebt wird. Es kommt aber dazu, daß diese Erfahrung, wie wir schon gesehen haben, das Aufhören des individuellen Ichbewußtseins voraussetzt; wo aber kein Selbstbewußtsein ist, da scheint schon gar kein Denken oder Erkennen sein zu können (obwohl natürlich in Wahrheit dem Bewußtsein, und so auch dem Denken, nur die Charakteristik des Individual-Bewußtseins und Individual-Denkens fehlt; denn wo gar kein Bewußtsein wäre, da könnte auch gar nichts erfahren, und also auch gar nichts ausgesagt werden). Alle Mystiker sind deshalb einstimmig in der Behauptung, daß die mystische Identitätserfassung weit über Denken und Erkennen erhaben sei, und sie begründen dies auch übereinstimmend durch die Erwägung, daß ja die Erkenntnis eine Trennung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt voraussetze, daß aber in diesem Falle diese Trennung eben aufgehoben, und daher für Denken, Erkennen, ja Bewußtsein überhaupt gar kein Raum mehr vorhanden sei: es fehlt eben jetzt nicht nur das Einandergegenüberstehen von Ich und Du, sondern auch das von Subjekt und Erscheinung. So hören wir denn in den Upanishad's¹: „Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da — — — — erkennt Einer den Anderen; wo aber Einem Alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da — — — — irgendwen erkennen? — — — — Wie sollte es doch den Erkenner erkennen?“ In diesem Sinne also sei „nach dem Tode kein Bewußtsein“ für den Erlösten. Und wiederum²: „Wenn er dann nicht erkennt, so ist er doch erkennend, obschon er nicht erkennt; denn für den Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens, weil er un-

¹) Brihadaranyaka-Up. 2. 4. 12—14 (Deussen S. 418 f.). ²) Ibid. 4. 3. 30 (Deussen S. 472).

vergänglich ist; aber es ist kein Zweites außer ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er erkennen könnte.“ Und endlich¹:

„Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weiß es nicht,
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nichterkennenden.“

Ebenso führt Plotin wiederholt und nachdrücklich aus, in der mystischen Ekstase verschwinde die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem, und werde zur Einheit², unter Aufhebung alles Empfindens, Denkens, ja alles Selbstbewußtseins überhaupt³. Von Eckhardt aber haben wir schon gehört, daß die Seele, um sich selbst als Gott zu finden, „alle bild und alle verstantnuzz“ verlieren müsse; und mit großartiger Paradoxie drückt er diesen Gedanken auch aus in dem Satze⁴: „Man soll Got suchen mit irrethume und mit vergezzenheit und mit unsinnen.“

Wir kommen nun zum Hauptpunkt, zu der mystischen Identitätserfahrung selbst, und hier ist es, nach allem Vorhergehenden, nicht nötig, noch weitere Bemerkungen vorzuschicken, sondern es genügt, die Zeugnisse selbst vorzuführen. In den Upanishad's spricht Uddalaka Aruni zu seinem Sohne Çvetaketu: In der Frucht des Nyagrodhabaumes sind viele Kerne. Und wenn man sie spaltet, so siehet man darinnen gar nichts. Aber „die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit für wahr ist dieser große Nyagrodhabaum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“⁵ Und dieses: Tat tvam asi, ist der Grundgedanke, der das ganze Vedantensystem beherrscht. Da heißt es: „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.“⁶ „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman.“⁷ Brahman wird zu

¹) Kena-Up. 2. 11 (Deussen S. 206). ²) Enn. V. 8. 11; VI. 7. 34—35; VI. 9. 3.
³) Enn. VI. 9. 7. ⁴) Jostes S. 1. 8. ⁵) Chandogya-Up. 6. 12 (Deussen S. 168 ff.).
⁶) Brihadaranyaka-Up. 3. 4. 1f. (Deussen S. 435f.). ⁷) Ibid. 3. 2. 9 (Deussen S. 558).

diesem Weltall. Und wer immer von den Göttern und Menschen erkennt: „Ich bin Brahman“, der wird zu demselbigen¹. Plotin aber sagt von der Stunde der Einigung mit Gott²: „Da kann man dann schauen, sowohl jenen wie sich selbst, wie es recht ist, sie zu schauen: sich selbst nämlich strahlend, voll von dem Lichte der Erkenntnis, oder besser: selbst ein reines Licht, schwerlos und leicht, zu Gott werdend oder vielmehr Gott seiend.“ Und wiederum³: „Emporgeführt also werden wir — — — zum Seienden, und steigen hinauf zu ihm — — —, und erkennen es. Nicht indem wir Bilder davon haben oder Vorstellungen. Vielmehr, indem wir es selbst sind. Wenn wir also teilhaben an der wahrhaftigen Erkenntnis, so sind wir das Seiende: nicht indem wir es in uns aufnehmen, sondern indem wir in ihm sind. Aber da auch die Andern das Seiende sind, nicht nur wir, so sind wir es Alle, — — — — somit Alle Eins. Aber nach außen blickend, oder nach dem, woran wir hängen, verkennen wir, daß wir Eins sind, wie viele nach außen gewandte Gesichter, die innen einen gemeinsamen Scheitel haben. Aber wenn Einer sich umwenden könnte, sei es aus eigener Kraft oder beglückt durch die Hilfe der Athene, dann sieht er Gott und sich selbst und das All. Er erkennt es aber nicht gleich als das All. Später aber, da er keinen Punkt findet, wo er selbst steht, und keine Grenze, bis wohin er reicht, hört er auf, sich selbst abzusondern von dem gesamten Sein, sondern geht über in das All, ganz ohne sich von der Stelle zu rühren, sondern eben da bleibend, wo das All gegründet ist.“ Ebenso bezeugt Eckhardt⁴: „Die sele ist elleu dink.“ „Allhie ist die sele Got — — — hie ist die sele und gotheit ein.“⁵ „Got der ist dorum worden ein ander ich, uf daz ich wuerd ein ander er.“⁶ Dasselbe hören wir bei Angelus Silesius:

„Gott ist dir worden Mensch, wirstu nicht wieder Gott,
So schmähestu die Geburt, und hönnest seinen Tod.“⁷

¹) Brihadaranyaka-Up. I. 4. 10 (Deussen S. 395). ²) Enn. VI. 9. 11. ³) Enn. VI. 5. 7; vgl. VI. 9. 8. ⁴) Jostes S. 89. 8. ⁵) Ibid. S. 96. 27 ff. ⁶) Ibid. S. 97. 4. ⁷) Cherub. Wandersm. I. 124.

„Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott, und Gott in mir ergründen
Und werden das, was er: ich muß ein Schein im Schein,
Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein.“¹

„Mensch allererst wenn du bist alle Dinge worden,
So stehstu in dem Wort, und in der Götter Orden.“²

„Wie magstu was begehren? Du selber kannst allein
Die Himmel und die Erd', und tausend Engel sein.“³

Ich erwähne weiter einen Mann, den man in diesem Zusammenhange genannt zu sehen nicht erwarten würde, nämlich Lessing. Denn Jacobi berichtet⁴ von ihm die (keineswegs rein scherzhaft gemeinte) Äußerung: er selbst sei vielleicht das höchste Wesen im Zustande der äußersten Konzentration, und dasjenige, welches regnen lasse. Und endlich mögen einige Sätze Fichtes diese Reihe von Anführungen beschließen. Auch ihm ist das Leben „eins mit dem Sein“⁵; das „wahre Leben“ glaubt „gar nicht an die Realität dieses Mannigfaltigen und Wandelbaren, sondern — — — ganz allein an ihre unwandelbare und ewige Grundlage im göttlichen Wesen“, es ist „unveränderlich verschmolzen und aufgegangen in dieser Grundlage“⁶. Vermöchte der Mensch „nur sich zu begreifen, so vermöchte er ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Sein jenseits des Begriffes ist er das Absolute selber“; „nur für den Begriff und im Begriff ist eine Welt — — —; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts — — — denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.“⁷ „Das Bewußtsein, oder auch wir selber — ist das göttliche Dasein selber, und schlechthin eins mit ihm.“⁸ „Durch den höchsten Akt der Freiheit“ fällt der „Glaube an unsere — — — Selbständigkeit“ dahin, und damit auch „das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein“; und nun sind hier „überhaupt gar nicht mehr zweie, sondern nur eins“⁹.

1) Cherub. Wandersm. I. 6. 2) Ibid. I. 192. 3) Ibid. II. 149. 4) Briefe über die Lehre des Spinoza (WW. IV. 1, S. 74 u. 79). 5) Anweisung zum seligen Leben, 1. Vorlesung (WW. V., S. 405). 6) Ibid. 3. Vorlesg. (S. 446). 7) Ibid. 4. Vorlesg. (S. 453 f.). 8) Ibid. (S. 457). 9) Ibid. 8. Vorlesg. (S. 518).

Von diesem Höhepunkte der mystischen Erfahrung aus ergibt sich aber auch für die rückschauende Betrachtung des vor-mystischen Lebens dem Mystiker ein eigentümlicher Gesichtspunkt; und dieser ist besonders merkwürdig, weil er mit der orthodoxen Theologie (des Brahmanismus resp. Christentums) noch weit entschiedener streitet als alles bisherige. Denn dieses läßt zu jener noch manche Rückwege offen. Es gibt so viele Arten, mit Gott Eins zu sein oder zu werden: im Gehorsam, im Glauben, in der Liebe, in Christus. Und die Sprache ist gefügig und elastisch. Jetzt dagegen taucht ein für die Dogmatik sehr bedenklicher Doppelgedanke auf. Erstens nämlich: Identität ist eine wechselseitige Beziehung; ich kann deshalb die mystische Erfahrung ebensogut formulieren als die Erkenntnis, daß Gott ich ist, wie als die Erkenntnis, daß ich Gott bin; in Wahrheit aber ist eben deshalb keine von beiden Formulierungen die letzte und endgültige; sondern die Wahrheit ist, daß das Absolute weder Gott ist noch ich; und da vorausgesetzt wird, die Erkenntnis der Wahrheit sei zugleich die erlösende Erkenntnis, so folgt: in der mystischen Einigung wird Gott ebenso von seinem Gottsein erlöst, wie ich von meinem Ichsein. Denn, und dies ist nun das Zweite: Gott und ich sind offenbar Wechselbegriffe; ihrer beider absolute Setzung beruht auf der gleichen Verkennung ihrer Identität; aber es ist ja auch wirklich dasselbe Ichgefühl, das bald in einem Menschenleib als Individual-Ich, bald in der Welt der anderen Dinge als Welt-Ich ausgesagt wird: Gott und das Ich haben also nur eine relative, wechselseitig durcheinander bedingte Existenz: sie sind nicht an sich, sondern nur für einander, und auch dies nur solange, als sie ihre wahrhafte Identität nicht gefunden haben. Auch diese letzten Konsequenzen lassen sich mit erstaunlicher Stetigkeit, wenn auch natürlich in verschiedener Nuancierung, durch die ganze Geschichte der Mystik verfolgen. In dem großen dogmatischen Werke des Çankara lesen wir¹: „Nachdem durch das Aufzeigen der Nichtverschiedenheit mit-

¹) Deussen, die Sutra's des Vedanta S. 300.

telst solcher Worte wie: Das bist du, die Nichtverschiedenheit zum Bewußtsein gekommen ist, so ist das ganze Wanderer-Sein der individuellen Seele und das Schöpfer-Sein des Brahman verschwunden.“ Ebenso sagt Meister Eckhardt¹: „Daz Got Got heizt, daz hat er von den creaturen“; und er schließt daraus²: „Vindet noch Got stat in der sele, — — — so enist di sele noch niht tot — — —. Als lang als di sele Got hat und Got bekent und Got weiz, so ist si verre von Got. Daz ist Gots begerung, daz Got sich selber zu nicht mach in der sele.“ Ähnlich Angelus Silesius:

„Gott ist wahrhaftig nichts; und so er etwas ist,
So ist er's nur in mir, wie er mich Ihm erkist.“³

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.“⁴

„Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwey nicht sein,
So ist Gott nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein.“⁵

Besonders charakteristisch aber sind einige Äußerungen des Daniel von Czepko, eines Zeitgenossen des zuletzt angeführten Dichters. Er sagt:

„Die Seel und Gott die stehn in ungetrennter Pflicht;
Gieng Eines hin, ich weiß, das Andere stünde nicht;“⁶

ferner (besonders lehrreich für den idealistischen, ja solipsistischen Charakter der mystischen Erfahrung):

„Vor mir war keine Zeit, nach mir wird keine sein,
Mit mir gebiert sie sich, mit mir geht sie auch ein;“⁷

endlich⁸:

„Gott ist ihm selbst nicht Gott; er ist das, was er ist.
Bloß das Geschöpfe hat ihm einen Gott erkiest.
Er ist sein Gegensein; der Mensch, eh er gelebt,
Hat keinen Gott, hat bloß in freier Ruh geschwebt.
Daß er besteht, ist sein; und tritt er je ins Licht,
Geschiehet es, daß Gott und Mensch zugleich entbricht.“

1) Jostes S. 93. 23. 2) Ibid. S. 93. 9. 3) Cherub. Wandersm. I. 200. 4) Ibid. I. 8.
5) Ibid. II. 178. 6) Sexcenta monodistica IV. 59 (Ellinger p. LI). 7) Ibid. III. 11
(Ellinger p. L). 8) Das inwendige Himmelreich No. 12 (Ellinger p. XXXIX).

Die letzten Verse gehören wohl zu dem Freiesten und Kühnsten, was wir an philosophischer Poesie überhaupt besitzen, und so mögen sie passend eine Erörterung abschließen, die neben dem Zweck, zum Verständnis der Mystik Einiges beizutragen, sich doch vor allem auch die Aufgabe gestellt hat, eine gerechte Würdigung dieser Denkrichtung zu fördern — ebensoweit entfernt von der rückhaltlosen Unterwerfung unter mystische „Offenbarungen“ wie von der bedingungslosen Geringschätzung mystischer „Schwärmerei“.