

WESTÖSTLICHE MYSTIK

von Paul Hacker

Die *Westöstliche Mystik*, ein Vergleich zwischen ECKHART und ŚĀṆKARA, ist wohl die bedeutendste der Indisches mit Christlichem vergleichenden Arbeiten RUDOLF OTTOS. Worin besteht die Überarbeitung, durch die sich die Neuausgabe* von der 2. Auflage, die 1929 erschien, unterscheidet?

Ein paar „Änderungs- und Ergänzungswünsche“, die der Verfasser in einem nachgelassenen Handexemplar an den Rand geschrieben hatte, sind eingearbeitet, und Fehler in ECKHART-Zitaten und Stellenangaben sind berichtigt. Soweit gut. Andere Eingriffe aber sind bedauerlich, während manche notwendigen Berichtigungen bzw. Anmerkungen unterlassen wurden. Der Abschnitt C, in der 2. Auflage 68 Seiten, dazu die Bemerkungen von S. 383—404 der 2. Auflage sind „um der Geschlossenheit des Werkes willen“ gestrichen worden. Aber „Geschlossenheit“ ist doch überhaupt so ungefähr das Gegenteil von OTTOS Stil, der gekennzeichnet ist durch eine sprudelnde, zunächst immer neue Unterteilungen erzeugende und dann den einmal erreichten Abschluß immer wieder überflutende Fülle von Einfällen, Vergleichen und Kontrasten. Auch die Teile A und B sind nicht „geschlossen“. Schon dort nimmt OTTO öfters Bezug auf manche Leistungen westlichen und östlichen Denkens, die nicht zu seinem engeren Thema gehören. Wer also OTTOS Ausführungen besonders über FICHTE (2. Aufl. S. 303—323) und SCHLEIERMACHER (324—341) lesen will, wer ferner OTTOS reichhaltige und interessante, aber von ihm nicht in den Text eingefügte Notizen zum Thema lesen will, bleibt weiterhin auf die 2. Auflage angewiesen.

Die mittelhochdeutschen und lateinischen Texte, die OTTO nach den zu seiner Zeit verfügbaren Ausgaben und Übersetzungen angeführt hatte, sind inzwischen größtenteils durch die große kritische Ausgabe der Werke MEISTER ECKHARTS (Stuttgart: Kohlhammer) überholt. Nun durften die Zitate natürlich nicht geändert werden, da OTTOS Nachdenken von ihnen ausgeht; aber um der wissenschaftlichen Brauchbarkeit des Buches willen wäre es doch notwendig gewesen, daß den Stellenangaben eine Konkordanz zur Stuttgarter Ausgabe hinzugefügt worden wäre. Das ist nicht geschehen. Die Nachprüfung der Stellen in ihren Zusammenhängen ist also sehr mühsam, zumal da, wie in der 2. Auflage, Stellen nicht nach Predigtnummern, sondern nach Seiten und Zeilen der alten Ausgaben angegeben sind. Außerdem sind die verhältnismäßig wenigen Zitate, die OTTO im mhd. Original angeführt hatte, leider ins Neudeutsche übersetzt worden.

Für OTTOS (teils eigene, teils zitierte) Übersetzungen aus dem Sanskrit, ferner für seine Angaben bezüglich der indischen Philosophie und Religionsgeschichte wäre eine Überprüfung durch einen Kenner der Sprache und Sache notwendig gewesen; Fehler hätten in Anmerkungen berichtigt und neuere Forschungsergebnisse notiert werden können. Auch das ist unterlassen worden.

Das Buch ist also nicht das, was es vor 42 Jahren war, und nicht das, was es heute sein könnte. Die Leistung des Herausgebers ist unbefriedigend.

An OTTOS Leistung kann man sehr viel kritisieren. Zunächst seine Denkvoraussetzungen. Ihm, dem Verehrer LUTHERS, Nachfolger SCHLEIERMACHERS und

* OTTO, RUDOLF: *Westöstliche Mystik*. Vergleich und Unterscheidung zur Weissagung. 3. Auflage, überarbeitet von Gustav Mensching. C. H. Beck/München 1971

Menschen der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, fehlte eine wesentliche Voraussetzung zur Interpretation ECKHARTS vollständig: Das Sein ist ihm so fremd, daß er nicht sieht (was ECKHART sah), daß Wert und Heil im Sein begründet sind; paradoxerweise kann er dem Sein erst dadurch einen Sinn abgewinnen, daß er es zu einem „Wert“ macht und speziell mit „Heil“ identifiziert (S. 20ff). Seine zeitgebundene Wertschätzung des „Irrationalen“ bricht öfters durch (z. B. 28ff, 163, 177¹²). Geradezu grotesk ist, wie er bei ECKHART eine Art präexistenten liberalen Protestantismus findet (144).

In den Übersetzungen aus dem Sanskrit und den Berichten über Fakten der indischen Philosophiegeschichte enthält das Buch eine Reihe von Fehlern, teils auf OTTO selber, teils auf die benutzten Übersetzungen zurückgehend. Ich merke einige von diesen Fehlern an. S. 6: Daß die *Avidyā* aus der *Māyā* „entsteht“, ist weder ŚANKARAS Lehre noch die Ansicht anderer Philosophen des Geistmonismus. — S. 12: *anirvacanīya* (*indefinitum*) wird im Advaitismus nie auf das Absolutum bezogen (wie OTTO will), sondern auf die *Avidyā*, *Māyā* oder (bei ŚANKARA) auf die *avyākṛte nāmarūpe* (vgl. des Rezensenten Abh. in: ZDMG 100, 1950, S. 261ff). — S. 14: *na manāḥ api* heißt nicht „auch in Gedanken nicht“ (*manāk* hat nichts mit *manas* zu tun), sondern „auch nicht ein bißchen“. — S. 21 letzte Zeile: Die Stelle steht nicht in der *Māṇḍūkya-Upaniṣad*, sondern in GAUDAPĀDA's *Māṇḍūkyakārikā*. — S. 22 und 107: ŚANKARA selber beschreibt die *Avidyā* nie (wie es andere Advaitisten tun) als *sadasadbhāvaṃ anirvacanīya* (vgl. die soeben zitierte Abhandlung des Rezensenten). S. 112²²: *sadāśpadam sarvaṃ sarvatra* (ŚANKARA zu *Bh. Gītā* 13,14) wird von OTTO falsch übersetzt: „Eine Speicherstätte des sat (des Seienden, Realen, Wahren) ist das All allenthalben.“ *sad-āśpadam* ist aber nicht substantivisches, sondern adjektivisches Kompositum. Der Satz bedeutet: „Das All hat in allem das (Ur-)Seiende als Daseinsort.“

Während manche Versehen OTTOS keinen wesentlichen Einfluß auf seine eigentliche Leistung haben, bedeuten seine Aufstellungen über ŚANKARAS angebliche Seinslehre eine arge Verzerrung. S. 182 übernimmt OTTO DEUSSENS falsche Übersetzung „das... sich selbst als Licht dienende Sein“. Im Sanskrit steht hierfür *svayamjyotiḥsvabhāvam* (Brahmasūtrabhāṣya 1,1,4). Das ist ein Adjektivkompositum und bedeutet: „das, dessen Natur selbstleuchtend ist“. Vom Sein ist nicht die Rede. Nach OTTO aber soll ŚANKARA eine Seinsmetaphysik gelehrt haben (S. 5ff) und darin wesentlich mit ECKHART übereinstimmen. Aber OTTO vermag keinen überzeugenden Text für die angebliche Seinsmetaphysik ŚANKARAS anzuführen. ŚANKARAS Verständnis des *sat* (des Ur-Seienden von Chāndogya-Upaniṣad 6) hat mit dem *ipsum esse* ECKHARTS (und des hl. THOMAS v. A.) wenig, wenn überhaupt etwas gemeinsam. Für ŚANKARA ist das Absolutum *sat*, insofern es Materialursache ist; das *ipsum esse* aber ist gerade nicht Materialursache (vgl. die Ausführungen des Rezensenten in: *Filosofia e Vita* [Rom] nuova serie, anno 10, 1969, no. 4, S. 33; in: WZKSÖ 12/13, 1968/69, S. 131 und in: *India Maior*, Congr. Vol. presented to J. Gonda, Leiden 1972, S. 125f). Erst da, wo ECKHART über die Seinsspekulation hinaus zur Geist-spekulation übergeht, beginnt eine Ähnlichkeit mit ŚANKARA. OTTOS Spürsinn hat zwar diesen Übergang sowohl bei dem Hindu wie bei dem christlichen Mystiker bemerkt (S. 28—31). Aber die Kategorien, die ihm zur Verfügung stehen, gestatten ihm nicht, hier angemessen zu interpretieren. Der Übergang hat weder bei ŚANKARA noch bei ECKHART etwas mit der „Grenze des Begrifflichen“ und dem „Irrationalen“ zu tun, wie OTTO will (S. 30f). Im Gegenteil,

auch und gerade außerhalb der Seinsphilosophie wird „rational“ geredet. Vielmehr handelt es sich hier um das Problem der Beziehung von Sein und Geist, die ECKHART so beschrieb: *ipsum intelligere est fundamentum ipsius esse* (Lat. Werke, Stuttg. Ausg. 5,40,5), und auf deutsch: *vernünfticheit ist der tempel gotes* (Stuttg. Ausg. Deutsch 1,150,3; vgl. dazu QUINTS Angabe von Parallelen in den Anm.). Damit kann man den folgenden Satz SANKARAS vergleichen: *sarvā hi kārya-karaṇādi-vikriyā nitya-caitanyātma-svarūpe sarvāspada-bhūte saty eva bhavanti* (Īsopaniṣadbhāṣya 4, am Schluß), d. h.: „Alle Modifikationen — Körper, Sinne, usw. — [wir könnten etwa sagen: Alle geschaffenen Dinge] existieren nur, insofern die Wesenheit des Selbst, das *beständiger Geist und die Grundlage von allem* ist, existiert.“ Kurz: sowohl für ECKHART wie für SANKARA beruht das Sein letztlich auf dem Geist. Den Unterschied von Geist und Sein aber kann OTTO mit seinen Möglichkeiten gar nicht wahrnehmen; daher zitiert er Stellen, wo ECKHART von der Geistigkeit Gottes spricht (*vernünfticheit, intellegere* — S. 12—14), ohne Unterscheidung von solchen, die von Gott als Sein reden (S. 16f) — obwohl doch ECKHART klar genug sagt, daß und warum seiner Meinung nach das Sein nicht das letzte sei. Vgl. etwa folgende Sätze: *intelligere est altius quam esse* (Stuttg. Ausg. 5,42,1 und 7); *quicquid est in Deo, est super esse et est totum intelligere* (44,13); *ipse Deus est ipsum intelligere et non ipsum esse* (60,9). Deutsch: *wesen ist sîn vorbürge... vernünfticheit ist der tempel gotes* (1,150,1).

Es wäre noch manches andere kritisch anzumerken. Aber hat dann OTTOS Buch überhaupt noch einen anderen Wert außer dem Wert, den eine verfehlte, aber geistvolle Interpretation hat: daß sie nämlich dem, der sie durchdenkt, hilft, zu einer klareren und richtigeren Erkenntnis zu gelangen? Nun, ich möchte annehmen, daß einige wesentliche Ergebnisse von OTTOS Forschung bleiben. Zwar scheint mir etwas übertrieben, was MENSCHING in seinem Vorwort sagt: daß das Buch „von größter Bedeutung sowohl für die Eckhart-Analyse als auch für das Verständnis des indischen Philosophen Sankara und nicht zuletzt auch für eine sachgemäße Erfassung des Wesens der Mystik überhaupt ist“. Zunächst ist OTTOS Werk kein Beitrag zur Erkenntnis „des Wesens der Mystik überhaupt“. Wohl aber kann man festhalten, daß das Buch einen Typus der Mystik als anthropologische Möglichkeit scharf herausgearbeitet und diesen Typus durch eine große Anzahl von überraschenden Begriffsparallelen zwischen ECKHART und SANKARA überzeugend beschrieben hat — überzeugend trotz aller Fehler in Einzelheiten. Auch negativ wird dieser Typus gegen andere Typen abgegrenzt (S. 82ff). Ferner ist in der Unterscheidung der beiden „Wege“ der Mystik, der Selbstversenkung und der Einheitsschau (S. 43—82), sicher etwas Richtiges gesehen und fein durchgearbeitet — Anlaß zu weiterem Nachdenken auch über indische Phänomene (Upaniṣaden, Buddhismus). Besonders wichtig aber sind die Ausführungen über den „theistischen Unterbau“ (119—160) bei SANKARA und ECKHART. Zur Saṅkaradeutung ist dies in der Tat ein wichtiger Beitrag. Schließlich: OTTO erliegt nicht der Gefahr, die Ähnlichkeit zwischen dem Hindu und dem Christen überzuinterpretieren. Ein großer Teil des Buches (S. 191—258) arbeitet gerade die Unterschiede heraus. OTTO sieht: „Eckharts Mystik... ist durchchristete Mystik“ (219). Gerade in den Unterscheidungen finden sich viele treffenden Bemerkungen: „Eckharts Gottesbegriff ist durchaus dynamisch“ (195f); „Das Verhältnis vom Einen zum Vielen aber ist bei Saṅkara das des strengsten *Ausschlusses*, hingegen bei Eckhart das lebendigster *Polarität*“ (201); ECKHARTS Mystik als praktische Liebesgesinnung (246) u. a. m.

An eine Bedeutung des Buches für die Missionswissenschaft hat sein Verfasser, liberaler Protestant, sicher nicht gedacht. Doch kann gerade dieses Buch fruchtbare Anregung geben, die Vergleichung weiterzuführen mit dem Ziele, indisch von Christus zu reden. Wenn Eckhart, ohne es zu wissen, als Christ der vordristlichen Mystik so weit entgegengekommen ist, so ist es möglich, den Weg auch in umgekehrter Richtung zu gehen: von den scheinbar die Spannung aufhebenden Identitätsaussagen hin zu der Fülle der „Polarität“. Einer der kenntnisreichsten und gedankenreichsten katholischen Theologen unserer Zeit bemerkt mit Recht, daß „von einem christlichen Eckhart aus, und wohl nur von ihm her, der Dialog mit den metaphysischen Erlösungswegen Asiens möglich“ wird (H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit* III 1 S. 410, vgl. ebendort S. 38). Hierzu wäre aber eine Ergänzung von OTTOS Teil B („Eckhart gegen Sankara“) nötig: ein Vergleich des für ECKHART zentralen *lâzen* bzw. der *abegescheidenheit* mit indischem Weltverzicht, *tyāga*. Im *lâzen* begegnen sich die identifizierenden Erlebnisse mit der Haltung der liebenden Anbetung; von hier wird das „Ausblühen“ der Liebe (OTTO, S. 247) möglich und auch das Verständnis des christologischen und trinitarischen Dogmas. Philosophisch aber wäre die Spannungsharmonie von Sein und Geist zu bedenken.

BERICHTE

DIE KATHOLISCHE MISSIONSWISSENSCHAFT IN EINZELNEN LÄNDERN

von Willi Henkel OMI

Vor 25 Jahren gab Professor J. BECKMANN einen sehr guten Überblick über den Stand der katholischen Missionswissenschaft in den verschiedenen Ländern¹. Das markanteste Ereignis, das in die seitdem verflossene Zeit fällt, war sicher das 2. Vatikanische Konzil, das der missionarischen Tätigkeit der Kirche ein eigenes Dekret gewidmet hat und das auch der Missionswissenschaft neue Impulse verliehen hat. Das Konzil hat dazu beigetragen, daß sich die verschiedenen „Schulen“ einander genähert haben und daß die Kontakte zu den protestantischen Missiologen häufiger und intensiver geworden sind². Weitere Kreise haben sich an missionswissenschaftlichen Fragen interessiert und so fanden z. B. zahlreiche Tagungen für Urlaubermisionare statt. Zu den bekannten Studienwochen von Löwen, Burgos und Bériz sind in den letzten Jahren neue hinzugekommen, wie z. B. Mailand, Freiburg/S. und Navan in Irland. In Deutschland fanden zwei Steyler Missionsstudienwochen und in den USA die Tagung in Woodstock statt. Schließlich wurden in den Missionsländern mehrere Institute für Bibelwissenschaft, Katechese, Pastoral, das Studium der nicht-christlichen Religionen, für ein-

¹ J. BECKMANN, Die Pflege der katholischen Missionswissenschaft in den einzelnen Ländern. In: NZM 5 (1949) 19–29

² Vgl. A. SEUMOIS, Teologia e missioni. In: *Vita e Pensiero* 53 (Milano 1970) 568–574