

MYSTIK UND GLAUBE

IM ZUSAMMENHANG MIT
DER MISSION AUF JAVA

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Universität Zürich

VORGELEGT VON

BAREND MARTINUS SCHUURMAN

MISSIONAR AUF JAVA

Die theologische Fakultät genehmigt auf Antrag der Herren Prof. Dr. E. Brunner und Prof. Dr. J. Hausheer die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 9 Febr. 1933.

Der Dekan:
Prof. Dr. F. BLANKE.

HAAG

Springer-Science+Business Media, B.V

1933

ISBN 978-94-017-0033-7 ISBN 978-94-015-7572-0 (eBook)
DOI 10.1007/978-94-015-7572-0

© Springer Science+Business Media Dordrecht 1933
Ursprünglich erschienen bei Martinus Nijhoff 1933

*Meiner Frau
und meinen Eltern
gewidmet*

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist aus der Missionspraxis hervorgegangen, sie möge nach dem theoretischen Umwege, den sie gegangen, auch wieder darin ausmünden. Als Dozent an der theologischen Schule Bale Wijata in Malang (Ostjava) und im Verkehr mit den Javanern ausserhalb der Schule habe ich die Erfahrung gemacht, wie sehr das ganze geistige und gesellschaftliche Leben Javas mit seinen Wurzeln in einem uralten mystischen Boden steht. So entstand von selbst das Bedürfnis, diesen Boden näher zu untersuchen und sich zu fragen, was es praktisch für einen Javaner und eine javanische Gesellschaft bedeutet, wenn die tiefsten Wurzeln des Lebens aus dem Boden der Mystik in den des Evangeliums verpflanzt werden. Von selbst musste diese praktische Frage zu der religionswissenschaftlichen führen, was eigentlich Mystik ist, in welchem Verhältnis Mystik und Religion zu einander stehen und wie ein Volk wie die Javaner sich so ganz und gar von der Mystik nähren kann. Darauf erhob sich dann endlich die theologische Frage, worin der fundamentale Unterschied zwischen Mystik und Glauben besteht. Nach meiner Überzeugung gehört es zu den ersten Aufgaben des theologischen Denkens innerhalb der Mission, dass man sich von dem fundamentalen Unterschied dieser zwei in gewissem Sinn so verwandten Grössen möglichst klar Rechenschaft gibt. Während meines Urlaubs wurde mir die Gelegenheit geboten, diese Fragen in eine gewisse Distanz zu mir zu bringen und, in einen grösseren Zusammenhang eingefügt, einer ruhigen Untersuchung zu unterwerfen.

Wurde hierdurch auch das ursprünglich aus der Praxis hervorgegangene Thema gar sehr auf das fachwissenschaftliche Gebiet verlegt und erhob sich auch hinter jeder auf ein Warum? gewonnenen Antwort in der Tiefe ein neues Warum?, das auf eine neue Untersuchung drang, so blieb doch die Arbeit als Ganzes in den Rahmen der Praxis gespannt; es handelte sich im Grunde nicht um die Mystik, sondern um den mystischen Menschen, speziell den von Java, und es handelte

sich ausserdem nie um den Glauben als Begriff, sondern um die göttlich-menschliche Wirklichkeit, die (wenn auch allzu oft tief verdeckt) hinter den Bekenntnissen der christlichen Kirche und hinter der Arbeit der Mission steht, und die in ihrem verborgenen Weiterdringen auch das javanische Volk in ihre befreiende und erneuernde Herrschaft einbeziehen will. Und wenn ich dann doch theologische Rechenschaft geben soll, wie ich „Glauben“ in dieser Arbeit auffasse, so sei erklärt, dass ich mich bestrebt habe, mich an die biblische, speziell die Paulinisch-Johanneische Auffassung vom Glauben zu halten, die wohl immer und überall, wo Evangelium und Theologie in lebendiger Verbindung miteinander standen, gegolten hat, aber die doch in der Reformation wiederum ursprünglich begriffen wurde und die, wenn auch seitdem nie ganz verschwunden, doch in der letzten Zeit aus verborgenen Winkeln — ich nenne als redende Beispiele nur Möttlingen und Bad Boll — wieder aufs neue in das theologische Denken eingeführt wurde.

Wenn ich in der Auseinandersetzung über Mystik und Glauben Aussprüchen von Luther und Calvin verhältnismässig viel Platz einräume, so lag dem die Absicht zu Grunde, mit Hilfe dieser Aussprüche die Linien der Vergleichung scharf ziehen zu können. Keineswegs war dabei meine Meinung, dass auf Java ein besonderes Bedürfnis bestünde, gerade unsere Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts näher kennen zu lernen. Wohl gehören diese meiner Meinung nach zu dem Besten unsrer theologischen Tradition. Aber — das vierte Kapitel wird dies näher zeigen — die Mission muss bei ihrer Verkündigung auch das beste Menschliche zur Seite legen können.

Zum Schluss habe ich das Bedürfnis, meinen herzlichen Dank auszusprechen an Herrn Prof. Dr. E. Brunner für so vielerlei Rat und Hilfe, die ich von ihm empfangen habe, wie auch an die Herren Professoren Dr. W. Gut und Dr. G. Schrenk. Der längere persönliche Verkehr mit letzterem, dessen ich mich erfreuen durfte, und die grosse Hilfsbereitschaft, die ich auch bei der Bearbeitung dieser Studie von ihm erfuhr, wird mir stets in dankbarer Erinnerung bleiben. Auch sei mir vergönnt, hier Dr. E. F. Kossmann für die Bereitwilligkeit herzlich zu danken, mit der er die Übersetzung meiner Arbeit übernahm, wobei er an mancher Stelle mich zu einer klareren Fassung der Darstellung nötigte. Mit Dankbarkeit gedenke ich der Bemerkungen, die mir von den Herren Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje und Dr. H.

Kraemer über meiner Beschreibung der javanischen Mystik zuteil wurde. Ist durch diese vielerlei Hilfe meine Arbeit geworden, was sie nun ist, so bin ich mir doch zugleich deutlich bewusst, wieviel — zumal an der Beschreibung des Glaubens — noch daran fehlt. Meiner Missionsgesellschaft habe ich noch dafür zu danken, dass sie mir so reichliche Gelegenheit zum Studium gegeben und darauf noch eine Verlängerung meines Urlaubs bewilligt hat. Ganz besonderen Dank schulde ich meinem Kollegen, dem Herrn C. W. Nortier, der mich so lange Zeit zu vertreten die Güte hatte.

's-Gravenhage 25.2.1933

B. M. SCHUURMAN

INHALT

	Seite
VORWORT	v
1. KAPITEL: DIE JAVANISCHE MYSTIK	
<i>A.</i> Herkunft und Charakter.	1
<i>B.</i> Zweierlei Wege zu dem mystischen Ziel	9
<i>C.</i> Dreierlei Verhältnis zum Islam	35
<i>D.</i> Der geistige Hintergrund	46
2. KAPITEL: DER SINN DER MYSTIK	51
3. KAPITEL: MYSTIK UND GLAUBE	85
4. KAPITEL: DIE MISSIONARISCHE FOLGERUNG	118

ERSTES KAPITEL

DIE JAVANISCHE MYSTIK

A. Herkunft und Charakter

Die Bevölkerung Javas ¹⁾ hat von Haus aus einen starken Hang zur Mystik. Hiermit wird etwas Spezifisches von Java ausgesagt. Auch bei andern Völkern findet sich Mystik im technischen Sinn des Wortes und wird in grösseren oder kleineren Kreisen von Eingeweihten Mystik betrieben; auf Java atmet die ganze Bevölkerung in einer Atmosphäre von Mystik ²⁾. Wer in einem Gespräch mit Javanern vom Äussere und Wahrnehmbaren zum Inneren und Verborgenen hinüberlenkt, wer vom Geheimnis als dem eigentlich Wirklichen spricht, der kann allein auf Grund dieser Wendung der Gedanken sicher sein, dass er seinen Zuhörer fesselt. Nicht allein priyajis ³⁾, auch einfache und ungebildete Dorfbewohner, sogar solche, die weder lesen noch schreiben können, kann man Ideen von einer Vornehmheit und Radikalität entwickeln hören, dass man anfangs der Meinung sein kann, es mit einem Adepten irgend einer grossen mystischen Schule zu tun zu haben. Pantheistische Mystik, die in arabischen Ländern in kleinen Kreisen von Eingeweihten, als halbgeheime Lehre der Sufis, sorgfältig verborgen vor der Ketzerjagd der offiziellen Theologen und dem argwöhnischen Fanatismus der Menge, betrieben wird, ist in Ost-indien die wahre Seele des Volksglaubens wie des gelehrten Denkens ⁴⁾. Die religiöse Literatur Javas, so verschieden

¹⁾ Unter Java wird hier und weiterhin das javanisch sprechende Gebiet verstanden, welches den Osten der Insel (ausser dem madurisch sprechenden Teil), die Mitte und das tjerbonische Gebiet (Cheribon) von Westjava umfasst.

²⁾ vgl. C. Snouck Hurgronje, Mekka 1889, II S. 367; dasselbe kann in noch höherem Grade von der Bevölkerung Vorderindiens gesagt werden.

³⁾ Adel oder höherer gesellschaftlicher Stand.

⁴⁾ C. Snouck Hurgronje, Arabië en Oost-Indië S. 16. Für den Ausdruck Pantheismus, in Bezug auf Java, vgl. die Anmerkung S. 38.

der Stoff sein mag, den sie behandelt, ist grösstenteils mystischer Art und wird dadurch recht eigentlich gekennzeichnet.

Wie ist diese Atmosphäre von Mystik auf Java zu erklären? Man wird zuvörderst wiederholen müssen, was oben bereits gesagt wurde, dass der Javaner von Haus aus einen Hang zur Mystik hat. Das lässt sich nicht weiter zurückführen, das lässt sich nur konstatieren. Der javanische Geist ist von altersher auf Einkehr und Betrachtung gerichtet gewesen und hat überdies stets auf vertrautem Fuss mit der Magie gestanden. Was im übrigen die Beziehungen nach aussen betrifft, so kann man von Java nicht geltend machen, was Oldenberg von den Hindus sagt, dass sie sowohl durch ihre natürliche Lage als durch ihre geschichtliche Entwicklung eine isolierte Stelle unter den Völkern eingenommen haben und so auf „eine Rolle abgeschlossenen Fürsichseins“ angewiesen waren ¹⁾. Java ist, wenn man nicht eine bestimmte Periode, sondern das Ganze seiner geschichtlichen Entwicklung in Betracht zieht, wohl die am wenigsten abgeschlossene Insel des indischen Archipels gewesen. Und dennoch sind die Javaner nicht so durch ausländische Einflüsse bereichert worden als ihre vielen Beziehungen nach aussen es erwarten lassen. Zum Teil findet dies seine Erklärung in der Art der Berührung, welche die Javaner mit andern Kulturgebieten gehabt haben, mit Hindostan bis ins siebzehnte Jahrhundert und mit dem Islam seit dem dreizehnten Jahrhundert. Brachten die Hindus geistiges Gut nach Java, das dem javanischen Geiste verwandt war, so würde man dies von dem Islam nicht erwarten, wäre diese Religion nicht über Hindostan und durch den Boden Hindostans stark beeinflusst nach Java gekommen. War er doch so dem Çivaismus verwandt geworden, der schon vor Jahrhunderten auf den javanischen Boden verpflanzt worden war.

Also aus Hindostan, — für Java das Land sekundären Ursprungs, was den Islam betrifft —, ergiesst sich ein Islamstrom über Malakka und Nordsumatra nach Java, der sehr un-orthodox ist. Es passte gut in die geistige Atmosphäre Javas und hat diese zugleich wieder verstärkt, dass die Islamisierung (übrigens infolge politischer und kommerzieller Ursachen) nicht direkt und mit einem gewissen Stoss aus Arabien stattgefunden hat, son-

¹⁾ H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde^s S. 2.

dem auf Umwegen, die die Gegensätze abschwächten und die scharfen Linien verwischten ¹⁾. Erst seit dem siebzehnten und besonders dem neunzehnten Jahrhundert kommen die Javaner in regelmässigen direkten Kontakt mit dem Mutterlande des Islam und erst seitdem gewinnt die Orthodoxie allmählich an Einfluss. Dieser allmähliche Islamisierungsprozess setzt sich bis auf unsere Zeit fort. Doch bleibt es eine Tatsache bis auf den heutigen Tag, dass die Javaner in ihrem geistigen Verkehr nicht nur mit dem Hinduismus, sondern auch mit dem Islam sich vorzugsweise dasjenige assimiliert haben, was ihren ursprünglichen Besitz und Charakter bestärken konnte. Sind also vielerlei Berührungen mit einer reicheren Aussenwelt vorhanden, Umwälzungen und Neuerungen, scharfe Linien, die das Neue vom Alten, das Licht vom Dunkel, das Ja vom Nein abgrenzen, hat das geistige Java nicht gekannt.

Dem Gesagten entsprechend lassen sich nun in der mystischen Literatur Javas die folgenden Strömungen oder Elemente unterscheiden.

1. Eine vorislamische und eine islamische Strömung. Der Übergang findet hauptsächlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert unter der Herrschaft von Mataram statt. Nach Goris ²⁾ wird es immer deutlicher, dass viele Auffassungen und Vorstellungen in dem heutigen Islam auf Java ihre Erklärung in der vorhergehenden Periode des hindu-javanischen Denkens finden.

2. Eine ausländische Strömung, die fortwährend Material von draussen hereinbringt, und eine einheimische, welche die javanische Verarbeitung dieses Materials bedeutet ³⁾. Diese Unterscheidung fällt mit der unter 1. genannten nicht zusammen, denn es befindet sich in der javanischen Mystik ausser dem islamischen und dem hindostanischen auch noch ein spezifisch javanisches Element,

¹⁾ Der amalgamierende Charakter des javanischen Geistes spiegelt sich wider in der Überlieferung, derzufolge Brawidjaja, der letzte Fürst des hindu-javanischen Reiches Madjapait, nach dem Fall desselben nach langem Schwanken zum Islam überging. Bei einer Begegnung mit dem Wali Sunan Kalidjaga gerät er mit diesem in einen Disput, gibt sich jedoch gewonnen, als seine beiden Diener erklären, dass die Differenz nur auf Verschiedenheit der Terminologie beruht. s. D. A. Rinkes, *De Heiligen van Java IV*, T. B. G. Bd. 53. S. 439.

²⁾ R. Goris, *Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Bali-neesche theologie*. Leiden 1926. S. 3.

³⁾ H. Kraemer, *Een Javaansche primbon uit de 16e eeuw*. Leiden 1921. S. 56.

und vor allem eine spezifisch javanische Atmosphäre, die unter anderm an der primitiveren und radikaleren Form, in der sie in Erscheinung tritt, erkennbar ist. Hier ist der von Harthoorn stammende Terminus „Javanismus“ anwendbar. Da in Wirklichkeit alles Material, das gegenwärtig einströmt, islamisch ist, und alles, was aus Hindostan stammt, schon gänzlich assimiliert ist, so kommt die Unterscheidung „ausländisch“ und „einheimisch“ praktisch auf die von „islamisch“ und „javanisch“ (oder „javanistisch“) heraus. So zeigt sich die einheimische Strömung auch in der Neigung zur Spekulation, die dem Javaner von Natur eigen, aber durch den hindostanischen Einfluss zweifellos verstärkt worden ist.

Diese einheimische Strömung und die Schriften, in welchen sie sich äussert, sind es, die uns bei unsrer Untersuchung am meisten interessieren. Aus der ziemlich umfangreichen Literatur nennen wir die wesentlich vorislamische, echt javanische, durch viele Redaktionen und Bearbeitungen hindurchgegangene *serat Dewa Rutji*, die ebenso charakteristisch javanische, die javanische Wissenschaft beinahe enzyklopädisch umfassende *serat Tjenti*, von neueren Schriften die die Lehren der acht Walis oder Heiligen des Javanischen Volkes beschreibende *serat Wirid* von dem letzten der javanischen *pudjanga's* ¹⁾ *Rangga Warsita*, ferner *primbon Purwardja* und *Niti-Mani*, letzteres von der Hand *Suganda's*. Diese Schriften kennzeichnen sich fast alle durch eine spekulativ gefärbte, heterodoxe, radikale Einheitsmystik, welche die Javaner in zäh festhaltender, monotoner Stetigkeit jahrhundertlang ohne wesentliche Veränderung bis auf den heutigen Tag gepflegt haben. Des weiteren müssen wir auf die vielen Handschriften hinweisen, welche die Lehren und Erlebnisse von vielen Walis oder Heiligen beschreiben ²⁾. Unter diesen treten acht oder neun Hauptheilige hervor, die den Islam auf Java eingeführt haben sollen. Während die Volkstradition in diesen Heiligen die Pioniere der islamischen Religion ehrt, legt sie ihnen zugleich völlig unislamische Lehren in den Mund. Diese acht oder neun Walis sollen auf einer Synode politischen und theologischen Charakters zusammen

¹⁾ Sprachgelehrter, Dichter.

²⁾ Fragmente aus verschiedenen dieser Handschriften, die sich in der Bibliothek der Kön. Batavischen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft befinden, stehen als Beilage in *Rinkes'* obenangeführter interessanter Reihe Monographien „*De Heiligen van Java*“.

gekommen sein und hier die Grundfragen über Gott, Welt und Mensch mit einander besprochen haben. Man kann diese, übrigens wohl legendarische, Wali-synode als ein Abbild des geistigen Gährens und Ringens betrachten, das damals auf Java vor sich ging und wobei sich ein Synkretismus zwischen islamischer und hindostanisch-javanischer Mystik vollzog ¹⁾.

In dieser Wali-tradition haben wir das älteste Dokument der javanischen Assimilation des von draussen hereingebrachten islamischen Stoffes. Das Resultat ist radikale Mystik in islamischem Gewande, so wie vorher radikale Mystik in hindostanisch-javanischem Gewande geherrscht hatte. Diese radikale Mystik in islamischem Gewande ist es, die die eigentliche Volksmystik auf Java bildet.

Der Charakter dieser Volksmystik kann noch etwas deutlicher ans Licht treten, wenn man die Schriften der echt javanischen Mystiker mit dem vergleicht, was Sumatra in dieser Beziehung aufweist. Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Nordsumatra eines der Gebiete gewesen ist, woher ein Islam-strom, und zwar ein nicht sehr orthodoxer, nach Java kam. Nun hat in der Folge, im siebzehnten Jahrhundert und auch noch darnach, ein gegenseitiger geistiger Austausch und Einfluss zwischen den beiden Inseln stattgefunden, bei welchem allerdings Sumatra mehr gab, Java mehr empfing. Es sind dort auf Sumatra der mehr orthodoxe Mystiker al-Raniri (aus Hindostan), der den Pantheismus meidende Adurrauf von Singkel und vor allem die radikalere Mystiker Hamsah Fansuri und Shams al-Din al-Samatrani, die einerseits einen sumatranischen Niederschlag arabischer Mystik bedeuteten und andererseits grossen Einfluss auf die javanische Mystik ausübten. Und nun ist auffällig, dass diese mehr orthodoxe Mystik von Sumatra doch einen ernstlichen Versuch macht, die Verschiedenheit von Gott und Mensch zu wahren, und diese radikalere Mystik von Sumatra, wenn sie sich auch prinzipiell zu der Wesenseinheit bekennt, doch immer den Unterschied zwischen der mystischen Einheitslehre einerseits und Fiḫ (die Wissenschaft des islamischen Gesetzes) und Kalām (die scholastische Theologie) andererseits im Auge behält ²⁾, wogegen in einer echt javanischen Schrift, wie der serat Tjenti, die verschiedensten Dinge ruhig neben ein-

¹⁾ B. O. J. Schrieke, *Het Boek van Bonang*. Utrecht 1916. S. 73-74.

²⁾ Kraemer, a. a. O. S. 76, Anm. 6.

ander gestellt werden, ohne dass ein Bedürfnis zu unterscheiden, geschweige denn eine wirkliche Unterscheidung vorhanden zu sein scheint. Sie empfiehlt den Koran und den Ḥadīth, sie rühmt bekannte Fikhkompendien und Kalāmhandbücher, fordert auf, den vier Ratus (d.i. Fürsten) Sapingi, Kambali, Malaki, und Kanapi (gemeint sind die Imame der vier Fikhschulen al-Schafi'i, Ahmed b. Hanbal, Mālik b. Anas, Abū Hanīfa) treu zu folgen, und dann kommt — ohne das geringste Bedürfnis, auf die Verschiedenartigkeit hinzuweisen — eine spekulativ pantheistische Auseinandersetzung über den wahren Allah, der da ist das über Zeit, Zahl und Raum, Bejahung und Verneinung, Sein und Nichtsein erhabene Eine ¹⁾. In Nordsumatra, das ja auch enger mit Arabien verbunden war als Java, war also ein strenger geschultes islamisches Bewusstsein vorhanden.

Und nun macht Kraemer weiterhin darauf aufmerksam, dass dieses Weniger im islamischen Bewusstsein bei den echt javanischen Mystikern sich nicht genügend aus der radikaleren mystischen Neigung der Javaner erklären lässt, sondern dass man auch die Tatsache heranziehen muss, dass ihr Denken selbst weniger differenziert, dass es primitiver ist. Dies erhellt deutlich daraus, dass man in der javanischen Mystik sich nicht nur nicht um die Grenzen des islamischen Dogma kümmert, sondern dass nicht einmal ein Begriff für die Problemstellung als solche vorhanden ist ²⁾.

Neben dieser einheimischen mystischen Strömung, und davon nicht scharf zu unterscheiden, finden wir weiterhin auch eine ausländisch geprägte Mystik, die mit einiger Sachkenntnis aus orthodoxen ausländischen Islamquellen schöpft, jedoch ohne das von dorthier geschöpfte wirklich zu assimilieren; sie ist dagegen häufig polemisch gegen die javanische Mystik im eigentlichen Sinn gerichtet. Hier begegnet uns also eine mehr orthodoxe Mystik, einigermassen im Ghazalitischen Sinne, als Vertiefung und Be-seelung des Islam.

Über diese beiden Variationen der javanischen Mystik, neben welchen noch eine dritte zur Sprache kommen muss — nämlich eine Mystik, die das islamische Gewand überhaupt abzulegen sucht —, wird weiter unten ausführlicher gehandelt werden.

¹⁾ serat Tjenti, Gesang 64, Vers 195–99, 255–58. Kraemer, a. a. O. S. 76.

²⁾ Kraemer, a. a. O. S. 75.

Hier beschäftigen wir uns noch etwas näher mit dieser Einteilung der javanischen Mystik in drei Variationen je nach dem verschiedenen Verhältnis zum Islam, weil wir in dieser Hinsicht die javanische Mystik mit dem sie als eine besondere Gattung umschliessenden grösseren Gebiet, das Sufismus heisst, vergleichen können, und weil auch diese Vergleichung wiederum dasselbe Licht auf den Charakter der javanischen Mystik werfen wird. Nicholson sagt von den Anhängern des Sufismus: „It is only a rough and ready account to the matter to say, that many of them have been good Moslems, many scarcely Moslems at all, and a third party, perhaps the largest, Moslems after a fashion”¹⁾. Was hier an dritter Stelle kommt, steht bei uns vorn an. Zu den Sūfis, die „good Moslems” sind, gehört wohl vor allen Ghazālī, zu den „Moslems after a fashion” kann man Ibn ‘Arabī und al-Djīlī rechnen. Von dieser Gruppe gilt die Bemerkung Nicholsons „Notwithstanding the breadth and depth of the gulf between full-blown Sufism and orthodox Islam, many, if not most Sufis have paid homage to the Prophet and have observed the outward forms of devotion, which are incumbent on all Moslems. They have invested these rites and ceremonies with a new meaning, they have allegorised them, but they have not abandoned them”²⁾. Dagegen ist kaum mehr ein Rest vom Islam in dem folgenden Ausspruch des persischen Mystikers Abū Sa‘īd ibn Abī’l-Khayr zu entdecken:

„Not until every mosque beneath the sun
Lies ruined, will our holy work be done;
And never will true Musalmen appear
Till faith and infidelity are one”³⁾.

Doch — und hierum ist es uns zu tun — in diesem Punkt sind der Sūfismus und die javanische Mystik abgesehen von ihrer Übereinstimmung, doch auch nicht unwesentlich verschieden. Was erstens im Sūfismus die gewaltige und versöhnende Gestalt Ghazālī’s bedeutete, das war auf Java, wie wir oben bereits dargelegt haben, eine ausländische Strömung, deren Prozentsatz an Gehalt an orthodoxem Charakter im umgekehrten Verhältnis zu dem Prozentsatz der echt einheimischen Assimilation stand. Zweitens gilt von der pantheistischen Mystik, die sich in das Gewand des Islam hüllt,

¹⁾ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*. London 1914. S. 24.

²⁾ Nicholson, a. a. O. S. 90.

³⁾ ebenda.

und deren Anhänger in der Einteilung Nicholsons unter den „Moslems after a fashion“ gesucht werden müssen, dass eine solche Mystik auch in Arabien vorkommt, aber dann in kleinen Kreisen von Eingeweihten, als halbgeheime Lehre der Sūfis, sorgfältig verborgen vor der Ketzerjagd der offiziellen Theologen und vor dem argwöhnischen Fanatismus der Menge, während sie in Ostindien die wahre Seele ebensowohl des Volksglaubens als des gelehrten Denkens ist (Snouck Hurgronje) ¹⁾. Was hier von Ostindien gesagt wird, gilt — das kann jetzt aus der Vergleichung mit der Mystik Sumatras deutlich geworden sein — a fortiori von Java. Und endlich ist die anti-islamische Tendenz in der javanischen Mystik stärker als im Sūfismus. In allen drei Beziehungen tritt der schon oben konstatierte radikale Zug in der javanischen Mystik zu Tage.

Ausserdem lernen wir aus diesem Verhältnis der javanischen Mystik zur gegebenen Religion — und dann auch wieder im Vergleich mit dem Sufismus — nicht nur etwas für die Mystik, sondern auch etwas für das betreffende positiv-religiöse Leben. Der Charakter der javanischen Volksmystik liefert uns zugleich das Werkzeug, mit welchem wir messen können, wie tief der Islam im Volksleben Wurzel geschlagen hat ²⁾.

Java ist also mit Gebieten von einer höheren geistigen Entwicklung, mit Hindostan und mit Arabien, in enger Berührung gewesen. Aber durch diese Berührung und das dadurch hereingebrachte Denkmateriale ist der javanische Geist, trotz seiner stark rezeptiven Kapazität, nicht zu einem eigentlich neuen Bewusstsein erwacht, nicht auf einen neuen Weg gebracht worden. Was er sich assimilieren konnte, hat er im Ganzen heruntergezogen und zur Bestärkung, zur Bereicherung, zum Ausbau seiner magisch-mystischen Lebensauffassung verwendet, die in jenem Ganzen von Auffassungen und Ideen, das man Javanismus nennt, zum Ausdruck kommt.

Der Islam ist, um ein Bild aus der javanischen Mystik in etwas veränderter Anwendung zu gebrauchen, in der Hauptsache der Baumstamm gewesen, an welchem der Epheu der javanischen Mystik sich höher erheben und weiter auswachsen konnte, als es ihm ohne denselben möglich gewesen wäre.

¹⁾ s. oben S. 1.

²⁾ Vgl. unten S. 81 ff.

B. Zweierlei Wege zu dem mystischen Ziel

In der vorhergehenden vorläufigen Auseinandersetzung über den Charakter der javanischen Mystik fanden wir dreierlei Formen derselben, je nach dem Verhältnis, in welches sich die mystische Erfahrung zum Islam stellt. Wir wiesen zugleich darauf hin, dass unsere Untersuchung sich hauptsächlich mit der mittleren Form werde beschäftigen müssen, die für uns die eigentliche javanische Volksmystik darstellt, und die wir näher als radikale Mystik in islamischem Gewande qualifizierten. Wir gehen jetzt an die Untersuchung dieser mittleren Form; die beiden andern Variationen werden uns unter C. näher zu beschäftigen haben.

Zwei Bemerkungen mögen vorhergehen: Mystik ist nie eine theoretische, sondern stets eine praktische Angelegenheit; sie ist ein Gerichtetsein auf das mystische Heilsgut, in der Sprache serat Dewa Rutji's das angulati tirta sutjining aurip ¹⁾, das Suchen nach dem Wasser des reinen Lebens und das Sich-auf-den-Weg-machen zu diesem Ziele. Und hiermit hängt die zweite Bemerkung zusammen, dass nämlich in der psychologischen Unterscheidung von Gefühl, Verstand und Willen die Mystik in der Tätigkeit des Willens gesucht werden muss. Im folgenden Kapitel wird dies des näheren dargelegt werden. Ist nun die Mystik selbst eine Sache des Willens, so geht der Weg, auf dem sie ihr Ziel zu erreichen sucht, über eine der beiden andern psychologischen Funktionen, die affektive oder die intellektuell-intuitive, und so entsteht die emotionale oder die spekulative Mystik. Diesen beiden Arten der Mystik begegnen wir auch auf Java. Doch könnte der Terminus Spekulation für Java etwas zu viel sagen. Man muss hier zuvörderst bedenken, dass das Intellektuelle in der Mystik immer nur ein Weg ist, nie einen Zweck in sich selbst hat. Auch von den ganz spekulativen Mystikern Sankara und Eckehart sagt Otto: „Nicht um Erkenntnis aus Wissenstrieb zu theoretischer Welterklärung handelt es sich bei beiden, sondern um Erkenntnis aus ‚Heilsbegehren‘ ²⁾. Aber auch in diesem Sinne kann von einer mystischen Spekulation, wie sie Sankara, Plotin und Eckehart gegeben haben, auf Java keine Rede sein. Wir befinden uns hier in der vor-rationalen Phase des Bewusstseins. In dieser Phase

¹⁾ Serat Dewa Rutji ed. Semarang 1880. S. 6.

²⁾ R. Otto, West-östliche Mystik 1929. S. 22.

liegen Fühlen und Denken ungesichtet durcheinander, ersteres ist sogar das Vorwiegende, und die Gedankenverbindungen beruhen auf den unterlogischen Assoziationen des tastenden Gefühlslebens. Doch ist dann auch noch ein Unterschied zwischen Reflexion und Gefühl festzustellen, und so mag von einer spekulativen Mystik auf Java gesprochen werden, wenn man darunter das Streben auf javanischem Niveau versteht, auf dem Wege der Reflexion und nicht der Gefühlsbewegung zum höchsten Heilsgut zu gelangen. Und das darf man um so mehr tun, als die javanische Mystik mit einem entliehenen Material gearbeitet hat, das echt spekulativ war. In den so zerbröckelten und verfließenden Materialien der javanischen Spekulation erkennen wir — häufig missverstanden und durcheinandergeworfen — Stücke des mit so viel schärferem Stift gezeichneten indischen, arabischen und hellenistischen Denkens.

Hier möge noch eine Bemerkung über die richtige Analysierung der javanischen Mystik ihre Stelle finden. Von der unten gegebenen Beschreibung kann mit Grund gesagt werden, dass sie hie und da zu schärferen Unterscheidungen und Formulierungen kommt als der Stoff selbst sie eigentlich zulässt. Wenn wir meinen, dass wir ohne diese schärferen Unterscheidungen doch nicht auskommen, so geschieht das auf Grund der wiederholt angeführten Tatsache, dass der Stoff der javanischen Mystik ein entlehnter, jedoch heruntergezogener Stoff ist. Wir können sie nicht verstehen, wenn wir sie nicht immer wieder auf das zurückführen, was sie in ihrem Ursprung war. Wir lernen sie am besten kennen, wenn wir die schärferen Linien des ursprünglichen Stoffes ins Auge fassen und dann sehen, was bei dem niederziehenden Prozess davon verloren ging.

Die zwei verschiedenen Bewusstseinsformen, die emotionale und die spekulative, verlangen ihren Ausdruck auch in der Terminologie. Was man in der emotionalen Mystik am Rande des höchsten Stadiums erfährt, findet seinen Ausdruck in der beliebten kurzen Formel: *pamor ing kawula Gusti*, d.i. Vermischung von Diener und Herr. Was in der spekulativen Mystik am höchsten Rande des Bewusstseins anwesend ist, wird mit dem doppel-sinnigen Worte „*ingsun*“ (Ich) angedeutet, welches sowohl von Gott als von dem sich seiner selbst bewussten Menschen gelten kann¹⁾.

¹⁾ Kraemer a. a. O. S. 82.

Man darf hier wiederum terminologisch nicht allzu scharf abgrenzen. Kraemer bemerkt, dass wenn auch der Ausdruck *pamor ing kawula Gusti* aus dem Gebiete der ekstatischen Gefühlsmystik stammt, er doch auch die Realisierung von dem Wesen des vollkommenen Menschen bezeichnen kann, also das, was spezieller mit dem Wort „ingsun“ ausgedrückt wird ¹⁾.

Diese Verschwommenheit der Terminologie ist schon selbst ein Zeichen, dass auch inhaltlich emotionale und spekulative Mystik häufig in einander übergehen und sich gegenseitig durchdringen. Doch wollen wir versuchen, beide, wenn sie auch in einander überfließen, je nach ihrer Eigenart darzustellen, und wir machen dabei Gebrauch von einer Umschreibung, die Buber von zweierlei Arten mystischer Betrachtungsweise gibt ²⁾: die erste, eine gleichsam dynamische, die darin besteht, dass Gott in das ichledige Wesen eingehe oder dieses in Gott aufgehe, dass in einem höchsten Moment das DUSAGEN aufhöre, weil keine Zweiheit mehr sei, — die zweite, eine gleichsam statische, die darin besteht, dass das ichledige Wesen unmittelbar in sich selbst als dem göttlichen EINEN stehe, dass das DUSAGEN überhaupt nicht in Wahrheit bestehe, weil in Wahrheit keine Zweiheit sei; die erste glaubt an die Vereinigung, die andre an die Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen. Beide behaupten ein Jenseits von Ich und Du, die erste ein — etwa in der Ekstase — werdendes, die andre ein seiendes und sich — etwa in der Selbstschau des denkenden Subjekts — offenbarendes.

Die zweierlei Arten mystischer Betrachtungsweise, die Buber hier beschreibt, zeigen sich deutlich in den zweierlei Arten Mystik, die wir auf Java fanden, der emotionalen und der spekulativen. In der *kawula-Gusti-Mystik* können wir einigermaßen den Grundzug des Islam erkennen. Was mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, ist zwar vorislamischer Besitz der Javaner gewesen, aber mit der arabischen Benennung (*kawula-Gusti* ist Übersetzung von „abd-rabb“ ³⁾) ist der islamische Stempel dar-

¹⁾ ebenda S. 72-74.

²⁾ M. Buber, *Ich und Du*. Leipzig 1923. S. 98-99. Hierzu sei bemerkt, dass für das Eingehen Gottes in das ichledige Wesen des Menschen im Islam kein Platz ist. Halladj wurde verurteilt, weil er eine der christlichen Inkarnation verwandt erachtete Lehre von einer Infusion (*hulül*) des göttlichen Geistes in die menschliche Natur verkündigte, (Nicholson a. a. O. S. 150).

³⁾ D. A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel*. Heerenveen 1909. S. 111.

auf gedrückt und eine stärkere Bewegtheit hineingebracht worden. Es ist der javanische Ausdruck für die emotional empfundene fanā, die sufische unio mystica. Der kleine Mensch geht mit einer hoch gehenden Gefühlsbewegung in dem grossen Gott auf. Auf dem Höhepunkt der fanā hört das „Du-sagen“ auf. Solange überhaupt noch von Orthodoxie die Rede sein kann, bleibt ein gewisser Unterschied bestehen zwischen dem, was im Sufismus ḥaḳḳ und al-Ḥaḳḳ¹⁾ heisst. Es ist dann eine Eins-werdung zwischen beiden, keine Identität. Kommt man näher in das echt javanische Milieu, so verliert sich diese Unterscheidung.

In der insun-Mystik erkennen wir deutliche Spuren aus Indien, die sich übrigens überhaupt im Sufismus nachweisen lassen. Es ist die spekulativ geschaute Identität von Gott und Mensch, die mystisch sich realisierende Besinnung des Menschen auf sein eigenes wahres Wesen. Dass in der Identitätsspekulation das höchste Bewusstsein auch als ein, über kawula und Gusti erhabenes, Sein aufgefasst wird, ist oben bereits gesagt.

Kawula-Gusti- und insun-Mystik könnten wir also kurz unterscheiden als Vereinigungs- und Einheitsmystik.

Von beiden ein Beispiel. Das Vereinigungsmotiv kommt in einer der Primbons zum Ausdruck, wo das Aufgehen vom Menschen in Gott mit dem Überfallenwerden von Mond und Sternen durch den Tag und ihrem Verdrängtwerden durch das Sonnenlicht verglichen wird²⁾. Vom Menschen, der auf dem Wege zum Schauen der Herrn ist, wird gesagt, er fühle sein Sein, wie (ein) von allen Seiten vom Wind geschüttelt(er Baum), oder wie ein Brunnen, dessen Rand nach innen eingestürzt ist. Sein Körper wird in diesem Zustand verdrängt von seiner Seele, seine Seele, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, von seiner mystischen Seele (rahscha), seine mystische Seele vom Wesen des Herrn³⁾. Eine Mischung von Vereinigungs- und Einheitsmystik liegt in den folgenden Versen:

¹⁾ R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921. S. 142 (weiterhin abgekürzt S. I. M.); id. *The Mystics of Islam*, S. 155. (weiterhin abgekürzt M. o. I.).

²⁾ Primbon Tjerbon nr. 86, S. 2. Primbon ist der Name einer besonderen Art javanischer Schriften, die hauptsächlich Varia aus dem gebiete der Magie, der Mystik und des Volksglaubens enthalten. Kraemer a. a. O. S. 66.

³⁾ Pr. Tjerbon nr. 86. S. 6.

Wenn ein Mensch nicht hat
 Iman, tokid und makripat,
 Ist sein Zustand nur
 Fragment und ohne Leben,
 Wenn er nicht weiss,
 Was iman ist und tokid
 Und was das Wesen von makripat.

Iman und tokid, das will besagen:
 Wer auf der Stufe von iman steht, dessen Verehrung
 Ist der Gehorsam gegenüber dem Herrn.
 Sein Herr ist ein einziger Herr,
 Es gibt keinen anderen neben Ihm,
 Es gibt nicht zwei oder drei,
 Es gibt nur Gott.

Was tokid genannt wird,
 Das ist die Einswerdung im Wesen,
 Die Auswischung der Zweiheit
 Von Herr und Diener.
 Wie beschaffen ist diese Einheit?
 Wenn man sie scheiden wollte (?),
 Ist da ein untrennbarer Zustand.

Das Heil ist im Erkennen
 Des Sinnes von tokid:
 Die Einheit mit dem Diener.
 Der Diener ist nicht mehr,
 Der Stand des Dieners
 Ist in Wahrheit das Nichtsein
 Ohne Handlung oder Verhalten.

Und makripat, das bedeutet:
 Man ist gekommen zum Schauen des Herrn.
 Wie steht es um den, der zum Schauen gekommen ist,
 Wer ist es der schaut?
 Der Stand des Dieners
 Ist blind, taub, stumm und das Nichtsein,
 Der Diener hat kein Sein ¹⁾.

Dagegen kommt das spekulative Einheitsmotiv zum Ausdruck
 in dem folgenden Text:

¹⁾ Cod. Jav. 1795. Bibl. Leiden. S. 177.

Das göttliche Wesen ist eins,
 Es umfasst das Sein und das Nichtsein.
 Zukunft und Vergangenheit,
 Was nichtig ist und das grosse All,
 Das ist geschaffen und beherrscht von dem Einen,
 Das Eine von Sein und Nichtsein,
 Von Zukunft und Vergangenheit,
 Von dem, was nichtig und von dem grossen All.
 Es ist die Einheit von Bejahung und Verneinung,
 Ohne Bejahung und ohne Verneinung.

Denn es ist nicht das Noch-nicht und nicht das Schon,
 Es ist nicht das Nichtige und nicht das All,
 Es ist nicht das Sein und nicht das Nichtsein,
 Nicht das Leer und nicht das Wesen,
 Es ist wie die Einheit von zwei,
 Einheit, unvermischte Einheit,
 Mit keinem Weniger und keinem Mehr,
 Keine Zweiheit von Verneinung und Bejahung
 Oder Zweiheit von Rasul und Muhammed
 Oder Zweiheit von Frau und Mann.

Aufgelöst ist das zweierlei Wesen von Mann und Frau,
 Weg sind die Namen Verneinung und Bejahung
 Und alles, was dem gleicht;
 Die Einheit von zwei
 Ist das Einswerden zu eins,
 Der Samen vervielfältigt sich zu allem, was wächst.
 Was greifbar ist und sichtbar,
 Geht hervor aus dem alle Zweiheit vervollkommnenden Einem,
 Und das Eine ist Gott der Allerhöchste.

Dies Eine ist ohne Bejahung oder Verneinung,
 Ohne Form, Farbe, Geruch oder Geschmack,
 Ohne Ziel oder Ort. Aber
 Gewiss ist seine Macht,
 Da es alles umfasst und hochheilig ist,
 Der Schöpfer und Beherrscher
 Aller Zweiheit.
 Wie die zwei Worte: „Sei!“ und „Es war“
 Und die Einheit bedeutet: Er, sein eignes Selbst.
 Das ist das Wesen ¹⁾.

Auch die folgende Stelle ist ein Beispiel spekulativer Mystik:

¹⁾ s. Tjentiñi Gesang 64²²⁵⁻²⁸.

Siti Djenar enthüllte
 Mit leiser Stimme seine Wissenschaft:
 Das Wesen von Allah, das will sagen,
 Dass Prostration und Verbeugung ¹⁾ gleich Allah sind,
 Allah ist es, der Allah anbetet,
 Aber Allah, das ist eigentlich
 Nur der Name Allah.

Die Zweiheit ist nur eine Einheit,
 Die drei sind eins;
 Der Diener steht gegenüber dem Herrn,
 Aber der Herr wird der Diener,
 Und das Dritte ist das Wesentliche vom Sein,
 So ist der Prophet, der Gesandte,
 Das Wesen des allmächtigen Seins.

Es gibt in Wahrheit keinen Gott,
 Was man so nennt, ist nur der Name,
 Allah hat kein Wesen,
 Es gibt nur den Glauben, Allah's Licht,
 Die Wahrheit des Profeten von Allah;
 Siti Djenar kann man auch nennen
 Die Wahrheit von Herr und Diener.

Diener und Herr
 Teilen sich ohne Rest einander mit,
 In Siti Djenars Wesen
 Sind keine zwei zu unterscheiden,
 Denn Siti Djenar ist
 Ewig in seinem Wesen;
 Das Diesseit und das Jenseit
 Und alle Menschen
 Sind von mir nicht zu unterscheiden,
 Denn ihr Wesen ist gleich ²⁾).

Der Unterschied zwischen der Vereinigungs- und der Einheitsmystik lässt sich auch so formulieren, dass in ersterer Grundtatsache und Ausgangspunkt die Zweiheit von kawula und Gusti ist; auf dem Höhepunkt der bewegten Erfahrung verschwindet dann kawula und bleibt allein Gusti, oder sogar auch Gusti kann verschwinden, und es bleibt dann allein die Erfahrung einer vitalen Vereinigung beider, die so vehement empfunden wird, dass

¹⁾ Gelesen rukuk an Stelle von rukuh.

²⁾ Jav. Hndss. Bat. Gen. No. 575, Beilage, Rinkes, T. B. G. L.V. S. 94-95.

ihre Glieder vor ihr zu verblässen scheinen ¹⁾); in der Einheitsmystik dagegen ist Grundtatsache und Ausgangspunkt nicht die Zweiheit sondern ein Drittes, in welchem die niederen Aspekte von kawula und Gusti, von Verneinung und Bejahung, aufgenommen und aufgelöst sind, das mystische Bewusstsein (des wahren Seins), als das wahre (Bewusst-) Sein, worin die Dualität, die in allem Seienden liegt, nicht mehr besteht.

Der Weg zu diesem höchsten Moment besteht bei der Vereinigungsmystik in bewegter Erfahrung dessen, das zuvor nicht war, bei der Einheitsmystik in der Offenbarung dessen, das auf dem Grunde aller Dinge allzeit gegeben ist, und gegenüber dessen Sein alles andre Sein zu Nichtsein verbleicht.

So versteht es sich von selbst, dass, wenn in der javanischen mystischen Literatur so viel von einem Aufstieg zur höchsten Erfahrung in verschiedenen Stufen die Rede ist, wir dies besonders bei der emotionalen Vereinigungsmystik finden, wenn es auch, wie sich unten zeigen wird, bei der spekulativen Art keineswegs ausgeschlossen ist.

Der Aufstieg kann in vier Stufen oder Graden stattfinden, saréngat, tarékát, kakékát, maripát, oder auch in dreien, wobei kakékát die höchste Stufe darstellt.

In dieser Bezeichnung erkennen wir die Vierteilung des Sufismus: scharī'a, ṭarīqa, ḥaḳīqa und ma'rifa, die wir dort auch wiederum in der Form einer Dreiteilung antreffen können.

Ausserdem kommen auf Java vielfach die drei Grade, iman (Ar. imān), tokid (Ar. tawḥīd) und maripát vor, welchen manchmal noch wieder ein vierter, islam, hinzugefügt wird.

Welche Erfahrung jemandem beim Durchschreiten der vier erstgenannten Stadien zuteil wird, davon hat Rinkes, indem er Angaben aus mehreren sumatranisch beeinflussten Primbons zusammenstellte, eine übersichtliche Beschreibung gegeben ²⁾. Wenn wir diese dem arabischen Schema folgenden, aber wenig javanische Assimilation verratenden Angaben hier aufnehmen, so geschieht das hauptsächlich, um ein anderes, das darnach folgt, in seiner Eigenart deutlicher hervortreten zu lassen.

Im ersten Stadium heisst der murid (Lehrling) muḅtadi', ein Beginnender. Er hält sich an Koran und Tradition. Seine Dienst-

¹⁾ Buber a. a. O. S. 102.

²⁾ Rinkes, Abd. v. S. S. 105 ff.

barkeit gegen Allah wird 'ibadat genannt, weil er sie aus Unterwürfigkeit gegen Allah verrichtet. Sein Herz heisst gesund, insofern es frei von Abgötterei und Unaufrichtigkeit ist. Sein Glaube ist noch verborgen durch seine Unachtsamkeit und weil er noch durch aufkommende Gedanken gefesselt wird. Sein dzikr (Lobpreisung, Andachtsübung) mit der Zunge ist: *lā ilāha illā' llāh*, und das mit dem Herzen: der einzige, den ich an bete, ist Allah. Seine fanā (Zugrundegehen) ist das Aufgehen in den Werken. Sein Standort ist die Scheidung von Allah und dem Menschen, seine Sphäre die des Mensch-seins. Er gehört zu den Menschen des Gesetzes (*šchari' at*, Jav. *saréngat*), deren Tun und Lassen sich völlig an dasjenige anschliesst, was das göttliche Gesetz vorschreibt oder verbietet.

Im zweiten Stadium heisst der murid *mutawaṣṣit*, weiter vorgeschritten, auf der Mitte des Weges angelangt. Seine Dienstbarkeit heisst 'ubudijat, denn er verrichtet sie aus Liebe zu seinem Herrn. Sein Herz ist ein Herz der Hingebung, insofern sein Denken fest auf Allah gerichtet ist. Sein Glaube ist gegenwärtig, insofern er nicht mehr durch aufkommende Gedanken befangen und insofern er bereit ist. Sein dzikr mit dem Herzen ist: Es gibt niemanden, den ich liebe, als Allah. Sein fanā ist das Aufgehen in den Attributen. Sein Standort ist die Vereinigung ¹⁾ von Schöpfer und Geschöpf. Seine Sphäre ist die des Engel-seins, insofern die Festigkeit seines Denkens die der Engel ist. Er gehört zu den Menschen des Weges (*tariqat*, Jav. *tarékat*).

Im dritten Stadium heisst der murid *kāmil*, vollkommen. Sein Herz heisst *mudjarrad*, entblösst; es wendet sich ab von allem Erschaffenen und ist ausschliesslich mit Allah beschäftigt. Sein dzikr mit dem Herzen ist: Es ist niemand, der Sein hat, als Allah. Sein fanā ist das Aufgehen im Wesen ²⁾. Seine Sphäre ist die Allah's, des Gewaltigen. Er gehört zu den Menschen der (höchsten) Wirklichkeit (*haqīkat*, Jav. *kakékat*).

Im vierten Stadium heisst der murid *kāmil mukammal*, ganz vollkommen. Seine Dienstbarkeit gegen Allah ist alles, was er tut. Sein dzikr ist jeder Laut, der aus seinem Munde kommt, es sei *lā ilāha illā' llāh* oder *Allāh*²⁾ oder *Hu(wa)*²⁾ oder *lā, lā, lā* oder *a, a, a* oder *oh, oh, oh* u.s.w., auch sein Weinen und Beben, sein Sichbe-

¹⁾ als Ehe gedacht.

²⁾ mit Erhaltung des Gefühls von fanā.

wegen oder Stillsein; und dabei hat er keine Kenntnis von allem, was geschaffen ist, sogar von sich selbst hat er kein Bewusstsein, er ist verschwunden, aufgelöst im Nichtsein. Sein fanā ist fanā al-fanā ¹⁾. Sein Standort ist die Ewigkeit. Seine Sphäre ist die des Gottseins. Er gehört zu den Menschen der (höchsten) Kenntnis (ma'rifat, Jav. maripat).

Eine eigentlich ganz ausserhalb des Islam stehende Schrift wie die schon erwähnte *serat Dewa Rutji* ²⁾ gibt in ihrer Beschreibung des Weges, den Werkodara geht, bis er das Lebenswasser findet, einen ähnlichen, wenn auch verdeckteren, in die Erzählung verwobenen stufenweisen Fortgang zu erkennen. Erst ist Werkodara in der Welt, Schüler des resi Danjang Drona. Dieser hat ihn in seiner ersten Anweisung, wo das Wasser des Lebens zu finden sei, irregeleitet. Obgleich Werkodara den grössten Gefahren trotzte und sein Leben dafür einsetzte, fand er das begehrte Wasser nicht am bezeichneten Orte. Eine Stimme von Oben sagt ihm darauf: „Du suchst das Wasser nach der Anweisung Danjang Drona's; es gibt wahrlich ein Wasser des reinen Lebens, aber hier ist es nicht“ ³⁾. Dieses Stadium stimmt mit dem *schari'at* (jav. *saréngat*) im vorigen Schema überein. Es wird in der javanischen Mystik stets wiederholt, dass so viele, die das Gesetz tun, sich auf einem Irrweg befinden. Doch kann das Gesetz, wenn es nicht als bindendes Gesetz, sondern nur als Hinweis genommen wird, auf den rechten Weg bringen. Hierin zeigt sich der synthetische Charakter der javanischen (und überhaupt der islamischen) Mystik.

Nachdem er eine zweite Anweisung von resi Danjang Drona empfangen hat, begibt Werkodara sich mit unvermindertem Mute wiederum auf den Weg. Die Natur, die ihm erst gleichsam ein Willkommen zurief, erscheint jetzt voll Sorge um sein Geschick; viele Stimmen warnen ihn, nicht weiterzugehen; er kommt endlich an das Meer, das grenzenlose (das bekannte Bild des göttlichen Seins), und die erst noch auf der Wasserfläche sichtbaren einzelnen Schiffe sind bald verschwunden. Als er schwimmend ins offene Meer gelangt, begegnet ihm dort eine fürchterliche naga, d.h. Schlange, und es entsteht ein Kampf auf Leben und Tod. Nach-

¹⁾ Auch das Gefühl von fanā ist verschwunden.

²⁾ manchmal auch *Bima Sutji* genannt. Es verarbeitet wohl hier und dort Stoffe aus der islamischen Mystik.

³⁾ s. s. *Dewa Rutji* S. 11-12.

dem Werkodara diesen Kampf überwunden hat, steht er am Ende seines Könnens und Wissens. Nun muss die Gnade eintreten. Dieser Teil des Weges stimmt mit der tarīkat (jav. tarékat) des vorigen Schemas überein.

Nun geht Werkodara über seine eigne Kraft hinaus. Bisher hatte er das lebendige Wasser an einer bestimmten Stelle gesucht, jetzt, durch die Gnade, kommt er zur Einsicht, dass „das lebensweckende Wasser nicht an einer bestimmten Stelle zu finden ist, denn das Wasser und die Kenntnis von dem Wasser durchdringen sich auf eine schauerlich geheimnisvolle Weise“¹⁾. Er geht nun ein in die Erleuchtung. Mit resi Danjang Drona ist er fertig und er findet einen neuen Führer in dem kleinen Zwerg, dem er mitten auf dem Weltmeer begegnet, Dewa Rutji, gleich darauf auch Sang Marbudengrat, „die Weltseele“ genannt. Dieser befiehlt ihm in sein (Dewa Rutji's) Inneres einzugehen, durch das linke Ohr, das bekannte Organ für mystische Einflüsterung²⁾. In dieser Innenwelt, die erst grenzenlos und leer ist wie das weite Meer, und welche die djagad walikan, die umgekehrte Welt, genannt wird, erhält nun Werkodara höheren Unterricht; erst über die vier Farben, die er sieht: schwarz, rot, gelb und weiss, welche die Gesinnungen des Herzens bedeuten; hierauf über acht Farben, die in *einer* Glut vereinigt sind, und die Vielförmigkeit der Welt, die nur Ausstrahlung einer einzigen Einheit ist, bedeuten; (so auch über die vier Himmelsgegenden, Norden, Süden, Westen und Osten, über die vier genannten Farben, über Makro- und Mikrokosmos, über Mann und Weib, welche hier alle in ihrem Wesen eins sind). Jene Glut aber ist eine strahlende, elfenbeinerne Puppe oder Perle, was auf die weisse Perle der islamischen Kosmogonie anspielt, die als die Ursubstanz der Welt gilt³⁾. Hauptthema des Unterrichts von Dewa Rutji ist die tiefere Einheit alles Seins. Dieses Stadium stimmt mit dem der haķīkat (jav. kakékat) des vorigen Schemas überein.

Aber Werkodara verlangt nach tieferem Unterricht. Was er bisher gefunden hat, war objektive Einheit; es muss eine noch

¹⁾ ebenda S. 22.

²⁾ Nach der Tradition, sowohl der islamischen im allgemeinen, als der javanischen, war Ali's linkes Ohr das besondere Organ, durch welches Muhammed ihm mystische (und ketzerische) Lehren einflüsterte, vgl. Serat Wirid S. 12, Kraemer, a.a.O. S. 80, Rinkes, a. a. O. S. 50. Wir berühren hier die nahe Verwandtschaft des Sufismus mit der Schī'a.

³⁾ Kraemer, a. a. O. S. 87; Nicholson, S. I. M. S. 122.

tiefere Einheit geben, in welcher das Subjekt mit auf- und untergeht. Er sagt: „Ich bitte dich um weitere Unterweisung, ich muss den letzten Grund hiervon wissen, nimm deinem Diener, wenn es nicht anders sein kann, das Leben; aber ich flehe darum, lehre mich die richtigen Verhältnisse erkennen, lege mir nichts in den Weg“¹⁾). Und nun folgt zum Schlusse der Unterricht in dem tiefsten Geheimnis, der *moring kawula Gusti*, der Vermischung von Herr und Diener. „Wenn in dir noch Raum ist für Begriffe, die auf Zweiheit beruhen, so bleibst du im Zweifel und missvergnügt; aber wenn du eins bist im Wesen, dann ist alles da, was dein Herz begehrt und was du dir im Geiste schaffst; was du wünschest, das geschieht; die ganze Welt ist in deiner Macht, denn du bist auf Seinen (*Batara's*) Platz gestellt“²⁾). Dieses letzte Stadium ist der *ma'rifat* (jav. *maripat*) des vorigen Schemas verwandt.

Wenn wir nun diese beiden Beschreibungen des mystischen Weges, die der von Rinkes benutzten *Primbons* und die von *serat Dewa Rutji*, mit einander vergleichen, so springt sofort ins Auge, dass erstere von mehr emotionaler Art und ganz Vereinigungsmystik ist, letztere dagegen, mehr reflektiv, eine Mischung von Vereinigungs- und Einheitsmystik darstellt. Auch stellen wir fest, und bestätigen damit, was wir oben S. 11-12 gesagt haben, dass die erste Art Mystik an dem islamischen, die zweite an dem hindujavanischen Kulturmilieu orientiert ist³⁾.

Noch in einem anderen Punkte ist eine Vergleichung möglich. Die Beschreibung des mystischen Weges in den *Primbons* von Rinkes ist recht scharf in Begriffe gefasst, die der soviel klarer gedachten islamischen Mystik entlehnt sind, die von *serat Dewa Rutji* ist in die Form einer Wanderung gefasst, eines der aus der mystischen Bildersprache, auch des Archipels, bekannten Motive.

Wir geben nun noch eine dritte Beschreibung des in Stadien aufsteigenden mystischen Weges, die sich ebenfalls in bildlicher Sprache ausdrückt, in welcher jedoch diese Bildersprache eine viel realere Funktion hat, weil sie nicht nur äusserliche Einkleidung eines, übrigens stereotypen, mystischen Unterrichtes ist (wie bei *serat Dewa Rutji*), sondern die mystische Bedeutung der verschiedenen Stadien in eigener Weise in eigene Bilder bringt.

¹⁾ a. a. O. S. 32.

²⁾ a. a. O. S. 36, vgl. S. 4, 23.

³⁾ Es ist hier nicht der Ort, dies in Einzelheiten nachzuweisen.

Die betreffende Beschreibung steht in Babad Tjerbon von Abdulkahar, pengulu (der oberste Moscheebesamte) in Tjerbon ¹⁾. Ich gebe die Stelle etwas frei wieder: „Das erste Stadium des mystischen Weges, die charé'at, ist bildlich ausgedrückt im Wajangspiel ²⁾; die wajang stellt dann die ganze Menschheit dar, der dalang vergleicht sich mit Allah, dem Schöpfer der Welt. Die Beschaffenheit der wajang ist eine ganz andre als die des dalang: wie die Wajangpuppen sich nicht von selbst bewegen können, sondern vom Willen des dalang abhängen, so können die Geschöpfe nur handeln durch den Willen des Allerhöchsten, der die Welt bewegt. Nach diesem Bilde genießt man in den Werken, der Standort ist die Scheidung.

Das zweite Stadium, die tarékat, hat sein Bild im Baronganpiel. Hier fallen wajang und dalang zusammen, aber um dies noch zu verbergen, ist der ganze Körper in einen groben Sack gehüllt. Man ist wohl eins mit seinem Herrn, aber man ist doch nur in seinem guru (Lehrer) aufgegangen. Er verschleiert noch die Kenntnis der Weltseele. Hier genießt man in den Namen. Der Standort ist die Vereinigung, doch ist noch etwas da, das das Innerste verborgen hält.

Das dritte Stadium, die hakékat, hat sein Bild im Topèngspiel, denn auch hier fallen dalang und wajang ³⁾ zusammen; um dies aber noch verborgen zu halten, steckt nun das Gesicht in der Maske eines Büffelnasenzügels. Man ist aufgegangen in seinem Propheten, das Einssein mit der Weltseele ist nur noch ganz wenig verschleiert. Man genießt in den Eigenschaften. Der Standort ist die Vereinigung der Vereinigung, d. i. die wirkliche Vereinigung, eins im Tun, eins im Willen, eins im Leben, eins im Wissen ⁴⁾, eins im Hören, eins im

¹⁾ Babad Tjerbon, Beilage Rinkes, T. B. G. LIV S. 179 f.

²⁾ Zur Erklärung für den Leser sei bemerkt, dass Wajang-, Barongan- und Topèngspiel drei Formen des javanischen Theaters sind, die sich folgendermassen unterscheiden: Bei dem Wajangspiel hantiert der Darsteller, der dalang, lederne oder hölzerne Puppen; die ledernen lässt er als Schattenbilder auf der Rückseite einer beleuchteten Leinwand agieren, die hölzernen lässt er selbst spielen. Bei den beiden folgenden Spielen tritt der dalang selbst als Schauspieler auf, bei dem Baronganpiel ganz in eine Tiermaske gekleidet, bei dem Topèngspiel nur mit einer Maske vor dem Gesicht. Die ronggèng ist die Bezeichnung für die öffentliche javanische Tänzerin, die unmaskiert auftritt.

³⁾ Man beachte die umgekehrte Reihenfolge in diesem und dem folgenden Stadium gegenüber den beiden vorhergehenden.

⁴⁾ Nach Rinkes' Konjektur, die um so einleuchtender ist, als hier auf die Eigenschaften Allah's angespielt wird. Aber dann empfiehlt sich auch, in „sauripe“ die Eigenschaft „Leben“ angedeutet zu sehen.

Sehen, eins im Sprechen; der Diener teilt die Eigenschaften Allah's.

Das vierte Stadium, die ma'ripat, hat sein Bild in der ronggeng, denn auch hier fallen dalang und wajang zusammen, aber jetzt ganz einfach, völlig unverschleiert. Man geht auf im Allerhöchsten, es sind nicht mehr zwei Wesen vorhanden, sondern nur noch eines, der Mensch steht in der Substanz Gottes. Man genießt im Wesen, welches notwendigerweise Sein hat. Der Standort ist die Ewigkeit, endloses Leben, erhaben über Tod und Veränderung''.

Wenn wir nun diese dritte Beschreibung des in vier Stadien verlaufenden mystischen Weges mit den beiden vorigen, der mehr islamischen und der mehr hindu-javanischen, vergleichen, so ist deutlich, dass wir hier eine Zwischenform vor uns haben. Der islamische Einfluss erhellt aus der begriffsmässigen Terminologie, dagegen ist die bildliche Einkleidung der Beweis von echt javanischer Verarbeitung. Und was für eine Bildersprache! Wir haben wohl einmal über den diffusen, verwirrten Charakter der javanischen Mystik klagen müssen, wenn wir feststellten, was hier bei der Verarbeitung von Stoffen, die aus Gebieten der Mystik entlehnt waren, welche rational so viel höhere Züge aufzuweisen haben, aus diesen geworden war. Aber die Bildersprache, die uns hier entgegentritt, kann als Ausdruck des Wesens der Mystik mit dem Besten wetteifern, was wir in andern Ländern finden. Wie suggestiv ist hier das Bild vom Spiel! Wie deutlich ist hier die für die Mystik so charakteristische Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung ins Bild gebracht. Und wie scharf sind hier die vier aufeinander folgenden Stadien im Verhältnis zueinander gezeichnet! Dass hier Anschaulichkeit des Ausdrucks mit scharfer Unterscheidung verbunden erscheint — die Unterscheidung ist sogar schärfer als in der ersten islamisch-begriffsmässigen Beschreibung — das ist ein deutlicher Beweis für den prä-rationalen, aber künstlerischen Geist der Javaner. Auch hier gilt, was Kraemer von der javanischen Wajangkunst im Zusammenhang mit der Unbestimmtheit des javanischen Denkens bemerkt: „Bei primitiven Völkern ist die künstlerische Bildungskraft früher entwickelt als das Denken. Auge und Hand sind geübtere Instrumente für den Geist als das Gehirn'' ¹⁾.

Aber ein noch wichtigerer Punkt, der nicht die Ausdrucksform sondern den Inhalt obiger Beschreibung betrifft, verlangt Beach-

¹⁾ Kraemer, a. a. O. S. 130.

tung. Wir erkennen hier deutlich das der islamischen Mystik entlehnte, in der ersten Beschreibung noch mehr zu Tage tretende Schema, nach welchem der Mensch von den Werken über die Namen und die Eigenschaften zum Wesen Allah's aufsteigt. Parallel damit geht der Aufstieg vom Gesetz über den Lehrer (des mystischen Ordens) und darnach über den Propheten zum Allerhöchsten. Hier ist, was wir islamische Vereinigungsmystik nannten. Subjekt ist der Mensch. Er steigt und geht in Gott auf, das ist wenigstens der Anfang. Aber durch dieses Schema hindurch läuft, an der Hand der vier verwendeten Bilder, eine ganz andre Vorstellung. Subjekt ist hier nicht der Mensch, sondern der *dalang*, die Gottheit; sie spielt anfangs in der Zweiheit von *dalang* und *wajang*, aber das Ende ist, dass sie ohne *wajang*, als Einheit spielt, d.h. dass sie ihr eigenes Wesen als das göttliche, all-eine Sein realisiert. Diese zweite Vorstellung ist nicht nur das einkleidende Bild, sondern der eigentlich tragende Gedanke. Hier ist die indische, javanische Einheitsmystik, die aus synthetisierendem Bedürfnis immer wieder Stoff aus der islamischen Mystik dazu aufnimmt.

Oben wiesen wir schon darauf hin, dass noch eine andere Folge von Stadien, eine dreiteilige: *iman*, *tokid* (Ar. *tawhīd*) und *maripat* (Ar. *ma'rifa*) häufig vorkommt; und diesen wird manchmal noch ein viertes Stadium, *islam* genannt, beigelegt. Über diese Dreiteilung, die in Pr. Malang Juda H. 3 genannte „*titipan*“ des Menschen, d.i. „die von Allah dem Menschen anvertrauten Gaben“, besteht eine feste literarische Tradition ¹⁾. Diese Reihe entspricht grösstenteils der oben behandelten von vier Stadien, doch sind Unterschiede vorhanden; an einigen Stellen ist sogar die Interpretation selbst der Dreiteilung verschieden. In einer Primbon, die Kraemer a.a.O. anführt, wird *īmān* mit innerer Ergebung, Vertrauen, *tawhīd* mit innerer Begegnung (nl. mit dem Herrn) und *ma'rifa* mit innerer Anschauung wiedergegeben ²⁾. Da sich hier alles von Anfang an auf das Innere bezieht, scheint das im vorigen Schema vorhergehende Stadium der *sarēngat* weggefallen zu sein. Dagegen wird in *serat Tjenti* das Stadium von *iman* auf das äussere Gesetz ³⁾ bezogen, das Stadium von *tarēkat* scheint hier

¹⁾ Kraemer, a. a. O. S. 73.

²⁾ Vgl. damit H. S. Gunning, fol. 49a, Übersetzung Kraemer, a. a. O. S. 168.

³⁾ Gesang 64, 192: „*Kedah ngestokakan ing asalat*“, man muss die *salāt* vollbringen.

mit dem von hakékat zusammengefallen zu sein, denn als Interpretation des zweiten Stadiums, tokid, folgt direkt: „hier ist nicht zweierlei Blick, sondern nur einer; der Allerhöchste kennt keine Zweiheit, man muss sich mit Ihm vereinigen in der şalât“. Dann kommt die maripat als das Schauen des Geistes und der wahren şalât, und hierzu wird noch als Viertes islam gefügt als das Stadium der Einsicht in sich selbst als das Wesen Gottes. Mit dieser Auffassung stimmt wieder einigermaßen die Interpretation überein, welche die viel mehr orthodoxe Schrift von Bonang von den drei Stadien gibt: iman fasst sie auf als das Stadium der Unterscheidung vom Guten, als dem Positiven, und vom Bösen, als dem Negativen; tawhîd als das Stadium, in welchem alles positiv ist, durch das Sehen der Einheit; ma'rifat als das Stadium der Negation, weil das Schauen auf den Herrn nur die Negation des eignen Wesens heller sehen lässt, bis das Schauen auf den Herrn ganz an dessen Stelle tritt ¹⁾.

Die emotionale Mystik, deren Erfahrung eine dynamische, eine werdende ist, zeichnet sich besonders durch gewisse Hilfsmittel aus, die zu der pamor ing kawula Gusti führen oder doch die Bewegung dorthin in Gang bringen. Die wichtigsten sind dzikr und şalât. Das dzikr ist aus dem Islam und speziell aus dem Sufismus bekannt. Wird das dzikr schon im Koran als ein einfaches Gedenken Gottes im Herzen, mit dem die Erwähnung und Lobpreisung mit der Zunge sich von selbst verbindet, warm empfohlen ²⁾, so wurde im Sufismus daraus ein Mittel zur Befreiung von der Aussenwelt, zur mystischen Konzentration, um auf diese Weise zur Auflösung in der Gottheit zu gelangen. Während des dzikr wird man „wie Wachs, das verbrennt und verschwindet“ ³⁾. Nach javanischen sjattaritischen Primbons, „ist das Äusserste, das mit dzikr [zu erreichen ist], des Herzens unaufhörliche Anschauung von der Einheit und ein völliges Aufgehen darin, dergestalt, dass du in deinem Sein zurückkehrst zum Verhalten des Nichtseins, in dem Sinne, dass nur, was vom Nichtsein gilt, sich auf dich anwenden lässt“ ⁴⁾. Bei dem dzikr bedient man sich vorzugsweise des ersten Teils der Bekenntnisformel: lā ilāha illā'illāh, wobei man dann

¹⁾ B. J. O. Schrieke, *Het boek van Bonang*. Utrecht 1916. S. 138.

²⁾ Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* ⁴ I, S. 740–41.

³⁾ Bei Kraemer, a. a. O. S. 78.

⁴⁾ Bei Rinkes a. a. O. S. 66.

gerne unterscheidet zwischen dem verneinenden Teil *lā ilāha* und dem bejahenden *illā'llāh* und dann von einer Verneinungs- und Bejahungsrezitation spricht, die von Abdurrauf von Singkel die Mutter von allem *dzikr* genannt wird.

Man unterscheidet nun wieder verschiedene *dzikr* in Bezug auf die oben beschriebenen vier oder drei Stadien des mystischen Weges. So kann man beim Rezitieren des Namens Allah nacheinander einen der Konsonanten fallen lassen, um auf diese Weise ein Aufsteigen von der *scharī'a* über die *ṭarīqa* und die *ḥaḳīqa* bis zur *ma'rifa*, oder von Gottes *af'āl* über seine *asmā* und *ṣifāt* bis zu seiner *dhāt* zu verwirklichen ¹⁾. In *serat Tjenti* werden mit diesen Stadien als Organe verbunden: mit der *scharī'a* und der *af'āl* Allah die Zunge, mit den folgenden Stadien nacheinander die Ohren, die Augen und die Nase ²⁾. Dass das zum höchsten Stadium passende Organ die Nase ist und nicht, wie man erwarten sollte, das Auge (das mystische Schauen), das wird wohl, wie Kraemer meint, aus der Erfahrung der *dzikr*praxis zu erklären sein. Auch die Psychoanalyse steht dieser Erscheinung nicht fremd gegenüber. Ferner gibt es eine Unterscheidung in der Rezitation der Bekenntnisformel, der des Wesennamens (d.i. Allah) und der des Verborgenen Namens (d.i. *Huwa-Er*). Im Zusammenhang damit werden, wie im Sufismus überhaupt ³⁾, in Bezug auf das menschliche Herz dreierlei Grade unterschieden: das „*hati sanubari*“ oder das anatomische Herz, das „*hati ma'nawi*“ oder das begriffliche Herz und das „*hati sirri*“ oder das zum Geheimnis gehörende Herz. Mit der Rezitation der Bekenntnisformel öffnet man nun die Türe des anatomischen Herzens, mit der des Wesennamens öffnet man die Türe des begrifflichen Herzens und mit der des Verborgenen Namens auch das dritte Herz ⁴⁾.

Neben diesem *dzikr* (als einem lauten) wird auch von einem stillem *dzikr* gesprochen. Dieses stille *dzikr* geschieht durch Atemholen, negativ durch Ausatmen, positiv durch Einatmen. Es stammt aus Indien ⁵⁾.

Ein zweites Hilfsmittel zur geistigen Konzentration ist die *salāt*. Auch diese Konzentration enthält ein Aufsteigen, das wie-

¹⁾ Kraemer, a. a. O. S. 78.

²⁾ *Serat Tjenti* 19. Kraemer, a. a. O. S. 117.

³⁾ Nicholson, M. o. I. S. 68.

⁴⁾ Rinkes, *Abd. v.* S. S. 78.

⁵⁾ Nicholson, a. a. O. S. 48.

derum durch die vier Stadien, *shari'a*, *ṭarīqa*, *ḥaḳīqa* und *ma'rifa* gehen kann. Je höher man steigt, desto mehr werden die Verrichtungen der *ṣalāt* verinnerlicht. Wer unter dem Gesetz lebt, verrichtet die *ṣalāt* des Körpers. Wer den „Weg“ (*ṭarīqa*) eingeschlagen hat, verrichtet die *ṣalāt* des Herzens, die in ununterbrochener Betrachtung besteht, und er reinigt sich, indem er allen Egoismus bannt. Wer die *ḥaḳīqa* erreicht, verrichtet die immerwährende *ṣalāt* des Geistes (die bekannte *ṣalāt dā'im*), die in Geduld und Dankbarkeit besteht; die Reinigung ist dabei die Entfernung der Selbsterhebung. Wer zur Gnosis (*ma'rifa*), gelangt ist, dessen *sukma* verrichtet die allervollkommenste *ṣalāt*; seine Reinigung ist das Schweigen ¹⁾.

Bis hierher ist uns sowohl emotionale als spekulative Mystik begegnet. Wir wollen jetzt noch der spekulativen Art eine nähere Betrachtung widmen, weil diese nicht nur einen besonderen Teil, sondern gerade den charakteristischen Teil der javanischen Mystik bildet, und weil sie in ihrer Eigenart oben noch nicht genügend beleuchtet worden ist. In dieser spekulativen Mystik handelt es sich im allgemeinen, wie schon früher gesagt wurde, nicht um die bewegte Erfahrung eines mystischen Geschehens, sondern um das mystische Bewusstwerden dessen, was im Verborgenen, Mystischen stets gegeben ist. Es handelt sich um Gotteserkenntnis und Welterkenntnis und Selbsterkenntnis durch Offenbarung dessen, was hinter den Schleiern des gegebenen theologischen, kosmologischen und psychologischen Bewusstseinsinhalts als eine mystische Grundwahrheit verborgen liegt und was, einmal entdeckt, den verborgenen Sinn, d.i. die verborgene Wesenseinheit, alles Bewusstseinsinhalts ans Licht bringt. So besteht also die spekulative Mystik in diesen zwei Momenten: 1. in der Entschleierung der mystischen Wahrheit, und 2. auf Grund dieser verborgenen Wahrheit, in der Umschaffung aller Bewusstseinsinhalte in mystische Kategorien der Identität und Analogie. In dem ersten Moment gilt das Schweigen. Was hier entschleiert wird, ist unaussprechlich, „Dieser *ātman* ist Stille“. Im zweiten Moment beginnt (in auffälligem Gegensatz dazu, wie schon Otto und Jaspers bemerkten ²⁾) das Spekulieren, das endlose Theoretisieren, das vor keinem Geheimnis stille steht.

¹⁾ G. W. J. Drewes, *Drie Javaansche Goeroe's*, Leiden 1925. S. 105.

²⁾ Otto, a. a. O. S. 41, K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1925. S. 87.

Von hier aus können wir den Charakter der javanischen mystischen Spekulation verstehen. Dieser offenbart sich in der Art und Weise, wie der gegebene Bewusstseinsinhalt hier umgeschaffen wird. Soll dieses Umschaffen irgend einen Sinn haben, so muss dieser Bewusstseinsinhalt doch wirklich bewusst sein und auch verstanden sein. Nun haben wir aber schon gesehen, dass einerseits das javanische Denken noch prärationale ist, wobei Empfinden und Begehren die eigentlichen kenntnisbildenden Faktoren sind, dass andererseits dieses Denken in Berührung und unter den Einfluss geriet von rational so viel höher entwickelten Systemen als der indischen Mystik und dem Sufismus. Und wenn nun selbst ein Eckehart infolge der umschaffenden Tendenz, die aller Mystik und allem theosophischem Denken eigen ist, die Thomistische Scholastik, auf der er denkend fusste, so wenig adäquat wiedergegeben hat, dass Otto von einer „missverstandenen Scholastik“ spricht¹⁾, so kann es uns nicht wundern, dass die javanische mystische Spekulation nicht viel mehr Wert hat, als dass sie uns den ungezügelten, radikalen Einheitsdrang des javanischen Geistes offenbart.

Der eigentliche Stoff, mit dem die javanische Spekulation sich beschäftigt, ist die Lehre und die Praxis des Islam. Mit hohem Selbstbewusstsein richtet sich die Kritik der Mystik auf diese Lehre und Praxis. Das Glaubensbekenntnis zeugt von einem objektiv daseienden Gott, die *ṣalāt* besteht in äusserlichen Handlungen. Aber in diesem Bekennen, diesem Handeln fehlt das eigentliche Wissen von dem, was man bekennt und was man an Handlungen verrichtet. „Es war einmal ein dummer Bergbewohner, der wollte Gold kaufen bei einem Goldschmied; was er bekam, war Goldpapier, und das hielt er für das edle Gold: so ist auch die Gottesverehrung eine Verirrung, wenn man das Wissen nicht hat von dem, was man verehrt“²⁾. Wenn der Fürst von Rum sich zur orthodoxen Lehre von Allah, Muhammed und der *ṣalāt* bekannt hat, antwortet ihm Seh Samsu Tabrit:

„Ich dachte nicht, dass du eine solche Auffassung hättest
Davon, wie du dem Herrn dienst;
Denn das ist mehr als tausendmal falsch,
Und gleichsam die Anbetung eines Götzenbildes.

¹⁾ Otto, a. a. O. S. 48.

²⁾ s. Dewa Rutji S. 25.

Deine Verehrung geschieht aufs Geratewohl und ist vergebens,
 Da du nicht weisst, wie sie sein muss.
 Denn woraus spriest denn deine Huldigung?
 Und was ist denn ihr Zweck?
 Wo thront denn Gott?"

Und etwas weiter heisst es wieder:

„Von all den Worten, die du soeben sprachst,
 Und die Frommen und Gelehrten hier beisammen,
 Ist kein einziges, das stichhaltig ist.
 Armselig ist deine Kenntnis, in lauter Formendienst befangen
 Verrichtest du mit viel Kopfdrehen deine Religionspflichten.
 Lauter Prostrationen und viel Kniebeugungen,
 Das scheint dir schon genügende Anbetung!
 Doch ist es weit davon, dass man also das Verborgene erreicht.
 Man hält sich schon für gar fromm (durch strengen Formendienst),
 Doch das Innerste wird nicht erfasst" ¹⁾.

Und wenn nun die mystische Spekulation zu eigener Deutung übergeht, dann ist der grosse Punkt, wo sie den Islam angreift und umschafft, das Bekenntnis von der Einheit Allah's, welches sie so interpretiert, dass nichts besteht als Allah und alles Eins ist mit ihm. „Wenn der Mensch noch ein Sein ausser Allah sieht, dann ist das verdeckte Vielgötterei" ²⁾. Von selbst geht dann der Name Allah in dieser Umdeutung mit und wird in pantheistischem Sinn verstanden. Dieser Name als solcher ist nichts anderes als ein wahrheitsverbergender Schleier. Während das orthodox-dogmatische Denken sich mit Gott in seinem Verhältnis zu Welt und Mensch beschäftigt, macht die Mystik hiervon drei Komplexe und unterscheidet: Das göttliche Sein in seinen Emanationsphasen, die kosmogonischen Prinzipien der Welt und den Menschen in seiner psychophysischen Organisation; und diese drei sind nichts anderes als unter sich symmetrische Schleier der dhāt, des tiefsten Wesens. Dieses tiefste Wesen — und das ist der Kern der Spekulation — kommt dann in insun, dem Ich, zum vollkommenen Bewusstsein und zugleich zur völligen Einheit. Neben das „Es ist kein Gott als

¹⁾ Suluk Samsu Tabarit nach der Übersetzung von Drewes in „Sjamsi Tabriz in de Javaansche Hagiographie" 1931. S. 35–37. Abdruck aus T. B. G. LXX, afl. 2—3.

²⁾ Primbon, nach Rinkes, Abd. v. S. S. 117.

Allah", im mystischen Sinne umgedeutet, tritt das der sūrah 20¹⁴ entlehnte¹⁾ und wiederum mystisch umgedeutete „Es ist kein Herr als Ich, ora ana pangeran anging ingsun". Letzteres umfasst sogar ersteres, denn, wie schon bemerkt, wird ein feines Spiel mit der doppelten Bedeutung von „ingsun", d.i. Gott und der Mensch als selbstbewusstes Wesen, gespielt. Dieser „ingsun" ist also das All-eine und zugleich das Bewusstsein von dem All-einen, von Gott, Welt und Mensch. Sein und Bewusstsein sind eigentlich identisch, oder auch: das Bewusstsein ist das tiefste Geheimnis des Seins. So sagt ein Primbon: „aber der Herr ist es, o Allah, der huldigt, der Sich selbst preist in seinem tiefsten Geheimnis, . . . und der Herr ist es . . . , dem Sein eignes Wesen, Seine eignen Attribute und Seine eignen Werke huldigen und den sie preisen in Seinem tiefsten Geheimnis" ²⁾).

Wir haben oben bemerkt, dass wir in der javanischen mystischen Spekulation deutliche Spuren aus Indien erkennen. Doch kann man aus obiger Skizze sehen, dass ein direkterer Ursprung in der islamischen Mystik, in der Spekulation eines Ibn al-Arabī und eines al-Djīlī, gesucht werden muss. Das Werk des letztgenannten al-Insānu'l-kāmil wurde denn auch früher auf Java fleissig studiert ³⁾. Noch direkter war der Einfluss der schon genannten zwei sumatranischen ketzerischen Mystiker Hamzah Fansuri und Shams al-Din al-Samatrani, die wiederum in hohem Grade von den arabischen Mystikern abhängig waren und ausserdem in enger Berührung mit Java gestanden haben. Es muss hier aber nachdrücklich erinnert werden, dass diese Frage nach dem Ursprung hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich, das Gewand betrifft, in welches die javanische Spekulation sich gekleidet hat. Die vor-islamische und die nach-islamische javanische Mystik sind in Wesen, Gehalt, Atmosphäre und Art des Spekulierens nahezu gleich, der Unterschied besteht nur in der Terminologie und der Symbolik, je nachdem sanskritisch-hindostanisches oder arabisch-islamisches Material benutzt worden ist.

Man kann in dem wirren Gestrüpp der javanischen Spekulation gewisse ordnende, immerwiederkehrende Motive entdecken, die uns helfen können, einigermassen den Weg darin zu finden. So

¹⁾ Kraemer, a. a. O. S. 83.

²⁾ Rinkes, Abd. v. S. S. 76.

³⁾ Snouck Hurgronje, Ar. e. O. I. S. 15.

sind die unendlich vielen Komplexe, Zellen, oder Kreise, von denen immerfort die Rede ist, und die als untereinander korrespondierend gedacht werden, das Bild für die in sich selbst ruhende Einheit. Eine allgemeine Untersuchung könnte zeigen, wie die Mystik überhaupt gern im Bilde des Kreises denkt. Die javanische Spekulation, noch prärationale, das will auch besagen: noch in sich selbst beschlossen, findet mit unbehinderter Improvisation überall, im Makro- und Mikrokosmos, solche in sich selbst ruhende Komplexe, Zellen. So ist der Kreis wohl das Bild von der Gottheit, als dem primären Sein, und von jedem der darauf folgenden Emanationsstadien derselben ¹⁾. So verweilt das Denken gerne bei dem Auge des menschlichen Körpers (ist es doch das Organ des Schauens) und verbindet damit wohl auch die vier 'ālam's, aus denen die Welt besteht, die 'ālam nasūt, die 'ālam malakūt, die 'ālam djabarūt, und die 'ālam lahūt, die dann in den Teilen des menschlichen Auges lokalisiert gedacht werden; nacheinander im Augenlid, im Weissen, im Schwarzen und im Augenlicht; und in den Teilen des menschlichen Geistes: 'aql (Vernunft), imān (Glaube), ruḥ (Geist) und rahsa (Geheimnis) ²⁾. Auch Nase, Kinnlade, Rückgrat kommen als Lokalisationspunkte für kosmologische Grössen vor ³⁾.

Aber das javanische Denken beschäftigt sich nicht nur mit dem Sein, sondern auch mit dem Werden, und drückt dieses Werden in dem Bilde einer Zyklus aus. In diesem Bilde werden verschiedene Komplexe zusammengefügt zu Stadien und Graden von Ausgang und Rückkehr, von göttlicher Emanation und Involution, oder von der embryologischen Entwicklung und dem Sterbegang des Menschen.

Ein sehr häufig vorkommendes Motiv ist auch das Konstruieren von Schematen und Klassifikationen, wobei als klassifizierendes Prinzip die Zahl eine grosse Rolle spielt. Für unseren Begriff ist dies meist ein ordnungsloses Aneinanderreihen von den heterogensten Dingen. Für das javanische Denken gibt es prinzipiell nichts Ungleichartiges und ist eine gleichzählige Einteilung oder

¹⁾ Die in den Primbons so häufige „daerah“, der graphische Ausdruck für das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch, bedeutet auch Kreis, Zirkel. s. Rinkes, Abd. v. S. S. 112. Kraemer, a. a. O. S. 48.

²⁾ Pr. Malang Juda, bei Kraemer, a. a. O. S. 114-5. Vgl. Rinkes, Abd. v. S. S. 118.

³⁾ Kraemer, a. a. O. S. 115.

eine Klangähnlichkeit schon ein genügender Grund, um die Suggestion einer verborgenen Einheit hervorzurufen. Wir erkennen hier die primitive Art der Perzeption, die an erster Stelle das Ganze und erst darnach die Teile sieht, und die auch ungleichartige Grössen auf Grund einer gewissen Analogie in *einer* Vorstellung unterbringt. Aber dieser Faktor der primitiven Perzeption hilft doch nur, dass die mystische Spekulation ungehindert an die Arbeit gehen kann; der eigentlich wirkende Faktor ist der mystische Drang nach Einheit, der in dem alles durchdringenden, alles beherrschenden Begriff von „ingsun“ zum Ausdruck kommt.

Bei diesem Schematisieren und Klassifizieren verwendet man die Drei-, Vier-, Fünf-, Sieben- und Zwölfzahlen. Sehr beliebt ist das Schema der Vierzahl. So die Verbindung von vier Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde; von vier şalât-Stellungen: der stehenden, der gebeugten, der prosternierenden, der sitzenden ¹⁾; vier-Farben: schwarz, rot, gelb und weiss; vier Arten Seelen oder Seeleneigenschaften, nach den koranischen in der arabischen Mystik bekannten nafs lawwāmah, ammārah und mutma'innah, denen javanische Schriften als dritte die sawijah oder suwijah ²⁾ beifügen; ferner nennt man vier Himmelsgegenden, vier „gerechte Chalifen“, die vier imam's der Rechtsschulen, vier Arten von Eigenschaften Gottes in der Dogmatik: nafsijah, salbijah, ma'ani und ma'nawi ³⁾, die aus der arabischen Mystik bekannten vier Grade von Allah's Offenbarung: Wesen, Eigenschaften, Namen und Werke; die vier Sinne in der Reihenfolge der dzikr-Erfahrung: Mund, Ohr, Auge, und Nase ⁴⁾; die vier Stadien des mystischen Heilsweges; saréngat u. s. w. oder auch iman u. s. w.; die vier aus vier Buchstaben bestehenden Namen: Allah, Muhammed, Adam, und manusa (Mensch) und so mehr ⁵⁾.

¹⁾ serat Tjenti, Gesang 41⁵⁵⁻⁵⁸.

²⁾ Kraemer, a. a. O. S. 116; Drewes, Drie Javaansche Goeroe's, S. 207. Id. Djawa VII. S. 100.

³⁾ Rinkes, Abd. v. S. S. 117-118.

⁴⁾ s. oben S. 25.

⁵⁾ Van Ossenbruggen hat, auf Grund der Untersuchungen von Durkheim und Mauss, wahrscheinlich gemacht, dass wir bei diesem häufig vorkommenden Schema der Vierzahl zurückgehen müssen auf die alte Stammeseinteilung der Javaner in zwei Phratrien, die sich nördlich resp. südlich einer von Westen nach Osten laufenden Linie angesiedelt haben, und von denen jede wieder in zwei Clans geteilt war. Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, „De oorsprong van het Javaansche begrip montja-pat, in verband met primitieve classificaties“ (in Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, afd. Let-

Die *ingsun*-Lehre ist in einigermaßen geordneter Form in *serat Wirid* von Rangga Warsita ¹⁾ dargestellt. Diese Schrift kündigt sich an als eine Auseinandersetzung der Lehre der acht Wali's, die von Sunan Ngampel Gading stammt, von dreimal acht Wali's überliefert, und darauf von Sultan Agung von Mataram in *einer* Sammlung vereinigt worden ist. Mit welcher Art Mystik wir es hier zu tun haben, wird schon aus einer Mitteilung am Anfang der Schrift deutlich, die besagt, dass diese Lehren die Erklärung bedeuten von dem Wort des Herrn zu dem Propheten Moses, dass der Mensch die Offenbarung des Einen Wesens ist. Was hierauf in den ersten zwei Teilen gegeben wird, ist eine Beschreibung von der Emanation des göttlichen Wesens in acht Stadien. Diese Emanationsstadien weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit den Lehren auf, die al-Djili's *al-Insānu'l-kāmil* darüber gibt, (und auf die verwiesen wird) und die mit geringer Variierung ganz mit der in der sumatranischen Mystik und den javanischen Primbons vorkommenden *martabat kang pipitu* ²⁾ übereinstimmen. Die Emanation beginnt in *ingsun*, als dem primären leeren Sein, und endigt in *ingsun*, als dem allumfassenden Bewusstsein, das alle Seinsformen und das ganze Universum in sich schliesst.

Wir lassen diese acht Lehren, die in ihrer Art ein deutliches Beispiel von javanischer Spekulation sind, an uns vorüberziehen und heben hier und da einiges hervor, das von Wichtigkeit ist.

Die erste Lehre heisst „*wisikan ana ning dat*“, d. i. geheime Mitteilung von dem Sein der *dhāt*, des Wesens. Dies ist nach der näheren Umschreibung das Stadium des „Leeren“, wenn noch keine Unterscheidung besteht. „Es ist kein Herr als *ingsun*, Ich, das wahre hochheilige Wesen“, welches aber auch genannt wird, „unser eigenes Leben“, insofern unser eigenes Leben mit der Bewahrung des Geheimnisses von dem wahren Wesen betraut ist. Wir erinnern uns hier an die doppelte Bedeutung von *ingsun*. So steht von Anfang an die Identität von Gott und dem wahren Wesen des Menschen fest.

Die zweite Lehre heisst: „*wedaran wahana ning dat*“, d. i. Er-

terkunde, 5e Reeks, 8e deel, 1e stuk 1917) cf. Rassers, *De Pandjiroman* 1922, S. 217-8. Der eigentlich bewegende Faktor in diesem Schema von vier ist jedoch die magisch-mystisch gedachte Korrespondenz von Makro- und Mikrokosmos.

¹⁾ *serat Wirid*, N.V. A. Russche & Co., Surakarta 1914.

²⁾ Die sieben Grade der Emanation.

klärung der Offenbarungsformen der dhāt. Es ist das Stadium, worin ingsun, noch in sich selbst beschlossen, doch schon schöpferisch auftritt. Zu Anfang erschafft er den Weltbaum, „sadjaratuljakin“, „der in der Welt des ewigen, unendlichen, nichtseienden Nichtseins wächst“¹⁾, darauf das Licht Muhammeds, „nur Muhkamad“ und andre, im ganzen sieben kosmogonische Grössen. Hauptsache ist das Licht Muhammeds. Neben diesen sieben Grössen ist innerhalb dieses zweiten Stadiums noch die Rede von sieben Graden des menschlichen Bewusstseins „atma“, und diese beiden Reihen sind als Parallelen zu den sieben Stadien der Emanation des göttlichen Seins gedacht, wodurch die Parallele zwischen dem göttlichen emanierenden Sein, der Entstehung der Welt und der psychologischen Beschaffenheit des Menschen angedeutet wird²⁾. Die ganze Auseinandersetzung kommt wieder auf „ingsun“ heraus, denn alles, was geschaffen ist, dient zum Schirme für seine Majestät.

Die dritte Lehre heisst: „gelaran kahanan ing dat“, d.i. Entfaltung des Wesens der dhāt. Sie beginnt mit der bekannten ḥadīth kuḍsi: „Der Mensch ist mein Geheimnis und ich bin das Geheimnis des Menschen“. Es ist das Stadium der zweiten Differenzierung, zentralisiert in Adam, dem Urmenschen, mit seinen fünf Seelenteilen: Licht, Geheimnis, Geist, Seele, Vernunft.

In der „martabat kang pipitu“ heissen diese drei Stadien: Ahadijat, Wahdat und Wahidijat. Ein Vergleich mit der Emanationslehre in al-Djili's al-Insānu'l-kāmil³⁾, wo ebenfalls diese drei Stadien vorkommen, zeigt, auf wieviel höherer Stufe abstrakten Denkens diese islamische Mystik steht.

Nun folgen die Stadien der wirklichen Manifestation im Anschluss an das niedrigste Stadium der Nicht-manifestation, nämlich an Adam.

Die vierte Lehre heisst: „pambuka ning tata malige ing dalem betal makmur“, d.i. die Eröffnung der Ordnung des Heiligtums in der bait al-ma'mūr. Diese bait al-ma'mūr — eigentlich die Ka'bah in Mekka oder deren Aequivalent in dem vierten oder siebenten Himmel⁴⁾ — wird hier als in Adams Haupt errichtet vorgestellt,

1) Übersetzung von Kraemer, a. a. O. S. 88.

2) Kraemer, a. a. O. S. 89.

3) Nicholson, S. I. M. z.B., S. 94.

4) Schrieke, a. a. O. S. 60³; Kraemer, a. a. O. S. 97.

und darinnen wohnt, mit einer involvierenden Reihe von sieben, wiederum „ingsun“.

Die fünfte Lehre heisst: „pambuka ning tata malige ing dalem betal mukarram“. Diese bait al-muḥarram — auch wieder ein Name für die Ka‘bah von Mekka und in der arabischen Mystik gebraucht für das Herz des vollkommenen Menschen ¹⁾ — wird hier als in Adams Brust errichtet vorgestellt, und darinnen wohnt, mit einer involvierenden Reihe von sieben, wiederum „ingsun“.

Die sechste Lehre heisst: „pambuka ning tata malige ing dalem betal mukadas“. Diese bait al-mukaddas ist der Tempel zu Jerusalem und in der arabischen Mystik das Herz des Gläubigen ²⁾. Sie wird hier als im scrotum Adams errichtet vorgestellt, und darinnen wohnt, mit einer involvierenden Reihe von sieben, wiederum „ingsun“, sodass auch diese Siebenzahl wieder mit den sieben Stadien der göttlichen Emanation korrespondiert.

In der „martabat kang pipitu“ heissen diese drei der Reihe nach: Alam alarwah (die Sphäre der Geister), Alam almitsal (die Sphäre der Ideen) und Alam aladscham (die Sphäre der Körper) ³⁾.

Die siebente Lehre heisst: „panetep iman, inggih punika ingkang dados santosaning iman“, d.i. Befestigung des Glaubens, die in der Stärke des Glaubens besteht. Sie wiederholt noch einmal in der modifizierten Form der schahāda: „Ich bezeuge, dass es in Wahrheit keinen Herrn gibt ausser ingsun (Ich), und dass Muhammed der Gesandte ist von ingsun“.

Die achte Lehre heisst: „sasihidan“, d.i. Zeugnis. Dies scheint uns ausdrücken zu sollen, dass hier, nach allen vorhergehenden noch verschleiernnden Offenbarungsformen, unzweideutig Zeugnis gegeben wird von der Identität des Hochheiligen Herrn und ingsun, dem Menschen. Die darauffolgende Erklärung lautet dann also: „Ich bezeuge in Bezug auf Meine eigene dhāt, dass es in Wahrheit keinen Herrn gibt ausser Mir, und Ich bekenne, dass in Wahrheit Muhammed mein Gesandter ist. Wahrlich, was Allah heisst, ist Mein Körper, was Gesandter heisst, ist Mein Geheimnis, was Muhammed heisst, ist Mein Licht. Ich bin es, der lebt über allem Tode, Ich bin es, der Gedächtnis hat über allem Vergessen, Ich beständig, in Meinem wahren Sein über aller Vergänglichkeit,

¹⁾ Kraemer, a. a. O. S. 98.

²⁾ ebenda.

³⁾ Rinke, Abd. v. S. S. 101–2.

Ich hellsehend, so dass Mir kein Ding verborgen bleibt; Ich bin der schaffende Allbeherrscher, mächtig, an dessen Weisheit kein Begriff fehlt, alles vollkommen deutlich durchschauend. Es besteht nichts für das Gefühl, es besteht nichts für das Gesicht, nur Ich, der Ich alle Weltsphären mit Meinem Vermögen umfasse”.

Diese letzte Lehre, die auch in Niti Mani ¹⁾ vorkommt, haben wir ausführlicher wiedergegeben, weil sie dem javanischen Wali Seh Siti Djenar zugeschrieben wird, dem Vertreter der radikalsten javanischen Mystik, auf den wir deshalb weiter unten noch zurückkommen müssen. Man achte auf den Unterschied, wie in der achten und siebenten Lehre die schahāda umgestaltet wird. Hier in der achten heisst es: Ich bezeuge in Bezug auf Meine eigne dhāt, dass es in Wahrheit keinen Herrn gibt ausser Mir u.s.w. Während ingsun sonst immer die doppelsinnige Bedeutung von Gott und dem mystisch-bewussten Menschen hat, tritt hier unzweideutig der Mensch heraus. Und dies wird in der Erklärung, die Niti Mani zu der Stelle gibt, bestätigt, indem hier das gehobene „ingsun” (Ich) durch das alltägliche „kita” (uns) ersetzt wird: „Was Allah genannt ist, sind die Werke des Gesandten, die ihren Sitz in unsrem Wesen haben, der Gesandte ist der Name Muhammeds, der in unsrem Geheimnis seinen Sitz hat, Muhammed ist die Eigenschaft des Lichtes, die in unsrem Leben ihren Sitz hat, wahrlich, unser Leben ist das Sein des wahrhaft hochheiligen Herrn” ²⁾.

C. Dreierlei Verhältnis zum Islam

Es ist schon oben bemerkt worden, dass die javanische Mystik sich im Allgemeinen auch nach der Stellung, die sie dem Islam gegenüber einnimmt, einteilen lässt. Wir unterscheiden demgemäss die einheimische Volksmystik, die sich im grossen und ganzen nur äusserlich an den Islam hält, daneben eine ausländische Strömung, die nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich, als Orthodoxie, am Islam festzuhalten sucht, und weiterhin eine einheimische Richtung, die nicht nur innerlich ausserhalb des Islam steht, sondern sich auch äusserlich von dem Islam zu befreien trachtet und sich sogar mit polemischer Spitze gegen ihn wendet.

Bei dieser Einteilung darf indessen — wir wiederholen es noch einmal — ja keine scharfe Grenzlinie gezogen werden. Wir müssen

¹⁾ Rinke, T. B. G. LIII. S. 35.

²⁾ ebenda, S. 41.

uns die dreifache Variation lieber als drei verwandte, in einander verfließende Farben vorstellen. Auch ist, was sich gegen den Islam wenden will, darum noch nicht frei vom Islam. Hier gilt, was Otto sagt: „Nirgends schwebt Mystik frei im Äther. Überall setzt sie auf auf einem gewachsenen Boden gegebener Religion, wölbt sich über diesem und über dieser; und so hoch sie sich wölbe, sie trägt bis zuletzt den besonderen Bodengeschmack und die Bodenfärbung ihres Bodens an sich“¹⁾. Doch kommt anderseits in dem von Otto gebrauchten Bilde das gegenseitige Verhältnis von Mystik und gegebener Religion, wie wir es auf Java und anderwärts finden, nicht völlig zu seinem Recht. Es handelt sich hier nicht nur um ein räumliches Sichheben über den Islamboden. Es steckt in der javanischen Mystik auch da und dort eine Spitze gegen den Islam.

Wenn wir diese drei Formen nun näher besprechen, so können wir für die javanische Volksmystik, wie wir sie nannten, und ihr Verhältnis zum Islam auf das unter B. Gesagte verweisen. Es hat sich dort gezeigt, dass man sich hier nicht nur nicht bekümmert um die Grenzen des islamischen Dogmas, sondern dass häufig überhaupt kein Begriff für seine Problematik vorhanden ist. Der Islam ist hier nur der Ausgangspunkt; das Gesetz der Ausgangspunkt für das mystische Emporsteigen, die Glaubenslehre der Ausgangspunkt für die mystische Spekulation. Das Gesetz bleibt dabei, was es ist, die Glaubenslehre wird von Beginn an sublimiert. Alle Wege sind dem Mystiker gestattet, nach allen Höhen darf sein schauender Geist steigen, aber die Verbindung mit Gesetz und Glaubenslehre als Ausgangspunkt muss erhalten bleiben. Wegen dieses Bandes, das ihn an der Volksreligion festhält, sprachen wir von Volksmystik. Wir meinten damit nicht einen Gegensatz zwischen dem Volk und den Gelehrten oder der Elite; wir wollten vielmehr die einheimische Strömung der Mystik abgrenzen gegen die ausländische, und ausserdem, innerhalb der einheimischen Strömung, die Mystik, die an der Volksreligion festhält, abgrenzen gegen die individualistisch-freigeisterische Richtung, die sich gegen die Volksreligion auflehnt. Wenn sich auch in der javanischen Mystik eine gewisse Auflehnung gegen die Volksreligion deutlich ausspricht, deutlicher und kräftiger, als es sonst im Sufismus der Fall ist, so bleibt doch ihr Hauptstrom im Fluss-

¹⁾ Otto, a. a. O. S. 236.

bette des äusseren Islam. In dieser äusserlichen Treue gegen das Institut der islamischen Religion hat sie sich noch einen schwachen Zusammenhang mit dem konkreten Leben bewahrt.

Um deutlich zu machen, was dieser Zusammenhang für sie bedeutet, müssen wir einen Augenblick auf unsre Auseinandersetzung im folgenden Kapitel vorgreifen. Wir werden dort zeigen, dass die Mystik im allgemeinen die Neigung hat, sich vom konkreten Leben zu entfernen, von ihm abzufallen. Nicht, dass sie dem Leben negativ gegenüberstünde. Im Gegenteil, was die Mystik mit so viel Leidenschaft sucht, ist gerade die Totalität des Lebens im absoluten Sinn. Aber ihre Auffassung vom „Leben“ ist so einseitig und überspannt, dass das Resultat ihres Suchens in Wirklichkeit eine Entfernung vom konkreten Leben wird. Als ein letztes Band, das die javanische Mystik noch mit dem konkreten Leben verbindet, wollten wir also ihre äusserliche Treue gegenüber dem Islam bezeichnen.

Im Vorübergehen sei hier noch auf einen andern Zusammenhang der javanischen Mystik mit dem konkreten Leben hingewiesen, auf den mystischen Orden, die sg. *ṭarīqa*, Jav. *tarékat*. Eine wesentliche Rolle in diesem Orden spielt nämlich die geistliche Führung, das intime Verhältnis zwischen dem Führer (*schaich*, Jav. *seh*, *guru*) und seinem Schüler (Jav. *murid*). Schon Ghazālī, der Gesetz, Dogmatik und Mystik dauernd miteinander versöhnte, schrieb vor, man sollte den Weg der Mystik nicht ohne geistlichen Führer betreten. Die Orden haben auch auf Java die Entwicklung der Mystik stark beeinflusst. Nicht nur durch ihre ausgebreitete Verzweigung im Volksleben, auch durch die Kontinuität ihrer Überlieferung, — die festgelegt ist in der „*silsilah*“, der ununterbrochenen, auf den Stifter zurückgehenden „Kette“ von Autoritäten, auf welche der Führer sich stützt — stellen die Orden ein grosses synthetisches, soziales und pädagogisches Element dar und setzen einer wilden Mystik die nötigen Schranken. Dies können sie umsomehr — und hier liegt das Geheimnis ihrer Erfolge —, weil sie nicht, wie der orthodoxe Islam, fast ausschliesslich Autorität darstellen, sondern zugleich den individuellen Regungen des Gemüts den Weg öffnen sich freier zu äussern ¹⁾.

Von den Orden, die sich über Java verbreitet haben, sei hier nur

1) C. Snouck Hurgronje, *Mekka* II. S. 78.

die einflussreiche, allmählich ketzerisch gewordene, jetzt verschwundene Schat̄arija ¹⁾ genannt.

Im Gegensatz zu der pantheistischen Volksmystik ²⁾ liegt nun die Eigentümlichkeit der zur Orthodoxie hinneigenden, ausländischen Strömung nicht auf dem Gebiet des Gesetzes (dieses wird, wie wir sahen, in der Volksmystik intakt gelassen, wenn auch nur als unterste Sprosse der Leiter), sondern auf dem der Glaubenslehre. Man kann sie gleich an ihrer Besorgnis um Grenzen erkennen, wenn diese nicht nur in Warnungen vor Ketzerei, sondern in einem Gefühl für bestimmte Grenzen zum Ausdruck kommt und nun versucht wird, die zu der mystischen Erfahrung gehörigen Vorstellungen innerhalb der Grenzen des islamischen Dogmas zu halten. Einzelne Warnungen in dieser Hinsicht sind noch kein Zeichen, dass orthodoxer Einfluss vorhanden ist. So steht z.B. in serat Tjentiini die Warnung vor kapir, kupur (Ar. kāfir, kufr) unmittelbar nach einer Darlegung von zügelloser Einheitsmystik³⁾.

Dagegen herrscht deutliche Orthodoxie in der gegen die radikale Mystik gerichteten Darlegung, welche sich in dem ältesten Dokumente der von uns als ausländisch bezeichneten mystischen Strömung findet, in der aus dem 16ten Jahrhundert datierenden sg. Handschrift von Gunning. Es steht da: „Wenn es Leute gibt, die sagen, dass die schari'a verschieden ist von der ḥaḳiḳa oder die äussere Erkenntnis verschieden ist von der verborgenen, so sind das Ungläubige, denn die schari'a ist das höchste Gut für diejenigen, die aus der Ferne sehen, während die ḥaḳiḳa das höchste Gut ist für diejenigen, die aus der Nähe sehen. Der Gesandte Gottes hat gesagt: 'Die schari'a besteht in meinen Worten, die ṭariḳa besteht in meinen Taten, die ḥaḳiḳa ist das höchste Stadium meines Wandels'. Augenscheinlich werden hier die drei Stadien einander gleichgestellt, denn die schari'a lehrt das Äussere, die ṭariḳa das Innere und die ḥaḳiḳa das Allerinnerste der äusseren Erkenntnis. Es ist die Aufgabe der Exoteriker, die esoterische Erkenntnis zu lernen und bei den Esoterikern in die Lehre zu gehen, . . . aber eigentlich gibt es keinen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Erkenntnis, denn beide stammen von dem Gesandten

¹⁾ Rinkes, Abd. v. S. S. 20; Drewes, Drie Javaansche goeroes. S. 78.

²⁾ Insofern der Begriff Pantheismus einen gewissen Theismus voraussetzt, ist dieser Terminus zu scharf für die javanische, magisch-mystische Sphäre.

³⁾ serat Tjentiini, Gesang 64¹⁹⁹.

Gottes. Es ist ketzerisch, einen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Erkenntnis zu machen" ¹⁾).

Was diese Auseinandersetzung beabsichtigt ist deutlich. Die äussere Erkenntnis soll nicht als Ausgangspunkt dienen für eine Ekstase, die in höheren Stadien von ihr unabhängig ist; sie bleibt gültig selbst in dem Stadium der ḥaḳīḳa, der höchsten Erfahrung. Wohl macht die Orthodoxie der Mystik dann Konzessionen, hier sowie im Islam überhaupt. Wenn sie nur einmal als dauernde Regel anerkannt ist, so legt sie für die mystische Ekstase, als etwas Ausserordentliches, ihren Massstab der Rechtgläubigkeit gerne beiseite. Von denen, die das Stadium der ḥaḳīḳa erreichen, wird gesagt: „Dann geschieht es, dass diese zittern, staunen, schwindeln. Diese heissen dann Gott. Wie die Begegnung vor sich geht, ist unsagbar, denn es ist keine gewöhnliche, sondern eine mysteriöse Begegnung" ²⁾. Mystik als ein mysteriöses, unkontrollierbares Element wird innerhalb des Islam akzeptiert, nur darf es nicht dazu kommen, dass der Islam für ein Element in der Mystik, für ein vorbereitendes Stadium der Mystik gehalten wird.

Nebenbei sei hier darauf hingewiesen, dass die Orthodoxie in ihrem Eifer für das Dogma leichter der emotionalen Mystik Zugeständnisse machen kann, als der spekulativen. Nicht nur, weil die emotionale Mystik in ihrem Ausgangspunkt, der Zweiheit von Diener und Herr, noch innerhalb des Islam steht, die spekulative Mystik dagegen von Anfang an aus dem Sinn der dogmatischen Terminologie heraustritt, sondern auch, weil das dogmatische Denken es in der Ekstase mit einer Gefühlsgrösse zu tun hat, die ihre eigne Kategorie nicht unmittelbar angreift, wogegen Dogma und mystische Spekulation an sich Gegner sind, die daher dem Kampf nicht ausweichen können.

Denselben warnenden, die mystischen Einheitsvorstellungen zurückdrängenden Ton hört man aus der ebenfalls dem 16ten Jahrhundert angehörigen, ebensowohl auf arabische Quellen zurückgehenden, die ausländische Strömung repräsentierenden Schrift von Bonang ³⁾: „So darf man nicht sagen, dass das Sehen des Menschen das Sehen Allah's ist, oder dass die Eigenschaften

¹⁾ Nach der von Kraemer gegebenen Übersetzung dieser Schrift, a. a. O. S. 163.

²⁾ a. a. O. S. 162–163.

³⁾ Nach der zusammenfassenden Übersetzung von Schrieke, a. a. O. S. 137.

des Menschen die Allah's sind, oder seine Werke die Allah's, seine Worte die Allah's. Man darf das Wesen des Herrn und das des Menschen nicht vergleichen mit Mehl von Reis und Klebereis, die, einmal gemengt, nicht mehr zu unterscheiden sind, denn das steht im Widerspruch mit dem Koran. Nach der mystischen Auslegung der Surah 55^{19f}, in welcher von zwei Strömen die Rede ist, welche sich nicht vermengen, muss der eine als Allah, der andre als der Mensch gedeutet werden. So unterscheidet sich ewig das Wesen dessen, der Wesen gibt, von dem, der es empfängt. Nein, mit dem Wesen Allah's kann nichts vermengt werden. Fanā dürfen wir daher nicht so erklären, dass es ist wie der Mensch, der im Meere versinkt und vom Meer überdeckt wird, so dass beide nicht mehr zu unterscheiden sind, oder wie das Wasser des Regens, das ins Meer fällt und auch Meer genannt wird, sondern fanā ist, dass der Herr das Sein des Geliebten aufhören lässt und wegnimmt."

Dass der rechtgläubige Masstab auch in dieser Schrift nicht das Bedürfnis hat, in den mystischen Kern einzudringen, ersieht man aus der folgenden Beschreibung der Erfahrung, „im Gebiete der ma'rifa": „Es war kein Sein von mir mehr da, mein Sehen auf den Herrn war nicht mehr da, denn es war eins geworden, so dass mein Sehen aufgegangen war in das eine Sehen, das gesehen wird und das einzig sich selbst schaut durch eigenes Schauen" ¹⁾).

Der Geist der beiden letztgenannten Schriften bewegt sich also in einer Richtung, die man die Ghazalistische Versöhnung von Orthodoxie und Mystik nennen kann, „in welcher die Tatsachen der mystischen Erfahrung völlig anerkannt und für das geistige Leben fruchtbar gemacht werden, die Orthodoxie aber die Grenze angibt, innerhalb deren die theoretischen Schlussfolgerungen sich bewegen müssen" ²⁾). Es ist der Islam, der hier den mystischen Stoff einigermassen bezwingt. In der javanischen Volksmystik ist es dagegen die Mystik, die den Islam-stoff unterjocht und nach eigener Kategorie umsetzt.

Endlich gibt es auf Java auch noch eine mystische Richtung, die sich vom Islam zu befreien sucht. Liegt der Unterschied zwischen der orthodoxen und der einheimischen Mystik im Festhalten oder Loslassen der Grenzen der *Glaubenslehre*, so muss der Unterschied zwischen der einheimischen Islamtreuen und der

¹⁾ ebenda. S. 141.

²⁾ Kraemer, a. a. O. S. 10.

einheimischen gegen den Islam gerichteten Mystik in ihrem verschiedenen Verhalten gegenüber dem *Gesetz* gesucht werden. Am deutlichsten bekundet sich dieser zweite Gegensatz in einem charakteristischen Vorfall auf der Walisynode, der bereits erwähnten legendarischen Versammlung javanischer Heiligen, in welcher sich die damals und später herrschende Gährung und der Kampf zwischen den islamitischen und den indisch-javanischen Tendenzen spiegelt. Der charakteristische Vorfall auf dieser Synode nun ist die Hinrichtung des (schon genannten) neunten Wali Seh Siti Djenar oder Lemah Abang wegen ketzerischer Mystik. Die Tradition, die sich auf diesen Vorfall bezieht, ist vermutlich eine javanische Dublette der Hinrichtung des Süfi-märtyrers al-Hallädsch, der im Jahre 922 in Bagdad wegen Ketzerei zum Tode verurteilt wurde. Diese Vermutung stützt sich auf mehrere in beiden Berichten übereinstimmenden Züge. So werden die bekannten Worte al-Hallädsch's „anā'l ḥaḳḳ" auch Siti Djenar in den Mund gelegt („analkak")¹⁾, und in beiden Berichten findet auch beim Begräbnis eine Unterschiebung statt²⁾.

Dass die javanische Tradition viel künstlich Konstruiertes enthält, kann man auch darin erkennen, dass bei den vier Hinrichtungen, von denen die Rede ist, als Ort der Hinrichtung nacheinander die vier Reiche: Giri (oder ein andres), Demak, Padjang und Mataram³⁾, genannt werden.

In diesem Zusammenhang verdient neben Siti Djenar auch der in Demak (einem der ebengenannten vier Reiche) als Märtyrer verbrannte Wali Sunan Panggung unsere Beachtung. Drewes ist geneigt, auch in ihm eine Dublette von al-Hallädsch zu sehen, und zwar hier wegen des in beiden Geschichten parallelen Zuges von den Hunden, die dem Heiligen folgen.

Beruhren nun auch beide Erzählungen auf Entlehnung, so sind sie doch eben wegen dieser zweifachen Entlehnung und wegen der augenfälligen Sympathie, welche die verschiedenen Autoren für ihre hinggerichteten Helden an den Tag legen, ein deutliches Symptom für die Richtung, in welcher bestimmte mystische Kreise auf Java sich gerne bewegten.

¹⁾ Rinkes, T. B. G. LV. S. 37, 49.

Drewes, Djawa Tijdschr. Java-Inst. VII 98.

²⁾ id. T. B. G. LV. S. 37; LIII, S. 27.

³⁾ Rinkes, T. B. G. LIV. S. 138; Drewes, a. a. O. S. 100. In der Tradition ist noch von einer fünften Hinrichtung wegen allzu radikaler Mystik die Rede, aber diese fällt in die hindu-javanische Periode.

In diesen beiden javanischen Traditionen ist es uns nun besonders um die Gründe zu tun, die für die Hinrichtung der beiden Heiligen angegeben werden. Von Seh Siti Djenar wird gesagt, dass er „den Vorhang öffnete“¹⁾, nach einem anderen Text, dass er „öffentlich die verborgene Wissenschaft lehrte und versäumte, den Freitaggottesdienst zu halten, was zur Folge haben konnte, dass die Moschee sich immer mehr leerte“²⁾.

An einer späteren Stelle dieses Textes wird mitgeteilt, wie Siti Djenar, geladen, vor der Versammlung der Walis zu erscheinen, die Boten abfertigt, indem er sagt, dass nicht der geladene Siti Djenar, sondern nur Allah noch bestehe (cf. das obengenannte, Siti Djenar zugeschriebene „analkak“), und wie er dann später, als er doch auf der Waliversammlung erschienen war, sich selbst, den Freitag, die Moschee, das Schwert, das schon gezogen war, um ihn gleich zu töten, alles für Allah erklärt³⁾. In Niti Mani heisst es: „seine Überzeugung war schliesslich doch ein Abfall von der Religion und eine Verwerfung des Gesetzes; nach der Auffassung der Obrigkeit musste das zur Störung der öffentlichen Rechtsordnung beitragen“⁴⁾.

Was Siti Djenar zur Last gelegt wird, lässt sich also kurz zusammenfassen in dieser zweifachen Übertretung: dass er den Vorhang, welcher das mystische Geheimnis vor Uneingeweihten verbirgt, aufzog und dass er öffentlich das Gesetz verwarf.

Die Anklage gegen ihn richtet sich also nicht auf seine Lehre, auf den radikalen Charakter seiner Mystik an sich, sondern auf die Tatsache, dass er diese Lehre popularisierte, dass er m.a.W. gegen die pädagogische Regel der Mystik sündigte, nach welcher der Vorhang vor der exoterisch-draussenstehenden Menge sorgfältig geschlossen gehalten wird und nur den esoterisch genügend Eingeweihten zu seiner Zeit geöffnet werden darf, und dass dieser Missgriff sich bei ihm in einer öffentlichen Hintansetzung des Gesetzes förmlich äusserte. Wir müssen diese Freiheit gegenüber dem Gesetz bei Siti Djenar wohl unterscheiden von dem Betragen der malāmatijja⁵⁾, der — wie im Sufismus so auch auf Java auf-

¹⁾ amiak werana, Rinkes, T. B. G. LV. S. 65. Das javanische Wort werana oder auch kidjab (von arab. hidjāb) bezeichnet bei den Mystikern alles, was das Ziel verhüllt. vgl. Enzykl. d. Islam s. v. hidjāb.

²⁾ Rinkes, T. B. G. LIII. S. 19.

³⁾ ebenda. S. 22, 23.

⁴⁾ Niti Mani, Rinkes, T. B. G. LIII. S. 30.

⁵⁾ S. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. 1910. S. 168–69.

tretenden — „Leute des Tadels“, die manchmal bis ins Extrem das Gesetz übertreten, aber in der Absicht, um dadurch eigne hohe Gottessicherheit jedem äusseren Massstabe zu entziehen. Während die malāmatijja mit ihrem Ungehorsam gegenüber dem Gesetz das esoterische Geheimnis noch fester abschliessen, will im Gegenteil Siti Djenar mit seinem Ungehorsam den Vorhang weg-schieben und das mystische Geheimnis, jeder Verhüllung ledig, von jedem Zusammenhang mit dem Islam losgelöst, dem Tageslicht preisgeben. Vergegenwärtigen wir uns nun die historische Lage, in welcher Siti Djenar, d.h. die Tendenz, die er personifiziert, auftritt, so können wir sagen, dass in dieser Tendenz die freiere javanische Mystik sich gegen die Fessel auflehnt, die ihr, gerade damals und in der Folge durch die Eingliederung in den massiven Islam angelegt wurde. Nun gilt von allem organisierten, religiösen Leben die Bemerkung, die Pratt in Bezug auf die christliche Kirche macht: „not without reason has the church allways feared every popular outbreak of mysticism“¹⁾. Sehr häufig begegnet uns auch in der javanischen Mystik das ausdrückliche Verbot, die verborgene Wahrheit Uneingeweihten mitzuteilen²⁾. Wenn Siti Djenar „den Vorhang öffnet“, „die verborgene Wissenschaft öffentlich lehrt“, tastet er den synthetischen Charakter der javanischen Volksmystik an und zerschneidet das letzte Band, das sie an das Leben bindet. Die aller Mystik anhaftende Tendenz zum Abfall vom Leben ist jetzt ganz frei an den Tag getreten. Wir stehen hier auf der Grenze, ja schon jenseits der Grenze zur wilden Mystik. Das Ende muss sein, wie von Hügel es beschreibt: „And if it succeeds, a shifting subjectivity, and all but incurable tyranny of mood and fancy, will result — fanaticism is in full sight“³⁾.

Ein ähnliches Bild wie von Seh Siti Djenar wird uns in serat Kanda von Sunan (oder Pangeran) Panggung gegeben. Von ihm wird gesagt: „Er vertiefte sich immer mehr in die Liebe zum Allerhöchsten, so dass sein weltlich Gut dahinschwand; immer sinnloser benahm er sich, Ordnung und Regel liess er fahren, die Vorschriften des göttlichen Gesetzes liess er links liegen“⁴⁾. Noch et-

¹⁾ J. B. Pratt, *The religious Consciousness* 1923. S. 18.

²⁾ S. z.B. serat Dewa Rutji S. 33; suluk Samsu Tabarit, Drewes, a. a. O. S. 53; Rinkes, *Abd. v. S.* S. 87–85.

³⁾ F. von Hügel, *The mystical element of religion*, 1927. I. S. 55.

⁴⁾ serat Kanda, nach der Übersetzung von Rinkes, *T. B. G.* LIV. S. 139.

was schärfer, wenn auch auf den ersten Blick etwas verhüllt, wird sein Bild an einer späteren Stelle gezeichnet. Es heisst da: „Zwei napsu's waren schon verschwunden, luamah und amarah hatte er (aus sich) zum Vorschein gebracht, sie hatten die Gestalt von zwei Hunden, einem schwarzen und einem roten; der schwarze war die luamah und wurde Iman genannt, die amarah war der rote, dieser bekam den Namen Tokid" ¹⁾. Nun erkennen wir nach dem oben (S. 31) Gesagten, in den Ausdrücken luamah und amarah Bezeichnungen aus dem arabischen, auf dem Koran fusenden psychologischen Schema von den drei Seelenbeschaffenheiten: nafs lawwāmāh, ammārah und mutma'innah. Es hatte sich in jenem Zusammenhang überdies gezeigt, dass diese drei Seelenbeschaffenheiten, vermehrt mit noch einer vierten, in der javanischen Mystik manchmal mit den vier Stadien des mystischen Weges in Zusammenhang gebracht werden. Die nafs mutma'innah, die Seele in Ruhe ²⁾, geht in diesem Fall parallel mit dem höchsten Stadium, der maripat. Wenn man nun annehmen darf, dass auf Java auch das ursprüngliche arabische Schema der drei Seelenbeschaffenheiten vorgekommen ist ³⁾, so liegt auf der Hand, dass eine gleiche Gedankenverbindung wie die früher genannte ⁴⁾ diese drei in Zusammenhang gebracht hat mit den drei Stadien des mystischen Weges: iman, tokid und maripat ⁵⁾. Und dann muss der eben zitierte Passus doch wohl so verstanden werden, dass Sunan Panggung, als er das höchste Stadium auf dem mystischem Weg, die maripat, erreicht hat, die niedrigeren Stadien, iman und tokid, als herunterziehende weltliche Leidenschaften, völlig abgetan hat, dergestalt, dass sie ausser ihn getreten sind — in Hundesgestalt ⁶⁾. Indem er sich von diesen Hunden überall, bis in die Moschee hinein, begleiten lässt, gibt er verhüllt und doch öffentlich zu erkennen, dass alles, was der Islam als Vorbereitung zu der höchsten Erhebung darbietet, für ihn überhaupt keinen Sinn oder Wert mehr hat. In der Hundegestalt, in welcher iman und tokid hier auftreten, steckt sogar noch eine absichtliche

¹⁾ ebenda.

²⁾ Drewes, Djawa, VII 100.

³⁾ Drewes, a. a. O. nimmt es an.

⁴⁾ s. oben S. 31, vgl. auch Enzykl. d. Islam s.v. hidjāb „Die Leidenschaften (nafs) sind der Hauptgrund der Verschleierung“.

⁵⁾ s. oben S. 16.

⁶⁾ Für diese Interpretation von Hunden, die hinter einem Heiligen herlaufen, vgl. Nicholson, M. o. I. S. 39-40.

Beschimpfung des Islam. Wird auch von Sunan Panggung nicht geradezu gesagt, er habe den Vorhang geöffnet, so ist doch das schweigende Gefolge hinter ihm her eine javanisch-signifische und, für jeden der es verstehen kann, unzweideutige und öffentliche Andeutung, dass er den exoterischen Islam abgestossen hat. Auch hier wird der synthetische Charakter der javanischen Volksmystik angetastet.

Einen verwandten Ton hören wir in der Schrift, „Malang Sumirang“, welche nach der Legende Sunan Panggung mitten im Feuer des Scheiterhaufens, das ihn und seine Hunde zu verzehren sich anschickte, verfasst haben soll. Dort heisst es: „Wenn jemand keine Sünde scheut, kein ketzerisches Wort ihm zu arg ist, wenn er nur drauflos schlägt, wenn er auf nichts achtet, noch auf ihn geachtet wird, wenn er nicht spricht oder von ihm gesprochen wird, nirgends hinget, noch das Ziel von etwas ist, dann ist das das reine Leere, und in dem Leeren ist das Sein, und in dem Sein das essentielle Wesensgefühl, das Unausprechliche“¹⁾.

Eine ähnlich anti-islamische Tendenz liegt in der Antwort, die ein Schüler Siti Djenar's, ki Lontang Semarang, den Walis gibt, als sie ihm anbieten, ihn als wali an die Stelle seines Lehrers zu setzen, vorausgesetzt, dass er bereit ist, die vorgeschriebenen Prostrationen u. dgl. zu verrichten: „Was, man wünscht, dass ich mich dem fünffachen Gottesdienst unterwerfen soll, . . . fürwahr, ich bin kein Ungläubiger! Und dann zur Moschee ziehen, jeden Freitag, um alberne Prostrationen zu tun als Ehrenbezeugung vor dem Eiteln, dem Leeren! Die Lehre meines Meisters Siti Djenar war dagegen, dass der Mensch Tag und Nacht schon unaufhörlich Andacht verrichtet: das Ausgehen des Atems ist schon Huldigung, das Einziehen des Atems ist bereits şalât. . . .“²⁾.

Nun ist die gegen den Islam gerichtete Tendenz in der javanischen Mystik, die wir hier beschreiben, allgemeiner, als man aus dem Auftreten einzelner Wali-märtyrer schliessen möchte. Wir haben schon oben auf die auffällige Tatsache hingewiesen, dass die Erzähler dieser Legenden im allgemeinen nicht undeutlich Zeugnis geben von heimlicher Sympathie für ihren hingerichteten Helden. Solche Sympathie fühlt man heraus an dem festen, bei den Javanern sehr hochgestellten seelischen Gleichgewicht, mit

¹⁾ Nach der Übersetzung von Drewes, Djawa VII 106.

²⁾ Rinkes, T. B. G. LV. S. 31.

dem man Siti Djenar gegenüber der leidenschaftlichen Gewalttätigkeit seines Henkers, des Wali Sunan Kalidjaga, auftreten lässt. Auch andere Züge in der Erzählung, wie der, dass Siti Djenar weisses Blut hat, dass sein Leichnam sich in Melatieknospen verwandelt, dass er nach einer anderen Lesart durch Selbstbezwungung und Selbstabschliessung freiwillig in den Tod geht, diese und viele andre weisen nach javanischem Massstab auf hohe Qualitäten hin. „In allen javanischen mystischen Schriften, wo der eigne Geist bald hier, bald dort zu Tage tritt, leuchtet eine grosse Vorliebe für diesen rätselhaften Wali hervor“¹⁾. Auch Sunan Panggung spielt eine sympathische Rolle, wenn er vernimmt, dass er zum Scheiterhaufen verurteilt sei, und man ihn lachend antworten lässt, er sei in der Tat schuldig, aber von Gott gewollt schuldig²⁾.

In alle diesem kommt der echt javanische Geist zum Ausdruck, mit seinem Bedürfnis, sich über jede Situation in Überlegenheit und Unverletzbarkeit zu erheben. Darum ist so bezeichnend, was Rinkes von dem Javaner erzählt, mit dem er die Siti Djenar-Stellen liest, der seine spontane Bewunderung äussert mit den Worten: „Sang mardikaning budi! welch hoher, unabhängiger Geist!“³⁾.

D. Der geistige Hintergrund.

Unsre Beschreibung der javanischen Mystik in ihren Hauptzügen ist nicht vollständig, wenn wir nicht auch einen Blick auf ihren tieferen Unter- und Hintergrund werfen.

An erster Stelle ist es der enge Zusammenhang von javanischer Mystik und Magie, der unsre Aufmerksamkeit verlangt. Wenn wir diese beiden so verwandten Grössen hier etwas begriffsmässig scheiden dürfen, so ist die Mystik immer daran erkennbar, dass sie nach dem höchsten Gut strebt, die Magie daran, dass sie höhere Macht erwerben will⁴⁾. In der Magie bleibt der Mensch immer der beherrschende Faktor. Von einer Selbstausschöpfung, von einer Verzückung, wobei die Seele, selbst passiv, durch die göttliche „Gnade“ emporgehoben wird, ist hier keine Rede. Während die Magie in einem geschlossenen Komplex von im Grunde verwandt

¹⁾ Kraemer, a. a. O. S. 109.

²⁾ Rinkes, T. B. G. LIV. S. 141.

³⁾ Rinkes, T. B. G. LV. S. 28.

⁴⁾ K. Beth, Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens, Leipzig, Teubner, 1927. S. 42; Kraemer, a. a. O. S. 111.

wirkenden Kräften auftritt, findet sich in der Mystik gewöhnlich eine Differenzierung zwischen einem oberen und einem unteren Stockwerk. Wir begegneten dieser Differenzierung auch in der javanischen Mystik. Doch stellten wir zugleich fest, dass in der prä-rationalen und prädifferentialen Sphäre, in der diese Mystik grösstenteils befangen bleibt, die Abgrenzung der beiden Stockwerke nicht scharf sein konnte. Ausserdem sahen wir, dass die Javaner allerdings mit fremden, höheren Kultursphären in Berührung gekommen sind, dass aber das Resultat weniger darin bestand, dass das javanische Geistesniveau emporgehoben, als vielmehr darin, dass der von draussen hereingekommene Geistestoff auf das javanische Niveau heruntergezogen wurde.

Wenn man nun dazu auch noch in Rechnung bringt, dass die Bewohner des Archipels, und unter ihnen ganz vorzüglich die Javaner, in Mekka und im ganzen Orient den Namen gehabt haben, in den Praktiken der Magie besonders erfahren zu sein ¹⁾, dann versteht sich wohl von selbst, dass der Einschlag der Magie in der Mystik dort sehr bedeutend gewesen sein muss.

Dies hat nun zur Folge gehabt, dass die javanische Mystik in die magische Sphäre heruntergezogen worden ist und nun ein Nährboden wurde für neue magische Wucherung. „Als Zaubersprüche gebrauchen die ostindischen Mohammedaner auch solche Formeln, die ursprünglich nichts andres waren als Ausdrücke kontemplativer Weisheit über die Einheit von Gott, Mensch und Welt“ ²⁾. Ein Beispiel von der Weise, wie die mystische Identitätslehre zum Schutz gegen allerhand Gefahren verwendet wird, ist der folgende Beschwörungsspruch für das Beschneidungsmesser:

Basmalah,
 Es kommt aus dem Wasser und kehrt zurück zu dem Wasser;
 Es kommt aus der rasa und kehrt zurück zu der rasa.
 Allah ist es, der heilt, Allah, der geheilt wird,
 Der Herr ist es, der waltet.
 Weisses Fleisch geheilt durch weisses Fleisch.
 Von Einem! Zu Einem! ³⁾.

¹⁾ Snouck Hurgronje, Mekka II 119; Kraemer, a. a. O. S. 112.

²⁾ Snouck Hurgronje, Arabië en Oost-Indien. S. 17.

³⁾ Drewes, Drie Javaansche goeroe's. S. 65. Das erste rasa bezieht sich auf den Beischlaf, das zweite auf die mystische Vereinigung mit dem göttlichen All.

Hier ist es die mystische Identität von Gott und Mensch, die gegen das Übel beschützen muss, es kommt aber auch vor, dass dem Tiger oder dem tödlichen Eisen mittels einer magischen Formel die Meinung suggeriert wird, dass sie auf Grund der Wesensgleichheit alles Seins kein Übel zufügen können ¹⁾).

Der Raum lässt nicht zu, näher auf Einzelheiten einzugehen. Für unseren Zweck genügt es darauf hinzuweisen, dass die javanische Mystik sehr belastet ist mit dem Gewicht der Magie. Das will zugleich besagen, dass sie mit dem schweren Gewicht der menschlichen Interessen, wie man in dieser Welt glücklich, nach Lust und Wunsch leben kann, belastet ist. Das Element der menschlichen Selbstbehauptung, in einer verfeinerten Form, ist hier in hohem Grade vorhanden.

An zweiter Stelle, und im Zusammenhang mit dem vorigen, machen wir darauf aufmerksam, dass sich in der javanischen Mystik hinter all dem Spiel der Formen in Wirklichkeit eine öde Monotonie verbirgt. Dass es in der javanischen Mystik nicht an Reichtum der Gedanken und Ausdrucksformen fehlt, wird sich aus der obengegebenen Beschreibung zur Genüge ergeben haben. Dabei zeigte sich aber, dass diese Gedanken und Ausdrucksformen grösstenteils entlehntes Material waren, und dass, wo sie bei der Entlehnung ihren ursprünglichen Sinn behielten, die wirklich javanische Assimilation nur mangelhaft war, und dass, je mehr wirkliche Assimilation stattfand, dieses Material eine Verwässerung oder Schematisierung erlitt, in welcher sogar manchmal der ursprüngliche Sinn ganz verloren ging. Wir schrieben das dem prärationalen Denken der Javaner zu, das noch kein eigentliches Bedürfnis nach Vergegenständlichung hat, sondern in „Erlebnis“ und „Affektion“ haften bleibt.

An dieser Stelle möge die javanische Mystik noch einmal mit dem Sufismus (zu welchem sie im weiteren Sinne auch selbst gehört) und mit der hinter dem Sufismus stehenden neuplatonischen Mystik verglichen werden. Ist der Sufismus zum Teil eine Reaktion gegen den islamischen Dogmatismus und Rationalismus ²⁾ und enthält er daher deutlich ein postrationales Element, so hat doch auf Java nie Anlass zu einer solchen Reaktion bestanden. Dort ist die Mystik vielmehr eine vor dem klareren Bewusstsein

¹⁾ Schrieke, a. a. O. S. 63.

²⁾ Nicholson, M. o. I. S. 20.

der Vergegenständlichung zurückweichende Neigung zum Dämmern und Träumen. Und steht in der neuplatonischen Mystik die Flucht des einzig Einen zum einzig Einen ¹⁾ im Zusammenhang mit dem ungeheueren Einsturz des römischen Weltreiches und seiner Kultur, auf Java haben solche Kontraste und Krisen nie existiert. Mystik ist hier keine „Flucht“ im Sinne Plotin's, sondern vielmehr ein Bei-sich-zu-Hause-bleiben.

Aber dieses Prärationale masst sich ganz deutlich die Rolle des Postrationalen an, und während es die Vergegenständlichung noch gar nicht erreicht hat, tut es, als wäre es bereits über alles Objektivgegebene hinaus. So zeigen die javanischen mystischen Schriften einen auffallenden Mangel an objektiver Einsicht in den Islam und sind zugleich von dem Gedanken durchdrungen, dass der objektive Islam ein niedrigeres Stadium darstellt. Sie zeigen eine ausgesprochene Neigung zu einem verwegenen, alle Unterschiede aufhebenden Synkretismus. Aber es ist nicht nur kein logisch aufgebauter (wenn auch praktisch dann immer noch unhaltbarer) Synkretismus, er fügt auch das logisch Ungleichartige zusammen, ohne zu erkennen, dass er seinem Stoffe Gewalt antut. Und so findet man auch einerseits in der Primbon-Literatur wiederholt Bezugnahme auf fingierte arabische Werke oder auf bestehende, von denen man nur gerüchtweise gehört hat ²⁾, und andererseits tritt eine ausgesprochene Geringschätzung vor Büchern und Bücherkenntnis in allerlei Formen an den Tag.

Dieses Verhalten möchten wir als das einer aristokratischen Primitivität bezeichnen. Aristokratisch ist der Javaner von Natur, reich an Anlagen und sich dieses Reichtums wohlbewusst. Aber dieser Reichtum ist ein primitiver, ein gegebener, kein durch Arbeit und Kampf gewonnener. Während der europäische, mittelalterliche Geist auch mit fremdem (dem patristischen und antiken) Material arbeitete, aber damit arbeitend und ringend selbst zum Denken und Wahrnehmen kam ³⁾, hat der javanische Geist die ihm aus fremden Kulturkreisen zugeführten Kenntnisse einzig zur Bereicherung und Verfeinerung seiner eigenen mystischen Innenwelt gebraucht. Hier kommen wir auf den Kern, um den es sich handelt: Die Berührung mit der Aussenwelt hat

¹⁾ Enneaden VI 9, 11.

²⁾ Schrieke, a. a. O. S. 79-80.

³⁾ Kraemer, a. a. O. S. 128.

keine Aufschliessung des javanischen Geistes zur Folge gehabt, der Reichtum des zugeführten Lebens brachte keine innerliche Befruchtung zuwege. Die Arbeit fehlte, die Krisis, der geistige Kampf um die Existenz. Daher die Monotonie im Hintergrund der javanischen mystischen Schriften. Man ist geblieben, wo man anfang. Die Mystik war auf Java mehr als irgendwo anders Selbstzweck.

ZWEITES KAPITEL

DER SINN DER MYSTIK

Die Untersuchung der Mystik hat wie jede Untersuchung auf dem Gebiete des geistigen Lebens die dreifache Aufgabe: ihren Gegenstand festzustellen, zu interpretieren und zu würdigen. Zunächst die Frage: was ist die Mystik als empirische Grösse, wie Geschichte und Literatur sie uns zeigen? So haben wir im vorigen Kapitel die javanische Mystik als empirische Grösse beschrieben. Aber nach dem Konstatieren kommt die Aufgabe des Interpretierens: das erhaltene Material muss nun näher nach seinem Sinn oder seiner Idee untersucht werden, d. h. es muss in einen grösseren Lebenszusammenhang eingereiht werden, und die Stelle oder der Sinn muss aufgewiesen werden, welchen die Mystik in diesem grösseren Lebenszusammenhang einnimmt. Aber auch damit ist die Untersuchung noch nicht abgeschlossen. Mystik will nicht nur einen Sinn im Leben haben, sie erhebt auch den Anspruch, die Wahrheit entdeckt, das Heil erschlossen zu haben, sogar die höchste Wahrheit, das höchste Heil. So drängt die Mystik selbst dahin, die Frage nach ihrem Wert und ihrer Wahrheit zu stellen.

Diese dreifache Aufgabe zu erfüllen ist nichts weniger als leicht. Eine der Hauptschwierigkeiten ist, dass der Zusammenhang zwischen den drei Teilen der Untersuchung so leicht verloren geht, und dass, speziell beim Suchen nach Sinn und Wert, der enge Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Mystik, sowie sie sich selbst gibt, nicht bewahrt bleibt. Schon die Beschreibung der Mystik ist eine höchst schwierige, in gewissem Sinne die schwierigste Aufgabe der ganzen Untersuchung. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen ist so gross, dass es schwer fällt, das ganze Gebiet mit e i n e m Blick zu umfassen. Es gibt noch ganz andere Arten von Mystik als die javanische, die wir oben

beschrieben haben. Otto hat gegenüber der Meinung, als ob man hier immer und allenthalben mit ein und derselben Grösse zu tun habe, auf die „Fülle der Besonderungen“ in der Mystik hingewiesen und dargelegt „dass die Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen in ihr gerade so gross sind wie die Mannigfaltigkeiten auf irgend einem anderen geistigen Gebiete, sei es etwa auf dem der Religion überhaupt oder auf dem der Ethik oder auf dem der Kunst“¹⁾. Und Jaspers sagt: „Soviele Charaktere und soviele Weltanschauungen, soviele Arten der Mystik würde man vielleicht unterscheiden können“²⁾. Nun gibt es trotz dieser Verschiedenheit doch, auch nach Otto und Jaspers, ein einheitliches Wesen der Mystik; aber beim Aufspüren dieses Wesens alle, wenigstens alle zur Verfügung stehenden Erscheinungsformen, in denen die Mystik sich selbst gibt, zu berücksichtigen und nicht eigne Vorliebe mitsprechen zu lassen, das erscheint als eine fast unmögliche Aufgabe. Doch liegt die Hauptschwierigkeit der Untersuchung nicht in der Überfülle der mystischen Erscheinungsformen. Auch wenn man sie wirklich überblickt, wird man die Erfahrung machen, dass die Mystik selbst sich in ihnen nicht ausgesprochen hat. Sie spricht sich eben überhaupt nicht aus. Sie bildet eine Tiefe hinter dem Überfluss von Bildern und Gedanken, die sich jeder Wahrnehmung und Formulierung entzieht. „Der Weise, den man um Belehrung über das Brahman angeht, schweigt. Wie der andere seine Frage wiederholt, erwidert er: ‘Ich lehre es dich ja, aber du verstehst es nicht. Dieser Atman ist Stille’“³⁾. „Wer nun arm am Geiste sein will, der muss arm sein an allem eigenen Wissen, wie einer der nichts weiss, kein Ding, nicht Gott, nicht Kreatur, nicht sich selbst“⁴⁾.

Wir müssen hier auf die Herkunft des Wortes „Mystik“ achten, das zunächst auf das bei Dionysius Areopagita vorkommende Adjektiv *μυστικός*⁵⁾ zurückgeht und weiterhin auf die klassischen Begriffe *μύειν*, *μυεῖν*, *μυστήριον*, *μυστικός*, welche ihrerseits aus dem antiken Mysterienwesen stammen. Dieses *μύειν* bedeutet dann „die Augen schliessen“, übertragen auf alle sinnliche Wahrnehmung,

¹⁾ Otto, a. a. O. S. 2-3.

²⁾ Jaspers, a. a. O. S. 87.

³⁾ Oldenberg, a. a. O. S. 40.

⁴⁾ W. Lehmann, Meister Eckehart, Göttingen, 1919. S. 181.

⁵⁾ Der Titel von Dionysius' bekanntem Buche *περὶ μυστικῆς Θεολογίας* ist nach H. Leisegang für einen unechten, späteren Zusatz zu halten. Philologische Wochenschrift, 44, S. 140.

die ausgeschaltet wird, wenn man göttliche Erleuchtungen haben will, weiter „den Mund schliessen“, um den Ungeweihten die Mysterien nicht zu verraten; $\mu\epsilon\iota\nu$ bedeutet „einweihen“, als die positive Kehrseite des soeben genannten negativen „schliessen“; $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ wird als Adjektiv bei allem verwendet, was sich auf Mysterien bezieht, bedeutet weiter das, was nicht ausgesprochen werden darf, und schliesslich alles, was symbolisch und allegorisch gemeint ist ¹⁾).

Wir finden hier einen Sinn, der eigentlich immer mit dem Worte Mystik verbunden geblieben ist, den von einem Verborgenen, das Uneingeweihten nicht mitgeteilt werden darf und vor allem nicht mitgeteilt werden *kann*, das sich überhaupt in Worten nicht aussagen lässt ²⁾. Jalāluddīn Rūmī bringt es in ein anschauliches Bild:

The story admits of being told up to this point,
 But what follows is hidden and unexpressible in words.
 If you would speak and try a hundred ways to express it,
 't Is useless, the mystery becomes no clearer.
 You can ride on saddle and horse to the seacoast.
 But than you must use a horse of wood.
 A horse of wood is useless on dry land,
 It is the special vehicle of voyagers by sea,
 Silence is this horse of wood
 Silence is the guide and support of men by sea ³⁾).

Es ist daher wohl begreiflich, wenn gegenüber einer solchen nicht nur in der Breite, sondern auch in der Tiefe unmessbaren Grösse, wie die Mystik sie ist, der eine auf jede Definition ihres Wesens verzichtet, der andre sich mit einem aus den Hauptzügen zusammengetragenen Bilde zufrieden gibt. Das erste tut Simon, wenn er erklärt, dass eine Definition des Begriffes heutzutage nicht nur schwierig, sondern sogar unmöglich ist ⁴⁾. Aber, wie er selbst fühlt, muss eine derartige Unmöglichkeit die Auseinandersetzung, die er beabsichtigt, gar sehr belasten. Das zweite tut Mehlis, wenn er definiert: „Mystik ist eine Form des religiösen

¹⁾ Leisegang, a. a. O. S. 141-44.

²⁾ W. J. Aalders, *Mystiek, Haar Vormen, Wezen, Waarde*. Wolters 1928. S. 41-42. Vgl. Plotin, *Enneaden VI. 9. 11*.

³⁾ *Masnavi I Ma'navi of Jalālu-'-D-Din Rumi*, transl. by E. H. Whinfield, London, 1887. S. 326.

⁴⁾ G. Simon, *Die Auseinandersetzung des Christentums mit der ausserchristlichen Mystik*. Gütersloh 1930. S. 12.

Bewusstseins, in welcher die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird" ¹⁾). Diese Formel ist scharfsinnig, aber zu sehr konstruiert; sie ist ausgedacht, nicht dem Wesen der Mystik selbst abgelauscht.

Wir sind hier schon nicht nur mit dem Gegebenen, dem Stoff, sondern ebenso sehr mit dem Sinn der Mystik beschäftigt. Und da erstet der Untersuchung eine zweite Schwierigkeit, und zwar eine, die auf der Seite des Subjekts gelegen ist, nämlich die, dass beim Erfassen dieser schon an sich doch so wenig gegenständlichen Grösse der subjektive Standpunkt, die grössere oder geringere Affinität so stark mitspricht. Nun spielt auch innerhalb der Mystik selbst das subjektive Element eine sehr grosse Rolle. Sie selbst erklärt, dass nur Eingeweihte sie verstehen können. Dem entspricht, dass es in der Geschichte des Geisteslebens Perioden und Strömungen gibt, die sich von der Mystik abwenden, und solche, die sich ihr zuwenden. Abgewendet ist im allgemeinen die Geistesrichtung, welche das Sinnliche und Verstandesmässige in den Vordergrund stellt. So in der antiken Welt der griechische Polytheismus mit seinen scharfumrissenen, menschenähnlichen Göttergestalten und der damit übereinstimmenden Heiligkeit der Sinnenwelt, so auch der Geist der griechischen Plastik und nicht minder die philosophische Religion des Aristoteles mit ihrer Distanz zwischen göttlichem und menschlichem Wesen ²⁾). In der neueren Zeit sind die Hochrenaissance, mit ihrer Verherrlichung des Sinnlich-Natürlichen, und noch mehr die Aufklärung, mit ihrer starken verstandesmässigen Tendenz, von der Mystik abgewendet. Auch der Positivismus, der keine Erkenntnissicherheit ausser der sinnlichen Erfahrung und den mathematisch-physischen Wissenschaften annimmt, hat kein Organ für Mystik. Dagegen sind wiederum andere Strömungen der Mystik zugewendet; wir könnten auf die hellenischen und hellenistischen Mysterienreligionen, auf die der Aufklärung folgende Romantik und auf unsere eigene Zeit verweisen. Nun versteht sich von selbst, dass dieses Moment der Zu- oder Abwendung bei der Untersuchung des Sinnes der Mystik seinen Einfluss geltend macht,

¹⁾ G. Mehlis, Die Mystik. München. S. 22.

²⁾ Mehlis, a. a. O. S. 24-34.

und dass hier ein Hauptgrund liegt, warum die Auffassungen und Meinungen darüber so weit auseinandergehen. Aber dann kommen wir auch schon zugleich auf die Frage nach dem Werte der Mystik und, wenn wir bis zum Kern durchdringen, nach dem absoluten Werte und der Wahrheit, welche die Mystik sich selbst zuerkennt. Underhill sagt von den Mystikern, dass „they have succeeded in establishing immediate communication between the spirit of man and that 'only Reality', that immaterial and final Being, which some philosophers call the Absolute and most theologians call God" ¹⁾. Hier berühren wir den religiösen Charakter jeder grossen Mystik. In dem Satz aus Underhill fühlen wir schon etwas von der Spannung, die im Lauf der Geschichte zwischen Mystik und positiver Religion, gerade wegen ihres engen Zusammenhangs, bestanden hat. In dieser Spannung ist immer wieder die Frage, ob die Mystik unter eine höhere Norm gebracht werden muss, oder ob sie selbst die Norm ist, unter die alles andre zu bringen ist. Etwas anders ausgedrückt lautet dieselbe Frage: ist die Mystik ein Element der Religion, oder ist die Religion ein vorbereitendes Stadium der Mystik? Wir fanden im vorigen Kapitel diese Frage auch für Java gestellt. Und nun ist es deutlich, dass auch die Beantwortung dieser Frage in der einen oder der anderen Richtung wieder von Einfluss sein kann auf die Ansicht, was der Sinn oder das Wesen der Mystik ist, und auf das Kriterium, welches bei der Unterscheidung von reinen und weniger reinen Formen der Mystik anzuwenden ist. Aber dennoch darf die Frage, was der Sinn oder das Wesen der Mystik ist, nicht einseitig diesen normativen Erwägungen überlassen werden.

Dies ist m. E. der schwache Punkt sowohl in Mehlis' als in Aalders' Position, die in ihrem Streben, jeder auf seine eigne Art, Mystik und Christentum zu verbinden mit ihrer damit zusammenhängenden Auffassung von dem Wesen der Mystik und dem hieraus wiederum folgenden Kriterium für die Unterscheidung von den reinen und weniger reinen Formen derselben, die einfache Tatsache der Mystik nicht zu ihrem Recht kommen lassen. Mehlis findet die höchste Blüte der Mystik im Christentum ²⁾ und will dann unter anderem in der Brahmareligion und dem Buddhismus nur die „Vorformen der Mystik" sehen; in der ersteren, weil „die

¹⁾ Evelyn Underhill, *Mysticism*¹². London. S. 4.

²⁾ Mehlis, a. a. O. S. 37.

Vereinigung der Seele mit Gott als ein Aufgehen des einzelnen in das All der Natur, nicht aber als persönliche Wesensvereinigung verstanden wird" ¹⁾, in dem letzteren, weil Buddha „eine Erlösungsreligion ohne Gott gelehrt hat" ²⁾. „Für alle wahre Mystik sind doch wesentlich die beiden unverlierbaren und unerschütterlichen Pole der Gottheit und der reinen Seele, zwischen denen sich alles mystische Geschehen bewegt" ³⁾.

Was Mehlis hier sagt, gilt nur von der emotionalen, nicht von der spekulativen Mystik, und auch die emotionale Mystik hat an der Unverlierbarkeit und Unerschütterlichkeit der beiden genannten Pole doch so wenig Interesse, dass das mystische Geschehen, welches sich zwischen beiden bewegt, auf ein Verschlungenwerden des Ich vom Du, oder, was eigentlich dasselbe ist, auf ein Jenseits von Ich und Du ⁴⁾ herauskommt.

Aalders verlangt eine Mystik, die in Bezug auf sich selbst kritisch bleibt ⁵⁾ und stellt als Norm für mystische Phänomene und Typen auf: „den Charakter einer Beziehung, und diese als persönlich aufgefasst und als verbindend, ein Glied, das zur Welt gehört und eines das über die Welt hinausreicht" ⁶⁾. Hier gilt dasselbe Bedenken wie oben. Die Norm, die Aalders hier aufstellt, gilt für die Religion, aber sie ist nicht auf die Mystik anzuwenden. Überall, wo diese zum Durchbruch kommt -- und erst da ist sie eigentlich „Mystik" -- strömt sie über die Schranken dieser Norm hinaus. Oder umgekehrt, wo sie sich in ihrem eigentlichen Wesen auf diese Norm zwingen lässt, da ist sie selbst keine Mystik mehr. Beides kann erst in der Folge deutlicher werden. Worum es uns bei diesen Beispielen zu tun ist, das ist, auf die Gefahr hinzuweisen, dass bei der Frage nach Wesen und Wahrheit der Mystik die empirische Wirklichkeit derselben zu sehr in den Hintergrund tritt. Diese Wirklichkeit kommt noch nicht zu ihrem Recht, wenn man sich auf bestimmte Arten der Mystik beruft. Es handelt sich darum, ein Wesen der Mystik festzustellen, das in allen Arten, soweit man sie untersuchen kann, wirklich anwesend ist, wenn auch nur mehr oder weniger rein.

¹⁾ ebenda S. 50.

²⁾ ebenda S. 53.

³⁾ ebenda S. 72.

⁴⁾ Vgl. Buber, a. a. O. S. 98-99.

⁵⁾ Aalders, a. a. O. S. 405 f. f.

⁶⁾ ebenda S. 68.

So werden wir von der Frage nach der Wahrheit wieder zurückgeworfen auf die Wirklichkeit der Mystik. Ist diese erkennbar und bis zu einem Grade definierbar? Auf diese Frage kommt alles an. Wenn nein, dann bleibt jede weitere Untersuchung ein Tasten im Nebel. Wir wiesen oben auf das $\mu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ der Mystik hin, in dem Sinn, dass ihr eigentliches Wesen verborgen ist, dass sie über sich selbst schweigt, ja dass sie nicht sprechen kann. Wir fanden hierin die Hauptschwierigkeit der ganzen Untersuchung. Aber gerade von diesem dunklen Punkt aus kann uns das Licht kommen. Dieses Schweigen der Mystik ist ein ganz bestimmtes Schweigen. Es grenzt sich selbst, seine eigne Grenzenlosigkeit ab. Es ist sich an dieser Grenze eines Verhältnisses bewusst. Es ist ein Schweigen, das deutlich spricht. Hier ist eine objektive Grösse, objektiv vor allem in dem Sinne, dass die Mystik selbst diese Grenze stellt und dieses Verhältnis bestimmt. Jalāluddīn Rūmī gebraucht in der oben angeführten Stelle das Bild von „dry land“ und „sea“. Fortwährend begegnet uns eine solche Abgrenzung, wenn die Mystik über sich selbst redet. Auch wenn wir das historische Entstehen der Mystik verfolgen, kommen wir mit ihr in Berührung. Auf diese Grenzlinie wollen wir uns stellen und von hier aus versuchen, das Geheimnis der Mystik zu entsiegeln und ihrem verborgenen Leben selbst näher zu treten. Wir müssen uns dabei einen Augenblick von der javanischen Mystik entfernen und uns mit der Mystik im allgemeinen beschäftigen. Doch wird durch den Neuplatonismus und den Sufismus die Verbindung mit der javanischen Mystik bewahrt bleiben.

Wir weisen zunächst nach, wo in der Geschichte des Geisteslebens die Mystik in Erscheinung zu treten pflegte.

Wenn Oldenberg die Entstehung der indischen Ātman-Brahman-Mystik beschreibt, konstatiert er eine allmähliche Verlegung des Schwerpunktes der höchsten religiösen Interessen von aussen nach innen. Er verweilt hierauf erst bei dem Anfangsstadium dieser Entwicklung, der vedischen Naturreligion, die mit ihren Opfern und Riten in der ursprünglichen Einheit von Familie, Stamm und Volk ausgeübt wurde, innerhalb deren sich Gemeinschaft in Glauben und Kultus von selbst verstand. Darauf kommt er zu der verworrenen und düsteren Brahmanenspekulation, die den Sphären der bunten Götter- und Mythenwelt den Rücken kehrt und im bewussten Vertrauen auf die eigne Kraft den Rätseln von Sein

und Werden nähertritt, woraus dann endlich eine Tendenz zur Verinnerlichung, Vereinfachung und Einheit entsteht, die in *Ātman-Brahman* zur Ruhe kommt. Durch diese Entwicklungslinie läuft eine andere verwandte hindurch, die von der Brahman-spekulation, darauf der *Ātmanspekulation* und endlich dem Gedanken des grossen ewigen Einen, in dem alle Verschiedenheit erloschen ist, „*tat tvam asi*“, „das (*Brahman*) bist du“¹⁾.

Bei den Griechen finden wir eine ähnliche Aufeinanderfolge: erst die heitere, begrenzte, diesseitige Götterwelt Homers, darnach der delphische *Apollo*, der Gott des Lichts, der Kunst, der Ordnung und des Gehorsams gegen die Sitte der Väter, dann die pythagoräischen eleusinischen und orphischen Mysterien mit ihrer Masslosigkeit und ihrem chaotischen Wesen²⁾. Später wiederum erst das grosse griechische Denken, *Plato*, *Aristoteles*, die *Stoa* und dann, als sich die hellenistische Weltkultur in ihrem Philosophiebetrieb erschöpft hatte, der auf diesem Denken fussende, aber über allem Denken hinaussteigende *Neuplatonismus*. Und auch durch diese Linie läuft wieder eine andere, einigermaßen verwandte hindurch: erst eine Naturphilosophie, darauf ein auf das Subjekt gerichtetes Denken, die *Dialektik* und *Ethik* des *Sokrates*, *Plato* und *Aristoteles*, und endlich ein Versuch zur *Synthese*, die alle Vielheit und Geteiltheit hinter sich lässt in ihrem *φύγη μόνου πρὸς μόνον*, *Plotin*³⁾.

In der Welt des *Islam* tritt die *Mystik*, der *Sufismus*, als Vertiefung des religiösen Lebens auf, nach und neben dem alle Lebensäusserungen an strenge Regeln bindenden *Legalismus* der Schriftgelehrten und der haarspaltenden *Dialektik* der *Dogmatiker*⁴⁾.

Im *Mittelalter* tritt *Bernhard* auf, am Ende der *patristisch-traditionalistischen* Periode vor dem aufkommenden *Rationalismus* (*Abälard*) und zu ihm im Gegensatz stehend. Die deutsche *Mystik* folgt unmittelbar auf die grosse *scholastische Systematik*, als der *Verfall* der äusseren Kultur auf der ganzen Linie eingesetzt hatte⁵⁾.

¹⁾ Oldenberg, a. a. O. S. 1—35.

²⁾ Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte*⁴ II 353-75. W. Nestle, *Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Äschylos*. Sammlung Göschen, S. 82-99.

³⁾ J. Bernhart, *Die Philosophische Mystik des Mittelalters*. München 1922. S. 14-25. Von Hügel, a. a. O. I. 10-25. *Plotin*, *Enneaden* VI, 9, 11.

⁴⁾ Chantepie de la Saussaye, a. a. O. I, 738-39. Nicholson, M. o. I. S. 20, 23.

⁵⁾ Ueberwegs *Geschichte der Philosophie* II B. Geyer 1928. S. 253, 563. Von Hügel, a. a. O. I. 17. Bernhart, a. a. O. S. 165-66.

Aus diesen Beispielen erhellt, wie in dem Entwicklungsgang des Geisteslebens in verschiedenen, übrigens doch wieder zusammenhängenden, Milieus sich eine Aufeinanderfolge zeigt von erst einer traditionalistischen, autoritativen, objektiv-gerichteten Periode und darnach einem Auftreten der Mystik, oder erst noch als zweiter einer spekulativen und darauf als dritter einer mystischen Periode.

Diese historische Tatsache wird nun um so wichtiger, da die Mystik aus eigener Erfahrung von einem Schema von dreien spricht, und sich selbst dessen bewusst ist, dass sie darin die dritte Stelle einnimmt.

Wenn Plotin den Weg der Seele hinauf zur Rückkehr zu ihrem Ursprung beschreibt, so lässt er ihn in drei Stadien verlaufen. Das erste Stadium ist die *πραξις*, die Ausübung der niederen und höheren Tugenden, die *καθάρσις* ¹⁾; das zweite Stadium ist das theoretische Leben, das philosophische niedere und höhere Denken, die *θεωρία*; das dritte ist die Vereinfachung und Entzückung, die *ἐκστασις*, die Einswerdung mit dem Urgrund oder der Gottheit, ein Zustand unbewegter, gesättigter Ruhe ²⁾.

Diese Dreiteilung, die in ihrem Grundgedanken auf Plato zurückgeht ³⁾ und von Philo weitergeführt wird, kommt dann, scharf unterschieden als Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vollendungsstufe, bei Proklos vor, und wird von dorthier zugleich mit Benutzung verwandter Stellen bei den Kirchenvätern von Dionysius Areopagita, „dem Vater der christlichen Mystik“, übernommen und von diesem zum Grundmotiv seines ganzen Systems gemacht ⁴⁾.

Es gibt bei Dionysius in der menschlichen Bewegung zur Gottheit drei Phasen als Erkenntnisformen: *a.* die Seele sucht das Sinnliche als Symbol des absolut Guten und Schönen und gelangt durch Abstraktion von diesen Symbolen zu Begriffen; dies ist die gerade Bewegung der Seele; *b.* in der zweiten Form bedarf die Er-

¹⁾ Man kann dieses Stadium auch in zwei teilen und bekommt dann im ganzen vier Stadien.

²⁾ Enneaden I 2-4, VI 9, 3-11. Ueberwegs Geschichte der Philosophie I. K. Praechter 1926, S. 607-9.

³⁾ E. Rohde, *Psyche* 1898 II. S. 281-87, 292-93. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900. S. 136-42.

⁴⁾ J. Stiglmayer, *Dionysius Areopagita*. Bibl. d. Kirchenväter. Kempten u. München 1911. S. 19¹. Koch, a. a. O. S. 174-78.

O. Bardenheuer, *Geschichte der Alt-kirchlichen Literatur* '24. IV, S. 295.

kenntnis nicht mehr der empirischen Anknüpfung an die Erscheinung, sie verfährt dialektisch; dies ist die spiralförmige Bewegung zu Gott; c. die höchste Erkenntnisform ist die mystische Einigung mit Gott, die kreisförmige Bewegung ¹⁾).

Dieselbe Dreiteilung liegt in der folgenden Ermahnung an Timotheus am Anfang seines *περὶ μυστικῆς θεολογίας*: σὺ δε, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικά θεάματα συντόνω διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ ²⁾).

Proklos und der Areopagit haben beide grossen Einfluss auf den Sufismus gehabt, und so treffen wir dort ähnliche Stufen in dem mystischen Aufstieg an. Die obengenannte Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vollendungsstufe erkennen wir sogleich in den drei Graden, in welchen die sufische fanā verläuft: „a moral transformation of the soul through the extinction of all its passions and desires, a mental abstraction or passing away of the mind from all objects of perception, thoughts, actions and feelings through its concentration upon the thought of God, the cessation of all conscious thought, when even the consciousness of having attained fanā disappears, the passing away of the passing away, fanā alfanā”. Aber selbst dieses letzte Stadium ist noch nicht das höchste, es folgt noch das von baḳā, „continuance or abiding in God” ³⁾. Oben bei der Beschreibung der javanischen Mystik wiesen wir schon auf die vier sufischen Stadien hin, die schari’a, ṭariḳa, ḥaḳīḳa, ma’rifa; das erste Stadium gehört noch nicht zu dem eigentlichen Pfad, sondern ist nur „eine pädagogische Ausgangsstufe”, und auch die ma’rifa ist noch nicht das höchste Stadium, es folgen noch das der Gewissheit, der wirklichen Gewissheit und der Wahrheit der Gewissheit ⁴⁾. Nach Abú Sa’íd ibn Abi’l-Khayr geht der Weg zu Gott nacheinander durch vier Pforten, die Pfor-

¹⁾ Bernhart, a. a. O. S. 46. W. J. Aalders, *Groote Mystieken*. Baarn, S. 84-90.

²⁾ *De Mystica Theologia* I § 1 ed. Migne 1857.

³⁾ Nicholson, M. o. I. S. 60-61.

⁴⁾ I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* 1910. S. 170.

te der Reue, die der Sicherheit, die der Liebe und endlich die der Einheit ¹⁾. Auch auf Java fanden wir neben der Einteilung des mystischen Weges in drei Stadien eine Einteilung in vier. In der Vierteilung saréngat, tarékat, kakékat, maripat, ebenso wie in dem arabischen Vorbilde derselben, liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Plotinischen Schema von der niederen und höheren Reinigung, dem Schauen und der Ekstase; während die Dreiteilung iman, tokid, maripat wiederum den drei Stadien bei Proklos und Dionysius Areopagita entspricht. Eine mit dieser Dreiteilung verwandte Trias finden wir bei dem Derwisch Niffari, wenn er die Gottsucher in drei Gruppen einteilt, die, denen Gott sich durch Güte offenbart und die Ihn verehren, um des Paradieses teilhaftig zu werden, die, denen Gott sich mittels der Herrlichkeit offenbart, die Philosophen und scholastischen Theologen, und drittens die, denen Gott sich mittels der Ekstase offenbart, die Gnostiker ²⁾; der Unterschied ist nur der, dass das, was dort innerhalb der mystischen Erfahrung Aufstiegstadien zu Gott waren, hier eine Einteilung religiöser Gruppen im Volk geworden ist.

Ein verwandtes Schema, in dem ebenfalls kein psychisch-gradatives, technisch-mystisches Aufsteigen zu Gott enthalten ist, findet sich bei Ghazālī, den seine Nachfolger muh̄jī al-dīn wal-īman, Erneuerer der Religion und des Glaubens nannten. Er baut gegenüber den Mu'taziliten einerseits und den Asch'ariten andererseits ein neues grundlegendes, reformatorisches, sittlich-religiöses Lehrsystem auf, in welchem das Gesetz dargestellt wird als das unentbehrliche, tägliche Lebensbrot, die Dogmatik als die Medizin für Kranke und mit Krankheit Bedrohte, die Mystik dagegen als der wahre Glaube, der alles Vorhergehende erst zu seinem Recht und Zweck kommen lässt, als die innere Hingebung an Gott ³⁾.

Im Mittelalter finden wir in allerlei Variationen den Proklisch-Dionysischen Dreitakt wieder. So bei Bernhard, in seiner Beschreibung des königlichen Weges, die Treppe von drei Stufen, die zwar von oben nach unten, d. i. von Gott zu den Menschen, heruntergelassen ist, die aber von unten nach oben betrachtet und erstiegen werden muss: erst kommt das Sinnliche, darauf das Geistige in

¹⁾ Nicholson, S. I. M. S. 51-52.

²⁾ Nicholson, M. o. I. S. 71.

³⁾ J. Obermann, Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis 1921. S. 1-17. Chantepie de la Saussaye, a. a. O. I. 748-49.

sinnlicher Form, endlich das Geistige in seiner Reinheit ¹⁾). Hugo von St. Viktor stellt drei Stufen des Glaubensfortschrittes fest: die eine Klasse von Gläubigen glaubt bloss aus Frömmigkeit, ohne sich über die Motive des Glaubens Klarheit zu verschaffen und ohne eine Vernunft Einsicht in die Offenbarungslehre anzustreben. Die zweite Klasse erstrebt eine rationelle Einsicht in den Glaubensinhalt; hier will die durch den Glauben erleuchtete Vernunft ergründen und begründen, was sie im Glauben hinnimmt; die dritte vollkommenste Stufe von Gläubigen, der *tertius gradus promotionis fidei*, beginnt bereits in Lauterkeit des Herzens und Reinheit des Gewissens, die Wahrheit und Wirklichkeit dessen zu verkosten, was Glaubensgegenstand ist, Inhalt des Jenseitsschauens und der Jenseitsbeseligung ²⁾). Dieselbe Einteilung für den Weg zu Gott, zur Gotteserkenntnis gibt Wilhelm von St. Thierry ³⁾). Bonaventura teilt die Gesamtheit der Dinge ein in die *extra nos*, die *intra nos* und die *supra nos*. „Ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Deo notitia et reverentia Maiestatis“ ⁴⁾). Durch diese drei Stufen (die, jede aufgeteilt in zwei, auch sechs Stufen bilden) wird bei Bonaventura der Geist in der *docta ignorantia* über sich selbst hinausgehoben, in die Nacht der höchsten Erleuchtung fortgerissen.

Dasselbe Schema findet sich wiederum in dem folgenden zusammenfassenden Passus Eckeharts: „Swenne ich predien, sô pflige ich ze sprechende von abegescheidenheit und daz der mensche lidig werde sîn selbes und aller dinge. Zem andern mâle, daz man wider in gebildet werde in daz einveltige guot, daz got ist. Zem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an

¹⁾ Aalders, *Groote Mystieken*. S. 119 ff.

²⁾ M. Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, 1911. II 273.

³⁾ ebenda. S. 274.

⁴⁾ *Itinerarium mentis in Deum I*, in *Tria Opuscula s. D. S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (Quaracchi)*, 1925. S. 295.

die sêle hât geleit, daz der mensche dâ mit kome in ein wunder ze gote. Zem vierden mâle von götlicher nâtûre lûterkeit, waz clârheit an götlicher nâtûre sî, daz ist unsprechlich" ¹⁾. In einem anderen Zusammenhang unterscheidet Eckehart den äusseren, den inneren und den innersten Menschen ²⁾. Heinrich Seuse sagt dasselbe so: „Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo und überbildet werden in der gotheit" ³⁾. Und bei Tauler finden wir den Heilsweg in dieselben drei Stadien eingeteilt: Abkehr von der Welt, Einkehr in sich selbst, Wiederkehr zu Gott. Erst wird der Mensch von aussen nach innen abgezogen, dann von innen nach oben. „Nu spricht unser herre, er welle alle ding nach im ziehen. Der die ding wil ziehen, der sament sie zem ersten zesamen und zûhet sù denne" ⁴⁾. Im Zusammenhang damit spricht Tauler von einer „begerunge", die ist „drier leige in drier leige lûten": „Die erste ist in anhebenden lûten, die ander ist in zunemenden lûten, die dritte ist in den die vollkommen lûte heissent, also hie mûglich ist in diseme lebende" ⁵⁾.

So haben wir nacheinander zwei Reihen von Erscheinungen kennen gelernt, die erste von historischer Art, in der sich zeigt, dass die Mystik in verschiedenen Perioden der Geschichte auftritt, manchmal allein nach einer vorhergehenden traditionalistischen, aber meistens nach erst einer traditionalistischen und dann einer spekulativen Periode; und eine zweite, der mystischen Erfahrung entlehnte Reihe, in welcher die Mystiker das höchste, das im eigentlichen Sinn mystische Stadium, hinter oder über ein zuvor durchlaufenes praktisches Stadium der Reinigung und theoretisches Stadium der Erleuchtung stellen. Dass nun in der Tat ein Zusammenhang zwischen beiden Reihen besteht, dass es sich in Wirklichkeit um dieselbe, wenn auch einmal dem historischen und einmal dem psychologischen Gebiet zugehörige Trias handelt, zeigt sich unter andrem auch darin, dass wir unter den Beispielen der zweiten

¹⁾ F. Pfeiffer, Meister Eckhart. Göttingen, 1924. S. 91.

²⁾ Büttner, I 147—48. Eckehart erhält seinen Platz in dieser Reihe, weil bei ihm Stellen vorkommen, die hierher gehören. Doch will er von einer mystischen Methode eigentlich nichts wissen. Sie widerspricht seinem Grundgedanken.

³⁾ K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Stuttgart, 1907. S. 168.

⁴⁾ F. Vetter, Die Predigten Taulers. Deutsche Texte des Mittelalters. Berlin, 1910. S. 354, vgl. S. 160 ff.

⁵⁾ ebenda. S. 51.

Reihe auch Schemata von dreien fanden, die eigentlich nicht der mystischen Erfahrung entlehnt waren, sondern eine Rangordnung bestehender religiöser Gruppen oder Disziplinen enthielten, wie die Triaden von Niffari, Ghazālī, und Hugo von St. Victor. Diese letztgenannten Schemata, — gerade weil sie einen Übergang zwischen den historischen und den im eigentlichen Sinn mystischen bilden und von beiden etwas haben —, weisen darauf hin, dass wir es in all diesen mit der Erscheinung der Mystik zusammenhängenden Schematen mit ein- und demselben Grundschema zu tun haben. Und wenn das psychologisch-mystische Schema dann doch eine andere Terminologie verwendet als das historische, und nicht von Tradition redet, sondern von Reinigung, und nicht von Spekulation, sondern von Erleuchtung, so ist das daraus zu erklären, dass hier das mystische Subjekt die tiefer gelegenen Stadien nur von einer bestimmten Seite her würdigt, nämlich als technische Vorbereitung für das höchste Stadium der Vereinigung oder Einheit. So kann das Denken, die Spekulation, in der mystischen Stufenleiter eine Sprosse werden, insofern es nicht begriffsbildend, systembauend ist (bei Plotin freilich bekommt das begriffsbildende Denken als eine niedrigere Art des Denkens auch noch einen Platz), sondern als sinndeutend, zusammenhangsuchend, in Selbstabbau über sich selbst hinausweist zum Ursprung alles Erkennens und alles Erkannten ¹⁾). *Das höchste, im eigentlichen Sinne mystische Stadium*, das, wie wir sahen, in sich selbst unfasslich ist, weil es jenseits von Subjekt und Objekt gelegen ist, *werden wir nun doch erkennen können durch das Verhältnis, in welches es sich selbst zu den genannten beiden anderen, niedrigeren Stadien setzt*.

Wir folgen dabei Von Hügel, der in seinem grossen Werk „The mystical Element of Religion“ ²⁾ über eine andere, aber, wie wir weiter unten sehen werden, wesensverwandte Trias handelt, welche in ihrem dreieinigen Zusammenhang die Grundstruktur des geistigen Wesens und Wachstums des Menschen bildet. Er spricht von drei psychischen Vermögen, „the souls ineradicable trinity of forces“ ³⁾ und beginnt damit, diese psychologisch-pädagogisch zu

¹⁾ Vgl. betreffs dieser Unterscheidung E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, 1923. S. 64-87.

²⁾ Baron F. von Hügel, The mystical Element of Religion as studied in Saint Catharina of Genoa and her friends. London, New York, 1927.

³⁾ ebenda. II 367.

unterscheiden als nacheinander speziell zugehörig zum kindlichen Alter, zur reiferen Jugend und zum erwachsenen Mann; die erste das Vermögen der Sinne, der Phantasie und des Gedächtnisses; die zweite das reflektive, analytisch-kritische Vermögen; die dritte das Vermögen der Intuition, des Gefühls, des Willens. Diesen drei Vermögen entsprechen drei Seiten oder Funktionen des religiösen Lebens, erstens die äussere, autoritative, traditionalistische, institutionelle Seite oder Funktion, — Religion ist hier zuvörderst ein Faktum, eine Sache; zweitens die intellektuelle, analysierende, synthetisierende, — Religion ist hier ein Gedanke, ein System; drittens die emotionale oder volitionale Seite oder Funktion, — Religion ist hier ein Fühlen, eine Tat, ein Leben. Und Von Hügel fügt hinzu, dass der Mensch in seinem Wesen auf Handeln angelegt ist, mehr noch als auf sinnliche Wahrnehmung oder Reflexion, und dass er erst bei diesem inneren oder äusseren Handeln zu seinem wirklichen Selbst kommt und zur Persönlichkeit heranwächst ¹⁾.

Diese drei Phasen der individuellen Entwicklung bei Von Hügel finden wir auch in der neueren Psychologie, wenn diese die seelische Entwicklung des Kindes beginnen lässt „in einer primitiven Einheit des Sensomotorischen, einer Zusammengehörigkeit von Reiz und Bewegung, von Eindruck und Ausdruck, woraus dann die sensorischen Erlebnisse und die motorischen Tätigkeiten sich allmählich verselbständigen, und zwischen ihnen nun die innerlich bleibende Tätigkeit des Gehirns und des Bewusstseins sich immer weiter ausbreitet“ ²⁾. Die sensorischen Erlebnisse korrespondieren nämlich mit der ersten Phase von Von Hügel, die Tätigkeit des Gehirns mit der zweiten und die motorischen Tätigkeiten mit der dritten Phase.

Aber, so fährt Von Hügel fort, diese drei Vermögen und die entsprechenden Elemente des religiösen Lebens treten in Bezug auf einander nicht nur sukzessiv auf als Stadien des Wachsens und Sichentwickelns, sondern auch neben einander als die immerwährenden, konstituierenden Elemente des geistigen und speziell religiösen Seins des Menschen. So lebt das Kind von einigen Monaten zwar vorzugsweise von sinnlicher Wahrnehmung und emotional-volitionaler Reaktion, aber es hat (auch Stern weist darauf hin) doch schon früh eine gewisse reflektive Tätigkeit. Und im erwach-

¹⁾ Von Hügel, I 50—53.

²⁾ W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit. Leipzig 1914. S. 29.

senen Alter, so sehr dann auch Kopf und Herz die erste Stelle einnehmen, dringen doch noch dauernd neue Eindrücke herein. So ist Religion immer zugleich institutionell und rational und volitional. Ich glaube, weil man es mir sagt, weil es für mein Bewusstsein vernünftig ist, weil es meinen tiefsten inneren Erfahrungen und Bedürfnissen entspricht. Mein Glaube wird am reichsten, am tiefsten, am stärksten sein, wenn diese drei Motive zugleich, auf ein Ziel gerichtet, voll und konkret in mir tätig sind ¹⁾).

Doch die seelische Entwicklung des Menschen ist ja ein recht kompliziertes Geschehen; es ist darum gut, dass Von Hügel uns auch noch andere Gebiete vor Augen stellt, wo wir seine drei Vermögen in einfacherer Gestalt antreffen. Er weist hin auf das erkenntnistheoretische Gebiet, auf die drei Stadien, in welchen der Prozess der menschlichen Erkenntnis sich vollzieht: erst kommt der objektive sinnliche Eindruck, hierauf das subjektive notwendige Denken und Verarbeiten des objektiv Gegebenen, und endlich das transsubjektive Vertrauen, dass dieses Denken mit dem objektiv Gegebenen korrespondiert und den Wert wirklicher Erkenntnis und Erfahrung hat ²⁾). Dieses dritte transsubjektive Moment, das sei im Vorübergehen bemerkt, ist klassisch formuliert in den bekannten, auf Platonische und Plotinische Gedanken zurückgehenden Versen Goethe's:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? ³⁾

Und weiter, so zeigt Von Hügel im Anschluss an William James, finden wir die drei Vermögen auch auf dem psychologischen Gebiet im Verlauf der Reflexbewegung: erst den von aussen kommenden Reiz, hierauf die im Zentrum vor sich gehende Reflexion, und endlich die Entladung dieses zentralen Prozesses in der Willensbewegung oder Tat ⁴⁾). Hieran fügt Von Hügel eine Bemerkung, die von besonderer Bedeutung für unseren Gegenstand ist, nämlich dass von diesen drei Gliedern der Kette das erste und

¹⁾ Von Hügel I 53-54.

²⁾ ebenda. S. 55-57.

³⁾ 1810 in der Einleitung zur Farbenlehre, später in den *Zahmen Xenien* III. Vgl. Plotin, *Enneaden* I 6, 9. Plato, *Republik* 508.

⁴⁾ W. James, *The Will to Believe*, 1911. S. 113-14. Von Hügel I 57-58.

dritte dunkel und geheim sind und nur das dazwischen befindliche Glied uns klar bewusst ist.

Diese drei Momente, wie wir sie als Phasen in der menschlichen Entwicklung oder als Momente im menschlichen Sichbewusstwerden und Handeln angetroffen haben, können wir nun einfach unterscheiden als ein Lebensmoment, ein Bewusstheitsmoment und ein höheres, d.i. durch Bewusstheit getragenes Lebensmoment. In der täglichen Erfahrung begegnen uns diese Momente auf allerlei Weise, am meisten wohl da, wo sie nicht zusammenhängen und zusammenwirken, sondern wo eine gewisse Abwechslung herrscht zwischen lebendiger Berührung mit den Dingen, einem dazwischentretenden Moment der Reflexion und Abstraktion und dann wieder neuer lebendiger Berührung. Nachdenken und Handeln, jedes hat seine Zeit. Reflexion kann dem zweckbewussten Handeln dienen, kann es aber auch stören ¹⁾. Wer sich eine bestimmte Ansicht oder eine bestimmte Fertigkeit zu eigen gemacht hat, muss das Gelernte gewissermassen „vergessen“ können, um es in sich und ausser sich zur Wirkung zu bringen. Ein deutliches Beispiel von solchem „Vergessen“ um der lebendigen Bewegung willen findet man in einem der Gleichnisse Tschuang-Tse's: der Fährmann. „Yen-Hui sagte zu Kung-Fu-Tse:; Als ich über die Stromschnelle von Tschang-Schen fuhr, lenkte der Fährmann sein Boot behende wie ein Geist. Ich fragte ihn, ob man solche Führung eines Bootes erlernen könne. 'Man kann es', antwortete er. 'Die Haltung derer, die ein Fahrzeug über Wasser zu halten wissen, ist solcher Art, als wollten sie es dem Sinken preisgeben. Sie rudern, als wäre das Boot nicht da'. Was ich wissen wollte, sagte er mir nicht. 'Ist es mir gestattet, nach der Bedeutung zu fragen?' 'Es bedeutet' antwortete Kung-Fu-Tse, 'dass solch ein Mann das Wasser um ihn her vergisst. Er sieht die Stromschnelle an, als wäre sie festes Land. Er betrachtet ein Kentern wie das Festfahren eines Wagens. Kentern oder Festfahren, wer davon so unbewegt ist, welches Ufer sollte der nicht gesichert erreichen können?' " ²⁾

Von Hügel geht noch weiter. Er zeigt, wie seine drei Vermögen und Elemente auch in der Religionsgeschichte allerorten wirksam

¹⁾ Siehe hierüber die interessanten Bemerkungen von W. Michel in seinem Buche „Das Leiden am Ich“. Bremen 1930. S. 32-39.

²⁾ M. Buber, Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Insel-Verlag, 1922. S. 67; Michel, a. a. O. S. 38.

an den Tag treten. Dieses Gebiet ist von selbst noch wieder soviel komplizierter als das der individuellen Entwicklung, sodass eine genaue Unterscheidung hier wieder um so schwieriger wird. Doch wollen wir von den Beispielen, die Von Hügel anführt, einige nennen. In der griechischen Religionsgeschichte findet er die drei aufeinander folgenden Perioden: eine uralte Kultustradition, eine Religionsphilosophie und ein erlebnismässig-ethisches Leben. In dem späteren Judentum sieht er nebeneinanderstehend die traditionalistische, autoritative Schule der Pharisäer, die rationalistische der Sadducäer und den erlebnismässigen, ethischen, asketischen Orden der Essener. Im neuen Testament unterscheidet er die traditionsmäßige historische Evangelieninterpretation der Synoptiker und der Apostelgeschichte, welche er die „Petrinische“ nennt, dann die spekulative „Paulinische“ und endlich die erlebnismässige, die „Johanneische“. Die komplizierte Geschichte des Mittelalters erklärt sich nach Von Hügel grossenteils daraus, dass damals die genannten drei Funktionen des religiösen Lebens in allerlei Variationen bald zusammen-, bald auseinandergingen. Und in der Neuzeit sieht er seine Trias unter andrem in der anglikanischen Kirche zutage treten, und zwar in der High Church das historisch-institutionelle Prinzip, in der Broad-Church das kritische, spekulative und in der Low-Church das erlebnismässige Element ¹⁾.

Die drei Phasen, die Von Hügel hier überall anweist, begegnen uns bei Nietzsche, an der bekannten Stelle seines Zarathustra, in den drei Verwandlungen des Geistes, „wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe“. Die erste Verwandlung ist die, welche Von Hügel die autoritative, traditionalistische Phase nennt, „der tragsame Geist kniet nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein“. Die zweite Verwandlung wird so umschrieben: „Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht“, das ist Von Hügel's individualistische, kritische Phase. Und von der dritten Verwandlung, Von Hügel's erlebnismässiger, ethischer Phase, wird gesagt: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ ²⁾.

Auch bei Dilthey kommen die drei Momente vor, wenn er die Geisteswissenschaften also einteilt: „Die Geisteswissenschaften,

¹⁾ Von Hügel, I 8-9, 28-39, 60-65, II, 387-92.

²⁾ Nietzsche's Werke, Alfred Kröner's Verlag. VII, 33-36.

wie sie sind und wirken, kraft der Vernunft der Sache, die in ihrer Geschichte thätig war (nicht wie die kühnen Architekten, die sie neu bauen wollen, wünschen), verknüpfen in sich drei unterschiedene Classen von Aussagen. Die einen von ihnen sprechen ein Wirkliches aus, das in der Wahrnehmung gegeben ist; sie enthalten den historischen Bestandtheil der Erkenntniss. Die anderen entwickeln das gleichförmige Verhalten von Theilhalten dieser Wirklichkeit, welche durch Abstraktion ausgesondert sind: sie bilden den theoretischen Bestandtheil derselben. Die letzten drücken Werthurtheile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der praktische Bestandtheil der Geisteswissenschaften befasst. Tatsachen, Theoreme, Werthurtheile und Regeln: aus diesen drei Classen von Sätzen bestehen die Geisteswissenschaften" 1).

Nach derselben Trias teilt Jaspers seine Einstellungen ein, wenn er zwischen gegenständlicher, selbstreflektierter und enthusiastischer Einstellung unterscheidet 2).

Nach Brunner sind grundsätzlich drei philosophische Haupt-systeme möglich, entsprechend den drei möglichen Grundbeziehungen zwischen Subjekt und Objekt: das System der Objektivität, wo das Subjekt dem Objekt untergeordnet ist, oder der naturalistische Realismus; das System der Subjektivität, wo das Objekt dem Subjekt untergeordnet wird, oder der Idealismus; und endlich das System der Identität, wo Subjekt und Objekt als zwei Modi eines unbekanntes Einen aufgefasst werden, das System, das man nur missverständlich mit dem Namen Pantheismus belegt 3). Diesen drei grossen Systemen entsprechen dann wieder ebensoviele Hauptrichtungen der Psychologie, die naturalistische, die idealistische und die romantische 4).

Es würde zu weit führen, wenn wir zeigen wollten, dass Von Hügel's drei Elemente auch die Hauptmomente sind, aus welchen die Systeme von Spinoza, Hegel und Schleiermacher aufgebaut sind.

So haben wir hier wiederum zwei Reihen von drei Gliedern vor uns: die erste, früher schon besprochene, teils von historischer,

1) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1883. I 32-33.

2) Jaspers, a. a. O. S. 51-138.

3) E. Brunner, Gott und Mensch. Tübingen, S. 72.

4) ebenda. S. 73.

teils von technisch-mystischer Art, welche wir jetzt kurzweg die mystische Reihe nennen; die zweite, die Von Hügel und andere uns gebracht haben, von pädagogischer, psychologischer, historischer und philosophischer Art, welche wir die anthropologische Reihe nennen. Und nun wird aufs neue deutlich, dass wir es in beiden Fällen mit derselben Trias zu tun haben, in dem Sinne, dass wir in der mystischen Reihe nichts anderes als eine bestimmte Form der anthropologischen Reihe vor uns haben. Und wollen wir es noch etwas genauer präzisieren, so bemerken wir eine besondere Ähnlichkeit zwischen der mystisch-technischen Reihe und dem Wege, welchen der Prozess der menschlichen Erkenntnis durchläuft, und kommen wir zu der vorläufigen Feststellung, *dass die Mystik das dritte Moment in einem Bewusstseinsprozess ist, welcher in den drei Momenten: objektiv, subjektiv und transsubjektiv verläuft.*

Diese Verwandtschaft zwischen der mystischen und der anthropologischen Reihe tritt nicht nur darin zu Tage, dass, wo sie beide in der Geschichte in der Form von aufeinanderfolgenden Perioden auftreten, sie sich — wenigstens im ersten und zweiten Gliede — nahezu decken (siehe z.B. die griechische Religionsgeschichte oder die Entwicklung des geistigen Lebens im Mittelalter), sondern sie erscheint auch in gewissen Zügen, welche bestimmte Formen des dritten anthropologischen Gliedes mit dem dritten Gliede der mystischen Erfahrung gemein haben. In der Beschreibung, die Von Hügel an verschiedenen Stellen von diesem dritten anthropologischen Gliede gibt, finden wir drei Züge, die gerade zu den wesentlichsten Kennzeichen des dritten mystischen Gliedes, also der eigentlichen Mystik gehören, nämlich die Einheit und Ganzheit, die Verborgenheit und die Gelassenheit.

Um mit dem ersten Zuge zu beginnen: Wenn Von Hügel den Weg zeichnet, auf dem die menschliche Erkenntnis zustande kommt, spricht er von dem Ende dieses Weges als von einem abschliessenden, transsubjektiven Moment, in welchem das vorhergehende objektive und subjektive Moment zu einem einzigen verbunden und zu ihrem eigentlichen Wert und ihrer Verwirklichung gebracht werden ¹⁾.

Und was ist nun das Hauptthema aller Äusserungen der Mystik anders als die Sammlung und Einswerdung der Seele, und dies als

¹⁾ Von Hügel, I 57, II 390.

eine Wirklichkeit, gegen welche alles andre als nichtwirklich erscheint. In Indien wird diese Einswerdung in der Formel „tat tvam asi, das (Brahman) bist du“ ausgedrückt, worin das Objektiv-absolute und das Subjektiv-absolute transsubjektiv vereinigt ist. Bei Plotin heisst es: τότε μεν οὖν οὔτε ὄρα, οὔτε διακρίνει δ, τε ὄρων, οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' ὅτιον ἄλλος γενόμενος, καὶ οὐκ αὐτός, οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ· κάκεινου γενομενος ἐν ἑστίν ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάφας¹⁾. Auf Java sagt man: pamor ing kawula Gusti, „die Vermischung von Diener und Herr“, oder man geht noch hinter „Diener und Herr“ zurück zu „ingsun“, dem tiefsten Geheimnis alles göttlichen und menschlichen Seins²⁾. Und bei Eckehart finden wir: „Solange wir beim Schauen stehn, sind wir noch nicht in dem, den wir schauen; solange ein Etwas Gegenstand unsres Bemerkens ist, sind wir noch nicht Eines in dem Einen. Denn wo nichts als eines ist, da sieht man nichts“³⁾. Und so ist die Aufhebung des Gegenüberstehens von Subjekt und Objekt, wo nicht das entscheidende Merkmal (wie Jaspers in allzu straffer Vereinfachung will), so doch gewiss eines der entscheidenden Merkmale der mystischen Einstellung⁴⁾.

Zweitens sagt Von Hügel von dem dritten Gliede der anthropologischen Reihe, sie sei „obscure and mysterious, an however dim, yet direct and immensely potent sense and feeling“⁵⁾, und wo er die Reflexbewegung beschreibt, spricht er von „the third, the most mysterious part of the whole process, never seen in its actual operation, nor in its effect upon our own central selves“⁶⁾. Oben wiesen wir darauf hin, eine wie grosse Rolle das „Vergessen“ im Seelenleben spielt. Und sagt nicht auch die Mystik von sich selbst immer wieder aus, sie sei aus dem Bewussten in das Unbewusste, Ungekannte, Dunkle, Grundlose übergegangen? So heisst das Absolute, wohin der Mystiker durch verschiedene Stadien zurückkehrt, bei al-Djili „the darkest mist“ oder „blindness“⁷⁾; in der javanischen Mystik heisst es „suwung“ oder „sepi“ d.h. leer;

¹⁾ Enneaden VI 9, 10, ed. F. Creuzer, 1835.

²⁾ s. oben. Kap. II.

³⁾ H. Büttner, Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Jena 1917. II 187.

⁴⁾ Jaspers, a. a. O. S. 21, 85.

⁵⁾ Von Hügel II 390.

⁶⁾ ebenda. I 58.

⁷⁾ Nicholson, S. i. M. S. 94, 126.

und Eckehart sagt von „daz aller hoehste“, wohin der Geist zurückkehrt: „Waz ist daz leste ende? Ez ist diu verborgenheit der tünsternisse der êwigen gotheit und ist unbekant unde wart nie bekant unde wirt niemer bekant. Got blibet dâ inne ime selber unbekant“¹⁾; und von der Erfahrung der Seele, die in die göttliche Natur eingeht: „Da wird sie aus einer Wissenden unwissend, aus einer Wollenden willenlos, aus einer Erleuchteten finster“²⁾.

Drittens spricht Von Hügel bei seinem dritten Gliede der anthropologischen Reihe von einer „discharge“, einer „Entladung“³⁾. Und diesen selben Zug erkennen wir in der mystischen „Gelassenheit“ oder dem „Nicht-tun“. Man erinnere sich, eine wie wichtige Rolle dem Nicht-tun in Laotse's Tao te King zufällt: „Hohe Tugend ist ohne Thun und es ist ihr nicht um's Thun; niedere Tugend thut und es ist ihr um's Thun“⁴⁾. Und bei Eckehart heisst es in demselben Sinn: „Nun bedenke! Dann wird Gott in uns geboren, wenn all unsere Seelenkräfte, die vorher gebunden und gefangen waren, ledig und frei werden und in uns ein Stillschweigen alles Bezweckens entsteht und unser Gewissen uns nicht mehr straft“⁵⁾.

Doch bei alledem haben wir erst Attribute der Mystik, aber die Mystik selbst eigentlich noch nicht kennen gelernt. Wäre sie nichts andres, als was die anthropologische Trias uns in ihrem letzten Stadium zu sehen gibt, so könnten wir sie bezeichnen als eine vitalistische Bewegung, eine einfache Reaktion gegen die Bewusstheit, zwecks einer unmittelbaren, lebendigen Berührung mit den Dingen. Aber schon aus der obengegebenen Vergleichung in drei Punkten zwischen dem dritten Glied der anthropologischen und dem der mystischen Reihe ergibt sich, neben der Übereinstimmung, ein auffallender Unterschied, in dem Sinn, dass alles, was die Mystik erfährt, von so viel grösseren Dimensionen ist, dass es niemals in dem Rahmen der Psychologie oder Anthropologie eingefangen werden kann. Woher hat die Mystik diese soviel grösseren Dimensionen, ihre Höhen und Tiefen, ihr „Staunen und Schrecken“ (Plotinus), diese Gewalt der Sprache, ihre „Glutgedan-

¹⁾ Pfeiffer. S. 288.

²⁾ Büttner. I 194.

³⁾ Von Hügel. I 52, im Anschluss an James a. a. O. S. 113. vgl. Stern, a. a. O. S. 29.

⁴⁾ Laò-tse's Tao Tê King. V. v. Strauss, Leipzig, 1924. S. 175.

⁵⁾ Lehmann. S. 246-47.

ken" (Otto)? Wir kommen hier zu dem wesentlichsten Zuge der Mystik und müssen, um uns darüber klar zu werden, wieder von der anthropologischen Reihe ausgehen.

Von den drei Seelenvermögen zeigte Von Hügel, dass sie sowohl Momente des Bewusstseins als der Bewusstwerdung sind, dass sie sowohl gleichzeitig auftreten als auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis dem Wachsen und der Veränderung unterworfen sind, dass sie zugleich neben- und auch nacheinander bestehen. So sagt auch Stern von der psychischen Entwicklung des kleinen Kindes: „Sind auch im Neugeborenen schon alle wesentlichen Hauptfunktionen in ersten Anfängen angelegt, so geht doch der Altersfortschritt nicht so vor sich, dass sie alle nebeneinander gleichmässig wachsen, sondern in der ganz abweichenden Form, dass sie nacheinander ihre entscheidenden Reifungsprozesse durchmachen. Es findet also fortwährend in der Entwicklung eine Durchbrechung des proportionalen Fortganges statt, derart, dass jeweilig irgendein einzelnes Funktionsgebiet, welches bisher in dem Ganzen nur seine enge, vielleicht kaum angedeutete Rolle gespielt hatte, in den Vordergrund tritt. Dies bildet dann für einige Zeit den Mittelpunkt der seelischen Betätigung des Kindes und macht in kurzer Frist eine überraschend schnelle Entwicklung durch; ist diese stürmische Zeit vorüber, so drängt sich ein neues Funktions- und Interessegebiet in ähnlicher Weise vor" ¹⁾).

Diese Durchbrechung des Nebeneinander durch das Nacheinander kann nun, besonders in der späteren Entwicklung, Krisen und Konflikte hervorrufen, in welchen das eine Vermögen nicht nur mit dem anderen um den Vorrang streitet, sondern es sogar verdrängen und ausschliessen will, Konflikte die zu tiefeinschneidenden Tragödien im inneren Leben führen können.

So entsteht — wir folgen wiederum Von Hügel — im geistigen Entwicklungsgang des Individuums regelmässig eine Krisis bei dem Übergang aus der autoritativ-sozial-gebundenen Phase des Kinderbewusstseins in die fragende und analysierende Bewusstwerdung des zu seiner individuellen Eigenart erwachten Knaben, wobei die Möglichkeit besteht, dass er mit einer Art verehrenden Aberglaubens das traditionell Empfangene unverändert bewahren will — und dann wird seine Religion als ein nicht selbsterworbener Besitz unverbunden in seiner Seele liegen —, oder die andere Mög-

¹⁾ Stern, a. a. O. S. 27.

lichkeit, dass er das traditionell Empfangene in rationalistischer Indifferenz einfach fallen lässt. Und noch gefährlicher ist der Übergang zu der dritten Phase. Denn jetzt besteht wieder die Möglichkeit, dass das Traditionalische und das Rationale im Verein sich gegen das Emotional-Volitionale erheben — ersteres mit dem Argument, dass Gefahr vor Willkühr und Radikalismus vorhanden sei, letzteres mit dem Bedenken gegen Subjektivismus und Sentimentalität —, oder noch schlimmer, dass umgekehrt das Bedürfnis nach Erlebnisreligion sich gegen die Tradition erhebt, als wäre sie nur drückender Ballast, und gegen den Intellekt, als wäre er nichts als haarspaltender Rationalismus. „And if it succeeds, a shifting subjectivity and all but incurable tyranny of mood and fancy will result — fanaticism is in full sight“¹⁾.

Und noch viel grössere Dimensionen nehmen diese Krisen und Konflikte an, wenn wir aus dem beschränkten Kreise der individuellen Seele auf das weite und vielfach zusammengesetzte Gebiet der Geistes- und Religionsgeschichte übergehen. Was die Geistesgeschichte betrifft, sei nur an den immerwährenden Kampf zwischen Empirismus und Idealismus in all seinen verschiedenen Formen erinnert. In der Religionsgeschichte, die uns hier besonders beschäftigt, können wir wiederum drei Fälle unterscheiden: erst das einseitige Überwiegen des Historischen und Institutionellen; wir beobachten, dass alle höheren Religionen -- und je mehr wir uns dem Christentum nähern um so mehr — dem historischen Faktum und somit auch der Tradition und deren Autorität grosse Bedeutung beilegen. Dies kann zur Folge haben, dass die rationalen und erlebnismässigen Vermögen (und Elemente) — sowohl diejenigen, die gleichzeitig neben dem institutionellen Vermögen (und Element) bestehen, als diejenigen, die in der geschichtlichen Entwicklung darauf folgen — ins Gedränge kommen. Als Beispiele nennt Von Hügel den Orthodoxismus im Brahmanismus, Islam und Christentum und weist als sprechende Illustration auf die spanische Inquisition hin. Ebenso ist es möglich, dass das rationale Vermögen einseitig auswächst, sich gegen die neben oder nach ihm gelegene Tradition und das Erlebnis erhebt und in Agnostizismus und Indifferentismus verfällt. Von Hügel nennt hierfür als Beispiele den Deismus, Atheismus, Sophismus, Positivismus und

¹⁾ Von Hügel, I 53-55.

weist als sprechende Illustration auf den Kultus der Vernunft in der Notre-Dame zu Paris hin.

Schliesslich zeigt auch das erlebnismässige Vermögen, wo es einmal zum Bewusstsein seiner Eigenart und seines eignen Rechtes erwacht ist, die Tendenz, sowohl die Tradition als den nüchternen Verstand auszuschliessen. Dann entstehen Bewegungen wie der Montanismus, der Sufismus in seinen extremen Formen, das mittelalterliche Evangelium aeternum eines Joachim von Floris. Von Hügel weist als sprechende Illustration auf die Orgien der Münsterschen Wiedertäufer hin. Im Vorübergehen machen wir darauf aufmerksam, dass auch hier wieder kompliziertere und dadurch weniger katastrophale Verwicklungen möglich sind. Denn das traditionalistische Element kann sich auch mit dem erlebnismässigen gegen das rationale Element verbinden, und auch wiederum mit diesem dritten gegen das zweite. Und auch Intellekt und Erlebnis können, jedes mit einem bestimmten Bundesgenossen, gegen den jeweiligen dritten auftreten ¹⁾.

Uns interessiert speziell diese Erscheinung der Durchbrechung des Nebeneinander der gegebenen Vermögen und Elemente durch das Nacheinander, diese „Abfalltendenz“, die in den zusammenhängenden Momenten der individuellen und historischen Entwicklung erscheint. Handelt es sich hier nur um eine Störung in der individuellen oder in der historischen Entwicklung innerhalb des Rein-menschlichen, dann ist auch der Abfall von vorübergehender, jedenfalls relativer Art. Tritt aber diese Abfalltendenz auf dem Gebiete der Religion auf, wo es sich um absolute Werte und Normen handelt, da kann diese Absolutheit wie ein Blitz in die Übergänge der anthropologischen Entwicklung einschlagen und der Abfalltendenz, die schon wirksam war, einen absoluten Charakter geben. Und das ist nun hier in der Tat der Fall. Das dritte Vermögen der anthropologischen Reihe wird in der Mystik unter den verschiedenen Namen *sirr Allah* (Sufismus), *hati sirri* (Java), *Seelengrund*, *Fünklein* (Eckehart) als das eigentlich göttliche Vermögen aufgefasst, durch welches die Seele zur Vereinigung und Einheit mit der Gottheit kommen kann. Hier eröffnet sich uns der Sinn der Mystik.

Wir fanden oben eine mystische und eine anthropologische Trias und meinten in der ersteren eine bestimmte Form der letz-

¹⁾ Von Hügel, I. 71—77, II. 387—92.

teren sehen zu müssen; und während wir die anthropologische Trias am elementarsten in den drei Momenten des Erkenntnisprozesses und der Reflexbewegung zu Tage treten sahen, glaubten wir in der mystischen Trias speziell eine bestimmte Form des Erkenntnisprozesses zu erkennen. Alles menschliche Bewusstsein, sowohl an sich (als Bewusstsein), als in seiner allmählichen Entwicklung (als Bewusstwerdung), sowohl im individuellen als im kollektiv-kulturellen Sinn, durchläuft die Trias eines objektiven, eines subjektiven und eines transsubjektiven Moments, d.i. eines Lebens-, eines Bewusstheits- und eines durch Bewusstheit getragenen höheren Lebensmoments. Wenn wir uns nun auf dem Gebiete der Religion, dem Gebiete des Bewusstseins und der Bewusstwerdung absoluter Werte, bewegen, und es findet hier eine Durchbrechung des proportionalen Fortgangs statt, derart *dass das dritte Moment, als das eigentlich göttliche, sich über die beiden anderen neben ihm stehenden oder ihm vorhergehenden Momente der anthropologischen Reihe erhebt und sich von ihnen abschliesst — dann stehen wir vor der Erscheinung der Mystik.*

Dieses Moment der Abschliessung, des Abfalls von dem Lebenszusammenhang, gehört wesentlich zum Begriff der Mystik. Nicht, dass sie den Zusammenhang durchaus leugnete, im Gegenteil. Gewöhnlich trägt jede Mystik einen synthetischen Charakter. Sie ist sich bewusst, eine dritte Stufe zu sein. Die erste und zweite Stufe waren nötig als Leiter, auf der sie ihre eigne Höhe ersteigen konnte. Ist aber diese Höhe einmal erreicht, so kann die Leiter weggezogen werden. Das Göttliche hat die Stütze des Menschlichen nicht nötig. Es gibt nur ein Verhältnis von nacheinander oder übereinander, nicht von nebeneinander. So lebt in dem Begriff Mystik noch immer die Bedeutung des Grundwortes $\mu\beta\epsilon\iota\nu$, das Schliessen, das Abschliessen nicht nur gegenüber den Aussenstehenden, sondern auch gegenüber dem Erkennen und Denken, das an die Sinne gebunden ist. Was Von Hügel von Plotin sagt, dass sein System „open upwards, closed downwards“¹⁾ ist, gilt

¹⁾ I 25. So sehr die Grundbedeutung des Wortes Mystik für uns von wesentlicher Bedeutung ist, darf es doch nicht den Schein haben, als ob der neuplatonische Typus für uns die prinzipielle Form der Mystik wäre und wir den Begriff Mystik von diesem Typus ableiten wollten. Abgesehen davon, dass die javanische Mystik uns neben anderem auf diesen Typus zurückwies, beschäftigt uns die neuplatonische Mystik aus dem Grunde, weil an ihr der anthropologische Hintergrund der Mystik besonders deutlich demonstriert werden kann.

im wesentlichen von aller Mystik. Dies „open upwards“ ist gewiss überall die Hauptsache; aber ohne dies „closed downwards“, dies „schliessen“, kann eigentlich von Mystik keine Rede sein.

Freilich geht der Gebrauch, den viele von dem Wort Mystik machen, über diesen abgegrenzten Begriff hinaus. Von Hügel spricht immerwährend von „the mystical side of religion“¹⁾ auch dort, wo von dem Auseinanderfallen der drei „Seiten“ keine Rede ist. Jaspers stellt Kants Mystik der Plotins gegenüber²⁾. Für diesen Gebrauch kann man ein gewisses Recht in Anspruch nehmen, wenn man der normalen Erscheinung für einen Augenblick den Namen der soviel stärker zutage tretenden abweichenden Erscheinung beilegen will. Die gesunde Funktion kann man an der abweichenden um so besser kennen lernen. Aber in Wirklichkeit ist Mystik der Name für die Erscheinung, welche um der Göttlichkeit des dritten Moments willen den inneren Zusammenhang der Trias stört. Das gibt Von Hügel implicite zu, wenn er zwischen „partial“ und „pure Mysticism“ unterscheidet³⁾. Anderswo drückt er dieselbe Unterscheidung mit zwei Bezeichnungen aus, die genau genommen, etymologisch, die eine eine *contradictio in terminis*, die andre ein *Pleonasmus* sind: „inclusive“ und „exclusive Mysticism“⁴⁾. Und Jaspers bezeichnet doch im Verlauf seiner Vergleichung Kant als den „ideenhaften Typus“ und Plotin als den „mystischen Typus“.

Wir haben jedoch noch näher zu erklären, wie das dritte Moment in der anthropologischen Trias dazu kommt, sich selbst als das eigentliche göttliche Vermögen über die beiden anderen zu erheben und sich von ihnen abzuschliessen. Um dies zu erklären, müssen wir das schon oben besprochene Verhältnis zwischen Mystik und positiver Religion noch einmal näher betrachten. In diesem Verhältnis sehen wir den Abfall vom Lebenszusammenhang, der aller Mystik eigen ist, deutlich veranschaulicht. Zwischen beiden, der Mystik und der positiven Religion, droht, so eng sie zusammenhängen, stets ein wirklicher Konflikt. Otto gebraucht das Bild von einer Mystik, die sich über einem gewachsenen Boden gegebener Religion wölbt und den besonderen Geschmack und die Farbe dieses Bodens an sich trägt. Man sollte

¹⁾ I 53.

²⁾ Jaspers, a. a. O. S. 451.

³⁾ II 284.

⁴⁾ II 319.

in diesem neutralen Bilde von einer „Wölbung“ nicht vermuten, dass ein so gespanntes Verhältnis und ein latenter Kampf zwischen den beiden Grössen darin enthalten ist. Von der Seite der Mystik her besteht ein fortwährendes Überlegenheitsgefühl der positiven Religion gegenüber. Sankara ist nach Otto „durchaus und ganz Theist“, aber nur „im unteren Stockwerk“¹⁾. „Der *Íśvara*-begriff ist bei ihm in *Brahman* ein- und untergegangen“²⁾. Darum heisst es bei Sankara: „Nur bei wem diese Innerwerdung nicht gleichsam mit einem Schlage eintritt, nur für den ist wiederholtes *pratyaya* des Vedawortes das Richtige“³⁾. Oder wie jemand aus der Schule Sankaras zu Otto sagte: „we philosophers are above it“ (nämlich dem Gott des „niedrigen Wissens“)⁴⁾. Dies „Drüberhinaussein“ finden wir in aller Mystik. Auf Java geht man, auf der Spur des Sufismus, über den Wesensnamen Allah hinaus zu dem Verborgenen Namen *Huwa*, d. i. „Er“. Der Name Allah ist nichts weiter als ein Schleier, der das *eine* Wesen verbirgt. Im Sufismus sieht man herab auf alles, was institutionell ist. „If God sets the way to Mecca before any one, that person has been cast out of the way to the Truth“⁵⁾. Bei Eckehart heisst es: „Liebst du Gott, sofern er Gott ist oder Geist oder Person oder irgendeine Erscheinungsform — das muss alles ab. ‘Wie soll ich ihn denn lieben?’ Du sollst ihn lieben, sofern er ein Nichtgott, ein Nichtgeist, eine Nichtperson, eine Nichtform ist, sofern er ein lauterer, pures, klares Eins ist, fern von aller Zweiheit. Und in dem Einen sollen wir versinken, ewiglich, vom Sein zum Nichtsein“⁶⁾.

Darum kann Otto von Eckehart sagen; dass bei ihm „das numinose Selbstgefühl und Hochgefühl mit voller, schneidender Schärfe sich offenbart in seinem Gegensatze gegen alle Religion schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühles“⁷⁾.

Aber dieses Sich-erheben über die Religion hat bei der Mystik auch ihre Kehrseite. Der Argwohn und Widerstand gegen die

¹⁾ Otto, a. a. O. S. 214.

²⁾ ebenda. S. 217.

³⁾ ebenda. S. 45.

⁴⁾ R. Otto, *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, Gotha 1930. S. 17.

⁵⁾ *Abú Sa'id* bei Nicholson, S. I. M. S. 62. Vgl. auch oben Kap. I.

⁶⁾ Lehmann, S. 289.

⁷⁾ Otto, *West-östliche Mystik*. S. 135.

Mystik, der sich allerorts bei der positiven Religion feststellen lässt, hängt damit zusammen, dass die Mystik in der Masse, wie sie sich erhebt und höher steigt, gegen die religiöse Kategorie als solche indifferent wird. Infolge ihres Grundmotivs, des Durstes nach Einswerdung und Einheit, durchbricht sie die Grenzen und Gegensätze, die für die Religion als qualitativ, ja prinzipiell gelten. Prinzipiell bleibt für die positive Religion die Unterscheidung von Allmacht und Abhängigkeit, von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, und bis zu einem gewissen Grade auch die von kosmisch und psychisch. Für die Mystik sind diese drei Gebiete mit allen ihren Spannungen und Gegensätzen nur der Stoff, über den sie selbstherrlich verfügt, um ihre Einheit daran zu realisieren. Mit dem Kosmischen ist sie hierbei schnell fertig. Entweder sie stellt sich ziemlich indifferent dazu — so die emotionale Mystik; oder sie lässt das Göttliche und das Kosmische auf die eine oder andere Art ineinander überfließen — so die spekulative Mystik ¹⁾. Und zwischen den beiden übrigen Grössen, dem Göttlichen (Makrokosmos) und dem Menschlichen (Mikrokosmos), sieht sie zum mindesten ein Analog-verhältnis oder eine Parallelität. „Bekannt ist die typische Form, in der die allegorisierenden vedischen Texte dieselbe Doktrin einmal ‚in Bezug auf die Wesen‘ oder ‚in Bezug auf die Gottheiten‘, sodann genau parallel ‚in Bezug auf das Ich‘ vorzutragen pflegen“ ²⁾. Aber die Mystik bleibt bei diesem Analog-verhältnis nicht stehen. „Der göttliche Geist ist eben für den Mystiker der Urtypus des mystischen Geistes selber. Er selber ist zuhöchst das mystische Subjekt. Und was an ihm statt hat, hat an der ‚Seele‘ statt, wenn sie recht schaut. Dies ist eine Grundkonzeption der mystischen Einstellung. Dieses Analog-verhältnis, das dann übergleitet in das Identitäts-verhältnis...“ ³⁾.

Hier ist wieder Raum für allerlei Unterschiede. Die Einheit kann im emotional-dynamischen oder im spekulativ-statischen Sinn gesucht werden. Ferner ist der Nachdruck verschieden, je nachdem das Ergebnis mehr eine inner-göttliche oder eine innerpsychische Einheit ist. Hier zeigt sich wieder der Boden, über dem die Mystik sich wölbt. In der indischen *Ātman-Brahman*-mystik

¹⁾ Was Śankara und Eckehart betrifft, siehe Otto, a. a. O. S. 128-30, 214-16.

²⁾ Oldenberg, a. a. O. S. 27¹.

³⁾ Otto, a. a. O. S. 63¹.

ist eine tiefere Einheit gefunden, welche beide trägt. Auch bei Sankara werden Ívara und Seele auf eine höhere, prädikatlose Einheit zurückgeführt ¹⁾. Im Buddhismus ist es die innerpsychische Einheit: „Aber ich verkündige euch“, sagt Buddha „dass in diesem beseelten Leibe, der nur klaffergröss ist, die Welt wohnt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Weg zur Aufhebung der Welt“ ²⁾.

Dagegen finden wir im Sufismus, und so auch auf Java, eine Einswerdung im inner-göttlichen Sinn, und die Seele mit ihrer Einswerdung, (der vollkommene Mensch), bekommt die Funktion der Bewusstwerdung zur Einheit in dem *einen* göttlichen Sein. So sagt Ibn al-Arabi: „God is necessary to us in order that we may exist, while we are necessary to Him in order that He may be manifested to Himself“ ³⁾.

„Man fragte Bajezid, was der neunte Himmel sei: ‚Ich bin es‘, antwortete er — ‚Und der Thron, der darauf ruht?‘ — ‚Auch dies bin ich‘. Als man ihn weiter fragte, sprach er: ‚Ich bin die Tafel, ich bin der Griffel, Ich bin Abraham, Moses, Jesus. Ich bin Gabriel, Michael, Israfil. Wer in das wahre Wesen kommt, geht in Gott auf, ist Gott‘“ ⁴⁾.

Bei Eckehart ist es wie bei Sankara: „Und so geht sie (die Seele) denn viertens in ihrem Zorne dazu fort, dass sie rein nur das reine Wesen sein will, so dass es weder Gott noch Kreatur gäbe“ ⁵⁾. Es ist der tiefe Seelendrang nach Vereinigung und Einheit, der in seinem Ungestüm alle religiösen Grenzen durchbricht und alle ihre Werte mit sich reisst zu dem *einen* Ziele. So ist es auch nicht zu verwundern, dass die Mystik das sittliche Bewusstsein und das der Sünde gänzlich ausschaltet oder doch empfindlich abschwächt. Otto zeigt, wie Sankara im unteren Stockwerk das Ethos der Bhagavadgita anerkennt und warmherzig verteidigt, aber auf dem Standpunkte seines eigentlichen Ideales alles Wirken und alle Tat restlos versinken lässt ⁶⁾. Plotin, Proklos und Dionysius Areopagita fassen die Sünde als etwas rein Negatives auf ⁷⁾. Im Mittelalter gibt man ihr den Charakter der

¹⁾ ebenda. S. 217. Indiens Gnadenreligion. S. 17.

²⁾ Oldenberg, Buddha^s. S. 311.

³⁾ Nicholson, S. I. M. S. 83.

⁴⁾ M. Buber, Ekstatische Konfessionen. Insel-Verlag, 1923. S. 35.

⁵⁾ Büttner, I. 182.

⁶⁾ West-Östliche Mystik. S. 290.

⁷⁾ Bernhart, a. a. O. S. 46, Von Hügel II 293.

Akzidenz gegenüber der Substanz¹⁾. In dem al-Insānu'l kāmīl ist das Böse eine relative Grösse und eine notwendige Folge der Selbstoffenbarung des Absoluten. Nach dieser Schrift „does evil as such, not exist, although it has its appointed place in the world of opposites. What we call evil is really the relation of some parts and aspects of the whole to other parts and aspects; in a word, all imperfection arises from our not looking at things sub specie unitatis“²⁾.

Überall bemerkt man, dass man bei der Mystik in einer anderen Atmosphäre von Gedanken und Gefühlen ist als bei der positiven Religion. Von der Spannung und dem Streit zwischen beiden gibt die Religionsgeschichte viele und deutliche Illustrationen. Man lese nur die von innerer Empörung brennende Anklage des Rāmānuja gegen Śankara³⁾. Auf Java fanden wir es nicht anderes. Während die Mystik sich über der Religion wölbt, deutet sie deren Werte so um oder sublimiert sie dermassen, dass wir von einem Abfall von der Religion reden können.

Und doch hat Otto recht, wenn er nicht zulässt, dass Wölbung und Boden voneinander getrennt werden, wenn er zeigt, wie Sankaras und Eckeharts Mystik durchsaftet und durchblutet bleiben von dem Boden, über dem sie sich wölben. So hoch die Mystik sich auch über die Religion erhebt, so hat sie doch in der Religion ihre Heimat und hat in derselben ihre eigene Aufgabe zu erfüllen. Sie ist das dritte Glied der anthropologischen Kette, die von dem Traditionalistisch-objektiven über das Rational-subjektive zum Transsubjektiven läuft. Darum beruht die Mystik doch auf einer im anthropologischen Sinn wirklichen Erfahrung und geht von ihr ein unwiderstehlicher Zauber auf alle tieferen Naturen aus, ein Zauber, der auch in einem leidenschaftlichen „anti“ seine Beantwortung finden kann. Das religiöse Bewusstsein muss kraft eines immanenten Gesetzes der anthropologischen Trias folgen und in der dritten Phase zur vollen Blüte kommen. Wenn dann in dieser dritten Phase, der Mystik, das Resultat nicht stimmt — und es ist *luce clarius*, dass es nicht stimmt —, dann liegt der Fehler nicht nur in der dritten Phase, sondern in der ganzen Reihe. Dann fallen die Bedenken der positiven Religion

¹⁾ Von Hügel II 295.

²⁾ Nicholson, a. a. O. S. 100-1.

³⁾ Otto, Indiens Gnadenreligion. S. 22.

gegen die Mystik auf die Religion selbst zurück. Dann gilt hier, was der Volksmund sagt: Wenn zwei streiten, haben auch zwei unrecht. In diesem Fall haben dann drei unrecht.

Wenn die Mystik auf Unmittelbarkeit dringt und alles, was bei der positiven Religion dazwischen liegt, negiert, dann kommt das unter anderem auch daher, dass die Religion in ihrem Institut und Dogma bei dem Mittelbaren stehen geblieben ist. Und wenn der Mystik zur Last gelegt wird, sie lasse die religiösen Grenzen verfließen und sublimiere die religiöse Wahrheit, sie wolle nicht definieren, ja sie wolle nicht einmal sprechen, sie ende im Dunkel und im Nichts, dann kommt das unter anderem auch daher, dass die Religion in ihrem Institut und Dogma die göttliche Offenbarung in endlicher Form festgelegt hat, dass sie über Gott verfügt hat, ja alles über ihn weiss. „Das Grosse und Wahre an der Mystik ist die Leidenschaft ihrer Gottessehnsucht. Die grossen Mystiker haben redlich Gott gesucht und sie haben sich oft genug den Weg zu Gott sauer werden lassen. Es geht ein gewaltiger Zug nach Gott durch alle Mystik hindurch, die sie uns ehrwürdig macht. Darum und darin ist sie unendlich mehr als alle, auch die im Namen des christlichen Glaubens einhergehende religiöse Satttheit und Philisterei. Sie hat so oft, den rasch verhärteten Glaubensbewegungen gegenüber, mitten in Priester- und Kirchen- und Theologentümern, die Gottesfrage lebendig erhalten. Der Zug zum Unbedingten hat je und je die Mystik zu einem geistesgeschichtlichen Ferment allerersten Ranges gemacht“¹⁾).

Hier kommen wir zum Kern der Sache. Das menschliche Bewusstsein durchläuft, wie auf jedem anderen Gebiete so auch auf dem der Religion, die Trias einer objektiven, traditionalistischen, einer subjektiven, rationalen und einer transsubjektiven, erlebnismässigen Aneignung. In dieser dreieinigen Aneignung sahen wir eine Störung auftreten, indem die traditionalistische Aneignung allein, oder auch die traditionalistische und die rationale Aneignung zusammen die Religion für sich forderten und dermassen an sich, an die ihnen eigentümliche Aneignungsweise banden, dass die Religion in traditionellen und rationalen Formen festgelegt wurde. Wenn sie hierdurch dem erlebnismässigen Vermögen sein Recht vorenthalten, an der anthropologischen Aneignung der

¹⁾ E. Brunner, Die Mystik und das Wort^a. Tübingen, 1928. S. 395.

Religion teilzunehmen, so muss zu seiner Zeit *dieses dritte Vermögen* darauf reagieren, indem es seinerseits gerade die Religion für die ihm eigentümliche Aneignungsweise fordert und diese Aneignungsweise, die transsubjektive, für die eigentlich göttliche erklärt. In beiden Fällen ist dies eine Anthropologisierung der Religion. Im zweiten Fall bedeutet es, dass der ganze traditionelle und rationale Inhalt der Religion in dem lang zurückgehaltenen, endlich durchbrechenden Strom der transsubjektiven Aneignung *mitgerissen wird zu einer jenseit von Objekt und Subjekt gelegenen unterschiedlosen Vereinigung oder Einheit*. Das ist die Mystik, und in dieser besonderen Form speziell der griechische, vor allem der neuplatonische Typus der Mystik, den wir im späteren abendländischen Geistesleben sich immer wiederholen sehen. Der Ursprung des Wortes Mystik im antiken $\mu\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ weist von Anfang an auf eine solche Krisis und Zusammenhangstörung in der anthropologischen Aneignung hin. In Indien und auch auf Java ist eine solche Störung nicht nachzuweisen. Darum ist dort die Mystik nicht ein derartiger Durchbruch. Es geht alles viel mehr entwicklungsgemäss vor sich. *Der Ursprung der Mystik muss dort in einem frühreifen In-den-Vordergrund treten des dritten Vermögens der anthropologischen Trias, in einer Hypertrophie dieses Vermögens vom Anfang an, gesucht werden*. Der indische Mensch und im besonderen der Brahmanenstand hat sich, frühreif im Sinnen und Denken, von der Berührung mit der Aussenwelt abgewandt zu Spekulationen, welche auf die völlige Selbstgenügsamkeit des menschlichen Geistes gerichtet waren. Und dass auf Java das geistige Leben von jeher dieselbe Tendenz gezeigt hat, haben wir am Ende des vorigen Kapitels nachgewiesen. Daher bezeichneten wir das javanische geistige Verhalten als das einer aristokratischen Primitivität und erkannten, dass die javanische Mystik in ihrem Wesen nur Selbstzweck ist.

Wollen wir die Mystik verstehen, so müssen wir sie in diesem anthropologischen Zusammenhang sehen. Darum können wir auch Aalders u. a. nicht beipflichten, die die Mystik von ihren Irrwegen heilen wollen, indem sie dieselbe, an sich, unter eine christliche Norm stellen. Mystik kann sich dieser Norm nicht nach Belieben fügen; sie ist ein Unterteil in einer anthropologischen Entwicklung und folgt in dieser ihrer eigenen spontanen Gesetz-

mässigkeit. Will man sie von ihrer Lebensabspaltung heilen, so suche man diese Heilung in dem anthropologischen Ganzen, in welchem sie funktioniert. „Setzet einen guten Baum, so wird die Frucht gut“. Mit der Frage nach der Heilung des anthropologischen Ganzen, des menschlichen Bewusstseins und des Menschen selbst gehen wir zu dem folgenden Kapitel über.

DRITTES KAPITEL

MYSTIK UND GLAUBE

Im vorigen Kapitel haben wir die Mystik von der anthropologischen Seite betrachtet. Wir kamen dabei zu dem Schluss, dass die Eigentümlichkeit der Mystik darin besteht, dass sie in der Religion ein bestimmtes anthropologisches Vermögen, das sog. transsubjektive Vermögen, zur speziellen, sogar ausschliesslichen Geltung bringt. Wir nannten dies eine Anthropologisierung der Religion. Mit diesem Ausspruch haben wir jedoch unsrer Auseinandersetzung vorgegriffen. Denn was soll damit gesagt sein? Ist denn diese Stellungnahme in einem bestimmten anthropologischen Vermögen eine Gefährdung für die Reinheit der Religion? Oder öffnet dieses anthropologische Vermögen vielleicht gerade die Tür des unmittelbaren Zugangs zum Göttlichen? Wir berühren hier die Grundfrage nach dem Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen. Die kann nur aus persönlicher Überzeugung heraus beantwortet werden. Die Mystik tritt uns an dieser Stelle mit einem eigenen exklusiven Wahrheitsbewusstsein entgegen. Es entspricht dem Ernste der Mystik, wenn wir dieser Grundfrage nicht aus dem Wege gehen und — falls die Stellung der Mystik uns nicht befriedigen kann — aus dem Ernste des Glaubens heraus sie aufs neue stellen. Doch liegt die Entscheidung der Frage selbst ausserhalb der Grenzen wissenschaftlicher Untersuchung. Unsrer Aufgabe kann es daher nur sein, die Stellung der Mystik und die des Glaubens in dieser Beziehung, womöglich scharf, gegeneinander abzugrenzen.

Wenn wir hier von „Glauben“ sprechen, was verstehen wir darunter? In unsrer Einleitung haben wir davon eine vorläufige Umschreibung gegeben. Es ist die biblische, speziell die Paulinisch-Johanneische Auffassung vom Glauben, eine Auffassung, die die Reformation aufs neue vertrat, und die — wenn sie auch seitdem

nie verschwand — in der neusten Zeit mit etwas einseitiger Akzentuierung wieder prinzipiell zur Anerkennung kam. Aber wir wollen hier noch keine Auseinandersetzung über die Position dieses Glaubens geben: im Laufe der Vergleichung mit der Mystik kommen die Linien von selbst zum Vorschein.

In der Einleitung wiesen wir auch darauf hin, dass in „Mystik“ und „Glauben“ nicht unvergleichbare Grössen aneinander gemessen werden. Beide beschäftigen sich vorzugsweise mit dem Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen. Beide gehen aus Heimatsehnsucht, Ewigkeitsdurst hervor. Beide wissen von einer intimen Beziehung zum Ewigen, Absoluten zu reden. Wenn wir bei der Mystik sehen, wie sie sich über alle Gegenständlichkeit und über alles Bewusstsein von Gegenständlichkeit erhebt und diese beiden in einem „überseienden Nichtsein“ aufhebt (Eckehart), und finden wir dann, dass vom Glauben gesagt wird, er sei das Wissen vom Nichtsein der Dinge-an-sich und Erkenntnisse-an-sich ¹⁾, und seine Erkenntnis sei so hoch „ut mentem hominis se ipsam excedere et superare oporteat, quo ad illam pertingat“ ²⁾, so ist damit eine gewisse Verwandtschaft zwischen den beiden von selbst gegeben. Es gibt noch feinere Züge, worin sie übereinstimmen. Wie die Mystik nicht gerne über sich selbst spricht, wenigstens nicht direkt, wie sie einen Kreis um sich schliesst, innerhalb dessen man von selbst von ihr weiss und ausserhalb dessen man mit keiner Möglichkeit von ihr wissen kann, so tut es auch der Glaube: „Der Glaube ist desto reiner, je weniger von ihm ausgesagt werden kann, je leerer er an sich ist“ ³⁾. „Er (Calvin) stellt deswegen das Wort Glaube unvermittelt rätselhaft in die Erörterung hinein, damit der Leser aufmerken und anschauen soll, wie an einem Wegweiser, der in ein anderes unbekanntes Land hinüberweist“ ⁴⁾.

Diese zweite Übereinstimmung macht jedoch die Vergleichung zwischen beiden nicht leichter. Sind Mystik und Glaube, jedes für sich, nach aussen abgeschlossene Gebiete, jedes mit einer eigenen Bewusstseinsphäre, und diese, insofern sie überhaupt aussprechbar ist, mit einer eigenen Sprache, wie will man beide dann ver-

¹⁾ E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, 1923. S. 127.

²⁾ Calvin, Inst. III. 2. 14. (Hier und weiterhin nach C. R.).

³⁾ Brunner, a. a. O. S. 91.

⁴⁾ P. Brunner, Vom Glauben bei Calvin, Tübingen 1925. S. 5.

gleichen? In der Tat hat man bisweilen bei der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Mystik die direkte Unvergleichbarkeit der beiden zu wenig berücksichtigt. Aber wir müssen hier wieder daran erinnern, dass diese Schwierigkeit sich nicht nur bei der Vergleichung zwischen Mystik und Glauben zeigt, sondern dass wir derselben bei unserer Untersuchung über den Sinn der Mystik selbst auch schon begegnet sind. Und wie wir dort für diese Schwierigkeit einen Ausweg fanden, indem wir den Weg gingen, der aus der Welt der Sinne und des Denkens in das mystische Heiligtum führt, und diesen Weg für zwei seiner drei Etappen mit anthropologischen Ausdrücken belegen konnten, so wollen wir es auch hinsichtlich der Vergleichung von Glaube und Mystik tun: wir wollen den Weg gehen, der aus der „Welt“ in das Heiligtum des Glaubens führt und diesen, soweit es möglich ist, in anthropologischen Ausdrücken beschreiben. Soweit es möglich ist, das gilt für die Mystik und noch mehr für den Glauben; denn keins von beiden kann anthropologisch restlos erklärt werden; auf beiden Wegen handelt es sich um die Begegnung des Menschlichen und des Göttlichen, es sei von der einen oder von der anderen Seite her. Die Begegnung selbst, wie sie am Ende des einen und des anderen Weges stattfindet, ist unvergleichbar; aber wie der Mensch auf beiden Wegen der Begegnung entgegengeht, was durch die Begegnung aus dem Menschlichen wird, d.h. wie der Mensch aus der mystischen Begegnung und wie er aus der Glaubensbegegnung wieder zum Vorschein tritt, das sind Vergleichungspunkte.

Ehe wir auf diese anthropologische Vergleichung der beiden Wege näher eingehen, müssen wir noch einen Augenblick zu Von Hügel zurückkehren und zu seinem Versuch, Mystik und Glauben zu verbinden. Dieser Versuch ist wichtig, weil er so allgemein unternommen wird. Wir konnten Von Hügel beipflichten, insofern er den Sinn der Mystik aus der Struktur des menschlichen Bewusstseins selbst zu begreifen suchte; aber wo er bei dem anthropologischen Faktum nicht stehen blieb, müssen wir in Bezug auf das Höhere, das Supra-anthropologische, uns von ihm trennen. Denn während nach unserer Auffassung das Anthropologische in der Mystik das Religiöse gänzlich überwuchert, kommt nach Von Hügel die Religion in der Mystik erst zu ihrem vollen Recht. Zwar bringt er dabei dann erst eine Reduktion in der Mystik an: seine Auffassung soll nur von „partial“, nicht von „pure“, von „inclu-

sive", nicht von „exclusive Mysticism" gelten. Seine Position ist dann weiter die folgende: die drei Seelenvermögen, das objektive, das subjektive und das transsubjektive, fasst er auf als die Organe für die Erkenntnis des Göttlichen. Und den Unterschied zwischen den beiden ersten Vermögen und dem dritten bringt er dann in Zusammenhang mit dem zweifachen Verhältnis des Göttlichen zur Welt: in den beiden ersten Vermögen findet er die Organe für die Göttliche Immanenz und Selbstoffenbarung, in dem letzten Vermögen das Organ für die Göttliche Transzendenz und Verborgenheit. Und dieselbe Unterscheidung hat er im Auge, wenn er spricht von: „these two forces: the diffused Religiosity and more or less inchoate religion, readily discoverable, by a generous docility, more or less throughout the world of human souls, and the concentrated spirituality and concrete, thoroughly characteristic Religion, which has its culmination, after its ample preludings in the Hebrew Prophets, in the Divine-Human figure and spirit of Jesus Christ", und so auch, wenn er von diesen zwei „forces" dann weiter sagt, dass sie sind: „interdependant in somewhat the way in which vague, widely spread Subconsciousness requires and required by, definite, narrowly localized Consciousness in each human mind" ¹⁾. So ist denn Mystik nach Von Hügel „the presence of the Infinite in Man" ²⁾.

Auf Grund dieser Auffassung liegt Von Hügel alles daran, die traditionalistischen und rationalen Seelenvermögen mit dem mystischen eng zu verbinden, in der Form einer „interdependence". In dieser Verbindung zeigt sich dann, was in seiner Auffassung und Terminologie „partial" oder „inclusive mysticism" von „pure" oder „exclusive mysticism" unterscheidet. In jedem Menschen, der sich mit dem Endlichen und Kontingenten beschäftigt, ist „some however implicit, however slight, however intermittent sense and experience of the Infinite, evidenced by at least some dissatisfaction with the Finite, except as this Finitude is an occasion for growth in, and a part expression of, that Infinite, our true home". Und ebenso: „even the most exclusively mystical-seeming soul ever depends, for the fulness and healthness of even the most purely mystical of its acts and states, as really upon its past and present contacts with the Contingent, Temporal and Spatial, and

¹⁾ Von Hügel, II 267.

²⁾ ebenda II 340.

with social facts and elements, as upon its movement of concentration and the sense and experience, evoked on occasion of those contacts or of those memories, of the Infinite within and around those finitudes and itself" ¹⁾).

Und so wendet er sich denn energisch gegen alle von Plotin herstammende reine, exklusive Mystik, die das Gleichgewicht der drei Seelenvermögen stört und das dritte Vermögen, wegen seiner vermeintlichen ausschliesslichen Verwandtschaft mit dem Göttlichen, gegen die Sinne und das Denken abgeschlossen hat. „All the errors of the Exclusive Mystic proceed precisely from the contention, that Mysticism does constitute such an entirely separate, completely self-supported kind of human experience" ²⁾. „The true solution will be found in an ever fuller conception of Personality" ³⁾).

Doch mit „Gleichgewicht" allein kommt auch Von Hügel nicht aus; die menschliche Seele ist nicht auf das Endliche angelegt, sondern auf das Unendliche; ihr Hunger darnach ist „the very mainspring of Religion" ⁴⁾, und so ist, wenn auch stets alle drei Seelenvermögen vereint bleiben müssen, das dritte doch „our true home" ⁵⁾. Und darum: wenn er weiterhin die drei Seelenvermögen verkörpert findet in den drei Arbeitsgruppen, in welche nach ihm die menschliche Gesellschaft eingeteilt ist und von welchen die ersten zwei Gruppen sich mit dem Kontingenten und Endlichen beschäftigen — die eine in praktischer und speziell-wissenschaftlicher Tätigkeit, die andere in höher theoretischer Tätigkeit — und die dritte Gruppe auf das Unendliche und Ewige gerichtet ist ⁶⁾, dann sind es doch die dieser dritten Gruppe Zugehörigen, die zu den „great benefactors of our race" gezählt werden müssen: „for it is especially this presence of the Infinite in Man and man's universal subjection to an operative consciousness of it, which are the deepest cause and the constant object of the adoring awe of all truly spiritual Mystics in all times and places" ⁷⁾).

Es ist deutlich, dass wir hier nicht mehr in einer Mystik vom Plotinischen Stempel, überhaupt nicht mehr in der Mystik im

¹⁾ Von Hügel II 283-84.

²⁾ ebenda.

³⁾ ebenda I 76.

⁴⁾ ebenda II 368.

⁵⁾ ebenda II 283.

⁶⁾ ebenda II 355, 360-61.

⁷⁾ ebenda II 340.

eigentlichen Sinne sind. Es ist hier ein „equilibrium“¹⁾, eine Anerkennung des Konkreten und Historischen, das aus dem eigentlichen Kreise der Mystik herausführt. Ob aber dieses anthropologische Equilibrium mehr ist als eine Gedankenkonstruktion, ob es sich in der Wirklichkeit halten kann gegen die zentrifugalen Tendenzen des menschlichen Geistes, ist für uns eine offene Frage. Oben hat sich gezeigt, dass bei Von Hügel — wie in der katholischen Auffassung überhaupt — das dritte Seelenvermögen den religiösen Vorrang behielt, und dass in dem gewonnenen Equilibrium eine fortwährende Gleichgewichtsstörung in der Richtung der Mystik zu bemerken war. Das ist wohl auch nicht anders möglich, wenn die Unterscheidung von Endlich - Unendlich immerfort hinübergleitet zu der von Menschlich - Göttlich. Ein an Thomas von Aquino anknüpfender Ausspruch von Grabmann zeigt es deutlich:

„Das gewöhnliche christliche Gnaden- und Tugendleben, bei dem auch unter dem Einfluss der Gnade mehr die Aktivität und Initiative des Menschen zur Geltung kommt, vollzieht sich mehr modo humano, secundum regulam rationis, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, während das mystische Leben, das durch die Initiative und Aktivität der Gaben des Hl. Geistes zustande kommt, modo divino, ultra humanum modum sich betätigt“²⁾.

So betrachtet ist dann das höhere, das mystische, religiöse Leben das zur Geltung-bringen eines bestimmten Seelenvermögens, welches zum Unterschied von den anderen Vermögen — übrigens mit der Gnade als Vorbedingung — speziell zur Erkenntnis des Göttlichen veranlagt ist.

Da ist nun bemerkenswert, dass eine ähnliche Auffassung von der Bedeutung der Mystik für das religiöse Leben sich bei dem grössten Theologen des Islam, al-Ghazālī, nachweisen lässt, eine Auffassung, der wir auch auf Java begegnet sind. In dem eben angeführten Buch hat Grabmann nachdrücklich auf diese Übereinstimmung zwischen der katholischen und der Ghazalistischen Auffassung hingewiesen³⁾. Übrigens lässt sich ja historisch feststellen, dass al-Ghazālī grossen Einfluss auf Bonaventura und Thomas von Aquino ausgeübt hat⁴⁾. Was Java betrifft, so fanden

¹⁾ ebenda II 297.

²⁾ M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*. München, 1922. S. 32-33.

³⁾ ebenda. S. 52-55.

⁴⁾ J. Bernhart, a. a. O. S. 129, 139.

wir in der sog. Handschrift von Gunning die Meinung ausgesprochen, dass die äussere Erkenntnis nicht der Ausgangspunkt für eine in höheren Stadien von ihr unabhängigen Ekstase sein darf, sondern dass sie (die äussere Erkenntnis) stets gültig bleibt, auch auf dem Gebiete der höchsten Erfahrung. Und ebenso fanden wir dort, dass die Mystik — wenn sie nur einmal durch Einfügung ins Ganze des religiösen Lebens von ihrer Abneigung gegen das Leben geheilt ist — in diesem Ganzen einen besonderen Platz, den des Mysteriösen und Göttlichen, erhält.

Wir könnten diese Auffassung bezeichnen als einen anthropologischen Versuch, die Mystik von ihrer Tendenz zum Abfall zu heilen. Und im Vorbeigehen weisen wir darauf hin, wie sehr die anthropologische Auffassung vom religiösen Leben, die diesem Versuch zugrunde liegt, mit dem Grundgedanken Schleiermachers verwandt ist. Auch bei diesem ist Religion im Menschen eine Funktion neben anderen Funktionen und hat sie ihr Gebiet neben andren Gebieten ¹⁾; und so kann Brunner von ihm sagen, dass die Religion bei ihm ein Verhältnis des Menschen zu seinem eignen Seelengrund ist ²⁾. Und dem entspricht auch, dass bei Schleiermacher das System des Gleichgewichts die Grundlage der Theologie bildet ³⁾.

Nach unsrer Auffassung kommen wir erst zur Religion, wenn wir damit anfangen, von aller Anthropologie durchaus abzusehen. Das Gleichgewicht, das Von Hügel anstrebt, würde, wenn es wirklich erreicht werden könnte, gegenüber der Mystik nicht einzig Vorteil bedeuten, sondern auch entschiedenen Verlust; es würde, wenn es konsequent durchgeführt würde, (aber auch Von Hügel führt es, wie wir gesehen haben, nicht konsequent durch), dazu leiten, dass das absolute, das auf das Jenseits alles Anthropologischen gerichtete Wesen der Religion Schaden litte. Lieber als solch ein Gleichgewicht ist uns dann noch die Mystik mit ihrem gewaltigen Aufschwung über alles Sichtbare und Erkennbare bis in unendliche Höhen. In diesem Aufschwung äussert sich der Durst der menschlichen Seele nach dem lebendigen Gott, der, solange er nicht gestillt ist, die Seele in Unruhe und Unausgeglichenheit hält. „Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum,

¹⁾ Schleiermacher, Reden über die Religion⁴. Reimer 1831. S. 44.

²⁾ E. Brunner, Die Mystik und das Wort². S. 186.

³⁾ ebenda. S. 324 ff.

donec requiescat in te" (Augustin). Diesen Aufschwung der Seele einschränken zu wollen, ihn zu einem anthropologischen Gleichgewicht zurückbringen, das heisst: die Seele in einen Käfig einschliessen ¹⁾).

Nicht um das Unendliche als Pendant oder Gegensatz zum Endlichen ist es der Religion zu tun. Wenn Lessing meint, der Glaube beziehe sich auf die ewige Wahrheit, so erwidert Herrmann: „nicht das Ewige rettet uns, sondern der Gott, der des Ewigen und Zeitlichen mächtig ist" ²⁾).

Dieses Wort versetzt uns mit einem Sprung über alle Anthropologie hinweg mitten in den Glauben. Und nun stellt sich die Frage: Wie verhält sich dieser Glaube gegenüber diesem Gott, wie ist gegenüber dem oben gefundenen Wege der Mystik — hier der Weg vom Menschlichen zum Göttlichen?

Kann uns vielleicht das Gleichnis vom verlorenen Sohn darauf eine Antwort geben? Da ist doch die Rede von einem Weg, den der Sohn zum Vaterhaus zurückgeht. Doch fällt sogleich auf, dass in dem Gleichnis der Weg keinen wesentlichen Bestandteil der Erzählung bildet; von den Erfahrungen oder Fortschritten des Sohnes auf dem Wege wird nichts gesagt. Und mit dem Zurücklegen des Weges erreicht der Sohn nichts, was ihn seinem Vater innerlich näher bringt. Die innerliche Entfernung zwischen Sohn und Vater, (von welcher die räumliche Entfernung ein symbolischer Ausdruck war), wird durch die Begegnung beider nicht geringer, eher noch grösser. Und auch in dem, was der Sohn zum Vater sagt, ist kein Versuch gemacht, die innerliche Entfernung zu überbrücken. Im fernen Lande ist der Sohn zu der Entdeckung gekommen, dass er ausserhalb des Vaterhauses nicht leben kann, dass er in sich selbst nur ein Fragment ist und, sich selbst überlassen, dem Hunger und Elend verfallen muss. „Da ging er in sich und sprach: Wie viel Tagelöhner meines Vaters haben Brot im Überfluss, ich aber komme hier vor Hunger um. Ich will mich aufmachen, und zu meinem Vater gehen". Entdeckt er nun, dass er im fernen Lande nur Fragment sein kann, dann bleibt ihm, dem allein Stehenden, nur *eine* Lebensmöglichkeit übrig, nämlich dass er das Fragmentsein ablegt, indem er zu seinem Vater geht und das Frag-

²⁾ W. Herrmann, Gesammelte Aufsätze, Tübingen, 1923. S. 236.

¹⁾ Das Christentum ist seinem Wesen nach eine unsymmetrische Grösse.

mentseinwollen vor seinem Vater als eine Sünde bekennt, und dass er den Ernst dieses Bekenntnisses dadurch beweist, dass er sich seinem Vater als Tagelöhner anbietet, d.h. als einen, der ausserhalb des Vaterhauses (als Fragment) nicht leben kann, und der doch das Recht auf die Sohnschaft (durch das Fragmentseinwollen) verloren hat. Aber es findet sich in dem Gleichnis keine Spur davon, dass der Sohn in diesem Tagelöhnersein den Weg zum Vater und zu seiner Sohnschaft sich öffnen möchte, oder dass er ein neues Verhältnis vorschläge, ein Lohnverhältnis, das an die Stelle des alten Sohnverhältnisses träte. Die Bitte, die er an seinen Vater richten will: „Mache mich als einen deiner Tagelöhner“ ist ein Ausdruck der Verzweiflung und der Busse; sie deutet den Riss an, der mitten durch die Verbundenheit von Vater und Sohn hindurch geht. Das Wort „Tagelöhner“ ist die scharfe Linie, an welcher zwei unversöhnliche und doch untrennbare Wirklichkeiten nebeneinander liegen: das Vaterhaus, das der Sohn nötig hat, und die Sohnschaft, deren der Sohn verlustig ist.

Aber dieses Gleichnis wird unter einem Volke ausgesprochen, das sich sehr wohl einen Weg vorgezeichnet hatte, um zu Gott zu gehen, den Weg vom: Lohn nach Verdienst. Deshalb finden wir bei Jesus, in diesem Gleichnis wie in seiner ganzen Lehre, und späterhin bei Paulus in seinen Briefen im Namen des Glaubens das „Nein“ gegen diesen Weg, — und wenn später aufs neue im katholischen Bussakrament ein solcher Weg begangen wird, so finden wir wiederum bei den Reformatoren dasselbe „Nein“ im Namen des Glaubens.

In Jesu Munde richtet sich das Gleichnis vom verlorenen Sohn an die „Gerechten, die der Busse, *μετανοία*, nicht bedürfen“ ¹⁾, die den rechten Weg der Gesetzbefolgung zu Gott gehen und die es Jesus verargen, dass er so ohne „Weg“ und unversöhnliche Gegensätze verbindend „die Sünder annimmt und mit ihnen isst“ ²⁾. Und Jesus verteidigt nun das Recht dieses Verhaltens, indem er in dem Gleichnis sagt, dass Gott der Vater es auch so tut, und dass dem Menschen diese Begegnung also weglos und mit plötzlicher Wendung widerfährt: „denn dieser mein Sohn war tot, und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wieder gefun-

¹⁾ Lukas 15^r. Alle Bibelstellen werden nach der neuen Züricher Übersetzung, 1931, zitiert.

²⁾ ebenda 15^a.

den worden" ¹⁾). Darum liegt in diesem Gleichnis wegen seines Bezugs auf die Juden der Nachdruck auf dem zweiten Teil, auf dem darin gezeichneten Verhalten des älteren Sohnes. Auch er wird zu dem Feste geladen und wird daran erinnert, dass er, ohne Weg, immer beim Vater war: „Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles was mein ist, das ist dein“.

In demselben Sinne streitet später Paulus gegen diejenigen, die einen Weg zu Gott gehen wollen, der über die Werke des Gesetzes führt. „O ihr unverständigen Galater! wer hat euch bezaubert. . . ? denen doch Jesus Christus als Gekreuzigter vor die Augen gemalt worden ist. Das will ich alleine von euch wissen: Habt ihr den Geist aus Werken des Gesetzes empfangen oder aus der Predigt vom Glauben" ²⁾? Und dann blickt Paulus zurück auf die Vorgeschichte des Alten Testaments und deckt das Verhältnis auf, in welchem das Volk Israel zu Gott stand, und das nicht im Gesetz lag, sondern in der dem Erzvater Abraham gegebenen ἐπαγγελία ³⁾. Und diese Verheissung war nicht eine göttliche Belohnung für ein von Abraham geleistetes Werk, sondern bestand in einer freien Gabe ⁴⁾, in einer Anrechnung zur Gerechtigkeit ⁵⁾, und sollte die Heiden sowohl wie die Juden umschliessen ⁶⁾. Gerade der Begriff λογίζεσθαι dient in diesem Zusammenhang bei Paulus dazu, mit beabsichtigter Schärfe, mit zugespitzester Antithese die Verdienstlehre zu treffen und zu töten; indem Abraham glaubt an den, der die Gottlosen gerechtspricht, zeigt er in seinem πιστεύειν die volle Anerkennung des rein und grundlos begnadigenden Gottes ⁷⁾. Und das Gesetz ist später προσετέθη ⁸⁾, nicht um die Verheissung aufzuheben ⁹⁾, sondern um zu dienen als ein παιδαγωγός, ein Aufsehersklave, um durch sklavischen Druck die Erlösungsbedürftigkeit zur Vollreife zu bringen ¹⁰⁾. So drückt Paulus denselben Gedanken aus wie das Gleichnis vom Verlorenen Sohn: Im Tagelöhnersein oder im Gesetzesgehorsam ist kein Weg zu Gott enthalten. Es befindet sich auf dem Wege zwischen Gott und dem

¹⁾ ebenda 15²⁴.

²⁾ Gal. 3^{1, 2}.

³⁾ Gal. 3^{16, 18}.

⁴⁾ Gal. 3²².

⁵⁾ Römer 4^{6, 13}.

⁶⁾ Gal. 3⁸.

⁷⁾ Prof. D. G. Schrenk in einer unveröffentlichten Arbeit über die Rechtfertigung bei Paulus, die er mir freundlichst zur Verfügung stellte.

⁸⁾ Gal. 3¹⁹.

⁹⁾ Gal. 3¹⁷.

¹⁰⁾ Gal. 3²⁴ und G. Schrenk, Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrunde seines Zeitalters. Jahrbuch der Theol. Schule. Bethel Bd. III, 1932.

Menschen ein Riss, und das Gesetz dient einzig dazu, diesen Riss noch deutlicher blosszulegen. Darum sind *κατάρρα* ¹⁾ und *διακονία τῆς κατακρίσεως* und *τοῦ θανάτου* ²⁾ die Kennzeichen der Gesetzesperiode. Aber das Ende des Gesetzes ist Christus ³⁾. Daher bei Paulus der Gegensatz zwischen des Gesetzes Werken und der Predigt vom Glauben. Der Glaube an Christus ist im wesentlichen nur eine plötzliche Wendung und ein Übergang von Sünde in Gnade, von Gottlosigkeit in Gerechtigkeit ⁴⁾, von Tod in Leben ⁵⁾.

Diese zentrale Frage des Neuen Testaments wird aufs neue lebendig und aktuell in der Person Luthers. Es kommt ihm zum Bewusstsein in seinem Kampf gegen das katholische Buss sakrament. In diesem Sakrament handelt es sich darum, welches die Gemütsverfassung sein müsse, die den Empfänger in den Stand setzt, die sakramentale Gnade zu ihrer vollen Wirkung kommen zu lassen. „In der scholastischen Rechtfertigungslehre ist der Gedanke der realen Veränderung des Subjekts der alles beherrschende“ ⁶⁾. Im Zusammenhang damit werden in der Busse verschiedene Grade unterschieden, die *attritio*, die unvollkommene, vorbereitende Furchtreue (*timor servilis*, später unterschied man davon noch den *timor serviliter servilis*) und die *contritio*, die vollkommene Liebesreue, *caritate formata*, die die vollzogene Eingießung der heiligmachenden Gnade mit dem übernatürlichen Tugendhabitus voraussetzt und ihrerseits eine vollendete Abwendung von der Sünde, sowie eine vollendete Hinwendung des Pönitenten zu Gott bewirkt ⁷⁾. Aber Luther kann nicht weiter kommen als zur *attritio* und zur Verzweiflung, er hat es nie bis zur *contritio caritate formata* bringen können, und so auch nicht zu der Erfahrung der Gnade. „*Est autem propiciatio non nostrum meritum aut iusticia nostra, sed gratuita remissio peccatorum, ignoscentia et indulgentia per Christum. Hanc, etiamsi mille annis te affligas in monasterio, in monasterio tamen et tuis aliis operibus non invenies, sicut satis probat conscientia, quae sentit desperationem etiam in sanctissima et durissima vita*“ ⁸⁾. Wohl bleibt die *attritio* von Bedeutung, und ohne ein „Nichts“ auf der Seite des

¹⁾ Gal. 3¹⁰.

²⁾ 2 Kor. 3⁷, ⁹.

³⁾ Römer 10⁴.

⁴⁾ Römer 4⁵.

⁵⁾ Römer 6¹¹.

⁶⁾ F. Loofs, Dogmengeschichte⁴, S. 563.

⁷⁾ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ III 589—92.

⁸⁾ W. A. 40, 3, 349.

Menschen wird die Gnade niemandem zuteil. Nun sucht zwar Luther zu Anfang seiner Entwicklung gegen die scholastische Lehre von der Busse eine Stütze im mystischen Gedanken vom Zunichte-werden: „Haec est enim Myrrha pura et electa, sese in purum nihil resignare, sicut fuit antequam esset, et nec Deum nec aliquid extra Deum cupere, sed solum modo ad beneplacitum Dei volenter reduci ad suum principium i.e. nihil. Nam sicut nihil fuimus, nihil cupivimus antequam crearemur nisi in sola Dei scientia, Ita oportet illuc redire, ut aequae nihil noscamus, nihil cupiamus, nihil simus. Haec est via Compendii, via Crucis, qua brevissime perveniatur ad vitam, ad quam per opera nunquam pervenitur sed magis aberratur”¹⁾. Aber in der weiteren Entwicklung Luthers zeigt sich, dass diese *via crucis* bei ihm nicht über die subjektiven Steigerungen der *attritio* und *contritio* geht. Wenn er auch selbst zweierlei *contritio* unterscheidet, so liegt die eine auf der Seite des Subjekts und des Todes, die andere jenseit des Subjekts auf der Seite des Lebens; die eine gehört zu der Lohnordnung, die andere zu der Gnadenordnung, und kein Übergang ist möglich zwischen beiden²⁾. „Nec simul stant aut conveniunt, Iusticia legis et iusticia fidei. Tempus nunc est sponsi et nuptiarum, simul et filiorum nuptialium, in quo vestri ieiunii et tristium iusticiarum non est locus, sed laetae iusticiae et abundantis convivii in fide, quod est festus iste dies fidei, quam fecit Dominus, Exultemus et letemur in ea”³⁾. „Wer glaubt, dem ist alls besserlich, nichts schedlich, wer nit glaubt, dem ist alls schedlich, nichts besserlich”⁴⁾.

Jede innerpsychische Annäherung an Gott, jeder innerpsychische Übergang aus dem alten Leben zum Anfang oder auch nur zur Vorstufe eines neuen Lebens wird aufgegeben. Nach Luther ist nur *ein* Ding not: „vivere in nuda fiducia misericordiae Dei”⁵⁾.

Dieselbe Vorstellung finden wir bei Calvin. Der Mensch, wie er durch die *mutatio*⁶⁾ der Sünde geworden ist, ist nur noch eine *tristis ruina*⁷⁾. Nachdem er seine *facultatum inopia* durchschaut hat, soll er *non secus atque in nihilum redactus, in extrema con-*

¹⁾ W. A. 1, 124-25.

²⁾ Loofs, a. a. O. S. 722.

³⁾ W. A. 38, 486.

⁴⁾ W. A. 2, 723.

⁵⁾ W. A. I, 357, 3.

⁶⁾ Inst. I. 15. 8.

⁷⁾ Inst. I. 15. 1.

fusione ¹⁾ daliegen. Aber weil er „arrogantia et ambitione sic turgidus, suique amore excaecatus est, ut se prospicere nondum queat et velut in se descendere“, darum „Dominus legem scriptam nobis posuit“ ²⁾. Aber auch dieses Gesetz hilft nichts, solange ein Mensch sich selbst mit eigenem Urteil misst. „Tunc enim homo, iudicio carnis, probe sibi exploratus videtur, quum et intelligentia et integritate sua confisus audaciam sumit, ac sese incitat ad virtutis officia, et indicto vitiis bello ad id quod pulchrum et honestum est, toto studio incumbere conatur“ ¹⁾. Wer sich aber nach dem Richtmass des göttlichen Gerichts beurteilt und prüft, „qui autem se ad amussim divini iudicii inspicit et examinat, nihil reperit quod animum ad bonam fiduciam erigat, ac quo penitius se excussit, eo magis deiicitur; donec omni fiducia prorsus abdicatus, nihil sibi ad vitam recte instituendam relinquit“ ³⁾. So kommt es dazu, dass er „in se ipso desperabundus, ad opem aliunde poscendam et expectandam respiret“ ⁴⁾. In diesem Zustande hilft ihm auch keine Unterscheidung zwischen der sensualis und der superior animae pars ⁵⁾, so wie sie in demselben Zusammenhang von katholischer Seite her wohl gemacht wird. Dagegen macht Calvin an Joh. 3^e klar, dass die Bibel mit dem Worte „Fleisch“ die ganze Menschennatur mit der Seele und allem, was zu ihr gehört, ihren niederen und höheren Teilen, unter das göttliche Gericht stellt ⁶⁾.

Doch muss man nicht meinen, dass, wenn jemand noch auf sich selbst ruht und auf sich selbst schaut, er zu dieser extrema confusio kommen kann. Denn in Wirklichkeit entsteht diese confusio als Folge des Glaubens. „Siquidem istud ex fidei natura consequitur et proprium illi inest, ut deiectionem nostri generet ac timorem“ ⁷⁾. Es ist eigentlich der Glaube selbst, so legt Calvin in der Auslegung von Hab. 2^a dar, „quae nos spoliatur omni arrogantia, nudosque et inopes ad Deum adducit, ut petamus ab ipso uno salutem, quae alioqui procul a nobis remota est“ ⁸⁾. Es ist daher richtig, wenn P. Brunner Calvins Glaubensauffassung so zusammenfasst: „Der Glaube ist eben die Wendung der Krisis, die Ent-

¹⁾ Inst. II 1. 3.

²⁾ Inst. II 8. 1.

⁴⁾ ebenda.

³⁾ II 8. 3.

⁵⁾ II 3. 1.

⁶⁾ P. Brunner, a. a. O. S. 24.

⁷⁾ C. R. 49. 222.

⁸⁾ C. R. 43. 528.

scheidung des Geschickes des Menschen auf des Messers Schneide, der Übergang aus dem Elend zum Heil, der Schritt aus dem einen Land hinüber in das andere, aber kein eigenes Land dazwischen¹⁾).

Jetzt kommen wir auf die oben (S. 92) gestellte Frage zurück: Was ist für den Glauben der Weg vom Menschlichem zum Göttlichen? Die Antwort ist deutlich geworden: Es gibt keinen Weg. Es ist kein innerpsychischer, innermenschlicher Fortschritt zu Gott hin möglich. Das Allerbeste, Allerhöchste in der Seele bleibt doch noch vom „amor sui“ beherrscht und bewegt sich in der Richtung von Gott weg. Der Weg des Menschen zu Gott begegnet irgendwo einem unüberschreitbaren Spalt und fällt in zwei unverbundene Stücke auseinander: Lohnordnung-Gnadenordnung, Gottlosigkeit-Gerechtigkeit, tot-lebendig, verloren-gefunden. Und doch führt über diesen Spalt ein Weg. Das menschliche Ich kann zum göttlichen Du nicht kommen, aber das göttliche Du sucht und findet das menschliche Ich. Wo Gott findet, sind die zwei unverbundenen Stücke verbunden. Μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν²⁾, (man achte auf das γὰρ!). In dem Hunger im fernen Lande wirkt schon das Vaterhaus mit seiner Fülle und ruft darin zu sich zurück. Es ist „Deus, qui nos spoliat“, aber „neque enim nos spoliat Deus, ut nudos relinquat: sed deinde sua gloria nos vestit, hac tamen conditione, ut quoties volumus gloriari, extra nos exeamus“³⁾. Hierauf kommt für den Glauben alles an: wir müssen in das Gebiet ausserhalb von uns hinausgehen. Gogarten formuliert es folgendermassen: „Heisst das nicht: krank geworden sein an einer Krankheit, deren Herd nicht im eigenen Organismus liegt, soweit er ein in sich geschlossenes Gebilde ist, deren Herd darum notwendigerweise im Jenseits meiner selbst liegt?“⁴⁾.

Und nun der Weg der Mystik. Wir müssen vorsichtig sein mit dem generalisierenden Ausdruck „die Mystik“. „Die Mystik“ kennt so viele Wege; wir müssen vor allem den grossen Unterschied zwischen emotionaler und spekulativer Mystik im Auge behalten. Letztere kennt eigentlich auch keinen Weg, wenigstens nicht in dem Sinne, den wir jetzt damit verbinden. Doch stehen emotionale und spekulative Mystik zusammen in ihrem Gegensatz zum Glauben.

Oberflächlich gesehen scheint hier freilich eher Übereinstim-

¹⁾ P. Brunner, a. a. O. S. 38.

²⁾ Matth. 4¹⁷.

³⁾ C. R. 49. 332.

⁴⁾ F. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung, Jena 1923, S. 14.

mung als Gegensatz vorzuliegen. Auch in der Mystik hören wir die Parole: wir müssen in das Gebiet ausserhalb von uns hinausgehen. Und auch die Mystik steht auf dem Wege „hinaus“ auf einmal vor dem Nichts, dem Leeren, der annihilation. Aber was ist das „uns“, von dem die Mystik „hinaus“ gehen will? Es ist nicht das Ich, das sich gegen ein Du abgrenzt, es ist die sichtbare, greifbare, denkbare, konkrete Wirklichkeit, es ist das Konkrete an sich, und zwar in Bezug sowohl auf das Göttliche als auf das Menschliche.

Die emotionale Mystik verfügt über viele Mittel, um diese Konkretetheit aufzuheben. Sie hat dafür ihren innerlichen methodus, mit den Graden der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, oder auch ihre künstliche Selbststeigerung mit äusserlichen Mitteln wie dzikr oder Tanz. Hier ist ein tiefer Strom, der durchwatet werden muss, wobei die Seele selbst in hohem Grade aktiv ist. Zwar kann sie mit ihrer Aktivität meistens nur einen Teil des Weges zurücklegen, auf dem Tiefpunkt muss die Gnade eintreten, aber eigener Kampf und Gnade bilden mit einander eine Kontinuität. Man denke an den Weg, den Werkodara ging, um das lebendige Wasser zu suchen. Ferid ed-din 'Atfâr sagt: „Schlage den Mantel des Nichts um dich und trinke vom Becher der Vernichtung, bedecke deine Brust mit der Liebe zum Dahinschwinden und setze den Burnus des Nichtseins aufs Haupt. Stelle den Fuss ins Steigeisen des unbedingten Verzichts und treibe entschlossen dein Ross zum Orte, wo nichts ist. . . . Wenn dein Inneres im Verzicht gesammelt sein wird, dann wirst du jenseits von Gut und Böse sein. Wenn es für dich weder Gut noch Böse geben wird, dann erst wirst du lieben, und du wirst endlich würdig sein der Erlösung, die das Werk der Liebe ist“¹⁾.

Und wenn hier jemand aus reinem Verlangen nach Gott um Seine Nähe und Gnade ruft, dann gibt es für ihn doch einen Weg, denn in seinem Verlangen und Rufen selbst liegt die göttliche Gnade verborgen:

„That person one night was crying ‚O Allah!'
That his mouth might be sweetened thereby,
And Satan said to him: ‚Be quiet, O austere one!
How long wilt thou babble, O man of many words?
No answer comes to thee from nigh the throne,
How long wilt thou cry ‚Allah’ with harsh face?’”

¹⁾ M. Buber, Ekstatische Konfessionen. Insel-Verlag 1923. S. 44–45.

That person was sad at heart and hung his head,
 And then beheld Khizr present before ihm in a vision,
 Who said to him, „Ah! thou hast ceased to call on God,
 Wherefore repentest thou of calling upon Him?“
 The man said, „The answer ‚Here am I‘ came not,
 Wherefore I fear that I am repulsed from the door“.
 Khizr replied to him: God has given me this command;
 Go to him and say, „O much-tried one,
 Did not I engage thee to do my service?
 Did not I engage thee to call upon me?
 That calling ‚Allah‘ of thine *was* my ‚Here am I‘,
 And that pain and longing and ardour of thine my messenger;
 Thy struggles and strivings for assistance
 Were my attractions, and originated thy prayer.
 Thy fear and thy love are the covert of my mercy,
 Each ‚O Lord!‘ of thine contains many, Here am I’s”¹⁾.

Tholuck macht zu seiner eigenen Übersetzung dieser Stelle folgende Bemerkung: „Eine der tiefsten Erfahrungen des im Gebetsleben stehenden Christen, aber auch eine solche, welche dem Begriff keinen Zutritt erlaubt. Denn wenn diese Erfahrung in der Reflexion aufgefasst und durch dieselbe erklärt wird, so wirft sie ein furchtbares Netz um den betenden Christen. Dann entsteht die Ansicht, dass die innerlich gegebene Erhöhung des Gebets nichts anderes sei, als der Genuss der im Beten selbst liegenden Selbsterhebung des Geistes. Und wo diese Ansicht herrschend geworden ist, giebt es kein Gebet mehr, sondern nur eine kühle, oder auch eine berauschte Betrachtung des eignen Ich”²⁾.

Die spekulative Mystik kennt einen solchen Weg nicht. Und selbst die Endpunkte dieses Weges in der emotionalen Mystik, das Menschliche und das Göttliche, hält sie für blossen Schein. Man muss vom Schein zum Wesen kommen, und dieses Wesen liegt ebensowohl auf dem Grunde der Seele als auf dem Grunde der Gottheit. Im Sufismus (und so auch in der japanischen Mystik) kommt auf dem Grunde der Seele (sirr Allah) das ganze Universum zum Bewusstsein und zur Einheit. Und wenn bei Eckehart die Seele zu ihrem Grund gekommen ist (Seelengrund, Fünkelein), dann muss Gott sich mit ihr verbinden: „Ich spriche bî gotes

¹⁾ Masnavi I Ma’navi of Jalālu-’D-Din Rūmī, transl. by E. H. Whinfield, London 1887. S. 114. Wir ziehen die neuere englische Übersetzung Whinfields der älteren deutschen von Tholuck vor.

²⁾ F. A. G. Tholuck, Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik 1825. S. 161.

êwiger wârheit, daz sich got in einen ieclichen menschen, der sich zuo grunde gelâzen hât, muoz alzemâle ergiezen nâch aller sîner vermügentheit alsô ganz unde gar, daz er in sîme lebenne, in sîme wezenne, in sîner nâtûre noch in aller sîner gotheit niht behaltet, er muoz ez alzemâle ergiezen in fruchtberlicher art in den menschen der sich got gelâzen unde die niderste stat besezen hât" ¹⁾).

In der Mystik ist Kontinuität zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, zwischen der empirischen und der mystischen Seele, dem Seelengrund. Der Glaube hat keinen Seelengrund noch einen Weg zu Gott, er hat kein anthropologisches Geschehen oder Vermögen in der Seele, auf das er sich stützen könnte. Alles, was er hat, kommt ihm von der anderen Seite zu. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt" ²⁾).

Unsre bisherige Vergleichung zwischen dem Weg der Mystik und dem des Glaubens betraf die negative Seite und speziell die Bedeutung des Zunichtewerdens bei beiden. Aber sowohl die Mystik wie der Glaube streben über die Negation hinaus zu einem bestimmten positiven Gut. Das darf auch in Bezug auf die Mystik nie bezweifelt werden. Alle ihre Verneinungen sind umgekehrte Bejahungen. Doch tritt die Bejahung beim Glauben viel stärker in den Vordergrund. Die Mystik stellt die Verneinung vor die Bejahung, der Glaube die Bejahung vor die Verneinung. Dies hängt mit der verschiedenen Bewertung des Menschlichen in der Mystik und dem Glauben zusammen. Das Menschliche ist bei beiden die Negation, aber diese Negation ist in der Mystik entweder schon ein Stück des Weges (in der emotionalen Mystik) oder sie ist die negative Deutung des positiven Heils (in der spekulativen Mystik), sie hat in beiden Fällen einen positiven Wert. Dagegen ist für den Glauben das Menschliche an sich nichts weiter als „amor sui", „traurige Gerechtigkeit". Es hat nichts Positives als das, was von der anderen Seite kommt. „Der Glaube ist der Widerschein seiner Gegenstände in einer empfänglichen Seele" ³⁾). Darum hat das Evangelium im Alten und Neuen Testament diesen *einen* Inhalt: Er kommt. Und Luther bringt dieses Kommen Christi in Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre. „Wie nu den

¹⁾ Eckehart, Pfeiffer. S. 192.

²⁾ Ev. Joh. 15¹⁶.

³⁾ M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen. Leipzig, 1898. II 431.

Juden dieselb tzeytt durch Christus leypliche tzukunfft erfullet ist, szo wirtt sie noch teglich erfullet, wenn der mensch erleucht wirtt durch den glawben, das seyn knechtere y und gesetz wircken eyn end habe. Denn Christus leypliche tzukunfft were keyn nutz wenn sie nit solche geystliche zukunfft des glawbens wirckte" ¹⁾. Dieses Kommen Gottes zu Israel und zur individuellen Seele ist nun immer ein einziges Kommen sowohl im Gesetz als im Evangelium. „An und für sich ist das Gesetz Gnade, Gemeinschaftsbezeugung des Schöpfers mit dem Geschöpf" ²⁾. Aber es wird von der Seite des Menschen nicht als solche empfunden. „Als Gericht empfindet der Mensch diesen Anruf (zur Rechtfertigung), weil es mit ihm nicht richtig steht" ³⁾. Sünde ist Grenzüberschreitung. Dieses Gericht ist grenzsetzend: „Du sollst nicht". Es ist sinnsetzend: „Man soll hören". Der natürliche Mensch lebt in vermeintlicher Selbstsetzung, in dem Willen zur Freiheit von sich aus. Nun kommt in der Offenbarung das göttliche Du ihm entgegen und setzt ihn von sich aus. „Anstatt des griechischen Logos, der steht im Monolog des Denkens, tritt der Johanneische Logos, das Wort als Anspruch, das dem Menschen von aussen, nicht von innen, aus dem zufällig Geschehenden, nicht aus dem Ewig-Seienden zukommt, und das ihm seinen Sinn gibt" ⁴⁾. „Nicht ihr habt mich erwählt, aber ich habe euch erwählt und bestimmt". Infolge dieser Erwählung und dieser Bestimmung oder Setzung steht der Mensch von nun an unter dem Gesetz. Er steht vor seinem Schöpfer, seinem Herrn. Dies ist die Krisis des natürlichen Menschen. Nun kann er sich noch durch eigenes Urteil, *iudicio carnis* ⁵⁾, messen und seine Selbstsetzung zu behaupten versuchen, sogar im Gehorsam gegenüber dem Gesetz. „So will er ja doch sich selbst, das Selbst, das er ist, los sein, um das Selbst zu sein, das er selbst erfunden hat" ⁶⁾. Er kann jedoch auch, „*se ad amussim divini iudicii inspicere et examinari*" ⁷⁾, und dann wird er endlich „*non secus atque in nihilum redactus, in extrema confusione*" ⁸⁾ daliegen. Aus sich selbst kommt er nicht zu diesem Nichts. „*Deus nos spo-*

¹⁾ W. A. 10.1.1, 353.

²⁾ E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*. S. 161.

³⁾ ebenda.

⁴⁾ ebenda S. 93.

⁵⁾ *Inst. II 1. 3.*

⁶⁾ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. Jena 1924. S. 17.

⁷⁾ *Inst. II 1. 3.*

⁸⁾ ebenda.

liat''¹⁾). Das unbedingte Nichts gehört schon zu dem Widerschein, in welchem (nach Kähler) der Glaube besteht. Es gehört schon zu der Antwort auf den Anruf des göttlichen Du. Hier sind wir an der Grenze, wo das menschliche Nichts und das göttliche Alles sich begegnen. Diese Grenze ist der Glaube. Es ist „Grenze des Menschentums und Beginn der göttlichen Wirklichkeit in einem''²⁾); es ist „die Entscheidung des Geschickes des Menschen auf des Messers Schneide''³⁾). Diese Grenze ist das fortwährende Thema in den Psalmen: „Ich kam in Not und in Kummer, aber ich rief den Namen des Herrn an: Ach, Herr, errette mein Leben! Gnädig ist der Herr und gerecht''⁴⁾). Sie kommt bei Jesus zum Ausdruck in den Worten über den verlorenen Sohn: „dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wiedergefunden worden''⁵⁾). Und bei Paulus begegnen wir ihr in seinem $\pi\alpha\rho'$ $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\delta\alpha \acute{\epsilon}\pi'$ $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota$ ⁶⁾, und auch in seinem Bekenntnisse in Römer 7, wo er „den Angstruf der Verzweiflung und das Dankgebet hart aneinander schiebt''⁷⁾). Diese Grenze ist die Hauptlinie in Luthers Rechtfertigungslehre und liegt scharf gezogen in seiner vielangefochtenen Formel „sola fide'', von der selbst sagt: „Ich hab mich des geflissen ym dolmetzchen, das ich rein und klar teutsch geben möchte. . . . Das ist aber die Art unser deutschen Sprache, wenn sie ein rede begibt von zweien dingen, der man eins bekennet, und das ander verneinet, so braucht man des worts ‚solum‘ (allein) neben dem wort ‚nicht‘ oder ‚nein‘''⁸⁾). Sie liegt in seinen unvermittelten Übergängen, z. B. „in me nihil quam peccatum, in Christo meram justitiam''⁹⁾). Und in Calvins „neantmoins'': „maintenant il y a mille difficulté qu'ils n'estiment tous ceux là estre de la foy, qui s'estans deffiez d'eux mesmes, sont du tout desesperes, et neantmoins retournent à Jesus Christ, s'arrestent à luy, et s'y appuyent et esperent entierement''¹⁰⁾.

Darum spricht der Glaube immer in zwei Tönen: fiducialis de-

¹⁾ Calvin, C. R. 49. 332.

²⁾ F. Gogarten, a. a. O. S. 56.

³⁾ P. Brunner, a. a. O. S. 38.

⁴⁾ Psalm 116³⁻⁵.

⁵⁾ Lukas 15²⁴.

⁶⁾ Römer 4¹⁸.

⁷⁾ Kähler, a. a. O. II 438.

⁸⁾ W. A. 30 2, 636.

⁹⁾ W. A. 34 2, 519.

¹⁰⁾ C. R. 50. 479.

speratio (Luther), magnanimitas-humilitas (Calvin). „Es gibt im Christentum eine Reihe von Ausdrücken, denen ein schwer zu bestimmender Doppelcharakter eigentümlich ist: Hoffnung, Trost, Vergebung. Diese Worte werden nur da in ihrer vollen Bedeutung verstanden, wo ihre Kehrseite gleichzeitig mitgesehen wird, sie werden nur da richtig gehört, wo der dunkle Unterton, der in ihnen mitklingt, mitgehört wird“¹⁾.

Und an dieser Grenze, die der Glaube ist, wird nun das menschliche Ich aufs neue gebildet. Es ist nicht mehr ein Ich von sich aus, es ist ein Ich an dem Du, von dem Du aus. „Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“²⁾. Jetzt erst wird der Mensch im höheren Sinne persönlich. „Ansprechen und Angesprochen-werden ist das Urverhältnis des persönlichen Lebens“³⁾. Aber der Anspruch, den man im Glauben hört, ist ein schöpferischer, ein absoluter. Die Grenze des Glaubens ist eine göttliche Grenze. Darum macht sie absolut abhängig. Sie setzt jedoch zugleich eine menschliche Grenze. Darum macht sie menschlich frei. Dem Menschen wird sein eigenes Gebiet abgegrenzt und er dafür verantwortlich erklärt. Das Leben im Glauben ist in seinem Wesen grenzenziehend, auseinandersetzend, es ist Entscheidung.

Auch hier kommt der Gegensatz zwischen Mystik und Glauben ans Licht. Bei beiden heisst es: wir müssen in das Gebiet ausserhalb von uns hinausgehen. Beide gehen über empirisch-menschliche Grenzen hinaus. Aber während der Glaube bei diesem Hinausgehen an die göttlich-menschliche Grenze kommt, geht die Mystik ins Grenzenlose. Dieser Unterschied lässt sich in den Ausdrücken der Texte deutlich nachweisen. Vom vorigen Kapitel her kennen wir das mystische *μύειν*, „schliessen“, das nicht nur auf die Augen, sondern auch auf die anderen Sinne bezogen wird; diesem Schliessen entspricht ein Sich-öffnen jenseits der Sinne. Und bei Calvin kommt in Bezug auf den Glauben ebenso der Ausdruck *oculos claudere* vor: „Adeoque haec fidei natura est, aures arri-gere, oculos claudere, hoc est, promissioni attendere“⁴⁾. Der Un-

¹⁾ P. Brunner, a. a. O. S. 9.

²⁾ Gal. 2²⁰.

³⁾ E. Brunner, a. a. O. S. 160.

⁴⁾ Inst. I. 48.

terschied ist, dass bei der Mystik das Schliessen vor dem Öffnen stattfindet, beim Glauben das Öffnen vor dem Schliessen, *aures arrigere* vor dem *oculos claudere*. Und während bei der Mystik das Öffnen jenseits des Empirisch-menschlichen überhaupt stattfindet, geschieht dies beim Glauben sogar innerhalb der Sinnenwelt: *aures arrigere*; denn das Göttliche kommt innerhalb dieser Welt dem Menschlichen entgegen in der *promissio*, dem Wort, das erst *gehört* und dann geglaubt werden muss. Auch in der bildlichen Ausdrucksweise zeigt sich derselbe Unterschied. In der Sprache der Mystik wird gerne von „Gewand“ und von „Spiegel“ geredet: Alles Sein dieser Welt ist im Verhältnis zum überseienden Wesen nur wie ein Gewand, welches das Wesen verbirgt, oder auch: es ist so unwirklich wie das Nichtsein des Spiegelbildes¹⁾. Beide Bilder dienen ihr, um die Unwirklichkeit oder sekundäre Wirklichkeit²⁾ alles Seins- und Bewusstseinsinhalts auszudrücken. Auch bei Calvin finden wir diese beiden Bilder gebraucht. Zu Psalm 104² bemerkt er: „*Lucem vero qua Deum ornatum esse dicit, comparans vestimento, significat, quamvis invisibilis sit Deus, conspicuam tamen esse eius gloriam. . . . Et certe desipiunt, qui Deum quaerunt in nuda sua maiestate. Quare ut conspectu eius fruamur, prodeat in medium cum suo ornatu, hoc est, vertamus oculos ad pulcerrimam hanc mundi fabricam, in qua vult a nobis conspici, ne perperam in arcanae essentiae investigatione simus curiosi*“³⁾; und zu 2 Kor. 5⁷ schreibt er: *non mirum ergo si dicat apostolus nos ad aspectu nondum potiri quamdiu per fidem ambulamus. Videmus enim, sed in speculo et aenigmate: hoc est, loco rei, in verbo acquiescimus*“⁴⁾. In der Mystik dienen die beiden Bilder, um von dieser Welt hinwegzuweisen, bei Calvin weisen sie gerade zur Welt hin. Nicht im unmittelbaren Sinn, als hätten wir Gott in dieser Welt, Gott wohnt ja in einem unzugänglichen Licht; aber Er offenbart sich doch aus dieser Verborgenheit in dem schönen Weltgebäude, darum richtet eure Augen darauf! Wir wandeln hier nicht im Schauen, und doch haben wir Gewissheit. Wir geben uns zufrieden mit dem Wort.

Dies Hinausgehen der Mystik ins Grenzenlose hängt zusammen mit der Grundkategorie des mystischen Bewusstseins, der All-

¹⁾ z.B. S. Dewa Rutji, S. 34; Kraemer, a. a. O. S. 36.

²⁾ Nicholson, S. I. M. S. 142.

³⁾ C. R. 32. 85. Kursivierung vom Verfasser.

⁴⁾ C. R. 50. 63. Kursivierung vom Verfasser.

Einheit. Jeder Begriff von Grenze, Zweiheit, Teil ist relativ, unwirklich. Nach al-Djili ist „the existence of a thing for itself its complete life; its existence for another its relative life“¹⁾. Und Eckehart drückt sich in demselben Sinne aus: „Spricht drum die Seele: ‚Es gibt keinen Gott mehr für mich! Und wie für mich kein Bestimmter und Einzelner mehr da ist, so bin ich auch für Niemand eine Seele‘. Sie will damit ausdrücken, dass Gott namenlos ist, und alles, was ein Bestimmtes oder irgend einer Benennung zugänglich ist, für sie nicht Gott ist. Und ‚niemandem bin ich mehr Seele‘, damit ist gesagt: sie sei nun jeglicher Bestimmtheit, ja auch ihres eigenen Ichs so völlig entkleidet, dass sie nichts mehr an sich habe, um als irgend etwas für irgend wen dazusein. Und das ist auch die rechte Verfassung, die die Seele haben soll: aller Bestimmtheit bar zu sein. — Freilich die Braut in dem angegebenen Buche sagt: ‚Er ist mein und ich bin sein!‘ Sie hätte aber besser gesagt: Er ist für mich nicht da, und ich für ihn nicht! Denn Gott ist nur für sich selber da, da in Allem er ja ist“²⁾. Darum sehen wir in der Mystik immer eine von diesen drei Bewegungen sich vollziehen: die Seele zieht alles in sich hinein, oder die Seele geht auf in dem allumfassenden Gott, oder es werden beide, Seele und Gott, auf eine tiefer gelegene Einheit zurückgeführt. Diese drei Bewegungen (und auch ihre Zwischenformen) sind nur dem religiösen Milieu entlehnte Gestaltungen, in denen Einheitsbewegung oder Einheitsbewusstsein sich vollziehen.

Wenn nun eine bestimmte Mystik (Buddhismus, sufische Spekulation) alles innerhalb des Menschen geschehen lässt, so weiss der Glaube: es geschieht nicht *in* mir, sondern *an* mir; die Wahrheit ist kein Grund (Seelengrund) *in* mir, sondern eine Grenze *an* mir, die mir in der oft gar schmerzlichen Begegnung mit der Wirklichkeit und mit Gott gesetzt wird. Und wenn in jener oder auch einer anderen Mystik (sufische fanā) das Zunichtewerden bedeutet: Auswischung der individuellen Grenzen, Selbstausslöschung, so weiss der Glaube: zunichte werden heisst nichts werden als das, wozu Gott mich bestimmt³⁾.

Und doch, diese Grenze, welche das Wesen des Glaubens bildet,

¹⁾ Nicholson, S. I. M. S. 101.

²⁾ Büttner I. 189.

³⁾ G. Heinzelman, Glaube und Mystik. 1927. S. 115.

ist keine geschlossene, sondern eine offene Grenze. Gott kommt, so sahen wir oben, und sein Kommen bedeutet Gemeinschaftsbezeugung, Bundesschluss. In seiner Göttlichen Gnade und Liebe will Er sich für den Menschen aufschliessen, sichselbst ihm mitteilen. Dieses Sich-aufschliessen setzt ein Sich-anschliessen voraus. Darum kommt Gott im Menschen Jesus zu dem Menschen. Wir können nicht zu Seiner Höhe hinauf, darum lässt Er sich zu uns hernieder, nimmt erst die Knechtsgestalt an, um darauf sich zu erniedrigen bis zum Kreuzestode ¹⁾. Er entäussert sich um der Geliebten willen, um ihr danach rein schenkende Liebe werden zu können.

Das Kreuz ist die Grenze zwischen Gott und Mensch, aber zugleich der Ort der Selbstaufschliessung Gottes. Es ist die Anschliessung an die verschlossene Seite, die Sündenseite der Menschen, bis zur letzten Selbstentäusserung, bis zur äussersten Schwachheit und Schande, nur mit der einen Absicht, die Menschen aufzuschliessen für Gott. Darum wird dieser Ort des Kreuzes auch der Ort des Glaubens: die Aufgeschlossenheit des Menschen in Antwort auf die göttliche Selbstaufschliessung. Es ist der Ort, wo von beiden Seiten das göttliche und das menschliche Herz sich vor einander aufgetan haben bis auf den Grund. Aber es geht von Gott aus. Deshalb kommt der verlorene Sohn zu seinem Vater mit dem Worte „Tagelöhner“. Es gibt kein anderes Wort. Es ist der einzig mögliche Ort, wo er seinen Vater wird finden können. Aber der Vater sagt „Sohn“. Darum heisst es in Römer 3 von Gott, dass er ist *δικαιος* und zugleich *δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Diesen gnädigen Gott zu finden an der Grenzlinie der Distanz, hat Luther schweren Kampf gekostet. „Oderam enim vocabulum istud ‚Justitia Dei‘, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit. . . . Donec miserante Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Justus ex fide vivit. . . . Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. . . . Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei‘ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi

¹⁾ Phil. 2⁷⁻⁸

iste locus Pauli fuit vere porta paradisi" ¹⁾). Darum sind die Rechtfertigung und der Glaube bei Luther als ein Tausch und Wechsel zwischen Christus und dem Gläubigen aufzufassen. „Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi sed nostra est" ²⁾). Und deshalb steht bei ihm der Glaube fortwährend an einem unausschöpflichen Brunnen, aus dem er nur zu schöpfen braucht. „Dieser brun ist unausschöpflich, er ist voller gnade und warheit fur Gott, er verleuret nichts daran, wir schöpfen, so viel wir wollen. . . . Wer nu (keinen ausgeschlossen) seiner gnade geniessen will, der kome und hole sie bey jm, jr werdet diese quelle des lebendigen Wasser nicht austrocknen, sie wird nicht versiegen, jr krieget alle überflüssig gnug draus, und bleibet doch ein unendliche quelle" ³⁾). Dieselbe Tauschvorstellung kommt auch bei Calvin zum Ausdruck: „Quid enim melius atque aptius fidei convenit quam agnoscere nos omni virtute nudos ut a Deo vestiamur, omni bono vacuos ut ab ipso impleamur, nos peccati servos ut ab ipso liberemur, nos caecos ut ab ipso illuminemur, nos claudos ut ab ipso dirigamur, nos debiles ut ab ipso sustentemur, nobis omnem gloriandi materiam detrahere ut solus ipse glorificetur et nos in ipso gloriemur" ⁴⁾). Und Kähler drückt das Sichöffnen der Grenze folgendermassen aus: „So ist der echte Glaube im tiefsten Grunde nichts anderes, als dass das erste Gebot dem Menschen aus einem Gebote zu dem Lebensodem seiner Seele geworden sei" ⁵⁾).

Aus dieser Aufgeschlossenheit, dieser Begegnung an der Grenze, entsteht die ganze paradoxe Art der Glaubenserkenntnis. Daher ist Gott der offenbare, der für uns da ist, der nicht zu Schanden werden lässt, die seiner harren ⁶⁾), der mit uns verkehren will als Person mit Person, und eben in diesem Offenbar-sein der geheimnisvoll bleibende, der majestätische Gott, dessen Entscheidungen unerforschlich sind und dessen Wege unausdenkbar ⁷⁾), der in unzugänglichem Lichte wohnt ⁸⁾). Daher ist Gott die Liebe und eben

¹⁾ W. A. 54, 185-86.

²⁾ W. A. 5, 608.

³⁾ W. A. 46. 652.

⁴⁾ Inst. I. 12. 13. (1. Aufl.).

⁵⁾ M. Kähler, a. a. O. II. S. 431.

⁶⁾ Jesaja 49²³.

⁷⁾ Römer 11³³.

⁸⁾ I Tim. 6¹⁶.

darin der Heilige, Sein Wort erlösende Wirklichkeit und doch nur Verheissung. Daher in der Versöhnung, in der Rechtfertigung, im Glauben die vollkommene Unmittelbarkeit in der vollkommenen Mittelbarkeit, die Mittelbarkeit in der Gebundenheit an den geschichtlichen Christus: „Jeder Geist, der bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, stammt von Gott“¹⁾, die Unmittelbarkeit aus dem stetigen Wirken des Geistes heraus: „niemand kann sagen: Herr ist Jesus, ausser im heiligen Geist“²⁾. Daher die Einmaligkeit des Evangeliums und zugleich seine Universalität, und die beiden Grundzüge des Christentums, die nie auseinander klaffen dürfen und nie völlig, nie auf die Dauer in Widerstreit getreten sind: positive Religion, die einmal steht, und lebendige Religiosität, die sich immer erneuert³⁾. Hierher gehört auch die Lutherische Unterscheidung zwischen der inneren und der äusseren Rechtfertigung: „Szo bleybe nu darauff, das der mensch ynnwendig ym geyst, fur gott alleyn durch den glawben on alle werck rechtfertiget wirtt. Aber eusserlich und offentlich fur den leutten und fur yhm selber wirtt er rechtfertig durch die werck, das ist ehr wirtt bekindt unnd gewiss da durch das er ynnwendig rechtschaffen glewbig und frum sey“⁴⁾. Und desselben Inhalts ist die Unterscheidung zwischen Glauben und Liebe bei Luther: „Der glaube macht rechtfertig, aber fullet doch das gesetze nicht; die liebe macht nicht rechtfertig, fullet aber doch das gesetz“⁵⁾.

Und nun wiederum die Mystik. Auch sie kennt die beiden Momente, die Grenze und das Sichöffnen der Grenze. Wir fanden schon im griechischen Altertum das negative $\mu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, das Schliessen der Sinne, neben dem positiven $\mu\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$, dem Einweihen in das mystische Geheimnis. Von Hügel wies auf diese zwei Momente in Plotin's System hin: „open upwards, but closed downwards“, und wir fanden darin zwei wesentliche Momente der Mystik überhaupt, die immer so aufeinander folgen: erst das Positive, das abgeschlossen werden muss, dann das Negative, das sich öffnen muss. Aber in der Mystik sind Begrenzung und Öffnung der Grenze nicht aufeinander bezogen; sie liegen nicht ineinander, sondern nacheinander, wenn auch nicht immer im temporalen Sinn, so doch im

¹⁾ I Joh. 4^s.

²⁾ I Kor. 12^s.

³⁾ Kähler, a. a. O. I 158.

⁴⁾ W. A. 10. 3, 287.

⁵⁾ W. A. 17. 2, 97.

logischen. Wir fanden dieselbe Erscheinung schon im vorigen Kapitel, wo es sich zeigte, dass in der Mystik der Zusammenhang, das Nebeneinander der Seelenvermögen durch das Nacheinander gestört worden sei. Die Grenze ist eine Fessel ¹⁾, die sich löst und die Seele frei lässt. Der Mensch in der höchsten Erfahrung ist „wie ein Brunnen dessen Rand nach innen eingestürzt ist“ ²⁾. „Stelle deinen Fuss ins Steigeisen des unbedingten Verzichts und treibe entschlossen dein Ross zum Ort, wo nichts ist“ ³⁾. „Nun könntest du sagen: Ei, Herr, was soll denn meine Vernunft noch, wenn sie so ganz ledig stehen soll und ohne alles Wirken? Ist dies die höchste Weise, mein Gemüt in ein unerkennendes Erkennen zu erheben, was es doch gar nicht geben kann? Denn erkannte ich etwas, so wäre das kein Nicht-Erkennen, auch kein Ledig- und Bloss-Sein. Soll ich also völlig in Finsternis stehen? — Ja, sicherlich! Du kannst niemals besser stehen, als wenn du dich ganz in Finsternis und Unwissen setzest. — Ach, Herr, muss es alles ab, gibt es kein Zurück? — Nein, meiner Treu, da gibt es kein wirkliches Zurück“ ⁴⁾.

Der Brunnenrand, die Vernunft, von der hier die Rede ist, kann kein Ort der Begegnung sein, sie hat für die höchste Erfahrung nur negative Bedeutung; er muss nach innen einstürzen, man muss über die Vernunft hinaus und weiter gehn, es gibt kein zurück. Hier zeigt sich in der Mystik wieder der Abfall von dem Lebenszusammenhang. Grenze und Unbegrenztheit, Form und Inhalt, Zeit und Ewigkeit lassen einander los und gehen voneinander. Darum formuliert Heinzelmann mit Recht: „die Mystik ist diejenige Frömmigkeitsform, welche die im Glauben kraftvoll gesetzte Spannung von Gott und Welt, Gott und Mensch nicht zu ertragen vermag“ ⁵⁾.

¹⁾ Plotin, Enneaden. VI 9. 9.

²⁾ siehe oben S. 12.

³⁾ Ferid ed-din 'Attar bei Buber, Ekstatische Konfessionen, S. 45.

⁴⁾ Eckehart, Lehman, a. a. O. S. 164-65.

⁵⁾ Heinzelmann, a. a. O. S. 63. Nicht zutreffend sind m. E. die Worte „nicht zu ertragen vermag“. Sie erwecken, besonders gegenüber dem „kraftvoll“ auf der Seite des Glaubens, den Eindruck, als ob die Mystik ein Unvermögen, eine Schwäche wäre. Aber die Gelassenheit der Mystik, welche vor allem diese Entspannung verursacht, ist keine Schwäche, sondern etwas Positives, das, wie wir oben zeigten, auf einem Seelenvermögen beruht. Wenn Heinzelmann in seiner übrigens durchgeführten Auseinandersetzung es unterlässt, die positive Grundposition der Mystik aufzudecken, so hängt das damit zusammen, dass er die Hilfe der Psychologie und Anthropologie allzusehr verschmäht hat.

Auf dem Punkte, an welchem wir jetzt angekommen sind, dem wesentlichen Punkte, steht der Glaube nicht mehr allein der Mystik nur gegenüber. Er hat Grenze, Bewusstheit, Festigkeit, aber zugleich Unbegrenztheit, Leben, Vogelflug. Er hat diese zweierlei Züge nicht in sich selbst, als zwei Seelenvermögen — wir würden dann wieder ins anthropologische Gebiet geraten —, sondern als eine Haltung, die aus einem Sichverhalten, einer Beziehung, entsteht. Wäre der Glaube das Erkennen der Grenze, der Distanz zwischen Gott und Mensch, dann müsste neben dem Glauben etwas andres, etwas wie „Mystik“, die Überbrückung der Distanz zum Ausdruck bringen. Wäre der Glaube das Bewusstheitselement im Christentum, dann müsste daneben etwas wie „Mystik“ das Lebenselement vertreten. Man müsste dann im Christentum eine Glaubenseite und eine mystische Seite unterscheiden und in einem Begriff wie ‚Glaubensmystik‘ die Synthese der beiden finden. Es gibt Theologen, die für dieses Wort eintreten. So noch neuerdings H. E. Weber. Unser Hauptbedenken ist, dass dieser Kunstausdruck ‚Mystik des Glaubens‘ eine Verengung, sogar eine Umdeutung des Begriffs ‚Glaube‘ zu Kirchenglauben in dogmatischem und moralischem Sinne voraussetzt und dass er dieser unberechtigten Verwendung des Wortes Vorschub leistet, indem er sie als eine zwar zu bekämpfende Tatsache, aber eben als eine Tatsache hinstellt. Wenn Weber Glaube und Mystik zusammensetzt zu einer „Verbindung der zwei Begriffe, die in Spannung mit einander treten“¹⁾, treibt er den Glauben auf den Platz eines anthropologischen Vermögens (das traditionale oder rationale Seelenvermögen) und gibt ihm dort einen zweifelhaften²⁾ Partner, der ihn

¹⁾ H. E. Weber, Glaube und Mystik, Studien des apologetischen Seminars. XXI, Gütersloh, 1927. S. 48. Webers Auseinandersetzung pendelt fortwährend hin und her zwischen zwei Auffassungen von „Glaubensmystik“, der einen, bei welcher der Glaube „die Mystik bei sich hat“ (S. 55), und der anderen, bei welcher Glaube und Mystik „in Spannung mit einander treten“ (S. 48), „zunächst weisen in verschiedene Richtung“ (S. 62). Dieses Hinundher nimmt seiner Auseinandersetzung Klarheit und Stosskraft.

²⁾ Was die Zweifelhafteigkeit betrifft, dass die Mystik als Partner des Glaubens dienen muss und doch ihre wirkliche Natur nicht verleugnen kann, dafür mögen hier zwei Zeugnisse aus entgegengesetzten Lagern angeführt werden: „With true mystics, even Christian, it leads in the same direction as in India“ John Oman, *The Natural and the Supernatural*, Cambridge 1931. S. 421. — „Es gibt eine Tiefe der Mystik, in der nicht nur die konfessionellen Typen der christlichen Mystik, sondern auch die Typen der heidnischen Mystik zusammenfallen. Die Orphiker und Plotin, die indische Mystik und die Sufis, der hl. Simeon, der

über seine Verbannung in das anthropologische Gebiet nie wird trösten können.

Fanden wir bei Von Hügel den Versuch, mit Hilfe einer anthropologischen Synthese die Mystik von ihrer Tendenz zur Selbstabsonderung und dem Abfall vom Leben zu heilen, so liegt bei Weber ein gleicher anthropologischer Versuch vor, hier aber auf den Glauben gerichtet, um diesen von seiner Tendenz zur „Erstarrung und Veräusserlichung“¹⁾ zu heilen. Wir wiederholen jedoch, dass man, um den Glauben in seiner Eigenart zu verstehen und nach seiner eigenen Art zu heilen, damit anfangen muss, dass man von aller Anthropologie durchaus absieht. So muss man wenigstens beginnen. Das soll nicht heissen, dass die Anthropologie nicht auch an die Reihe käme. Gerade der Verzicht auf das Ich und das Sichöffnen für das göttliche Du, worin der Glaube besteht, führt zu dem wahren Ich. Gerade das Aufgeschlossensein des Menschen führt zum Zusammenschluss all seiner Seelenvermögen. Wer zur Versöhnung kommt mit Gott, kommt zur Versöhnung und zum Frieden mit sich selbst. „Wer sein Leben zu erhalten sucht, der wird es verlieren, und wer es verliert, der wird es gewinnen“²⁾. Ist der verlorene Sohn zu seinem Vater zurückgekehrt, so kommt er darnach zur Freude: „Sie fingen an fröhlich zu sein“. „Wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“³⁾. „Das Reich Gottes besteht in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im heiligen Geist“⁴⁾. Beide Momente und die Reihenfolge derselben liegen auch deutlich in dem Gleichnis vom Weinstock und in den Worten: „Bleibet in mir und ich bleibe in euch“⁵⁾. Luther sagt hierüber: „Das sie diese zwey stücke fassen (als die höchsten und nötigsten zu unserm trost), wie wir jnn Christo und Christus jnn uns ist, Eins gehet über sich, das ander unter sich, Denn wir müssen zuvor jnn jm sein mit alle unserm wesen, sunde, tod, schwachheit

neuere Theologe und der hl. Johannes vom Kreuz, Eckehart und Jakob Boehme stimmen in irgend etwas miteinander überein; es ist wie ein Hin- und-wider-rufen aus anderen Welten und häufig reden sie dieselbe Sprache. — N. Berdjajew, Die Philosophie des freien Geistes. Tübingen 1930 S. 283.

¹⁾ Weber, a.a.O. S. 47.

²⁾ Lukas 17³³.

³⁾ Ev. Joh. 8³¹⁻³².

⁴⁾ Römer 14⁷.

⁵⁾ Ev. Joh. 15⁴.

und wissen, das wir fur Gott davon gefreiet und erlöset und selig gesprochen werden durch diesen Christum. Also müssen wir über uns und ausser uns jnn jn schwingen, ja gar und gantz jnn jm verleibt und sein eigen sein, . . . Das ist (sage ich) das erste heubtstück, dadurch der mensch ausser und uber sich jnn Christum feret. Darnach gehets wider von oben herab also: Wie ich jnn Christo bin, also ist widerumb Christus jnn mir, Ich hab mich sein angenommen und bin jnn jn gekrochen aus der sund, tod und Teuffels gewalt getretten, So erzeugt er sich wider jnn mir und spricht: Gehe hin, predige, tröste, teuffe, diene dem nehesten, sey gehorsam, gedültig. Ich will jnn dir sein und alles thun, Was du thust, das will ich gethan haben. Allein sey getrost, keck und unverzagt auff mich und sihe, das du jnn mir bleibest, so wil ich gewislich widerumb jnn dir sein" ¹⁾). Luther macht hier dieselbe Unterscheidung wie in den oben angeführten Stellen, die von der inneren und der äusseren Rechtfertigung, und die von Glauben und Liebe.

Wenn Kähler vom Begriff Persönlichkeit handelt, unterscheidet er daran zwei Seiten: „Wenn der Mensch sich als Person bezeichnet, so meint er jene innere Zusammenfassung seines Lebens, vermöge deren er einerseits den reichen mannigfaltigen Inhalt, der ihm allerwärts her (auch aus seiner ihm angeborenen leiblichen und geistigen Natur) zukommt, umspannt und in ein irgendwie einheitliches Leben verarbeitet; vermöge deren er eben deshalb andererseits auch mit anderen gleichartigen Wesen in wirksamen Austausch zu treten vermag" ²⁾). In dem Zusammenhang, worin dieser Passus steht, handelt es sich um die Persönlichkeit Gottes, und Kähler legt dar, dass bei Gott das erste dieser zwei Momente vorausgeht und dieser den zweiten beherrscht. Aber bei dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, also im Glauben, ist die Reihenfolge die Umgekehrte: erst die Begegnung, die Aufschliessung und der Austausch, und darnach und dadurch und soweit es möglich ist, die Umspannung des reichen, mannigfaltigen Lebensinhalts und seine Verarbeitung in ein einheitliches Leben.

Kommt in diesem Nachaussengewendetsein der Mensch in sich selbst zu seinem Recht, so auch seine Seelenvermögen, nach ihrem gegenseitigen Zusammenhang geordnet, die drei anthropologischen Seelenvermögen, die wir an der Hand von Von Hügel oben

¹⁾ W. A. 45. 591.

²⁾ Kähler, a.a.O. I. 155.

besprochen: das objektive, das subjektive und das transsubjektive Vermögen. Wir können sie auch nennen: das Vermögen der Rezeptivität, das der Bewusstheit und das des personhaften Seins¹⁾. Von letzterem sagt Kähler: „In ihm liegt das Persönlichste unsrer Person, denn in ihm setzt sich das Licht unseres Selbstbewusstseins um in den Funken²⁾ der Thatkraft.“ „Wenn die innerste Richtung der Seele sich daran hingibt in der selbtherrlichen Handlung des Entschlusses, wird der Inhalt der Überzeugung Geist von meinem Geist“. „Das im Grunde ist es, was man das innere, das christliche Erleben nennt. Und Erleben ist die Sache eines jeden. Das hat auch der Meister aller Meister, das hat auch Jesus seinen Lehrjüngern nicht anthun können. Das ist ein Vorgang zwischen dem ‚der Wollen und Wirken wirket nach seinem Wohlgefallen‘ und dem ‚verborgenen‘ Menschen“³⁾. „Alles menschliche Vermögen ist bedingt; auch das des Wissens. Aber mehr als Vermögen über die Dinge ist Kraft in sich selbst: Selbständigkeit. Und sie kann unbedingt werden. Sie ruht in der Überzeugung“⁴⁾. Wir führen diese Aussprüche an, weil wir darin fast alle Züge der Mystik wiederfinden: das Erlebnis (die emotionale Mystik), die Überzeugung (die spekulative Mystik), die Einswerdung von Subjekt und Objekt, die Selbständigkeit, die Selbtherrlichkeit, die Unbedingtheit, die Verborgenheit. Aber hier zucken nicht mehr göttliche Blitze, die das Auge blenden, sondern strahlt ein ruhiges menschliches Licht, durch das wir erkennen und verstehen. Woher dieser Unterschied gegenüber der Mystik? Kähler hat es uns gesagt: „Der Glaube ist der Widerschein seiner Gegenstände in einer empfänglichen Seele“. Dieser Gedanke zieht sich, wie wir sahen, durch das ganze Neue Testament. Der Neutestamentliche Glaube sieht mit der ihm eignen Nüchternheit von allem Eigenen ab und findet in dem Jenseits des Menschlichen die göttlichmenschliche Festigkeit und Herrlichkeit. Und wenn dann Von Hügel mit einem gewissen Recht uns die Spuren seiner drei Seelenvermögen auch im Neuen Testament aufzeigt, in der traditionsmässigen, historischen Interpretation des Evangeliums bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte, der spekulativen Inter-

¹⁾ Vgl. in der Protestantischen Dogmatik die Unterscheidung von *notitia*, *assensus* und *fiducia* im Glaubensbegriff.

²⁾ Man vergleiche Eckeharts Fünkelein.

³⁾ Kähler, a. a. O. I. 12.

⁴⁾ ebenda. S. 15.

pretation bei Paulus und der erlebnismässigen bei Johannes, dann liegt zutage, dass es sich hier um Formen der Interpretation handelt, die mit dem eigentlichen Inhalt nichts zu tun haben.

Noch an einem anderen Ausspruch wollen wir illustrieren, wie der Glaube die Erfüllung der Mystik ist und doch mit der Mystik als solcher nichts zu schaffen hat, wir meinen den bekannten Satz von Blumhardt: „Der Mensch muss sich zweimal bekehren, einmal vom (sündlich) natürlichen Menschen zum geistlichen Menschen, und dann wieder vom geistlichen Menschen zum (heilig, göttlich) natürlichen“¹⁾. Auch in diesem Ausspruch liegen die anthropologischen Grundzüge der Mystik. Und sogar in einer Sprache und Form, die sich der Mystik nähern. Es ist hier eine Verbindung des Göttlichen nicht mit dem Geistlichen, sondern mit dem Natürlichen. Es scheint hier eine Art gradativer ‚Weg‘ von dem Sündlich-natürlichen über das Geistliche zum Heilig-göttlich-natürlichen zu gehen. Erst in diesem letzten ‚Stadium‘ vollzieht sich die Einswerdung, Vereinfachung, Echterdung des Menschen. Und doch enthält dieser Ausspruch keine Mystik. Er bewegt sich nur innerhalb des Anthropologischen. Er zeigt nicht einen Weg zu Gott, sondern weist darauf hin, welche Wirkung der Glaube im Menschenleben hat und in welcher Wirkung der echte Glaube sich kund tut. Wer die Begegnung des Glaubens mit Gott nicht kennt, in dessen Wesen entsteht eine Spaltung zwischen dem Geistlichen und dem Natürlichen, dem Religiösen und dem Weltlichen. Der Glaube aber macht natürlich, echt. Er ist Akt des ganzen Menschen und schliesst die gespaltene Menschennatur zusammen. Und mit dieser Interpretation stimmt überein, dass der Mitteilung von diesem Ausspruch in der Biographie eine Morgenandacht vorausgeht, deren Gedanke ist, dass man unvermischt nur den Glauben gelten lassen soll; und dass ein Mensch, wenn er ganz sich wirft auf die Barmherzigkeit Gottes in Christo Jesu, mit völliger Hingabe seines Wesens, den inneren Widerspruch seines Wesens überwindet und zum Frieden der Kindschaft Gottes gelangt.

Nebenher kann hier noch eine Bemerkung gemacht werden. Ein einigermaßen theosophisch angelegtes Denken würde doch bei der oben gegebenen anthropologischen Interpretation von Blumhardts Wort nicht stehen bleiben wollen und einen Zusammenhang

¹⁾ Fr. Zündel, Joh. Chr. Blumhardt, Ein Lebensbild. 1880. S. 338.

suchen zwischen den drei Momenten des Sündlich-natürlichen, des Geistlichen und des Göttlich-natürlichen einerseits und der göttlichen Offenbarungsökonomie andererseits. Der geistliche Mensch Blumhardts wird dann der Mensch des Glaubens, und der göttlich-natürliche Mensch wird der, der lebt aus dem Geist. Bekannt ist, wie Augustinus das Bild des trinitarischen Gottes gefunden hat in den drei Vermögen des menschlichen Geistes: memoria, intellectus, voluntas, oder auch: mens, notitia mentis, dilectio ¹⁾. Dies alles ebnet den Weg für die Geistesmystik. Nun steht allerdings nichts im Wege, einen gewissen entfernten Parallelismus zwischen Trinität und psychologischer Einteilung der Seele zu sehen, aber die Augen müssen offen bleiben für den viel grösseren, den prinzipiellen Unterschied. Denn alles in der Offenbarung ist persönlich und legt Beschlag nicht auf psychische Vermögen, sondern auf den Menschen als Personwesen, d.h. in seiner Totalität. „Das innerste Mark der *πίστις* ist das unmittelbare Verhältnis von Person zu Person“ ²⁾. Das gilt auch in Bezug auf den Heiligen Geist. „Die Geistesauffassung bei Paulus ist, dass der Heilige Geist kein Erzeugnis des Menschen ist, auch nicht eine blosser Wirkung Gottes im Menschen, sondern ichhaft als Stimme Gottes dem Menschen gegenübertritt“ ³⁾. Und die Johanneische Auffassung ist im Wesentlichen die gleiche ⁴⁾. Demgegenüber ist es kein Zufall, dass, wenn die Anthropologie sich der Offenbarung bemächtigt, das Persönliche in Verdinglichung zurück- und weggedrängt wird. Hier liegt der Grund dafür, dass alle spekulative Mystik von Gott zur Gottheit zurückgeht und zurückgehen muss.

Es bleibt also dabei: Glaube ist Umkehrung des ganzen, des zentralen Menschen, Hinwendung zu Gott in Jesus Christus, Abwendung von sich selbst. Und ebenso bleibt es dabei: es muss Raum sein für die Pendelbewegung, der alle individuelle und kollektive Entwicklung unterworfen ist. Der Glaube steht mit seinem Angesicht von dem Anthropologischen abgewendet, aber das Anthropologische und Psychologische geht doch mit, hinter

¹⁾ Fr. Loofs, Dogmengeschichte. S. 367; J. Bernhart. Die philosophische Mystik des Mittelalters. S. 58.

²⁾ Prof. D. G. Schrenk in der obengenannten unveröffentlichten Arbeit.

³⁾ F. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh, 1926. S. 438.

⁴⁾ *evenda*. S. 505.

dem Glauben her. Abwendung von sich selbst bedeutet auch immer Abwendung von etwas in der Seele, das mit Unrecht die Herrschaft hatte, Befreiung eines Seelenteils, der unterdrückt war. Und die Befreiung eines solchen unterdrückten Seelenteils verbindet sich dann für das Bewusstsein mit der Hinwendung zu Gott. So dringt in der Geschichte des religiösen Lebens bald das traditionell- oder institutionell-Objektive, bald das rational-Subjektive, bald das ‚mystisch‘-Transsubjektive in den Vordergrund. Bald hat die expansiv-aktive, bald die kontraktiv-asketische Bewegung die Führung. Darin folgt die Geschichte ihren eigenen Gesetzen. Und die Sache ist ja auch nicht schlimm, wenn nur das wechselnd-Menschliche dazu dient, die Seele nach aussen hin, nach Gott hin, offen zu halten. Wenn diese Erneuerungen nur immer die grosse, ewige Göttliche Wirklichkeit meinen und sich nicht mit der Entdeckung ihres eigenen Selbst beschäftigen. Und diese Einseitigkeiten werden gesund und im Gleichgewicht gehalten, nicht indem man andere Einseitigkeiten akzentuiert, sondern indem man die Seele offen hält, weit offen, für den Ruf und die Führung Gottes.

Den Unterschied zwischen Glauben und Mystik fassen wir schliesslich in zwei Worte zusammen. Wir brauchen soeben den Ausdruck: Der Glaube macht echt. Dieses Echtsein ist das richtige Verhältnis zwischen dem einen Seelenteil und dem anderen, zwischen dem Wesen und dem, was ihm Ausdruck gibt. Aber dieses Echtsein war für uns die Folge von etwas anderem. Das rechte Verhältnis zwischen dem einen Seelenteil und dem anderen entsteht durch das rechte Verhältnis zwischen dem Menschen als ganzem, als Ich, und dem Du ihm gegenüber, vor allem dem göttlichen Du. Dies Rechtsein ist der Glaube. Dies Rechtsein macht echt. Der Glaube betont das Rechtsein, die Mystik das Echtsein. Hier liegt der Grund für das was wir den Abfall der Mystik vom Leben nannten. Das Rechtsein führt zum Echtsein, aber das Echtsein führt nicht weiter, es hat seinen Zweck in sich selbst, und bekümmert sich nicht mehr um ein Verhältnis nach aussen. In den beiden Worten ‚recht‘ und ‚echt‘ zeichnen sich Glaube und Mystik in ihrem Wesensunterschiede gegen einander ab.

VIERTES KAPITEL

DIE MISSIONARISCHE FOLGERUNG

Wir begannen unsre Untersuchung mit der javanischen Mystik, besprachen darauf die Mystik im allgemeinen, versuchten dann den Glauben in seinem Verhältnis und Gegensatz zur Mystik zu zeichnen und wir kehren jetzt mit diesem letzten Resultat nach Java zurück. Unsre Frage ist nun: was ist die Stelle und Aufgabe des Glaubens in der Welt der javanischen Mystik? Diese Frage bedarf einiger Erläuterung. Erstens, wenn, wie wir oben gesehen haben, der ‚Glaube‘ immer ein persönlicher Akt der Hinwendung zu Christus ist, so muss deutlich sein, von wessen Glaube in der Frage die Rede ist. Zweitens, handelt es sich um ‚den Glauben in der Welt der javanischen Mystik‘, so können die Personen, auf welche die Frage sich bezieht nur solche sein, die in der Welt der javanischen Mystik als ihrer eigenen geistigen Heimat von jeher gelebt, geatmet und sich dort genährt haben, und die darauf — über eine Krisis, eine Umkehrung hinweg — ihr in der Mystik verschlossenes Wesen geöffnet haben für die Botschaft Jesu Christi. D.h. die Frage kann sich nur beziehen auf die Javaner und nicht auf Ausländer. Und doch liegt in dieser Auffassung der Frage grundsätzlich auch die Stelle und Aufgabe beschlossen, die wir der von aussen hereinkommenden Mission auf Java zuweisen möchten. Diese hat nämlich nicht ihren eigenen Weg zu wählen, sondern nur sich einzustellen auf die Bedürfnisse und Aufgaben der Christen-Javaner und der javanischen Gemeinden und ihre eigene Position und eigenen Ziele ganz danach zu bestimmen.

Wenn wir nun in diesem Sinne nach Stelle und Aufgabe des Glaubens in der Welt der javanischen Mystik fragen, dann ist nach den in den vorigen Kapiteln gegebenen Auseinandersetzungen deutlich, dass der Glaube an Jesus Christus eine durchaus neue Welt auf Java darstellt. Durch diesen Glauben wird die

Insichselbstbeschlossenheit des javanischen Geistes umgesetzt in die Aufgeschlossenheit für Gott, sein Reich und daher auch für den Nächsten. Gegenüber dem Halbdunkel und dem Durcheinander der javanischen geistigen Atmosphäre, die in sich selbst ruht und alles in sich selbst einsaugt, aber mit Verwischung der Linie, die Dunkel und Hell, Nein und Ja von einander trennt, bedeutet der Glaube, dass das javanische Ich in der Begegnung mit dem göttlichen Du nach aussen gewendet wird und von aussen her zu neuem Lebensbewusstsein und neuem Lebensberuf bestimmt wird. Was aber dieser Glaube faktisch an Javas Bevölkerung wirken wird und in wie weit er lebenumsetzend an ihr wird tätig sein können, das ist eine Frage nach der verborgenen Zukunft des Gottesreiches, welche die Grenze der menschlichen und noch mehr die der wissenschaftlichen Erwägungen überschreitet. Es gibt ja jetzt schon auf Java ansehnliche und von der Bevormundung der Mission freigewordene Christengemeinden, Zentren der Tätigkeit in mancherlei Beziehung, aber was diese Gemeinden geistlich bedeuten werden, wenn der Glaube immer mehr offenbar werden wird in seiner wahren Gestalt als „Entscheidung auf des Messers Schneide“, das ist eine Frage, welche das Verhältnis berührt zwischen Dem „der Wollen und Wirken wirkt nach seinem Wohlgefallen“ und dem „verborgenen“ Menschen ¹⁾).

Wohl aber gibt es für das Christentum auf Java Möglichkeiten innerhalb der Grenzen menschlicher Berechnung, die wir ins Auge fassen müssen.

Da ist an erster Stelle die Möglichkeit, dass die Botschaft des Christentums auf Java in der Weise angenommen würde, dass sie in dem alles in sich aufsaugenden, mystisch geschlossenen Ganzen des javanischen Geisteslebens aufginge. Das Resultat wäre dann eine Mischung, wobei die auf das Christentum bezüglichen Gefühlswerte und Gedanken äusserlich übernommen, aber im wesentlichen von ihrem eigenen Glaubensboden losgemacht und auf den Boden der javanischen Mystik verpflanzt würden.

Für eine solche Mischung liegen von der Seite der javanischen Mystik her viele Werkzeuge bereit. Und was noch daran fehlt, könnte durch die Einströmung einer neuen sufischen Welle leicht ergänzt werden. Der Sufismus ist in der Zeit seiner Entstehung

¹⁾ Kähler, a. a. O. I. 12.

nicht unwesentlich vom Christentum beeinflusst worden. Wer sich einigermaßen in die Spekulationen eines al-Djili vertieft, der entdeckt hier ein Denken von so grossem Vorstellungsreichtum und einer solchen Beweglichkeit, dass er versteht, dass es ohne Mühe den ganzen Vorstellungsinhalt des Christentums mystisch assimilieren kann. Dabei braucht das Christentum als Ganzes nicht notwendig mystisch aufgelöst zu werden. Viel wahrscheinlicher ist eine andere Form der Assimilierung, dass nämlich das Christentum als Ganzes auf Java intakt gelassen wird, dass ihm ein grösserer oder kleinerer Platz eingeräumt wird, aber dass es auf ein mystisches Fundament gestellt und in seinem ganzen Bau von einem mystischen Ferment durchzogen wird. Das ist ja das Schicksal, das in der Volksmystik der Islam erfahren hat ¹⁾).

Eine solche Verbindung von Christentum und Mystik, die gewiss zu den menschlichen Möglichkeiten gehört, kann nun noch durch andere geistige Faktoren auf Java gefördert werden. Wir denken dabei an die neueste Entwicklung des Islam auf Java, speziell an die modern-reformistische Bewegung Muhammadijah. Diese bezweckt eine Erneuerung des Islam im Archipel und will dieselbe erreichen praktisch mit ihrer sozialpädagogischen Tätigkeit, prinzipiell durch die Akzentuierung des autoritativen und rationalen Elements im Islam. Innerhalb des Islam wendet sie sich dabei gegen die volkstümliche Gestalt, welche dieser Religion auf Java von Beginn ihres Auftretens an bis auf den heutigen Tag eigen gewesen ist, und so auch gegen die javanische Mystik; ausserhalb des Islam wendet sie sich mit einer kräftigen Offensive gegen das Christentum. Aus dem erfolgreichen Auftreten und schnellen Wachsen dieser Bewegung kann jetzt schon der Schluss gezogen werden, dass das javanische Christentum und die Mission hier einen kräftigen Gegner vor sich haben. Und sollte dieser Widerstand auf die Dauer die javanischen Gemeinden in Schwierigkeiten bringen, so würden sie leichtlich der Versuchung ausgesetzt sein, gegenüber der Äusserlichkeit, dem Rationalismus und Dualismus dieses modernisierten Islam in einer äusserlich an christliche Versöhnungsgedanken und christliches Innenleben sich anlehrenden, javanisch-gearteten Mystik Deckung zu suchen.

Noch auf einen anderen Faktor auf Java ist hinzuweisen, der in derselben Richtung einer Mystifizierung des Christentums

¹⁾ Vgl. oben S. 8.

wirksam sein kann. Seit einigen Jahrzehnten strömt die abendländische Kultur mit breiten Wellen in Java hinein. Trägt diese Kultur schon durch ihre kolonisierende Aufgabe einen speziell technischen und rationalistischen Charakter, so zeichnet sich durch ihre Berührung mit der javanischen Tradition und Volksart dieser Charakter nur um so schärfer ab. Und gab es nun neuerdings im Abendland selbst unter anderem wegen der säkularisierenden und verdinglichenden Tendenz der abendländischen Kultur schon eine Neubelebung der Mystik, umsomehr wird das Hereinströmen dieser Kultur auf Java zu seiner Zeit eine mehr oder weniger starke Reaktion von mystischem Leben zum Vorschein rufen müssen. Der Nationalismus auf Java, dieser aufgeworfene Damm gegen die Überschwemmung abendländischer Macht und abendländischen Einflusses, braucht nur etwas tiefer fundiert zu werden, um eine organische Verbindung mit der Mystik einzugehen. Es versteht sich von selbst, dass durch eine derartige Neubelebung der Mystik auf Java die einheimischen, christlichen Kreise, die ja so ein Stück intensiver abendländischer Beeinflussung zu verarbeiten bekamen, nicht unberührt bleiben würden.

Alle die genannten Faktoren können in der Richtung der Einfügung des Christentums in das Ganze des javanischen Geisteslebens wirksam sein. Das Christentum bereichert dann Java, indem es zu den schon vorhandenen Arten von Mystik eine neue Art Mystik fügt, aber es erneuert Java nicht.

Neben dieser Möglichkeit gibt es noch eine zweite ebenso menschliche Möglichkeit, die darin besteht, dass man von der Seite der Mission her versuchen kann, das javanische Christentum gegen den Zug, der in der Richtung der Mystik verläuft sicherzustellen, indem man den spezifisch abendländischen Einfluss auf dieses Christentum verstärkt. Dieser abendländische Einfluss würde wegen der gegen die Mystik gerichteten Absicht, der er dienen soll, notwendigerweise von institutioneller und rationaler Art sein; das Ziel würde sein, die javanischen Gemeinden vor einem Verfließen in der Richtung des allgemeinen javanischen Geisteslebens zu bewahren durch eine schärfere Abgrenzung vermittelt des kirchlichen Instituts und des abendländisch-christlichen und speziell des dogmatischen Denkens ¹⁾. Und da es dem Christentum nicht um eine

¹⁾ Gegen einen unwillkürlichen traditionalistischen und rationalen Einfluss des abendländischen auf das javanische Christentum ist hier natürlich nichts gesagt.

äusserliche Abgrenzung gegen die Mystik zu tun sein kann, würde der Hauptnachdruck auf die Verschärfung des abendländisch-christlichen und speziell des dogmatischen Denkens fallen.

Die Position, die damit gewonnen wäre — vorausgesetzt, dass sie gewonnen würde — wäre jedoch nur scheinbar richtig und ausserdem mit allzu hohem Preise bezahlt. Nicht richtig wäre sie, weil sie auf einer Verwirrung von Glauben mit anthropologischer Bildung beruhen würde und eine geistliche Krankheit mit einem anthropologischen Gleichgewicht psychischer Vermögen zu beschwören versuchte. Darum würde sie auch der javanischen Seele nicht nur nicht wirklich helfen, sondern ihr sogar positiv schaden. Die morgenländische Seele kennt nicht die rationale Bewusstheit des abendländischen Geistes. Damit soll nicht gesagt sein, dass sie nicht über ein grosses Vermögen verfügte, rationalen Stoff sich zu assimilieren. Aber wenn die Assimilierung tiefer geht und die Seele erreicht, setzt sie diesen Stoff zugleich nach dem eigenen nicht-rationalen Bedürfnis um ¹⁾).

Der Versuch, die mystische Neigung der morgenländischen Seele unter christliche Zucht zu bringen, indem man sie eine Schulung im abendländisch-christlichen und speziell dogmatischen Denken durchmachen liesse, muss dieser Seele innerlich und äusserlich schaden; innerlich, weil der zugeführte Stoff ihr unverdaulich ist, äusserlich, weil dadurch die doch schon eingeschnürte javanische Seele in einen neuen Schnürleib gezwängt würde, der sie des letzten Restes ihrer natürlichen Beweglichkeit beraubte. Und somit würde dieser Versuch auch dem Fortgang des Christentums auf Java und der Arbeit der Mission Schaden tun. Sollte es ihr auch gelingen, eine Einordnung des Christentums in das javanische Geistesleben zu verhindern, so würde sie zugleich die christliche Gemeinde zu einem abendländisch gestalteten Fremdkörper im javanischen Volksleben machen und sie aus dem Kreise entfernen, wo lebendige Berührung mit dem javanischen Volke möglich bleibt. Ihre Stellung würde dann dem Schicksal zu vergleichen sein, welches die Mystik auf Java der ausländischen, orthodox-islamischen Strömung bereitet hat ²⁾.

Aber wenn nun diese beiden Möglichkeiten für das Christentum

¹⁾ vgl. oben S. 27.

²⁾ Vgl. oben S. 6, 7.

auf Java, ein javanisches mystifiziertes oder ein der mystischen Beeinflussung entzogenes, aber unjavanisches Christentum abgewiesen werden, was bleibt dann noch übrig? Für menschliche Berechnung bleibt in der Tat weiter nichts übrig. Hier erscheint der missliche und, vom Gesichtspunkt der menschlichen Möglichkeit her betrachtet, aussichtslose Charakter der Mission unter einem morgenländischen Volk und der Mission überhaupt im vollen Tageslicht. Diese menschliche Aussichtslosigkeit gehört zum Wesen der Mission. Ihr Platz ist die Grenzscheide, welche wir oben als den Ort des Glaubens kennen gelernt haben, wo das menschliche Nichts und die göttliche Verheissung und Gabe einander begegnen, wo man sein eigenes Leben verliert und ein neues von Christus geschenkt bekommt. Die Mission kennt diesen Ort von vornherein. Sie ist, wenn sie wirklich Mission ist, an diesem Ort geboren. Und wenn sie treu gewesen ist, ist sie an dieser Grenzscheide geblieben und hat gerne in menschlichen Unmöglichkeiten gestanden, von wo die Aussicht und der Weg offen liegt zur göttlichen Möglichkeit und Wirklichkeit.

Aber die Mission soll nicht nur für sich selbst auf diesem Ort des Glaubens stehen, sie soll auch als Mission auf diesen Ort hinweisen und zu ihm hinleiten. Dieses ist die kurze Formel von der Sendung der Mission: hinzuweisen und hinzuleiten zu dem Ort des Glaubens, wo das menschliche Nichts und das göttliche Alles einander lebendig begegnen. Dieser Ort muss auf Java neu gefunden werden. Ist auch der Ort selbst für alle Menschen gleich, der Weg dahin ist für jeden Menschen und jedes Volk verschieden. Und nun ist für das Hinweisen und das Hinleiten zu diesem Ort das äusserliche Auftreten der Mission oft ein Hindernis. Wenn auch die Mission in ihrem letzten Beweggrund aus dem Glauben, dem Jenseits-des-Menschlichen, hervorgegangen ist, mit ihrer Arbeit und ihrem Betriebe steht sie mitten im Menschlichen; sie ist, was die javanische Mission betrifft, ein im wesentlichen holländisches Unternehmen ¹⁾, aus dem Lande des Machthabers herstammend, nicht frei von dem Überlegenheitsgefühl und dem selbstbewussten Benehmen, das zu dieser Herkunft passt; und ihr von der javanischen Volksart und Tradition in mancher Hinsicht grundverschiedenes Auftreten verrät

¹⁾ Nur im Norden von Mittel-Java befindet sich die zum Teil deutsche Salatiga-Mission.

deutlich den Ausländer ¹⁾); durch dieses holländisch-christliche Auftreten kann die Mission unbewusst den Javaner in sich selbst zurücktreiben, es sei, dass er sich nationalistisch oder religiös zur Wehr stellt, es sei, dass er sich mystisch ins eigene Wesen ein-kapselt.

Nun ist zwar bei der Mission, wenn sie ihrer Herkunft treu blieb, dieses ganze ausländische Auftreten nur die Form, die unvermeidliche Form ihres tiefer gelegenen Wesens, des Hinweises auf Christus. Aber es ist gerade in Bezug auf das Wesen der Mission, als Hinweis, die Frage, ob diese Form das Wesen ausdrückt oder verhüllt, ob das für den Javaner so mächtige Äussere der Mission der deutliche Ausdruck des Glaubens ist, d.h. der Ausdruck eines menschlichen Nichts, woran die göttliche Gnade und Gabe sich erschliessen kann, oder ob es das Interesse auf sich richtet. Richtet dieses Äussere das Interesse auf sich, dann weist die Mission trotz ihres besseren Wesens von Christus weg.

An der Reinheit und Deutlichkeit ihres Auftretens muss darum der Mission alles gelegen sein. Nach diesem Massstabe der Reinheit und Deutlichkeit ihres Hinweises muss sie ihr Auftreten immer wieder revidieren. Alle denominationalen Differenzen innerhalb der Mission, welche das Interesse auf das Menschliche und das Ausländische lenken und dem Hinweis auf Christus nicht dienen, müssen weggetan werden; alles holländische Überlegenheitsbewusstsein muss als eitel und störend beiseite gelegt werden; aller Kulturimport, der nur im Interesse der Kultur geschieht, muss gebannt werden; alle Sucht, das andere Volk zu belehren, die Javaner nach holländischem Muster abzurichten, muss die Mission mit Wurzel und Stiel bei sich ausrotten.

Wie im Politischen so muss auch in der Mission eine anthropologische Begegnung von Westen und Osten notwendig tiefe und schmerzliche Konflikte herbeiführen. Eine Mission aber, die sich ihrer selbst entäussert hat, kann der Begegnung des javanischen Volkes mit Christus dienen. Wenn sie rein und durchsichtig ihrer Sendung folgt, macht sie in ihrer Tätigkeit die Grenzscheide sichtbar, wo das Menschliche, auch das christlich-Mensch-

¹⁾ Wird hier die Stellung der Mission in der javanischen Gesellschaft im allgemeinen gezeichnet, so muss doch auch erwähnt werden, dass die Mission sich in den meisten Gebieten grosse Mühe gegeben hat, in den Christengemeinden einheimische Volksart und Tradition zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

liche, sein Ende findet und im Jenseits des Menschlichen das Christusreich erscheint und in seine Herrschaft einzieht. Wenn sie so von sich selbst wegweist, befreit sie den Javaner von dem Alpdruck der ausländischen, geistlichen Invasion und Überlegenheit und macht den Weg frei, auf welchem er selbst zur Quelle kommen kann. Wenn sie so auf Christus hinweist, wird der Javaner unter der Führung des Geistes an die Grenzscheide gebracht werden, wo er in Beantwortung der göttlichen Selbstaufschliessung mit sich selbst ein Ende macht und, für Christus aufgeschlossen, mit Ihm neu beginnt. Dieses Aufgeschlossenwerden, dieses Neubeginnen ist der Glaube. In diesem Glauben ist die Mystik, das Schliessen, prinzipiell, religiös überwunden. Seine im anthropologischen Sinn „mystische“ Natur wird der Javaner dann wohl behalten. Diese Natur aber wird ihm kein Hindernis mehr sein, sondern ihm helfen „inne zu werden, welches die Breite und Länge und Höhe und Tiefe sei und zu erkennen die die Erkenntnis übersteigende Liebe Christi“¹⁾.

¹⁾ Eph. 3¹⁸⁻¹⁹.

LEBENS LAUF

Am 10. April 1889 wurde ich in Enschedé, Holland, geboren, wo mein Vater damals Pfarrer war. Meinen ersten Unterricht erhielt ich an der Volksschule in Alfen a. d. Rijn, besuchte darauf das Gymnasium, das erste Jahr in Leiden, darnach in Kampen. An der dortigen Theologischen Schule begann ich im Jahre 1909 mein Theologisches Studium, um dieses sodann im nächsten Jahre an der freien Universität in Amsterdam fortzusetzen. Dasselbst bestand ich 1912 mein erstes theologisches Examen. Wegen Krankheit folgte mein zweites Examen erst 1918. Dann meldete ich mich zum Eintritt in die Mission der „Gereformeerde Kerken“ für Mittel-Java. Wiederum studierte ich, um mich speziell in religionsgeschichtlichen und sprachlichen Fächern vorzubereiten, diesmal in Leiden. Wegen verschiedenartiger theologischer Auffassungen löste ich mein Verhältnis zu der „Gereformeerde Kerken“ und trat in die freiere Mission des „Nederlandsch-Zendinggenootschap“ ein. Am 15. Juli 1921 wurde ich als Missionar dieser Gesellschaft nach Ost-Java abgeordnet. Am 2. April 1922 kam ich auf Java an, wo ich die ersten 3 Jahre in Kediri als Stationsmissionar arbeitete. Dann wurde mir die Tätigkeit eines Dozenten der Theologischen Schule „Bale Wyata“ für Javaner in Ost-Java anvertraut, an der ich von 1925—30 wirkte. Im Jahre 1928 wurde ich als Deputierter an die Missionskonferenz in Jerusalem abgeordnet.
