

Mystik: Ost–West

Ein interkulturelles Phänomen

Katharina Ceming

1. Einleitung: Was heißt Mystik?

Im Folgenden möchte ich zwei Fragen untersuchen: Was verstehen wir unter Mystik? Unterscheidet sich die christliche Mystik von der indischen?

Mystik oder mystisch ist für viele etwas Geheimnisvolles, Unverständliches, gar Irrationales. Wer den Begriff in den religiösen Kontext setzt, assoziiert damit womöglich auch übersinnliche Phänomene, Visionen, Auditionen, außergewöhnliche Bewusstseinszustände. Doch schon der Bedeutungsgehalt des Wortes stellt diese gängige Auffassung infrage. Mystik kann von zwei griechischen Wörtern abgeleitet werden, die beide von derselben Wortwurzel abstammen: von *myo*, schließen (die Augen oder den Mund) oder von *myéo*, einweihen. Die erste Bedeutung ›schließen‹ bezeichnet treffend das Ziel der Mystik. Durch Verschließen der Sinneskanäle wird der Mensch von allen von außen auf ihn einströmenden Eindrücken fern gehalten, damit er in eine geistige Ebene vordringen kann, die frei ist von aller Vielheitlichkeit und Veränderung. Der Mensch muss sich also, um in die Tiefe seiner Existenz einzudringen, vor fremden Einflüssen verschließen. Er muss verstummen. Dafür reicht das äußerliche Verschließen des Mundes nicht. Auch Gefühle und Gedanken müssen zur Ruhe kommen. Das Stummwerden macht den Menschen offen für das Erfahren und Wahrnehmen des Nichtwandelbaren. Der Mystiker¹ wird stumm, um zu hören und zu erfahren, was die Wirklichkeit selbst ist und nicht nur Teile der Wirklichkeit, die uns unsere Sinnesorgane vermitteln. »Man kann sagen, daß mit dem Begriff ›Mystik‹ einerseits ein Bereich spezifischer Bewußtseinserfahrungen, andererseits die Mittel und Wege zu diesen Erfahrungen gemeint sind.«²

Wenden wir uns der zweiten Bedeutung des Wortes Mystik, dem *myéo*, dem Einweihen zu. Mag auf den ersten Blick der Zusammenhang zwischen Verschließen und Einweihen nicht deutlich sein, so lässt sich doch eine Verbindung herstellen. Der Myste, also derjenige, der eingeweiht ist, wird zum Schweigen gegenüber allen Nicht-Eingeweihten verpflichtet. Darüber hinaus wurde in den meisten Mysterien den Mysten zumindest einmal eine Schweigeperiode auferlegt, eine festgelegte Zeit, in der sie stumm werden mussten. Dieses Schweigen diente zur Reinigung und Vorbereitung auf die tieferen Erfahrungen der Mysterienkulte.

¹ Die maskuline Form umfasst beide Geschlechter.

² Michael von Brück, *Mystische Erfahrungen, religiöse Traditionen und die Wahrheitsfrage*. In: Reinhold Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*. Gütersloh 1991, 85.

Eine mögliche Definition von Mystik besagt: Der Mystiker versucht, die in unserem Alltagsbewusstsein vorkommende Spaltung von Subjekt und Objekt zu überwinden.³ Konkret heißt das: Wir als Individuen erfahren uns immer als Subjekte. Ich weiß und fühle, dass ich bin. Ich bin der Punkt, von dem all meine Erfahrung und Erkenntnis ausgeht und der alle Erfahrungen und Erkenntnisse wahrnimmt. Damit erkenne ich aber, dass ich nicht identisch bin mit der Welt. Auch wenn ich andere Subjekte als Subjekte wahrnehme, dann immer nur mittelbar. Wenn wir also von einer Subjekt-Objekt-Spaltung reden, so bedeutet dies nur, dass jeder Mensch als Subjekt von allem, was ihn umgibt, den Objekten, getrennt ist.

Nun stellt sich die Frage: Was ist das Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung? Warum will der Mystiker diesen Zustand überwinden? Zunächst einmal gilt: Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist lediglich eine Beschreibung unserer Wahrnehmung von Welt. Darin erfahren wir uns als getrennt von allem um uns herum. Jede Trennung ist aber auch eine Begrenzung. Der Mystiker ist offensichtlich ein Mensch, der sich mit dieser Begrenzung seines Wesens nicht zufrieden gibt. Er möchte die Grenze der Trennung von Subjekt und Objekt überwinden. Dies gilt auch für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Solange wir uns Gott als ein Gegenüber vorstellen, ist er ein Objekt für uns, wenn auch – zumindest für den religiösen Menschen – das erhabenste.

Wenn wir Mystik als den Versuch definieren, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, gilt es, den Unterschied zwischen Philosophie und Mystik zu erkennen. Denn auch den verschiedensten Denkern war dies ein Anliegen. Es sei hier auf den Deutschen Idealismus, insbesondere auf Johann Gottlieb Fichte verwiesen. Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass die Mystik diese Spaltung existentiell, d.h. praktisch überwinden will, während die Philosophie diese Spaltung zum Thema ihrer Reflexion macht.

2. Die Mystik – ein kulturell bestimmtes Phänomen?

Mystik ist ein universelles, zu allen Zeiten und an allen Orten aufscheinendes Phänomen. Scheint aber an allen Orten und zu allen Zeiten dasselbe auf? Gibt es die *eine* Mystik oder müssen wir von verschiedenen Formen der Mystik sprechen? Wenn es verschiedene Formen der Mystik gibt, wodurch sollen wir sie unterscheiden? Durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsform, durch ihren sozio-kulturellen Hintergrund, durch ihre Ausdrucksweise oder durch das Ziel, das sie erstrebt?

Die Mystikforschung wie auch die vergleichende Religionswissenschaft neigt oftmals dazu, die Verankerung in einer bestimmten Religion als wesentliches Unterscheidungselement der verschiedenen Formen von

³ Vgl. Peter Gerlitz, Formen der Mystik in Ost und West. In: Reinhard Kirste u. a. (Hg.), *Gemeinsam vor Gott*. Hamburg 1991, 43; vgl. Katharina Ceming, *Ethik und Mystik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt/M. u. a. 1999, 16–17.

Mystik zu sehen. Es wird grob zwischen den abrahamitischen Religionen und den östlichen differenziert. Bei den folgenden Differenzierungsmaßstäben handelt es sich um sehr starke Pauschalisierungen, insbesondere was die östlichen Religionen anbelangt. Die gemeinsamen Elemente in den abrahamitischen Religionen sieht man im Monotheismus und daraus resultierend im Weltbild, das diesem Glauben zu Grunde liegt: Der Mensch ist ein von Gott gewolltes Geschöpf, das nur einmal ins Leben tritt. Wesentlich ist damit das Personsein des Menschen. Die Welt wurde von Gott bewusst geschaffen, sie ist real, also wirklich. Das Weltgeschehen ist linear geschichtlich, keine Epoche wiederholt sich, alles ist einmalig und strebt zu einem höheren Ziel. Dagegen sind die Religionen des Ostens entweder monistisch oder a-theistisch – hier im ursprünglichen Sinn zu verstehen als Verneinung einer Gottesvorstellung und nicht als Materialismus, der heute gerne mit dem Begriff des Atheismus verbunden wird. Die Welt ist nicht real. Der Mensch tritt nicht nur einmal ins Leben, sondern wird so oft wiedergeboren, bis er Erlösung erlangt. Wesentlich ist hier nicht das Personsein, sondern die Betonung des Nicht-Ich oder Nicht-Selbst. Das Weltgeschehen ist zyklisch, d. h. es gibt kein Heilsziel, auf das dieses zustrebt, sondern alles befindet sich in einem unendlichen Fluss von Entstehen und Vergehen.

Bedingt durch diese religiösen Prägungen unterscheiden sich die verschiedenen Formen der Mystik. Der christliche, islamische oder jüdische Mystiker erstrebt nach dieser Ansicht eine Vereinigung mit einem persönlichen Gott, indem er sich ihm völlig hingibt, während der hinduistische, buddhistische oder taoistische Mystiker eine Vereinigung mit einem bestimmungslosen Sein – für den Buddhismus wäre der Begriff des Nicht-Seins passender – durch Aufgabe seiner individuellen Persönlichkeit zu erlangen sucht. »Während die ›östliche Mystik‹ von der Voraussetzung des Nicht-Ich und Nicht-Selbst zur Identität mit der Gottheit kommt, bietet das Ich des Menschen für den Christen den Schlüssel zu seiner Überwindung in Gott.«⁴ Damit scheint auch die Frage, ob alle Mystiker dasselbe erstreben, mit einem klaren Nein beantwortet zu sein.

Betrachten wir die einzelnen Religionen etwas differenzierter, so müssen wir feststellen, dass sich diese These nicht verifizieren lässt. Zu viele Mystiker der einzelnen Traditionen fallen aus dem vorgegebenen Raster: christliche und islamische Mystiker, für die der Vereinigungsgrund nicht mehr der personale Gott, sondern eine apersonale, bestimmungslose Gottheit ist, hinduistische Mystiker, deren Ziel in der Einswerdung mit einem persönlichen Gott, z. B. mit Krishna liegt. Es gibt also unterschiedliche Arten und Ausprägungen der Mystik, deren verschiedene Formen allein durch ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion und Kultur zu unterscheiden nicht angebracht ist.

⁴ P. Gerlitz, Formen der Mystik in Ost und West, a.a.O., 46.

3. Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und -kräfte: Siddhis

Oftmals werden mit dem Begriff Mystik außergewöhnliche und übernatürliche Fähigkeiten und Bewusstseinszustände – im Indischen Siddhis genannt – verbunden. Viele Mystiker berichten von Verzückungen, von Visionen oder Auditionen, die ihnen widerfuhren. Wir haben aus dem Indischen Berichte von Levitationen (Schweben in der Luft), von hellseherischen Fähigkeiten, Leben parallel in zwei Körpern etc., die als Nebenprodukt der geistigen Entwicklung entstehen können. Die Mystik auf diese Phänomene zu reduzieren, hieße jedoch, völlig an ihrem Sinn vorbeizugehen. Im Gegenteil, diese Phänomene werden von allen großen Mystikern nur als vorläufig und oftmals als gefährlich für die weitere geistige Entwicklung eines Menschen betrachtet. So heißt es im Yoga-Strā (der Hauptschrift, die den Yoga-Weg systematisch darstellt) des Patañjali: »Diese übernatürlichen Kräfte sind Hindernisse für die Versenkung, aber sie erscheinen im Zustand der Aktivität als ›Vollkommenheiten‹.«⁵ Die Gefahr besteht darin, dass der Mensch von diesen Ereignissen so fasziniert ist, dass er sie für das Ziel seiner spirituellen Reise betrachtet, wo sie bestenfalls Rastplätze der Erholung und Meilensteine auf diesem Weg sind, und daher nicht mehr zum letzten Grund strebt. Östliche Weisungen sprechen in diesem Zusammenhang von Blumen am Wegesrand, die man besser nicht pflücken sollte. Stellvertretend für die ablehnende Haltung vieler Mystiker gegenüber Visionen und anderen Zuständen sei hier Meister Eckhart zitiert. »Auch hindern sich gute geistige Menschen an der rechten Vollkommenheit, daß sie mit ihrer geistigen Lust am Bild des Menschseins unseres Herrn Jesus Christus verweilen, und damit behindern sich gute Menschen, weil sie sich zu sehr auf Visionen verlassen.«⁶

Gerade am Bereich der Visionen zeigten Mystikforscher, dass die Unterschiede in der Mystik durch die einzelnen Religionen bestimmt sind. Ein christlicher Mystiker sieht in der Regel etwas anderes als ein indischer. Dies braucht nicht zu verwundern, da Visionen nicht das letzte Ziel darstellen, sondern immer noch innerweltliche Phänomene sind. Ein Mensch, der in einer bestimmten religiösen Tradition aufgewachsen ist, wird eben auch Bilder aus dieser Tradition sehen. Wer anerkennt, dass das Wesen Gottes, wir können auch sagen des Absoluten, nicht in Bildern letztgültig zu erfassen ist, wird zugestehen, dass die erscheinenden Bilder noch nicht die letzte Wirklichkeit selbst darstellen. Visionen, Auditionen, Ekstasen sind nicht identisch mit dem, was die verschiedenen Traditionen als Erleuchtung, Einswerdung des Menschen mit Gott/dem Absoluten bezeichnen. Wir können nicht visionäre Erfahrungen, die ein Mensch auf seinem spirituellen Weg macht, mit dem Zustand der völligen Erleuchtung vergleichen.

⁵ Patañjali, Die Wurzeln des Yoga. III.37, Bern/München/Wien 1999, 156.

⁶ Franz Pfeiffer (Hg.), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. 2, Meister Eckhart, 1. (einzige) Abteilung, Predigten, Traktate. Leipzig 1857, 240,19–22.

4. Verschiedene Formen von Mystik

Die zuvor genannten Unterscheidungen, nämlich eine Vereinigung mit einem persönlichen Gott durch völlige Hingabe des Menschen an ihn und eine Vereinigung mit einem bestimmungslosen Sein oder Nicht-Sein durch Aufgabe der individuellen Persönlichkeit, sind zwei wesentliche Formen der Mystik. Tatsächlich taucht die erste häufiger in den abrahamitischen Religionen auf, aber sie ist dort nicht die einzige mystische Form. Auch für den Osten ist die Zuschreibung des zweiten Typs als alleinige Form eine völlige Verzerrung der spirituellen Vielfalt dieser Religionen. Einige Beispiele für christliche und hinduistische Mystik sollen belegen, dass die eingangs genannte These der Unterscheidung durch Religionszugehörigkeit nicht zutrifft. Hans Küng formulierte diesen Sachverhalt folgendermaßen: »Denn es ist keineswegs so, daß es in Indien nur eine persönlichkeitsverneinende Mystik und im Christentum dagegen nur eine persönlichkeitsbejahende Glaubensfrömmigkeit gäbe. Wenn es auf beiden Seiten beides gibt, so bedeutet das: Es kann in diesem Punkt nicht einfach um *Gegensätze zwischen* Christentum und Hinduismus gehen. Die Gegensätze verlaufen auch *im* Christentum und *im* Hinduismus selbst.«⁷

4. 1 Apersonalistische Mystik im Christentum

Als herausragende Repräsentanten einer apersonalistischen Einheitsmystik in der christliche Tradition können Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena, Meister Eckhart und Nicolaus von Kues genannt werden. Wir werden uns im Folgenden auf Dionysius Areopagita beschränken.

Dionysius Areopagita war vermutlich syrischer Bischof des ausgehenden 5. und beginnenden 6. Jahrhunderts, der diesen aus der Apostelgeschichte bekannten Namen als Pseudonym wählte. Das Werk des Dionysius beeinflusste wie kaum ein anderes die mittelalterliche Theologie und insbesondere die mittelalterliche Mystik.

Zentrum seiner Theologie ist die Erkenntnis, dass Gott unerkennbar ist für den menschlichen Geist. Alle Aussagen, die wir über Gott machen, sind nur vorläufig und treffen niemals das göttliche Wesen. »Kein Name ist für sie [Gottheit] selbst, kein Begriff, sondern ins Unzugängliche ist sie hinausgerissen.«⁸ Selbst Gutheit und Dreieinigkeit, die wesentlichsten Bestimmungen des christlichen Gottes, werden als nicht zutreffend erkannt. »Keine Einzigkeit oder Dreifaltigkeit, weder Zählung noch Einheit oder Zeugungskraft noch irgend etwas des Seienden oder dessen, was

⁷ Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 268.

⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. In: Migne, J. P. (Hg.), *Patrologia Graeca*, Tomus 3, Paris 1857, 585-996, dt.: Peter Wirth/Wilhelm Gessel (Hg.), Beate Regina Suchla (Übers.), *Die Namen Gottes*. Stuttgart 1988, künftig DN, Kap. XIII, 3, PG 3, 981 A, Übers.: 102.

irgend jemand vom Seienden eingesehen hat, deckt die jede Ratio und jeden Intellekt übersteigende Verborgenheit der alles überwesenheitlich überragenden Übergottheit auf.«⁹ Der dreifaltige Gott, der gut, gerecht etc. ist, wird in der mystischen Theologie des Areopagiten in die weiseloze, unfassbare Gottheit aufgelöst, die nur noch durch Schweigen erfahrbar ist. Hier wären wir wieder bei der eingangs genannten Definition der Mystik als ein »Verstummen«. Der Mensch muss von seiner Erkenntnis im herkömmlichen Sinn Abstand nehmen, um zum Ursprung des menschlichen Daseins – bei Dionysius die weiseloze Gottheit – zurückzukehren. Im 1. Kapitel der »Mystischen Theologie«, seiner vielleicht bedeutendsten Schrift, gibt er seinem Freund Timotheus, dem die »Mystische Theologie« gewidmet ist, diesen Ratschlag: »Du aber, lieber Timotheus, wenn Du Dich um die mystische Schau strebend bemüht, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit, alle Sinnen- dinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden – soweit dies möglich ist – mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden empor.«¹⁰ Dieses über allem Sein und Erkennen Liegende ist natürlich die eigenschaftslose Gottheit. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, durch die Vernichtung seines personalen Ichs den ewigen göttlichen Funken in sich zum Vorschein zu bringen. »Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Heraustreten (»Ekstase«) aus Dir selbst wirst Du, alles von Dir abtuend und von allem gelöst, zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden.«¹¹ Wo der Mensch das Wesen der Gottheit erfahren hat, ist er selbst vergottet.¹² Hier findet sich nichts von einer Vereinigung durch totale Hingabe der menschlichen Persönlichkeit an einen personal verstandenen Gott.

4. 2 *Apersonalistische Mystik im Hinduismus*

Die indische Tradition unterscheidet drei Formen der Mystik/des Yoga. Eine intellektualistische, die meist apersonale Züge trägt (Jñāna Yoga), eine gefühlsorientierte, meist personalistische (Bhakti Yoga) und eine tätige, die in der Regel auch personalistisch orientiert ist (Karma Yoga). Die intellektualistische Variante findet sich vor allem im Advaita Vedānta, einer streng non-dualistischen Richtung, die ihren Hauptvertreter in Shankara hatte. Auf abendländischer Seite entspricht dem in etwa das gerade vorgestellte System von Dionysius Areopagita. Der Weg des

⁹ DN, Kap. XIII, 3, PG 3, 981 A, Übers.: 102.

¹⁰ Dionysius Areopagita, *Mystica Theologia*. Ad Timotheum. In: Migne, a.a.O. (Anm. 3) 997-1068, dt.: Endre Ivánka (Übers.), *Von den Namen zum Unnennbaren*. Einsiedeln 1990, künftig MTh, Kap. I, 1, PG 3, 997 B, Übers.: 91; vgl. a.O. Kap. V: »... daß es kein Wort, keinen Namen, kein Wissen von ihm gibt. Daß er nicht Finsternis ist und nicht Licht, nicht Irrtum, nicht Wahrheit.« PG 3, 1048 A, Übers.: 97.

¹¹ MTh, Kap. I, 1, PG 3, 997 B-1000 A, Übers.: 91.

¹² Vgl. DN, Kap. II, 11, PG 3, 649 C-D, Übers.: 37; weitere Stellennachweise zur Vergottung des Menschen: B. Suchla, 112, Anm. 66.

Karma Yoga wird vor allem in der Bhagavadgītā vertreten, dem neben den Veden wichtigsten religiösen Text der hinduistischen Tradition. Das System des Bhakti Yoga finden wir unter anderem in Vishishtādvaita-Vedānta Rāmānujas.

Wesentlich für die Lehre der Upanishaden, auf die fast alle indischen Denker Bezug nehmen, ist die Einheit von Brahman, dem eigenschaftslosen Letztprinzip – nicht zu verwechseln mit dem Schöpfergott Brahma – und Atman, dem unsterblichen, unwandelbaren, ewigen Selbst des Menschen. Davon ist Jīva zu unterscheiden. Jīva bezeichnet das verkörperte Selbst, das sich mit Denken und Körper identifiziert und damit an den Kreislauf von Sterben und Leben gebunden ist.

Advaita Vedānta des Shankara

Eine Entsprechung zur christlichen Einheitslehre finden wir auf indischer Seite im Advaita Vedānta des Shankara (7./8. Jh.) und in vielen Texten der Upanishaden, auf die sich Shankara bezieht. Der berühmteste Ausspruch der Upanishaden dürfte das »Tat tvam asi« (Das bist Du) aus der Chāndogya Upanishad¹³ sein. Mit diesem Ausspruch wird auf die Identität von Atman und Brahman verwiesen. Ebenso in der Māndūkya Upanishad, wo es heißt: »Ayam ātmā brahma« (Dieser Atman ist Brahman). In dieselbe Richtung geht ein Vers der Brihadāranyaka Upanishad, der besagt: »Aham brahma-asmi«¹⁴ (Ich bin Brahman).

Shankara interpretiert diese Stellen der Upanishaden streng non-dualistisch, d. h., es gibt nur eine ungeteilte Wirklichkeit und diese ist das eigenschaftslose Brahman (bei Dionysius die überseiende Gottheit). »Und ich bin weder Sein noch auch Nichtsein auch nicht beides, [ich bin] der Abgeschiedene/Absolute, Glückselige/Ruhige.«¹⁵ Dieses Brahman ist identisch mit dem Atman. »Und da das Wissen um die Einheit von Selbst und Brahman, ist es einmal aufgetaucht, nie aufgehoben werden kann, kann seine Entstehung nicht verleugnet oder als falsch behauptet werden.«¹⁶ Es ist nicht so, dass Shankara keinen persönlichen Gott (Ishvara) kennt, aber dieser ist nicht das eigenschaftslose Brahman, sondern nur dessen weltliche Erscheinungsform. Er hat daher nur so lange Gültigkeit, wie die Welt dauert. Shankara spricht in diesem Zusammenhang von einem höheren und niederen Brahman. Bei Dionys haben wir das Verhältnis von eigenschaftsloser Gottheit und christlichem Schöpfergott. Alles Vielheitliche ist nicht-real – d. h. nicht an sich – da die Welt ein Teil des Vielheitlichen ist, ist sie nicht real. Sie ist nur Māyā (Erscheinung). Auch Dionys lehrt, dass die Welt und alles Vielheitliche aus sich selbst

¹³ Chāndogya-Up. VI,8,7, zit. nach: Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.

¹⁴ Brihadāranyaka-Up. I,4,16, zit. nach: P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda.

¹⁵ Śankara, Ūpadeśasāhasrī 13.20 (Übers. Hans P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein. Würzburg 1996, 221).

¹⁶ Śankara, Aitareya-Up.-Bhāṣya 1,1 (Intro.), zit. nach: Eight Upanishads with the Commentary of Śaṅkarācārya Vol. 2, Swāmi Gambhīrananda (Übers.), Calcutta 1989, 10.

nichts sind. Wenn wir Vielheitlichkeit wahrnehmen, dann nur, weil wir in Unwissenheit leben. Unwissenheit lässt uns glauben, dass das Vielheitliche real sei. Erlösung ist bei Shankara daher nicht eine Sache der Hingabe und Liebe an einen persönlichen Gott, sondern die Beseitigung der Unwissenheit durch Erkenntnis (jñāna) des Brahman. »Das Wissen um das Brahman, das zu ewiger Seligkeit führt, hängt nicht von der Ausübung irgendeiner Tat ab, denn das Brahman ist schon vollendete Tatsache.«¹⁷

4.3 Personalistische Mystik im Hinduismus

Innerhalb des Hinduismus kann der Vishishtādvaita-Vedānta (eigenschaftsbehafteter Nicht-Dualismus) Rāmānujas (1050-1137) als Beispiel für eine personalistische Erlösungslehre gelten. Rāmānuja lebte in Südindien und stammte aus einer vishnuitisch geprägten Richtung des Vedānta (auch wenn der Vedānta eigentlich mit keiner Gottheit verbunden ist, so wurde doch eher Shiva als oberster Gott verehrt). Der Vishishtādvaita-Vedānta verwehrt sich gegen zwei Strömungen: gegen den ritualistischen Karmamīmāṃsa (Heil kann nur durch die genau Befolgung der vedischen Riten erlangt werden) und gegen den sehr intellektualistischen Advaita Vedānta, in dem das Heil ausschließlich durch rechtes Erkennen erlangt wird. Der Vordenker des Vishishtādvaita-Vedānta war Yāmuna, auch Alavandār (918-1038) genannt. Er seinerseits verband das neutrale, apersonale, oberste Prinzip Brahman mit dem Gott Vishnu, dem Erhalter der Welt. So wie für ihn das persönliche Ich im Akt der Erleuchtung mit dem Bewusstsein nicht völlig zusammenfällt, das persönliche Ich also erhalten bleibt – denn nur durch das Ich strebt der Mensch nach Erlösung –, so verfügt auch Gott über ein Bewusstsein seiner Persönlichkeit. Ähnlich wie in der christlichen Schöpfungslehre gilt die Welt als real. Sie ging aus dem bewussten Willensakt Ishvaras hervor. Dazu identifizierte er das eigenschaftslose Brahman mit dem personal gedachten Ishvara.

Rāmānuja lehrte nun, dass die Verehrung eines persönlichen Gottes und die Vereinigung mit diesem mit den Lehren der Upanishaden übereinstimmt. »Was als Gegenstand der Verehrung erklärt ist und durch die Wörter ›Indra‹ und ›Hauch‹ bezeichnet werden soll, ist das höchste Brahman.«¹⁸ (Indra ist der höchste Gott der Veden). Diese Anschauung richtete sich vor allem gegen die Interpretation der Veden durch Shankara, der diese streng monistisch (Einheit) auslegte.

Shankara lehrte die absolute Identität von Brahman und Atman. Rāmānuja leugnet eine völlige Identität von Atman und Brahman, da Atman für ihn identisch ist mit der individuellen Einzelseele (jīva).¹⁹ Die

¹⁷ Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi 1960, 286.

¹⁸ Rāmānuja, *Vedāntadīpa*, I,1,29; seine Kurzauslegung der Brahmasūtren des Bādarāyana, A. Hohenberger (Übers.), Bonn 1964, 15.

¹⁹ Rāmānuja, *Vedāntadīpa*, II,1,22, 75: »Durch solche und andere Stellen wird nämlich die Verschiedenheit zwischen dem Einzelātman, d. h. der Seele und Brahman aufgezeigt.«

Seele ist unzerstörbar und ewig. »Weiter, daß das Ich im Zustande der Erlösung nicht dauere, auch das ist ungereimt (...) Denn das Ich ist nicht ein bloßes Attribut (...) sondern es ist das Wesen des Atman selbst.«²⁰ Mit dieser Ansicht steht er der christlichen Lehre fast näher als dem Shankara. Auch legt er dem eigenschaftslosen Brahman Eigenschaften bei, denn nach Rāmānujas Lehre können wir von Brahman nur Erkenntnis haben durch seine Eigenschaften, ohne diese wüssten wir nichts von Brahman. Er ist »seiner Natur nach allwissend«, besitzt »unübertreffliche Wonne« und ist von »Übeln unberührt« und ist der Schöpfer der Welt, welche im Gegensatz zu den Vorstellungen des Advaita Vedānta real ist. »Mithin erweist sich das höchste Brahman differenziert [mit Eigenschaften] und die Welt, durch seinen Machterweis da seiend, als real.« Aber Brahman durchwaltet die Welt, ohne substantiell mit ihr identisch zu sein.²¹

Nach Beseitigung der Unwissenheit erfährt der Mensch durch völlige Hingabe und Liebe an Gott Erlösung. Die Betonung liegt auf dem Bhakti, der Hingabe. Durch Erkenntnis allein ist keine Erlösung zu erlangen. Erlösung heißt, dass die individuelle Seele teil hat an der göttlichen Seligkeit, Gott in Ewigkeit schaut, ohne völlig in ihm aufzugehen. »Diese Erlösung ist somit als eine Erhebung zu gottähnlichem Dasein, als individuelle Fortdauer in der Gegenwart des Herrn zu denken.«²² Rāmānuja hält es für unmöglich, dass der Mensch, solange er in diesem Körper weilt, völlige Befreiung erlangen kann.

Opfer und Riten (mīmāṃsā) werden von Rāmānuja im Gegensatz zu Shankara nicht verworfen, da er in ihnen eine reinigende Wirkung sieht. Alle Taten, die der Mensch ausübt, finden vor Brahman Billigung oder Missfallen, danach verteilt er die Früchte für diese Taten. Den Maßstab für gut und böse hat er den Menschen durch die heiligen Schriften mitgeteilt.

4. 4 Personalistische Liebesmystik im Christentum

Um nicht den Eindruck zu erwecken, die christliche Mystik sei nun apersonal und die östliche personal, möchte ich nun kurz die Lehre des Johannes vom Kreuz (1542-1591) darstellen. Johannes war spanischer Karmeliter des 16. Jahrhunderts. Obwohl Johannes' Lehre in vielen Bereichen eine starke Ähnlichkeit zu der Lehre des Areopagiten aufweist, unterscheidet sie sich doch in einem Punkt wesentlich von dessen Anschauung. Ähnlich wie dieser fordert er vom Mystiker, sich von allem Sinnlichen frei zu machen, denn nur der von allem befreiten Seele ist es möglich, Gott zu erkennen. »Und es kann nicht anders sein, als daß das Erinnerungsvermögen in bezug auf alle Formen zunichte werde, wenn es

²⁰ Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 13, Rudolf Otto (Übers.), Tübingen 1923, 67; vgl. Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,36, 80.

²¹ Vgl. Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 15, 77; Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,8, 68; vgl. Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 19, 89; Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,8, 68; Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 18,86 bzw. 19, 91.

²² Jan Gonda, Die Religionen Indiens (Bd. 2): Der jüngere Hinduismus. Stuttgart 1963, 138.

mit Gott geeint werden soll, denn dies ist nicht möglich, ohne daß es sich von allen Formen, die nicht Gott sind, völlig löst, da Gott nicht unter eine bestimmte Einsicht oder Form fällt ...«²³

Der wesentliche Unterschied zwischen der Liebesmystik eines Johannes vom Kreuz und der Einheitsmystik eines Dionysius liegt im Verständnis dessen, was Gott ist. Ist der Einheitsmystik die weiselose Gottheit das Ziel der mystischen Vereinigung, so bleibt bei Johannes der christlich trinitarische Gott Zielpunkt der Seele. Gott ist ein personales Wesen, das dem Menschen als Gegenüber begegnet, wie auch bei Rāmānuja. So heißt es in einem Dialog des Johannes, wo es um die Aufforderung Christi an die Seele geht, alles Weltliche zu vergessen: »Dieses Vergessen heißt auch ein ›An Nichtsdenken‹, das will sagen bezüglich der Geschöpfe, nicht aber bezüglich des Schöpfers, da ich ja [Christus] der Gegenstand und das beseligende Ziel deines Verstandes und Willens bin.«²⁴ Ebenso unterscheidet sich die Vorstellung von der Einsewerdung der Seele mit Gott bei Johannes von der des Areopagiten. Für ihn ist die Einsewerdung der Seele mit Gott ein Akt, der durch die Liebe vollbracht wird, »denn nur die Liebe ist es, die den Menschen mit Gott eint und verbindet.« Der Zustand der Vollkommenheit besteht daher in »der vollkommenen Liebe zu Gott«.²⁵ Ähnlich verhält es sich bei Rāmānuja. Die Vorstellung der höchsten Seligkeit ist dessen Lehre sehr viel näher als der des Dionysius. Denn für Johannes ist es bei aller Aufforderung, dass sich die Seele vernichten muss, um in Gott einzugehen, unvorstellbar, dass es zu einer völligen Einsewerdung von Seele und Gott kommt. Wie bei Rāmānuja besteht die höchste Seligkeit der Seele in der ewigen Anschauung Gottes, nicht in der Vereinigung mit ihm. Auch teilt er dessen Ansicht, dass der Mensch in diesem irdischen Dasein noch nicht das absolute Heil erlangen kann. »Die zehnte und letzte Stufe dieser geheimen Treppe der Liebe bewirkt, daß der Mensch sich völlig Gott angleicht aufgrund der klaren Schau Gottes, die der Mensch unmittelbar dann besitzt, wenn er, nachdem er in diesem Leben die neunte Stufe erreicht hat, aus dem Fleisch hinausgeht.«²⁶

Warum es wenig sinnvoll ist, Mystik nach ihrem kulturellen und religiösen Hintergrund zu bestimmen, wollte die Auswahl der hier gebotenen Texte verdeutlichen. Dem universellen Phänomen Mystik gerecht zu werden, bedarf es anderer Differenzierungskriterien. Diese Kriterien sollten struktureller und nicht kultureller Natur sein.

²³ Johannes vom Kreuz, Aufstieg auf den Berg Karmel. 3. Buch, 2. Kap., Ulrich Dobhan u. a. (Übers. u. Hg.), Gesammelte Werke (Bd. 4), Freiburg/Basel/Wien 1999, 329.

²⁴ Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke in fünf Bänden, P. Aloysius ab Immac. Conceptione u. P. Ambrosius A.S. Theresia (Übers.), München 1924-25, Bd. 5, 258.

²⁵ Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht, 2. Buch, 18. Kap., Ulrich Dobhan u. a. (Übers. u. Hg.), Gesammelte Werke Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1995, 173 bzw. 172.

²⁶ Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht, 2. Buch, 20. Kap., 181.