

R. C. ZAEHNER

MYSTIK

RELIGIÖS

UND

PROFAN

KLETT

R. C. Zaehner, Professor an der Universität Oxford, gibt mit seinem Buch eine groß-angelegte Analyse jener außernatürlichen Wahrnehmungen religiöser und profaner Natur, die man mit dem vieldeutigen Wort „Mystik“ zu bezeichnen pflegt. Zaehner will das Wort in seiner eigentlichsten Bedeutung verstanden wissen, als Benennung für einen spirituellen Akt, bei dem „Sinneswahrnehmung und Denken durch die unmittelbare Wahrnehmung einer Einheit oder einer Vereinigung transzendiert werden“, er sieht also ab von Phänomenen wie Telepathie, Hellsehen, Levitation und dergleichen, die so häufig auch in den Bereich der Mystik einbezogen werden.

Grundlage und Ausgangspunkt der Untersuchung war für Zaehner das Buch von *Aldous Huxley* „Die Pforten der Wahrnehmung“, in dem dieser seine Erfahrungen mit Mescaline beschrieb. Huxley stellte diese Erlebnisse neben die höchsten Vorstellungen der Religion, ja er empfahl Mescaline oder ähnliche Wunderdrogen sogar als Mittel zur Selbsttranszendenz und glaubte, damit eine Art Religionssurrogat für die heutige Menschheit entdeckt zu haben. Zaehner nun setzt sich erbittert und schonungslos mit Huxleys Gedanken auseinander, er beschreibt eine Reihe ganz andersartiger Erfahrungen mit Mescaline, nicht zuletzt seine eigenen. Daran anschließend bemüht er sich, die Unterschiede zwischen all den mystischen Erlebnissen aufzuzeigen, die *nicht* einer Droge ihren Ursprung verdanken: er untersucht die Berichte einiger Naturmystiker, befaßt sich mit Ergebnissen des Wahnsinns, die der Mystik verwandt sind, und wendet sich schließlich der Mystik innerhalb der großen Religionen zu. Immer mehr wird dabei klar, daß zwischen den verschiedenen mystischen Erfahrungen jeweils unübersehbare Unterschiede bestehen.

Phil 391



Ms 37

391

MYSTIK
RELIGIÖS UND PROFAN

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER VERSCHIEDENE ARTEN
VON AUSSERNATÜRLICHER ERFAHRUNG

VON

R. C. ZAEHNER

Spalding Professor an der Universität Oxford
Fellow of All Souls College



ERNST KLETT VERLAG
STUTT GART

Titel der Originalausgabe: »Mysticism, Sacred and Profane«,
Oxford · At the Clarendon Press 1957

Aus dem Englischen übersetzt von
G. H. Müller

PNMY 4



1988, 1944
(82282)

Alle Rechte vorbehalten
Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages
Satz und Druck: Graphische Betriebe Dr. F. P. Datterer & Cie. - Inh. Sellier - Freising
Printed in Germany

VORWORT

»Nun weiß ich wohl aus eigener, nie zu vergessender Erfahrung, daß es Zustände gibt, in denen die Bande der Personhaftigkeit von uns abgefallen scheinen und wir eine unteilige Einheit erleben. Aber ich weiß nicht – was die Seele freilich gern wähnt und wohl wähen muß (auch meine hat das einst getan) –: daß ich darin eine Vereinigung mit dem Ursein oder der Gottheit erreicht hätte ... Sie ist dennoch in der redlichen, heilig nüchternen Rechenschaft der verantwortlichen Erkenntnis nichts anderes als eben die Einheit dieser meiner Seele, auf deren »Grund« ich gelangt bin, so sehr, ... daß mein Geist nicht umhin kann, ihn als den Urgrund zu verstehen. Die Grundeinheit meiner eigenen Seele aber ist wohl aller durch das bisherige Leben empfangenen Vielfältigkeit entrückt, aber ganz und gar nicht der Individuation, ganz und gar nicht der Vielfältigkeit all der Seelen in der Welt, deren eine sie ist: diese eine einmalige, einzige, ohnegleiche, unableitbare, – diese geschöpfliche. Eine der Menschenseelen und nicht die »Allseele«. Ein Sosein und nicht das Sein. Die geschöpfliche Grundeinheit eines Geschöpfs, Gott verbunden wie im Nu vor der Loslassung die Kreatur dem creator spiritus, Gott unverbunden wie die Kreatur dem creator spiritus im Augenblick der Loslassung.«¹

Mit diesen wenigen Worten legt Martin Buber das Problem dar, welches das vorliegende Buch (vielleicht anmaßenderweise) zu lösen versucht: die richtige Beziehung zwischen der gefühlten Überzeugung des Monisten, daß Seele und Gott eines sind, und dem, was Buber die unmittelbare Zwiesprache von »Ich« und »Du« nennt.

Soweit dies bei einer Untersuchung möglich ist, deren Gegenstand jenseits der Vernunft liegt, habe ich mich im gesamten Verlauf dieses Werkes bemüht, der Maxime des großen mohammedanischen Mystikers Ghazali treu zu bleiben – eine Maxime, gegen die er selbst fortwährend verstößt –, daß »die Vernunft Gottes Maßstab auf der Erde« ist. Ich habe versucht, zwischen offenbar radikal verschiedenen Typen mystischer Erfahrung zu unterscheiden und sie untereinander in Beziehung zu setzen. Wenn ich dabei zwangsläufig in heftigsten Widerspruch zu den Folgerungen hochangesehener Autoren geraten bin, so liegt das lediglich daran, daß nach meiner

¹ Martin Buber, *Zwiesprache*, Berlin 1932 S. 50 (zitiert nach M. Buber *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1954, S. 160/1).

Meinung die übermäßige Vereinfachung dieses sehr komplexen Problems außernatürlicher und mystischer Erfahrung die Grundlage der Religion nicht erweitert, sondern zerstört.

Da ich die Schlußfolgerungen, zu denen Mr. Aldous Huxley in seinem Buch »The Doors of Perception« gelangt, so entschieden ablehne, schulde ich ihm um so wärmeren Dank für die Erlaubnis, aus seinem Werk so ausführlich zu zitieren. Zu Dank bin ich auch seinen britischen und amerikanischen Verlegern verpflichtet, dem Verlag Chatto and Windus und dem Verlag Harpers.

Mein Dank gilt auch meinem Freund John Custance, der mir erlaubt hat, aus seinen beiden Büchern ausführlich zu zitieren, – Mrs. Rosalind Heywood und dem »Manchester Guardian« für die Erlaubnis, Mrs. Heywood's Artikel im »Guardian« vom 29. Mai 1954 wiederzugeben, – und Mr. Raymond Mortimer und »The Sunday Times« für die Erlaubnis, seinen Artikel vom 14. August 1955 abzudrucken.

Ferner danke ich John Farquharson für die Erlaubnis, Material aus William James' »Varieties of Religious Experience« zu verwenden, und der Librairie Gallimard für die gleiche freundliche Erlaubnis bezüglich Marcel Proust.

Mr. Walid al-Khalidi hatte die Freundlichkeit, die arabischen Wiedergaben und Übersetzungen zu überprüfen, zu korrigieren und zu verbessern. Die etwa noch verbliebenen Irrtümer gehen selbstverständlich auf meine Verantwortung. Für seine großzügige und bereitwillige Hilfe bin ich ihm sehr dankbar*).

Hinsichtlich des immer lästigen Geschäftes, die Richtigkeit der Zitate und Verweisungen im Index zu überprüfen, bin ich Mr. K. V. Thomas und Mr. P. S. Lewis vom All Souls College für ihre bereitwillige Unterstützung verpflichtet. Für ihre Hilfe danke ich ihnen herzlich.

Oxford, All Souls College
20. Oktober 1956.

R. C. Zaehner

*) Die Deutsche Ausgabe hält sich in jedem Falle an die Schreibweise der Originalausgabe.
Ernst Klett Verlag.

INHALT

Einführung	9
I. Meskalin	19
II. Die Deutung von Meskalin	35
III. Einige Naturmystiker	55
IV. Gott oder Natur?	
<i>Proust und Rimbaud</i>	80
V. Wahnsinn	122
VI. Integration und Isolierung	149
VII. Hinduismus	178
VIII. Monismus gegen Theismus	207
IX. Theismus gegen Monismus	234
X. Schluß	261
<i>Anhang</i>	
A. Einige neuere Experimente mit Meskalin	274
B. Der Autor und seine Erfahrung mit Meskalin	280
C. Originaltexte längerer Zitate im Text	302
Register	311

EINFÜHRUNG

Es muß gleich zu Beginn gesagt werden, daß dieses Buch seine Entstehung Aldous Huxley verdankt. Es ist äußerst zweifelhaft, ob der Autor verwegen genug gewesen wäre, sich auf das Feld vergleichender Mystik zu begeben, wenn *The Doors of Perception*¹ nicht erschienen wäre. Huxley hat uns keine Wahl gelassen. Auch wenn wir bei Huxleys Bericht über seine Erfahrungen unter dem Einfluß von Meskalin ein gut Teil enthusiastischer Übertreibung in Rechnung stellen, kommen wir doch nicht darum herum, daß der Haltung Huxleys gegenüber außernatürlichen Erfahrungen die Überzeugung zugrundeliegt, sie alle müßten im Grunde das gleiche sein; – was er unter der Einwirkung von Meskalin erlebte, könne deshalb neben die höchsten Vorstellungen der Religion gestellt werden, die der Mystiker wenigstens teilweise zu verwirklichen glaubt. Die Visio Beatifica (Selige Schau), *Sac-cid-ānanda*, der Dharma-Leib des Buddha, diese ungeheuren Worte wurden für Huxley alle »so offen einleuchtend wie Euklid«, als er unter dem Einfluß der Droge stand.

In *Die Pforten der Wahrnehmung* schien Huxley anzunehmen, außernatürliche Erfahrungen, die bequemerweise mit dem allumfassenden Ausdruck »Mystik« bezeichnet werden, müßten in ihrem eigentlichen Wesen alle gleich sein, – seien sie nun das Resultat intensiver asketischer Übung, eines ausgedehnten Kurses in Yoga-Techniken oder einfach der Einnahme von Drogen. Diese Annahme Huxleys ist natürlich nichts Neues. Man hat uns *ad nauseam* gesagt, daß Mystik der höchste Ausdruck der Religion sei und daß sie zu allen Zeiten und überall in mehr oder weniger identischer Form auftrete, oft in einem religiösen Milieu, das man als das Gegenteil von günstig ansehen müsse. Diese Ansicht ist kürzlich wieder von Professor A. J. Arberry vertreten worden, der schreibt: »Es ist zu einem Gemeinplatz geworden, darauf hinzuweisen, daß die Mystik sich im wesentlichen gleich bleibt, welcher Religion auch der einzelne Mystiker angehört: ein ständiges und gleichbleibendes Phänomen der universalen Sehnsucht des menschlichen Geistes nach der persönlichen Kommunion mit Gott.«² In ähnlicher Weise schreibt Dr. Enid Starkie, wenn sie sich mit Rimbauds Ekstasen befaßt: »Bei seiner

¹ *The Doors of Perception*, London, Chatto and Windus, 1954. Eine deutsche Übersetzung von Herberth E. Herlitschka unter dem Titel *Die Pforten der Wahrnehmung* erschien 1955 im Piper Verlag, München. Wir zitieren im folgenden nach dieser Ausgabe.

Gotteserfahrung erreichte Rimbaud ohne orthodoxe Glaubensüberzeugungen die Stufe, die die Mystiker zu erreichen versuchen, wo es keine Möglichkeit mehr für Glauben oder Unglauben gibt, für Zweifel oder Überlegung, sondern nur noch reine Empfindung, Ekstase und Einssein mit dem Allmächtigen.³ Und weiter heißt es da: »In *Les Illuminations* ist wie sonst nirgendwo – mit Ausnahme vielleicht der Gedichte des Heiligen Johannes vom Kreuz – die ewige Sehnsucht des Menschen nach spiritueller Befriedigung und Schönheit ausgedrückt.«⁴ In Wirklichkeit gibt es keine Stelle bei Rimbaud, aus der entnommen werden könnte, daß der Dichter je der Meinung war, er habe das Einssein mit Gott erreicht oder seine Ekstasen hätten einen unmittelbaren Zusammenhang mit Ihm: auch hält es Dr. Starkie nicht für nötig, den interessanten Vergleich mit dem Heiligen Johannes vom Kreuz näher zu entwickeln, und sie macht auch keinen Versuch, ihn beweiskräftig zu belegen. Das ist nur allzu typisch für die große Mehrheit derer, die über Mystik schreiben. Es wird genügen, ein einziges weiteres Beispiel zu zitieren, denn – wie Professor Arberry ganz richtig bemerkt – »es ist zu einem Gemeinplatz geworden«.

Der Gemeinplatz war früher von E. G. Browne verkündet worden, dem bedeutenden Vorgänger von Professor Arberry auf dem Lehrstuhl für Arabisch an der Universität Cambridge, dem großen Orientalisten, der so viel dazu beigetragen hat, die englisch sprechende Welt mit der persischen Kultur vertraut zu machen. Über die Mystik schreibt er: »Es gibt kaum eine Erde, sei sie auch noch so unfruchtbar, wo sie (die Mystik) nicht Wurzel schlägt; kaum einen Glauben, er mag noch so streng und formal sein, um den sie sich nicht schlingt. Sie ist der ewige Schrei der menschlichen Seele nach Ruhe; die unstillbare Sehnsucht eines Wesens, in dem grenzenlose Ideale von einer elenden Wirklichkeit gefesselt und eingeengt werden; und solange der Mensch weniger als ein Engel und mehr als ein Tier ist, wird dieser Schrei nicht einen Augenblick verstummen. Wunderbar gleich ist auch der Inhalt: zu allen Zeiten, in allen Ländern, in allen Religionen – handle es sich um einen brahmanischen Weisen, einen griechischen Philosophen, einen

³ A. J. Arberry, *Sūfism, an Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen and Unwin, 1950, S. 11.

³ Enid Starkie, *Arthur Rimbaud*, durchges. Ausgabe, London, Hamish Hamilton, 1947, S. 422.

⁴ Enid Starkie, *Arthur Rimbaud*, S. 423.

persischen Dichter oder einen christlichen Quietisten – ist es ein mehr oder weniger klarer, mehr oder weniger beredter Ausdruck der Sehnsucht der Seele, sich ganz vom Selbst zu lösen und eins mit Gott zu werden.«⁵

Es wird immer *angenommen*, daß Mystik »im wesentlichen ein und dasselbe« sei: selten wird ein Versuch gemacht, die Behauptung zu beweisen, und selten werden die gleichermaßen bedeutsamen Unterschiede analysiert. Wir sind Huxley sehr verpflichtet, daß er in *Die Pforten der Wahrnehmung* diese populäre Ansicht zu ihrem logischen Schluß gebracht hat: da er bewiesen hat, daß man durch die Einnahme von Drogen eine außernatürliche Erfahrung von sehr eindrucksvoller Art erwerben kann und da der Bewußtseinszustand dessen, der die Droge einnimmt, eine wenigstens oberflächliche Ähnlichkeit mit dem des religiösen Mystikers aufweist, nämlich darin, daß Zeit und Ort transzendiert zu werden scheinen, muß daraus nicht gefolgert werden, daß diese Erfahrung »ein und dieselbe« ist wie die der allgemein anerkannten Mystiker?

Huxley hätte noch weiter gehen können und sollen. Meskalin wird klinisch zur künstlichen Hervorrufung eines Zustandes benutzt, der der Schizophrenie verwandt ist, genauer der manischen Phase der manisch-depressiven Psychose. Daraus muß, wenn wir den verhängnisvollen Gemeinplatz akzeptieren, folgen, daß nicht nur »mystische« Erfahrung künstlich durch die Einnahme von Drogen erlangt werden kann, sondern daß sie auch von Natur aus im manischen Menschen vorhanden ist⁶. Es muß deshalb weiter gefolgert werden, daß die Vision Gottes, die der mystische Heilige erlebt, »ein und dasselbe« ist wie die Halluzination des Verrückten. Einen Ausweg kann es offenbar nicht geben, es sei denn, die ursprüngliche »Gemeinplatz«-Prämisse ist unzutreffend; und damit, ob die Prämisse Gültigkeit hat, beschäftigt sich die Untersuchung dieses Buches. Das Buch erhebt jedoch keinen Anspruch darauf, mehr zu sein als eine vorläufige Untersuchung eines nach meiner Meinung ziemlich typischen Querschnitts durch mystisches Schrifttum, das aus europäischen und asiatischen Quellen ausgewählt ist. Bei der Behandlung einer Erfahrenskategorie, in der Worte wenig bedeuten, wäre es ein hoffnungsloses Unterfangen, eine lückenlose

⁵ E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, London, Adam and Charles Black, 3. A., 1950, S. 136. Zitiert bei Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, London, Macmillan, 1930, S. 2.

⁶ Vgl. Kapitel V, wo einige Details eines Falles von Manie gegeben werden.

Beweiskette aufstellen zu wollen, der man die befriedigendste aller Formeln anhängen könnte: »Quod erat demonstrandum«. Wir können jedoch die verschiedenen mystischen Traditionen vergleichen und darlegen, was das charakteristische Unterscheidungsmerkmal jeder einzelnen ist, ohne uns ungerechtfertigte Folgerungen aus scheinbar ähnlichen Phänomenen innerhalb paralleler Traditionen zu erlauben. Ferner sollten wir in der Lage sein, zu entscheiden, wieweit diese verschiedenen Erfahrungen in Typen eingeteilt werden können. Da *Die Pforten der Wahrnehmung* der Anlaß dieses Buches ist, müssen wir auch die Erfahrung derer heranziehen, die Drogen eingenommen haben, der Manisch-Depressiven und derer – sie sind nicht so selten, wie manchmal angenommen wird –, die von ähnlichen Erfahrungen heimgesucht worden sind, ohne daß ein äußeres Stimulans angewendet worden wäre, und unabhängig von irgendeinem religiösen Glauben. In der vorliegenden Arbeit werden wir Gelegenheit haben, die »mystischen« Erfahrungen von Richard Jefferies, Proust und Rimbaud zu untersuchen, die alle dazu beitragen, Licht auf dieses verzwickte Problem zu werfen. Weiter werden wir die überaus wichtige mystische Tradition, die sich in Indien entwickelt hat, zu betrachten haben, die der Christen und die der mohammedanischen Mystiker, der Sūfis. Indem wir uns auf das stützen, was die Mystiker selbst sagen, werden wir festzustellen versuchen, was die verschiedenen »Schulen« der Mystik als ihr Ziel angesehen haben und ob sie tatsächlich untereinander übereinstimmen oder mit den »Außenseiter«-Mystikern vom Typus Jefferies und Rimbaud.

Ich bin mir bewußt, daß man es vielleicht für nicht legitim halten wird, die Erfahrungen oder die Theorien spezifisch religiöser Mystiker mit den Erfahrungen Huxleys unter dem Einfluß von Meskalin zu vergleichen, und zwar weil die Erfahrungen Huxleys mit denen anderer, die Meskalin eingenommen haben, nicht übereinstimmen. Man wird darauf hinweisen, daß zwar die unglaubliche Steigerung und Vertiefung des Farbsinnes offenbar von der großen Mehrheit derer erlebt wird, die die Droge einnehmen, daß aber das Gefühl, über das »Ich« hinauszuwachsen und ein »Nicht-Selbst« zu sein, wie Huxley es nennt, nicht typisch ist. Um den Eindruck zu vermeiden, als schiene mir Huxleys Erfahrung typisch zu sein für das, was allen widerfährt, die Meskalin nehmen, hielt ich es für lohnend, als Anhang zwei verschiedene Berichte beizufügen, die von unabhängigen »Patienten« geschrieben wurden, und die beide in der Britischen Presse erschienen sind⁷; und

⁷ S. Anhang A.

als weiteres Vergleichsmaterial habe ich auch einen Bericht über meine eigenen Erfahrungen mit der Droge beigefügt.⁸

Mein Interesse richtete sich jedoch nicht so sehr auf die Droge selbst, denn als ein Mittel zur Hervorrufung dessen, was gewöhnlich eine »natürliche mystische Erfahrung« genannt wird, scheint sie weniger wirksam als Stickstoffoxydul oder sogar als Haschisch zu sein; vielmehr war ich an dem interessiert, was Huxley selbst erlebte und an seiner Annahme, daß seine Erfahrung eine religiöse Bedeutung habe. Baudelaire hat, wie bekannt, ähnliche Experimente mit Haschisch angestellt und sie mit sehr andersartigen Schlußfolgerungen in *Le Poème du Haschisch* niedergelegt. Auch William James nahm Stickstoffoxydul und wurde, wie Huxley, durch seine Erfahrung so erschüttert, daß er zu dem Schluß kam, er dürfe bei der Einschätzung der Wirklichkeit die tiefgehende Verwandlung des Bewußtseins keinesfalls außer Acht lassen, die durch die Droge hervorgerufen wurde. So sind Huxleys Erfahrungen, auch wenn sie für die Wirkungen von Meskalin nicht typisch sein mögen, doch denen so ähnlich, die James mit Stickstoffoxydul und Baudelaire mit Haschisch machte, daß sie beträchtliches Interesse beanspruchen können. Zudem sind sie der Erfahrung der Natur-Mystiker so auffallend ähnlich, daß sie bei jeder allgemeinen Behandlung des Gegenstands von Wert sind.

Es mag überraschen, daß der Autor der vorliegenden Arbeit, dessen Spezialgebiet bisher die Lehre Zarathustras war, die einzige bedeutende Religion, die keinerlei Form von Mystik entwickelt hat, es für richtig hielt, sich auf das Feld der vergleichenden Mystik zu begeben, – ein Feld, das zu betreten sich selbst Engel wohl scheuen möchten. Drei Gründe haben den Autor zu diesem Schritt bewogen. Zunächst schien es ihm, daß Huxley mit *Die Pforten der Wahrnehmung* einen Fehdehandschuh hingeworfen hat, den zu übersehen sich niemand, der überhaupt religiöse Überzeugungen hat, leisten kann; denn offenbar machte sich Huxley nicht einfach zum Anwalt einer weiteren Spielart des religiösen »Indifferentismus«; einfach dadurch, daß er seine durch Drogen hervorgerufenen Erfahrungen mit den Erfahrungen derer gleichsetzte, die sich ihrem Ziel auf herkömmlicheren Wegen nähern, legte er die Axt an die Wurzeln aller Religion, die irgend ernst genommen werden will. Eine solche Herausforderung konnte gerechterweise nicht unerwidert gelassen werden, wenn sie von einem Autor ausging, der das Ansehen und die Popularität Huxleys genießt.

⁸ S. Anhang B.

Huxley behauptet, dank Meskalin »Kontemplation auf ihrer Höhe« erlebt zu haben, wenn auch »noch nicht in ihrer Fülle«, wie er bescheiden hinzufügt⁹. Als ich diese erstaunlichen Worte las, fiel mir ein, daß auch ich »Kontemplation in ihrer höchsten Steigerung« erlebt haben mußte und daß ich allein deswegen qualifiziert war, ein wenig milde Kritik an Huxleys extravaganteren Schlußfolgerungen zu üben. In der Tat habe ich im Alter von zwanzig Jahren – ein Alter, das Eindrücken so aufgeschlossen ist – eine »mystische« Erfahrung erlebt, die alle Hauptzüge vereinte, die in *Die Pforten der Wahrnehmung* beschrieben werden. Wenn Huxley davon spricht, ein »Nicht-Selbst in dem Nicht-Selbst, das der Sessel war« zu sein¹⁰, so weiß ich, daß er, soweit es sich um das normale, rationale Bewußtsein handelt, ein entsetzliches Gewäsch daherredet, aber ich weiß ebensogut, daß ich genau das selbst erlebt habe; und man kann die Freude, die man als Folge dieser unkontrollierbaren und unerklärlichen Ausweitung der Persönlichkeit erlebt, nicht als bloße Illusion beiseiteschieben. Im Gegenteil: daneben erscheint die gewöhnliche Welt der Sinneserfahrung jammervoll unwirklich. Dies geschah mir, als ich noch Student war und *bevor* ich mich für orientalische Sprachen interessierte: es kam völlig ohne vorherige Anzeichen und ohne daß irgendein Stimulans im Spiele war. Ich weiß jetzt, daß es ein Fall von dem war, was man gewöhnlich eine »natürliche mystische Erfahrung« nennt, die jedem widerfahren kann, welchen religiösen Glauben oder Unglauben er auch habe und ganz gleich, was für ein moralisches, unmoralisches oder amoralisches Leben er gerade führen mag. Es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, zu erwähnen, daß ich im Zeitpunkt dieser unverlangten Erfahrung, abgesehen von einer tiefen Abneigung gegen das konventionelle Christentum, keinerlei religiösen Überzeugungen hatte, und es kam mir auch nicht in den Sinn, daß diese Erfahrung in irgendeinem Sinne religiös sei. Die Erfahrung war da, selbständig für sich, und ich hatte nicht den Wunsch, sie zu erklären.

Das Rad hat nun eine volle Umdrehung vollführt und ich bin wieder Christ; im Jahre 1946 bin ich in die Römisch-Katholische Kirche eingetreten. Diese Tatsache sollte der Leser wissen, denn es wäre naiv, vorzugeben, ein Autor könne, falls er überhaupt eigene Ansichten hat, je wirklich vollständige Objektivität erreichen, wie sehr er sich auch darum bemühen mag. Es entspricht deshalb nur einem Gebot der Fairneß, daß der Autor den

⁹ Huxley, S. 34.

¹⁰ Huxley, S. 18.

Leser im voraus über seine religiösen Ansichten unterrichtet, obwohl der intelligente Leser in wenigstens neun von zehn Fällen schon frühzeitig in der Lage sein sollte, die gewisse Einseitigkeit zu entdecken, die zwangsläufig vorhanden sein muß. So stellt für mich die Erfahrung, die ich mit zwanzig Jahren hatte und die so sehr der Erfahrung Huxleys nach der Einnahme von Meskalin ähnelt, ein sehr ernsthaftes Problem dar, da sie neben eine Erfahrung gestellt werden muß, die anderer Ordnung ist, wie ich Huxley nur versichern kann: neben dem Versuch, er mag noch so stümperhaft und ungeschickt sein, mit Gott durch das in Berührung zu kommen, was der Katholik die normalen Wege der Gnade nennt. Ich sehe mich deshalb außerstande, Huxley darin beizupflichten, daß die natürliche mystische Erfahrung irgendeine Beziehung mit der Visio Beatifica habe, von der ich durch die kursorische Lektüre der christlichen Mystiker ungefähr zu wissen glaube, was sie bedeutet, nämlich die direkte Erfahrung Gottes in Seiner unaussprechlichen Heiligkeit. Denn wenigstens nach meiner Erfahrung – und, nach *Die Pforten der Wahrnehmung* zu urteilen, auch nach der Erfahrung Huxleys – scheint das Eigenschaftswort »heilig« in diesem Zusammenhang ungewöhnlich fehl am Platze. So schien es mir, daß ich allein aufgrund der Erfahrung in der Lage sein könnte, einen kleinen Beitrag zu diesem schwierigen Problem vergleichender Mystik zu leisten, das eine gewisse unerwünschte Berühmtheit erlangt hat, seit Huxley seine Ergebnisse veröffentlicht hat.

Der dritte Grund, der mich veranlaßt hat, über diesen Gegenstand zu schreiben, liegt darin, daß ich als Orientalist bis zu einem gewissen Grad über das Rüstzeug verfüge, mit dem Urtext der orientalischen Quellen in einigen Sprachen umzugehen. Ich kann sagen, daß mir das Persische vollständig vertraut ist, obwohl ich in Arabisch und Sanskrit weit weniger zuhause bin. Pali, Tibetanisch und Chinesisch sind mir unglücklicherweise ganz fremd; aus diesem Grund bedeutet es keine Unterschätzung der ungeheuren Bedeutung des Buddhismus, wenn wir ihn nur beiläufig heranziehen, es fehlt uns vielmehr einfach das linguistische Rüstzeug, um dieser Religion gerecht zu werden.

Der Leser mag sich vielleicht wundern, warum in diesem Buch Rimbaud soviel Raum gewidmet ist. Dafür gibt es zwei Gründe: erstens sind Rimbauds Erfahrungen und seine späteren Reaktionen darauf von erstrangiger Bedeutung für jedes Studium der verschiedenen Arten der Mystik. Zweitens war Rimbaud die unschuldige Ursache der Erfahrung, die ich oben erwähnt

habe und die offenbar durch die, ich glaube dritte Lektüre seiner *Saison en Enfer* hervorgerufen wurde. Genauer: sie ereignete sich, als ich zu dem erstaunlichen Gedicht »O saisons, ô châteaux« kam, das, wie Dr. Starkie mit Recht darlegt, »ein fast hysterischer Ausdruck übermenschlicher Ekstase« ist¹¹. Darin hat sie völlig recht; und wenigstens in einem Fall hat es im Leser als Antwort ebenfalls eine Ekstase ausgelöst. So ist es für mich ein ungetrübtes Vergnügen, nach zweiundzwanzig Jahren zu Rimbaud zurückzukehren, – diesmal jedoch, um ihn als Hauptzeugen gegen die These ins Feld zu führen, alle außernatürliche Erfahrung sei »im wesentlichen« und stets »ein und dasselbe«. Ich kann es nur bedauern, daß ich ihm so wenig die Gerechtigkeit widerfahren ließ, die er verdient. Für mich bleibt er immer noch ein unvergleichlich großer Dichter; jetzt aber scheint er mir noch bemerkenswerter zu sein, weil er mit so unerschütterlicher Aufrichtigkeit seine eigenen außernatürlichen Erfahrungen für nichts als Lüge erklärte. Ich bin ihm darin nicht gefolgt, sondern habe versucht – wie ich weiß, sehr unzulänglich – eine Erklärung für eine Erfahrung zu geben, die der Verücktheit verwandt ist, wie Rimbaud selbst sah. Daß sie völlig verschieden ist, sowohl von den Verzückungen der christlichen Heiligen, wie auch von der »Selbsterkenntnis« und der »Selbstisolierung« der Hindus, das scheint Rimbaud selbst gespürt zu haben und das ist eines der Dinge, die ich zu zeigen hoffe.

Bei der Analyse der verschiedenen Typen der Mystik, die wir unternommen haben, mußten wir notwendigerweise die indische Religion, insbesondere den Vedānta, und die christlichen und mohammedanischen Mystiker heranziehen. Hier wiederum drängte sich uns die Schlußfolgerung auf, daß der extrem nicht-dualistische Vedānta Sankara's und seiner Anhänger etwas anderes als der Hauptstrom der christlichen Mystik ist und auch als die »orthodoxe« mohammedanische Mystik, wie sie Abū'l-Qāsim al-Junayd und Ghazālī formuliert haben. Die Erkenntnis dieser Unterscheidung (wenn eine solche vorliegt) ist vom akademischen Standpunkt aus von beträchtlichem Interesse; denn bevor wir uns selbst einigermaßen klar gemacht haben, was die verschiedenen Formen der mystischen Erfahrung tatsächlich sind, wäre es ein aussichtsloser Versuch, die verschiedenen Verzweigungen trennen und ordnen zu wollen, die sich im Sūfismus begegnen und ihn zu einem so verwirrenden Phänomen machen. Ich wenigstens bin beim Lesen der orien-

¹¹ Arthur Rimbaud, S. 203.

talischen Quellen für die zweite Hälfte dieses Buches zu der Überzeugung gelangt, daß die rein monistischen Ideen im Sūfismus sich auf Abū Yazid von Bistām zurückverfolgen lassen, der seinerseits offenbar direkt vom Vedānta beeinflusst worden ist¹². Daraus folgt, daß rein monistische Ideen bei Abū Yazid oder bei seinen Nachfolgern nicht als selbständiges Zeugnis für die Allgegenwart der monistischen Philosophie gewertet werden können, von der manchmal behauptet wird, sie liege allen Manifestationen der Mystik zugrunde.

Ich habe in diesem Buch versucht (wieweit mit Erfolg, kann nur der Leser beurteilen), die wechselnden Phänomene auszusondern, die bei außernatürlichen und »mystischen« Erfahrungen vorkommen. Ich habe mich dabei in weitem Umfang auf die Ideen von Professor C. G. Jung gestützt, die offenbar vieles in den orientalischen Religionen aufhellen, das zuvor dunkel geblieben war. Wenn ich seine Gedanken an irgendeiner Stelle falsch dargestellt habe – was wegen des »flüssigen« Charakters seines Gegenstandes sehr gut möglich ist –, so muß ich um Vergebung bitten und wäre für eine Korrektur dankbar.

Wenn ich versuche, den Unterschied zwischen Monismus einerseits und theistischer Mystik andererseits herauszuarbeiten, der mir unbestreitbar und offensichtlich erscheint, so möge man nicht glauben, ich versuche in irgendeiner Weise den hoch bedeutenden Beitrag herabzusetzen, den Indien für das religiöse Denken geleistet hat. Es trifft zu, daß absoluter Monismus für einen großen Teil des indischen Denkens charakteristisch ist; es handelt sich jedoch um kein ausschließliches Charakteristikum. Vielmehr ist dies nur einer von vielen Strömen, die zusammen das verwickelte Mosaik des Hinduismus ausmachen. Außerdem handelt es sich hierbei um eine Doktrin, die in Indien selbst seit der Zeit Rāmānujas lebhaft umstritten wurde; sie kann zwar mit guten Gründen den Anspruch erheben, sie stelle die echte Lehre der Upanischaden dar, steht aber andererseits in offensichtlichem Widerspruch zu den Lehren der Bhagavad-Gītā; denn sowohl Monismus wie Monotheismus sind im indischen Glauben stark vertreten. So richtet sich mein Argument, der Monist verstehe die Position des theistischen Mystikers vollkommen falsch und nicht umgekehrt, keineswegs gegen den Hinduismus als solchen, vielmehr gegen eine Strömung in *allen* Religionen, die in den meisten Fällen eine Abirrung von der Doktrin ist, die innerhalb einer

¹² Siehe unten, S. 217 ff.

gegebenen religiösen Tradition im allgemeinen von den meisten Vertretern mystischen Denkens verkörpert wird. Es ist wohl offensichtlich, daß man unmöglich behaupten kann, monistische und theistische Anschauungen könnten zu gleicher Zeit beide *absolut* wahr sein. Ich habe versucht, in diesem Buch darzulegen, wie die Monisten den Theismus in ihre Ordnung einfügen, und ich habe den entgegengesetzten Standpunkt ebenfalls dargestellt. Ich gebe zu, daß ich den zweiten Standpunkt mehr betont habe, da ich nun einmal glaube, daß er richtig ist. Der Leser muß auf Grund des vorgelegten Beweismaterials sein Urteil selbst fällen.

MESKALIN

In den ersten beiden Kapiteln werden wir uns hauptsächlich mit den Erfahrungen beschäftigen, die Huxley in »Die Pforten der Wahrnehmung« beschrieben hat, mit den moralischen Folgerungen, die er daraus zieht, sowie mit den praktischen Schritten, die man nach seiner Meinung unternehmen könnte, damit die Menschheit sich das »Religions-Surrogat« zunutze macht, das im Meskalin, wie er glaubt, bereitsteht.

Es ist natürlich eine wohlbekannte Tatsache, daß gewisse Drogen – und man kann den Alkohol dabei einschließen – das normale menschliche Bewußtsein verändern und Zustände hervorrufen, die man buchstäblich ekstatisch nennen kann, – Zustände, in denen das menschliche Ich den Eindruck hat, es entrinne sich selbst und »stehe außerhalb« seiner selbst. Indischer Hanf und Haschisch sind im Osten seit langem dazu benützt worden, eben dieses Ergebnis hervorzurufen. Im Westen ist es jedoch nie als selbstverständlich angesehen worden, daß solche Zustände notwendigerweise etwas mit Religion zu tun haben müßten, während es im Osten immer nüchterne Geister gab, die solchen »Religions-Surrogaten« mit allem Mißtrauen gegenüberstanden. Huxley scheint solche Skrupel nicht zu haben, denn er gibt uns unmißverständlich zu verstehen, daß das, was er nach der Einnahme von Meskalin erlebte, als »Kontemplation auf ihrer Höhe«¹ bezeichnet und erklärt werden kann. Darin liegt die Bedeutung der These Huxleys; außernatürliche Erfahrung, sei sie durch Drogen hervorgerufen oder nicht, wird mit spezifisch religiöser Erfahrung gleichgesetzt.

Es ist wesentlich, daß wir hier für einen Augenblick innehalten, um zu überlegen, was Huxley und seine Freunde unter Religion verstehen, denn offensichtlich ist es nicht das, was protestantische Christen gewöhnlich unter dem Wort verstehen. Seit der Reformation sind wir immer mehr in eine Position hineingetrieben, die Religion mit einem Moral-Kodex identifiziert. Und trotz der bedauerlichen Tatsache, daß die große Mehrheit all derer, die sich Christen nennen, sich nicht nennenswert bemüht, die schwierigeren und paradoxeren Gebote unseres Herrn zu befolgen, glauben wir doch gern, die christliche Ethik sei die vollkommenste, die je verkündet wurde und

¹ Huxley, S. 34.

deshalb sei das Christentum die beste und infolgedessen auch die wahre Religion. Wenden wir uns jedoch den orientalischen Religionen zu, so sehen wir, daß in Indien und in den Teilen Asiens, die unter indischen Einfluß gelangt sind, solche Meinungen weit davon entfernt sind, allgemeine Anerkennung zu finden. Für den Hindu oder den Buddhisten ist, wie uns die modernen Verteidiger dieser beiden Religionen immer wieder auseinandersetzen, die Religion in erster Linie eine Sache der Erfahrung: es ist weniger etwas, das man glauben, als etwas, das man leben muß. Sie verstehen auch unter Glauben nicht eine Reihe von Lehrsätzen, denen man zustimmt; sie meinen damit nicht nur den Glauben an eine übersinnliche Welt, sondern die Berührung mit ihr. Religion ist für sie weniger etwas, das man bekennt, als vielmehr etwas, das man erfährt; und eine solche Erfahrung wird in ihren höheren Formen gewöhnlich mystische Erfahrung genannt. Im Westen trifft das Gegenteil zu: wir haben die Berührung mit der übersinnlichen Welt soweit verloren, daß viele von uns ihre Existenz überhaupt leugnen. Dies ist nicht der Platz, um über die Folgen einer solchen Haltung für die menschliche Gesellschaft im allgemeinen zu sprechen. Wir müssen uns hier auf die Feststellung beschränken, daß diese Haltung bei vielen Menschen ein tiefes Unbefriedigtsein hinterläßt, – und Huxley scheint uns ein bemerkenswertes Beispiel dafür zu sein.

Huxleys Leben ist offenbar eine einzige fortdauernde Auflehnung gegen die rein materiellen Werte des neunzehnten Jahrhunderts, denen ein dekadentes Christentum einen Schein von Ansehen verlieh. Später in seinem Leben kam er in Berührung mit den religiösen Klassikern des Ostens, die ihn offensichtlich stark anzogen. Für sie sprach außerdem die Tatsache, daß – was die Verfolgung von Andersgläubigen angeht – ihre Geschichte wesentlich sauberer ist als die des Christentums. Und in einem Leben des Nachdenkens, der Konzentration und der Kontemplation, das sie viel ausschließlicher als die christliche Kirche betonten, glaubte Huxley endlich einen sicheren und beständigen Anker- und Ruheplatz gefunden zu haben. Die Ähnlichkeit in Gedanken und Ausdruck fiel ihm auf, die er bei allen Mystikern fand, seien es Hindus, Buddhisten, Taoisten, Mohammedaner oder Christen, und er kam zu dem tröstlichen Schluß, daß sich hinter allen großen Religionen der Welt eine *philosophia perennis* abzeichnet, eine letzte Wahrheit, von der alle Religionen nur ein teilweiser Ausdruck waren. Die großen religiösen Systeme Indiens zogen ihn jedoch vor allem an, besonders der Vedānta und jene Formen des Buddhismus, die diesem am nächsten

verwandt sind. Warum das so war, ist schwierig zu erklären. Prima facie hätte man annehmen sollen, diese Anziehung gründe sich auf eine tiefe religiöse Erfahrung, die nach seinem Gefühl eher mit den Lehren des Vedānta übereinstimme als mit dem, was die christlichen Mystiker beschrieben haben. Huxley widerlegt dies jedoch selbst in »Die Pforten der Wahrnehmung«; denn dort gibt er zu, daß er in Wirklichkeit keinerlei Erfahrung, die man »mystisch« nennen könnte, gemacht hatte, bevor er dank Meskalin »Kontemplation auf ihrer Höhe« kennenlernte. Wir können nur den Schluß ziehen, daß Huxleys »Bekehrung« zu einem vedischen Leben eigentlich nur auf einer völligen Ablehnung von all dem beruht, was die moderne Zivilisation ausmacht, und auf einer tiefsitzenden Abneigung gegen das historische Christentum, das die moderne Welt zwar nicht direkt ins Leben gerufen hat, aber sie zum mindesten entschuldigte, nachdem sie einmal da war.

So war Huxleys Geist, als er Meskalin nahm, von vedischen und mahayanischen buddhistischen Ideen völlig durchdrungen, und diese Ideen scheinen tatsächlich seine Schau beeinflußt zu haben; denn Drogen können, wie Baudelaire richtig bemerkt hat, einem Menschen nichts Neues hinzufügen, sie können nur das, was in ihm schon da ist, steigern und mächtiger machen.²

Trotz des sehr kleinen Umfangs ist »Die Pforten der Wahrnehmung« ein wichtiges Buch, denn es stellt für alle, die an religiöser Erfahrung interessiert sind, eine Herausforderung dar. Die bloße Tatsache, daß Meskalin nicht immer so zufriedenstellende Resultate erzielt, entwertet das Argument nicht, daß es sich gewiß lohnt, die Droge einzunehmen, wenn auch nur eine fünfprozentige Chance besteht, etwas zu schauen, das sich der Visio Beatifica annähert. Weiter sind Huxleys Erfahrungen unter dem Einfluß von Meskalin, wie er sie selbst berichtet hat, von dem Gesichtspunkt aus interessant, den wir »klinische« Religion nennen könnten. Sie liefern eine parallele Krankengeschichte zu den Erfahrungen, die William James in seinem Buch *The Varieties of Religious Experience* gesammelt hat, und als solche sind sie von Wert. Zweitens ist das Buch wichtig, weil Huxley aus seiner Erfahrung definitive Schlüsse zieht. Da diese Schlüsse von einem so bedeutenden Autor stammen, können sie gerechterweise nicht einfach beiseite gewischt werden. In unserem nächsten Kapitel werden wir Gelegenheit haben, einige dieser Schlüsse zu prüfen und die Gültigkeit der Prämissen, auf denen sie beruhen,

² *Le Poème du Haschisch*, 111, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, S. 445.

zu untersuchen. Im vorliegenden Kapitel geben wir lediglich einen Bericht von Huxleys Erfahrungen, wobei wir im Auge behalten, daß auch andere Leute die Droge eingenommen haben und daß ihre Erfahrungen mit denen Huxleys keineswegs identisch sind, wenn sie auch in der Hauptsache darin übereinstimmen, daß die normale Empfindung außerordentlich gesteigert und verwandelt wird.³

Was die Droge selbst angeht, so unterrichtet uns Huxley, daß sie der Wirkstoff einer Wurzel ist, die Peyotl genannt und von den Indianern Mexikos und des südlichen Amerikas als Gottheit verehrt wird, ähnlich wie die alten Inder und Iraner die Pflanze *soma* oder *haoma* anbeteten, die anscheinend im Himalaya wuchs und die nach den Hymnen, die ihr im Rig-Veda gewidmet sind, ähnliche Erscheinungen hervorgerufen haben muß, wie sie Huxley in »Die Pforten der Wahrnehmung« beschreibt. Meskalin hat gegenüber anderen berausenden Mitteln wie Alkohol, Haschisch und Opium den Vorteil, daß es »in geeigneten Dosierungen verabreicht, die Qualität des Bewußtseins gründlicher verändert« als diese, »aber dabei weniger toxisch ist als jede andere Substanz im Repertorium der Pharmakologen.«⁴ Mit anderen Worten: es kommt den stärksten orientalischen Drogen an Wirkung gleich oder übertrifft sie noch und hat den zusätzlichen Vorteil, keine unangenehmen Folgen nach sich zu ziehen. Weiterhin entwickle es im Gegensatz zu Tabak, Opium und Haschisch keine Sucht, obwohl schwer einzusehen ist, warum das nicht der Fall ist, wenn die Erfahrungen so befriedigend sind wie anscheinend für die mexikanischen Indianer.

Bei der zusammenfassenden Wiedergabe von Huxleys Erfahrungen stoßen wir ständig auf Fachausdrücke, die den orientalischen Religionen entlehnt sind; sie sind den mit Huxleys Büchern vertrauten Lesern sicher geläufig, könnten aber dem, der seine geistige Odyssee nicht verfolgt hat, seltsam erscheinen. Ich werde versuchen, sie jeweils zu erklären, wenn sie vorkommen oder wann es gerade angezeigt erscheint. Aber auch abgesehen von der Terminologie bleibt nach der Lektüre von »Die Pforten der Wahrnehmung« ein Gefühl der Verwirrung zurück. Denn wenn man nicht zufällig eine ähnliche Erfahrung wie die von Huxley beschriebene erlebt hat, ist es sehr schwierig, zu begreifen, worauf die intensive Erregung beruht. Wir werden darüber später mehr zu sagen haben. Für den Augenblick

³ Vgl. Anhang A, aber im Gegensatz dazu Anhang B.

⁴ Huxley, S. 7.

müssen wir uns darauf beschränken, das Beweismaterial zusammenzufassen, das Huxley vorlegt.

Huxley nahm seine Meskalin-Pille um elf Uhr vormittags. Die Wirkung setzte nach einer halben Stunde ein und hielt insgesamt ungefähr acht Stunden an. Während dieser ganzen Zeit war die normale Wahrnehmung sehr stark gesteigert.

Der Patient saß in seinem Arbeitszimmer. Im Zimmer war eine kleine Glasvase mit drei Blumen: »eine voll erblühte Schöne-von-Portugal-Rose, muschelrosa mit einer wärmeren, flammenderen Tönung am Grunde jedes Blütenblatts; eine große magentarote und cremeweiße Nelke; und auf gekürztem Stengel die blauviolette, sehr heraldische Blüte einer Schwertlilie.«⁵ Früher am gleichen Tag war ihm die Dissonanz der Farben aufgefallen. Aber eine halbe Stunde nach Einnahme der Droge hatten solche rein ästhetischen Kriterien keine Geltung mehr. »Aber auf sie kam es nicht länger an. Ich blickte jetzt nicht auf eine ungewöhnliche Zusammenstellung von Blumen. Ich sah, was Adam am Morgen seiner Erschaffung gesehen hatte – das Wunder, das sich von Augenblick zu Augenblick erneuernde Wunder bloßen Daseins.«

Offensichtlich erlebte Huxley damals etwas in der Tat sehr Ungewöhnliches. »Ist es angenehm?« fragte jemand. »Weder angenehm noch unangenehm«, erwiderte er, »es ist eben.«

Wir müssen jetzt Huxley für sich selbst sprechen lassen. Es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob er diese Worte oder auch nur ähnliche Worte gebraucht hätte, wenn er nicht so viel Zeit mit der Lektüre hinduistischer und buddhistischer Werke verbracht hätte; wenn wir aber den Bericht über seine Erfahrungen mit den Berichten vergleichen, die im Anhang wiedergegeben sind, so muß es als unwahrscheinlich angesehen werden. Wir wollen uns jedoch für den Augenblick darauf beschränken, Huxley wörtlich zu zitieren:

»Istigkeit – war das nicht das Wort, das Meister Eckhart zu gebrauchen liebte? Das *Sein* der platonischen Philosophie – nur daß Plato den ungeheuren, den grotesken Irrtum begangen zu haben schien, das Sein vom Werden zu trennen und es mit dem mathematischen Abstraktum der Idee gleichzusetzen. Er konnte nie, der arme Kerl, gesehen haben, wie Blumen von ihrem eigenen, inneren Licht leuchteten und unter dem Druck der sie er-

⁵ Huxley, S. 13f.

füllenden Bedeutung fast erbeuten; er konnte nie wahrgenommen haben, daß was Rose und Schwertlilie und Nelke so eindringlich bedeuteten, nichts mehr und nichts weniger war, denn was sie waren – eine Vergänglichkeit, die doch ewiges Leben war, ein unaufhörliches Vergehen, das gleichzeitig reines Sein war, ein Bündel winziger, einzigartiger Besonderheiten, worin durch ein unaussprechliches und doch selbstverständliches Paradoxon der göttliche Ursprung alles Daseins sichtbar wurde.

Ich blickte weiter auf die Blumen, und in ihrem lebendigen Licht schien ich das qualitative Äquivalent des Atmens zu entdecken – aber eines Atmens ohne das wiederholte Zurückkehren zu einem Ausgangspunkt, ohne ein wiederkehrendes Ebben; nur ein wiederholtes Fluten von Schönheit zu erhöhter Schönheit, von tiefer zu immer tieferer Bedeutung. Wörter wie Gnade und Verklärung kamen mir in den Sinn. Und unter anderem war es selbstverständlich das, wofür sie stehn. Meine Augen wanderten von der Rose zur Nelke, und von diesem fliedrigen Erglühen zu den glatten Schnörkeln aus sensitivem Amethyst, welche die Iris waren. Die Selige Schau, *Sat Chit Ananda*, Seins – Gewahrseins – Seligkeit, zum ersten Mal verstand ich, nicht auf der Ebene der Wörter, nicht durch unzusammenhängende Andeutungen oder nur von fern, sondern deutlich und vollständig, worauf sich diese bedeutungsvollen Silben beziehen. Und dann erinnerte ich mich einer Stelle, die ich bei dem Zen-Philosophen Suzuki gelesen hatte. »Was ist der Dharma-Leib des Buddha?« (»Der Dharma-Leib des Buddha«, so erklärt Huxley freundlicherweise, »ist ein anderer Ausdruck für Geist, So-Sein, die große Leere, die Gottheit.«)? Die Frage wird in einem Zen-Kloster von einem ersten, aber etwas verwirrten Novizen gestellt. Und mit der prompten Irrelevanz eines der Marx-Brothers antwortet der Meister: »Die Hecke am Ende des Gartens.« – »Und der Mensch, der diese Wahrheit begreift«, fragt der Novize zweifelnd weiter, »was, wenn ich fragen darf, ist der?« – Worauf er die verblüffende Antwort erhält: »Ein goldhaariger Löwe.«

»Das war, als ich es las«, fährt Huxley fort, »nur ein verschwommen bedeutungsvolles Stückchen Ungereimtheit gewesen. Nun war es alles klar wie der Tag, offen einleuchtend wie Euklid. Selbstverständlich war der Dharma-Leib des Buddha die Hecke am Ende des Gartens. Gleichzeitig aber, und nicht weniger selbstverständlich, war er diese Blumen, er war alles und jedes, worauf ich – oder vielmehr das selige, für einen Augenblick aus meiner würgenden Umarmung befreite Nicht-Ich – zufällig hinsah. Die Bücher zum Beispiel, die die Wände meines Arbeitszimmers bedeckten. Wie die

Blumen erglühten auch sie, wenn ich sie anblickte, in leuchtenderen Farben, von einer tieferen Bedeutsamkeit. Rote Bücher gleich Rubinen, smaragdene Bücher; Bücher in weißen Jade gebunden; Bücher aus Achat, von Aquamarin, von gelbem Topas, von Lapislazuli, deren Farben alle so intensiv, so zuinnerst bedeutungsvoll waren, daß sie nahe daran zu sein schienen, die Fächer zu verlassen, um sich meiner Aufmerksamkeit noch eindringlicher bemerkbar zu machen.«⁶

Wenn wir die theologischen Fragen beiseite lassen, die in diesem lebhaften und überraschenden Stück beschreibender Prosa stecken, so kann von dieser speziellen Erfahrung wenig mehr gesagt werden, als daß Huxleys Farbensinn ungeheuer gesteigert war, wie das bei den Einnehmern von Meskalin gewöhnlich der Fall ist, und daß Gegenstände der äußeren Welt eine Wirklichkeit und Bedeutung zu haben schienen, die sie normalerweise nicht besaßen. All dies schien den Erfahrungen der Zen-Buddhisten zu entsprechen (deren geheimnisvolle Bemerkungen dadurch »so offen einleuchtend wie Euklid« wurden) und deshalb auch mystischen Erfahrungen ganz allgemein, wie sowohl Huxley, als auch der Leiter der Untersuchung anscheinend annahmen. Nun ist es einer der Gemeinplätze so gut wie jeder Art von mystischer Erfahrung, daß Zeit und Raum transzendiert zu werden scheinen: der Mystiker lebt, worauf Meister Eckhart besonders gern hinweist, in einem »ewigen Jetzt«. Diese Erfahrung scheint dem Leiter der Untersuchung vertraut gewesen zu sein, denn er fragt dann weiter: »Wie steht's mit räumlichen Beziehungen?«

Darauf fiel Huxley die Antwort schwer. Es traf zu, daß die Perspektive ziemlich seltsam aussah und daß die Wände des Zimmers nicht mehr im rechten Winkel aufeinander zu treffen schienen. Aber darauf kam es nicht an. Der springende Punkt war, daß »räumliche Beziehungen nicht mehr viel ausmachten« und daß »der Geist die Welt in Begriffen anderer als räumlicher Kategorien wahrnahm.« Der Geist nahm überhaupt nicht mehr räumlich wahr: er nahm in Kategorien der Intensität wahr, »der Daseinsintensität, der Bedeutungs-Tiefe, der Beziehungen innerhalb einer bestimmten Anordnung.« Wo sie sich in Beziehung auf Huxley oder untereinander befanden, war bedeutungslos. Das bedeutete nicht, daß die Kategorie des Raums auf irgendeine wunderbare Weise abgeschafft worden war, denn Huxley war in der, Lage aufzustehen, ganz normal zu gehen, und Entfernungen richtig und

⁶ Huxley, S. 15 ff.

auf die übliche Weise abzuschätzen. »Der Raum war noch immer da; aber er hatte sein Übergewicht verloren. Der Geist war an erster Stelle nicht mit Maßen und räumlichen Lagen befaßt, sondern mit Sein und Sinn.«

Ebenso war es mit der Zeit. Auf die Frage, was er über die Zeit denke, antwortete Huxley entwaffnend, Zeit gebe es in Hülle und Fülle! Auch diese Antwort sollte den Eindruck wiedergeben, daß Zeit ebenso wie Raum vollkommen irrelevant geworden war. »Mein tatsächliches Erleben war das einer unbestimmten Dauer gewesen und war das noch immer«, sagt er, »oder auch einer unaufhörlichen Gegenwart, die aus einer einzigen, sich immerfort verändernden Offenbarung bestand.«

Von der Vorstellung von Zeit und Raum wurde Huxleys Aufmerksamkeit durch den Untersuchungsleiter auf das Mobiliar hingelenkt. Zuerst sah er es als »ein verwobenes Muster von Horizontalen, Vertikalen und Diagonalen, – ein Muster, das umso interessanter war, als es nicht in Begriffen räumlicher Beziehungen ausgelegt wurde.« Er sah es als kubistisches Bild. Diese Erfahrung sollte jedoch binnen kurzem etwas sehr viel Erregenderem Platz machen. »Dieses rein ästhetische Sehen mit den Augen des Kubisten wich einem anderen, das ich nur als die sakramentale Schau der Wirklichkeit bezeichnen kann.« Er war wieder da angelangt, wo er sich befunden hatte, als er die Blumen betrachtete. »Alles leuchtete in dem Inneren Licht und war unendlich in seiner Bedeutsamkeit. Die Bambusbeine des Sessels zum Beispiel – wie wunderbar war ihre Röhrenförmigkeit, wie übernatürlich ihre polierte Glätte! Ich verbrachte mehrere Minuten – oder waren es mehrere Jahrhunderte? – damit, diese Bambusbeine nicht nur anzusehen, sondern sie tatsächlich zu *sein* – oder vielmehr, ich selbst in ihnen zu sein; oder, um mich noch genauer auszudrücken (denn »Ich« war nicht in den Fall verwickelt, und in einem gewissen Sinn waren das auch »sie« nicht): mein Nicht-Selbst in dem Nicht-Selbst zu sein, das der Sessel war.«⁷

Das Vokabular, das Huxley in diesem erstaunlichen Abschnitt benützt, ist weitgehend dem Vedānta und dem Mahāyāna-Buddhismus entlehnt. Für den normalen, rationalen Geist ergeben seine Bemerkungen keinerlei Sinn und könnten deshalb als die Wahnvorstellungen eines Irren abgetan werden. Aber für jeden, der selbst eine ähnliche Erfahrung erlebt hat, bedeuten sie sehr viel; denn diese Erfahrungen, die so lächerlich klingen, wenn sie in gedruckte Worte übertragen werden, hinterlassen einem einen Eindruck

⁷ Huxley, S. 18.

größerer Realität als irgend etwas, das die gewöhnliche Sinneswahrnehmung vermitteln kann. Ein Teil der Schwierigkeit liegt vermutlich darin, daß die Sprache keine Worte hat, mit denen diese wunderbaren Dinge beschrieben werden können. Sie hat überhaupt für die Beschreibung mystischer Erfahrungen jedweder Art keine Worte. Trotzdem wird die Natur der jeweiligen Erfahrung durch die verwendeten Worte wenigstens *angedeutet*, und um die verschiedenen Arten von Erfahrung voneinander unterscheiden zu können, wird es nötig sein, zwischen den verschiedenen Typen des verwendeten Wortschatzes zu unterscheiden. Wir werden in einem späteren Kapitel darüber mehr zu sagen haben.

An diesem Punkt unterbricht Huxley den Bericht über seine Erfahrungen und beginnt eine Abhandlung über das, was er den »Geist als Ganzes« nennt. Wir werden darauf später zurückkommen; im Augenblick ist es wohl logischer, uns auf seine tatsächlichen Erfahrungen zu beschränken. Vier oder fünf Stunden später, als nach seiner Angabe die Wirkung der Droge nachzulassen begann, wurde er in einen Drug-store gebracht. Dort nahm er ein Kunstbuch zur Hand und schlug es bei einer Illustration von van Goghs »Der Sessel« auf. Merkwürdigerweise rief das nicht den gleichen überwältigenden Eindruck hervor wie das Mobiliar in seinem Arbeitszimmer, denn, wie er sich ausdrückt, obwohl der Sessel in diesem Bild unvergleichlich wirklicher war als der Sessel gewöhnlicher Wahrnehmung, blieb er doch »nicht mehr als ein ungewöhnlich ausdrucksvolles Symbol der Tatsache.«⁸ Es war nur ein Symbol, obgleich, wie Huxley sagt, der Stuhl, den van Gogh gesehen hatte, im Wesen offensichtlich dasselbe war wie der Stuhl, den er selbst früher an diesem Morgen so vertraut erlebt hatte. Aus dieser Perspektive gesehen, war Kunst nichts als eine mehr oder weniger erfolgreiche Nachahmung der Wirklichkeit, wie sie in einem Zustand erhöhter Wachheit aufgenommen wurde, dem vergleichbar, der durch Meskalin oder ähnliche Drogen künstlich hervorgerufen wird.

Das Bild war infolgedessen eine Enttäuschung und Huxleys Aufmerksamkeit wurde von van Goghs armseligem Symbol weg und ausgerechnet auf die Hosen hingelenkt, die über seinen eigenen übereinandergeschlagenen Beine fielen! »Diese Falten in meiner Hose – Welch ein Labyrinth endlos bedeutsamer Vielfältigkeit! Und das Gewebe des grauen Flannels – wie reich, wie tief bedeutsam und geheimnisvoll üppig! Und hier waren die Falten

⁸ Huxley, S. 24.

abermals, hier in Botticellis Gemälden« Denn er hatte sich, gelangweilt durch den van Gogh, einer »Judith« von Botticelli zugewandt und in ihrem »gerafften Obergewand, ihrem langen, vom Wind bewegten Unterkleid« wieder dasselbe erlebt, was er zuvor in den Blumen und Möbeln seines eigenen Arbeitszimmers erlebt hatte. Warum seine graue Flanellhose oder Judiths Mieder diese wunderbare Wirkung auf ihn ausübten, während der van Gogh ihn kalt ließ, das konnte Huxley auch nicht erklären. Aber so war es:

»Stärker sogar als der Sessel, wenn auch vielleicht weniger stark als die völlig übernatürlichen Blumen, waren die Falten meiner grauen Flanellhose mit »Istigkeit« geladen. . . . Während ich . . . so über Judiths Gewand grübelte, erkannte ich, daß Botticelli, – und nicht nur er allein, sondern auch viele andre Künstler – den Faltenwurf von Gewändern mit ebenso verklärten und verklärenden Augen betrachtet hatten, wie die meinen an diesem Vormittag gewesen waren. Sie hatten die *Istigkeit*, die Allheit und Unendlichkeit gefalteten Tuchs gesehen und ihr möglichstes getan, sie in Farben oder Stein wiederzugeben. Selbstverständlich und notwendigerweise ohne Erfolg. Denn die Herrlichkeit und das Wunder reiner Existenz gehören einer anderen Ordnung an, jenseits des Ausdrucksvermögens auch der höchsten Kunst. Doch an Judiths Gewand konnte ich deutlich sehen, was ich, wäre ich ein genialer Maler gewesen, vielleicht aus meiner alten grauen Flanellhose gemacht hätte. Nicht viel, weiß der Himmel, verglichen mit der Wirklichkeit; aber genug, um eine Generation von Beschauern nach der andern zu entzücken, genug, um ihnen zumindest ein wenig von der wahren Bedeutung dessen verständlich zu machen, was wir in unserer kläglichen Schwachsinnigkeit »bloße Dinge« nennen und zugunsten des Fernsehens unbeachtet lassen.«⁹

Während Huxley noch über diese unsagbaren Wirklichkeiten nachdachte, griff der Untersuchungsleiter ein und fragte ihn nach den menschlichen Beziehungen. Und hier kommen wir zu einem kritischen und besonders wichtigen Teil des Experiments, wie Huxley selbst deutlich erkannte. »Man sollte imstande sein«, sagte er, »diese Hose als unendlich wichtig und Menschen als noch unendlich wichtiger zu sehen.« Unglücklicherweise war dies keineswegs der Fall: »in der Praxis schien es unmöglich zu sein.« Denn wie Huxley (etwas dunkel) bemerkt: »Personen sind Selbstheiten und in einer Hinsicht zumindest war ich nun ein Nicht-Selbst, und gewährte dabei das Nicht-Selbst der Dinge meiner Umgebung und gleichzeitig war ich es. Diesem neugeborenen Nicht-Selbst schienen das Benehmen und die Erscheinung, des Selbst, das zu sein es für den Augenblick aufgehört hatte, ja der bloße Gedanke daran, und an andere Selbst, seine einstigen Gefährten,

⁹ Huxley, S. 28 f.

¹⁰ Huxley, S. 29 f.

nicht etwa zuwider zu sein . . . sondern ungeheuer belanglos.«¹⁰ So sehr war dies der Fall, daß er bewußt die Augen der Menschen vermied, die mit ihm im Zimmer waren. Das eine war seine Frau, dann war noch ein Mann da, den er sehr schätzte und gern hatte; aber für Huxley gehörten jetzt »beide einer Welt an, aus der mich für den Augenblick das Meskalin befreit hatte, – der Welt der Selbstheiten, der Zeit, der moralischen Urteile und der Nützlichkeitsabwägungen, . . . der kecken Selbstsicherheit, der überbewerteten Wörter und der vergötzten Begriffe.« Dieser Welt, die nicht Huxley allein ablehnt, gehörten seine Frau und ein sehr guter Freund gleichermaßen an.

Und diese Welt schien durch ein Porträt von Cézanne verkörpert zu sein, das Huxley jetzt übergeben wurde. Vermutlich weil es ein gutes Porträt war und deshalb das besonders »Persönliche« in dem Dargestellten erfaßte, hatte Huxley nur ein spöttisches Lachen dafür. »Wofür in aller Welt hält er sich denn?« rief er ungehalten aus. Wieviel besser war es, zu den magischen grauen Flanellhosen zurückzukehren, die wenigstens keine Ansprüche erhoben, damit zufrieden waren, sie selbst zu sein, »in ihrem So-sein«, wie er es ausdrückt, genügsam, ohne eine Rolle spielen zu wollen, ohne wahnwitzig zu versuchen, es alles allein zu schaffen, abgeschnitten vom Dharma-Leib, in luziferischer Auflehnung gegen die Gnade Gottes.¹¹

Wieder griff der Untersuchungsleiter ein, denn es war klar, daß die Versuchsperson wenig oder nichts mit seinen menschlichen Gefährten anfangen konnte. Er wurde aufgefordert, die Augen zu schließen, aber das Ergebnis war äußerst enttäuschend; denn er sah lediglich »starkgefärbte, beständig wechselnde Gebilde, die aus Kunstharz oder emailliertem Blech gemacht zu sein schienen«¹². Es war billig und es war schäbig. Es wurde sehr deutlich, »daß dieses Zehn-Cent-Basarschiff, . . . dieses erstickende Innere eines Zehn-Cent-Basarschiffes mein eigenes persönliches Ich war; dieser Krimskrams beweglicher Teilchen aus Blech und Kunstharz war mein persönlicher Beitrag zum Weltall.« Dies war offenbar nicht normal; denn für gewöhnlich sieht der Meskalinnehmer nicht nur die Außenwelt verwandelt, sondern auch seine innere Welt. Ob Huxley damit recht hatte, seine banale Vision mit einem banalen »Ego« gleichzusetzen, – darüber kann ganz offenbar nur er selbst sich eine Meinung zutrauen.

¹¹ Huxley, S. 32.

¹² Huxley, S. 37.

Seine Erfahrungen mit dem Hören von Musik sind ohne großes Interesse. Mozarts Klavierkonzert in c-moll ließ ihn kalt und Alban Berg klang »recht komisch.« – »Wie leid er sich tut!« bemerkte ich dazu mit einem spöttischen Mangel an Mitgefühl ... »Wen kümmern schon seine Gefühle? Warum kann er nicht auf etwas anderes achten?« – »Ich führe es an, was immer es wert sein mag«, fährt Huxley fort, und »weil ich nun einmal in einem Zustand reiner Kontemplation so auf die ›Lyrische Suite‹ reagierte.«¹³

»Reine Kontemplation.« Anderswo spricht er von »Kontemplation auf ihrer Höhe«, obgleich »noch nicht in ihrer Fülle«¹⁴, anscheinend ohne zu merken, was für eine absurde Anmaßung dadurch enthüllt wird, die in der Tat bei manischen Fällen nicht ungewöhnlich ist. Dies ist die Schlüsselstimmung des ganzen Buches. Denn obwohl Huxley später im Buch weniger übertriebene Ansprüche für seine Erfahrungen erhebt, scheint er seine Behauptung doch ganz in Ordnung zu finden, er habe einen Zustand »reiner Kontemplation« erreicht, in dem er allein dank Meskalin in der Lage war, olympische Urteile über Kunstwerke abzugeben, vermutlich, da er sie angeblich von dem erhöhten Blickpunkt dessen sah, was er den »Geist als Ganzes« zu nennen beliebt. Diese und ähnliche unerfreuliche Abnormitäten müssen wir jedoch einem späteren Kapitel überlassen. Wir müssen wieder zu den Erfahrungen selbst zurückkehren.

Huxley wurde dann zu einem Spaziergang in den Garten geführt. Obwohl nach seinem Gefühl seine Erlebnissfähigkeit jetzt von seinem Körper auf irgendeine Weise abgelöst war, war er doch imstande, aufzustehen und normal zu gehen. »Es war wunderbar«, sagt er, »das Gefühl zu haben, daß ›Ich‹ nicht mehr dasselbe war wie diese Arme und Beine ›dort draußen‹, wie dieser völlig objektive Rumpf und Hals und sogar dieser Kopf.« Mit der Verwendung des Wortes »Ich« scheint Huxley – worauf hingewiesen werden sollte – wieder zu einem normalen Sprachgebrauch zurückzukehren, der kaum mit seinen vorherigen Bemerkungen in Übereinstimmung zu bringen ist, das »Nicht-Selbst in dem Nicht-Selbst, das der Sessel war« zu sein. Diesen momentanen Lapsus verbessert er jedoch einige Zeilen später wieder, wo er sagt, in seinem gegenwärtigen Zustand sei sein »Bewußtsein nicht auf ein Ich bezogen« gewesen; »es war sozusagen selbständig«.¹⁵ In dieser Hinsicht scheint Huxley recht unnötigerweise der irritierenden Zwei-

¹³ Huxley, S. 43.

¹⁴ Huxley, S. 34.

¹⁵ Huxley, S. 44f.

deutigkeit der Hindu-Klassiker nachzueifern, bei denen das Pronomen *ātman* sowohl das »Ich« bezeichnet wie auch das, was Huxley das »Nicht-Selbst« nennt.

Wie dem auch sein mag, Huxleys Körper brachte es jedenfalls fertig, in den Garten zu gelangen. Dort traf er auf eine Art Pergola, die teils durch eine Kletterrose, teils durch Lattenstäbe bedeckt war. »Die Sonne schien und die Schatten der Stäbe bildeten ein Zebromuster auf dem Boden und über Sitz und Lehne eines Liegestuhls, der hier unter der Pergola stand.« All dies scheint recht alltäglich zu sein. Für den Meskalinnehmer ganz und gar nicht.

»Dieser Liegestuhl« ruft Huxley in Ekstase aus »werde ich ihn je vergessen? Wo die Schatten auf seine Kanevasbespannung fielen, wechselten Streifen eines tiefen, aber glühenden Indigoblaus mit Streifen eines so hellen Leuchters ab, daß es schwer zu glauben war, sie könnten aus etwas anderem als blauem Feuer sein. Eine, wie mir vorkam, unendlich lange Zeit blickte ich hin, ohne zu wissen, ja sogar ohne wissen zu wollen, was sich mir da gegenüber befand. Zu jeder anderen Zeit hätte ich einen abwechselnd von Licht und Schatten gestreiften Liegestuhl gesehen. Heute aber hatte der Wahrnehmungsinhalt den Begriffsinhalt verschlungen. Ich war so völlig vom Schauen in Anspruch genommen, so sehr wie vom Donner gerührt von dem, was ich tatsächlich sah, daß ich mir sonst nichts bewußt zu sein vermochte. Gartenmöbel, Lattenstäbe, Sonnenlicht, Schatten – das waren bloß Namen und Begriffe, bloß Verwörterungen für nützliche oder wissenschaftliche Zwecke. Das Ergebnis war diese Aufeinanderfolge azurblauer Schmelzofentüren, die durch Klüfte unergründlichen Enzianblaus voneinander getrennt waren. Es war unaussprechlich wundervoll, fast in erschreckendem Grad wundervoll. Und plötzlich hatte ich eine Ahnung davon, was für ein Gefühl es sein muß, wahnsinnig zu sein.«

Dies ist der Höhepunkt von Huxleys Erfahrungen mit Meskalin, wie ihm selbst klar war. Etwas war schief gegangen: die Dinge gerieten außer Kontrolle und es ist wohl nur natürlich, daß sich Huxley an dieser Stelle des Buches plötzlich daran erinnert, daß klinisch Meskalin dazu benützt wird, eine Bewußtseinsveränderung hervorzurufen, die der Schizophrenie verwandt ist, ein Zustand, den er einige Seiten vorher als »reine Kontemplation« bezeichnet hatte. »Einem Liegestuhl gegenübergestellt, der aussah, wie das Jüngste Gericht«, fährt er fort, »oder genauer, einem Jüngsten Gericht gegenüber, das ich nach langer Zeit und mit beträchtlicher Schwierigkeit als einen Liegestuhl erkannte, – ertappte ich mich plötzlich auf der Schwelle der Panik. Dies, so fühlte ich auf einmal, ging denn doch zu weit. Zu weit, obgleich es ein Eindringen in intensivere Schönheit, tiefere Bedeutung war.«¹⁶ Wie er rückblickend analysiert, war es die Furcht, unter dem Druck

¹⁶ Huxley, S. 46.

einer Wirklichkeit auseinanderzubrechen, die zu groß war, als daß sie der endliche Geist zu ertragen vermöchte, so wie er normalerweise durch seine Verbundenheit mit dem Körper geformt ist. Er vergleicht es recht passend mit dem Zurückschrecken der Seele vor dem, was das tibetanische *Totenbuch* das »Klare Licht der großen Leere« nennt. Das Symbol des Jüngsten Gerichts ist gut gewählt, denn auch dies ist eine Panikszene:

Quid sum miser tunc dicturus?
 Quem patronum rogaturus,
 Cum vix justus sit securus?¹⁷

Es scheint kein Entrinnen zu geben, denn wenn man »einmal auf dieser abwärtsführenden, dieser Höllen-Straße« ginge, würde man nie mehr anhalten können. Das, sagt Huxley, »war jetzt nur allzu offenkundig«; und er glaubte, nur allzu gut zu verstehen, wie es sein mußte, wahnsinnig zu sein.

Gerade noch rechtzeitig, wie er sagt, wurde er von dem »beunruhigenden Glanz« des Liegestuhls weggeführt. Die Krise war jedoch vorüber, denn er war anscheinend in der Lage, mit Gleichmut eine Gruppe von - »glühenden Fackellilien« zu betrachten, Blumen, die man als geradezu dafür geschaffen hätte ansehen können, in der Szene des Jüngsten Gerichts eine düstere Rolle zu spielen.

Dies schließt eigentlich den Kreis von Huxleys Erfahrungen nach der Einnahme von Meskalin. Was er danach berichtet, ist von geringem Interesse, da die Wirkung der Droge bereits nachzulassen begann. Wir haben die nach unserer Meinung bezeichnendsten und wichtigsten Teile von Huxleys Erfahrungen wiedergegeben. Bevor wir dazu übergehen, ihre Bedeutung, falls es eine solche gibt, zu untersuchen, wird es nützlich sein, alles in Huxleys eigenen Worten zusammenzufassen.

»Aber was mit der Mehrzahl der wenigen Menschen, die unter Beobachtung Meskalin genommen haben, vorging, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen.

(1) Die Fähigkeit, sich zu erinnern und folgerichtig zu denken, ist, wenn überhaupt, nur wenig verringert. (Wenn ich mir anhöre, was ich unter der Einwirkung des Meskalins sprach, kann ich nicht finden, daß ich irgendwie dümmer war, als zu gewöhnlichen Zeiten.)

(2) Visuelle Eindrücke sind sehr verstärkt, und das Auge gewinnt einiges von der unbefangenen Wahrnehmungsweise der Kindheit wieder, in welcher das durch die Sinne Wahrgenommene nicht sogleich und automatisch dem Begriff untergeordnet wurde. Das

¹⁷ Aus dem *Dies Irae* (Messe an Allerseelen): »Was werde ich Armer dann für euch zu sagen haben? Wessen Hilfe werde ich dann erbitten, wenn selbst der Gerechte kaum sicher ist?«

Interesse für Räumliches ist verringert und das Interesse für die Zeit sinkt fast auf den Nullpunkt.

(3) Obgleich der Verstand unbeeinträchtigt bleibt und das Wahrnehmungsvermögen ungeheuer verbessert wird, erleidet der Wille eine tiefgreifende Veränderung zum Schlechteren. Wer Meskalin nimmt, fühlt sich nicht veranlaßt, irgend etwas Bestimmtes zu tun, und findet die meisten der Zwecke, für die er zu gewöhnlichen Zeiten zu handeln und zu leiden bereit war, äußerst uninteressant. Er kann sich nicht mit ihnen abgeben, aus dem guten Grund, daß er über Besseres nachzudenken hat.

(4) Dieses Bessere kann (wie in meinem Fall) »dort draußen« oder aber »hier innen« erlebt werden, oder in beiden Welten, der inneren und der äußeren, gleichzeitig oder nacheinander. Daß es auch wirklich Besseres ist, scheint demjenigen, der Meskalin mit gesunder Leber und ruhigem Gemüt nimmt, selbstverständlich zu sein.¹⁸

Alle diese charakteristischen Reaktionen wurden von Huxley erlebt. Eine Reaktion jedoch scheint nur er gehabt zu haben, nämlich seine Erfahrung, äußere Gegenstände nicht nur wahrzunehmen, sondern sie auch selbst zu sein. Dieses Phänomen ist vielen Naturmystikern gemeinsam und muß nicht unbedingt Huxleys Vertrautheit mit dem Hinduismus zugeschrieben werden, der es liebt, die Identität von Subjekt und Objekt zu betonen. Wir werden sehen, daß dieses Phänomen immer wieder bei Personen vorkommt, die keine Kenntnis von östlichen Religionen haben.

Die wirkliche Bedeutung von Huxleys Buch liegt jedoch darin, daß der Autor mit ihm unverkennbar den Anspruch erhebt, seine Erfahrung unter dem Einfluß von Meskalin sei mit einer echten mystischen Erfahrung aufs engste vergleichbar. Wenn er recht hat, so kann man nur sagen, daß die Folgerungen, die man daraus ziehen muß, beunruhigend sind. Eines scheint sicher zu sein: sowohl der Meskalinnehmer, wenn er nicht gerade zum Skeptizismus neigt, wie auch der Mystiker sind offenbar völlig davon überzeugt, daß ihre jeweiligen Erfahrungen unvergleichlich viel wirklicher sind als ihre gewöhnlichen Sinneserfahrungen. Es ist eindeutig, daß moralische Probleme nichts mehr bedeuten, wenn man einmal diese »höhere« Schau erlangt hat, und daß persönliche Beziehungen ebenfalls jede Wichtigkeit verlieren. Die irdische Welt wird transzendiert, und was darin vorgeht oder, wie wir vielleicht sagen sollten, was darin vorzugehen scheint, kann deshalb keinerlei Interesse mehr hervorrufen.

¹⁸ Huxley, S. 20f., vergleiche aber Anhang A und B. Tatsächlich scheint es nicht möglich zu sein, überhaupt irgendeine generelle Aussage über die Wirkung von Meskalin auf verschiedene Personen zu machen.

Für den Augenblick beschäftigt uns die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Theorien nicht. In der Vergangenheit sind Mystiker selbst in Indien nur selten und in großen Abständen aufgetreten und außernatürliche Erfahrungen jeder Art lagen durchaus außerhalb der Reichweite des Durchschnittsmenschen; und die kleine Schar der Ekstatiker, die Gut und Böse transzendiert hatten, oder es jedenfalls glaubten, haben keinen sichtbaren Schaden angerichtet. Mit der Bereitstellung von Meskalin in größeren Mengen könnte sich die Lage grundlegend verändern; das hat Huxley meiner Meinung nach nur allzu deutlich erkannt. Der zweite Teil seines Buches beschäftigt sich mit eben dieser Frage und zieht den Schluß, daß Meskalin potentiell ein Heilmittel für die übermäßige Egozentrik des modernen Menschen ist, genau wie in der Vergangenheit die Religion das anerkannte Heilmittel war. Falls Meskalin die Visio Beatifica hier auf Erden hervorrufen kann – von der man bisher glaubte, sie sei die Belohnung für ausdauerndes, ernstes Streben nach dem Guten –, dann ist die christliche Betonung des Moralischen ganz offensichtlich nicht nur völlig falsch, sondern auch ein wenig naiv. Meskalin stellt uns nicht nur einem sozialen Problem gegenüber – denn wie in aller Welt sollte eine Gesellschaft funktionsfähig erhalten werden, die sich ausschließlich aus Ekstatikern zusammensetzt? –, sondern auch einem theologischen Problem von großer Bedeutung. Huxley gebührt Dank dafür, das Problem aufgerollt zu haben.

DIE DEUTUNG VON MESKALIN

In unserem letzten Kapitel gaben wir kaum mehr als eine Zusammenfassung der Huxleyschen Erfahrungen unter der Einwirkung von Meskalin. Jetzt müssen wir die Schlußfolgerungen zusammenfassen, die er aus seinen Erfahrungen zieht.

Eines ist sicher, nämlich daß das Experiment Huxley überrumpelt und fast überwältigt hat: Der Grund dafür liegt anscheinend darin, daß Huxley zum erstenmal eine Erfahrung dieser Art erlebte. Das ist etwas überraschend: Man hätte eigentlich annehmen sollen, daß ein Autor, der alle äußeren Zeichen einer religiösen Bekehrung durchlaufen und seit der Veröffentlichung seines Buches *Time Must Have a Stop* fast nur über seine neue Lebensphilosophie geschrieben hat, durch eine Erfahrung von überragender Bedeutsamkeit hindurchgegangen sein muß, die zu seiner Bekehrung und zu der Übernahme der esoterischen Philosophie geführt hat, der er seither anhing. Diese Philosophie, die er die *philosophia perennis* nennt, ist angeblich auf der Erfahrung religiöser Mystiker aller Völker und aller Glaubensüberzeugungen aufgebaut. Man könnte also billigerweise annehmen, Huxley habe eine außernatürliche Erfahrung erlebt, die es ihm ermöglichte, bei allen Mystikern hinter einer breiten Verschiedenheit der Ausdrucksform eine absolute Einheit in der Idee festzustellen, und die ihn davon überzeugte, daß es dieselbe Erfahrung sei, die die Mystiker zu beschreiben versuchten, wie verschieden auch deren Ausdruck sein mochte. Der Verfasser des vorliegenden Buches war also einigermaßen betroffen, als er las:

»Bis zu jenem Vormittag hatte ich Kontemplation nur in ihren niederen, gewöhnlicheren Formen gekannt – als diskursives Denken; als ein verzücktes Sichversenken in Dichtung oder Malerei oder Musik; als ein geduldiges Warten auf solche Eingebungen, ohne die auch der prosaischste Schriftsteller nicht hoffen kann, etwas zu schaffen; als das gelegentliche Erblicken des etwas tiefer noch Verwobenen in der Natur, von welchem Wordsworth spricht; als methodisches Schweigen, das manchmal zu Ahnungen dunkler Erkenntnis führt.«¹

Huxley scheint einen äußerst gedehnten Begriff von »Kontemplation« gehabt zu haben, der eigentlich alle Tätigkeit von Personen üblicher Vorbildung und Bildung mit umfaßte. Die überwiegende Mehrheit dieser

¹ Huxley, S. 34.

Menschen würde nie auf den Gedanken kommen, ihren mehr oder weniger hingerissenen Kunstgenuß auf dem Gebiet der Dichtung, der Malerei oder der Musik mit »Kontemplation« zu bezeichnen, mit einem Ausdruck also, der heute eine religiöse Färbung hat. Im Zusammenhang mit diskursivem Denken kommt einem dieses Wort ebenfalls nicht in den Sinn, ja dieser Prozeß wird im allgemeinen als das gerade Gegenteil von Kontemplation betrachtet. Es scheint also ziemlich klar zu sein, daß Huxley vor der Einnahme von Meskalin nur eine ganz nebelhafte Vorstellung von dem hatte, was »Kontemplation«, in religiösem Sinne verstanden, bedeutet. Mit der Einnahme von Meskalin wurde er in einen Erfahrungsbereich geworfen, über den er Bände geschrieben, in dem er aber offenbar noch nie gelebt hatte. Er scheint also aus rein intellektuellen Gründen zu der *philosophia perennis* bekehrt worden zu sein. Da die Mystiker aller Religionen gewisse Züge gemein hatten, kam Huxley zu dem Schluß, diese gemeinsamen Züge müßten eine einzige metaphysische Wahrheit darstellen. Es scheint ihm nicht klar geworden zu sein, daß es selbst in den schriftlichen Zeugnissen der Mystiker *grundsätzliche* Verschiedenheiten gibt, nicht nur Verschiedenheiten des Vorgehens, die man auf die verschiedenen religiösen Ausgangspunkte zurückführen kann. Und er scheint sich auch nicht klargemacht zu haben, daß eine willkürliche Auswahl aus ihren Schriften für nichts anderes als Beweis dienen kann, als für die subjektiven Ansichten eines Einzelnen. Was ihn an den Mystikern anzog – wenn wir das Wort für den Augenblick in einem weiten Sinne verwenden –, war die ihnen allen gemeinsame Behauptung, das empirische »Selbst« transzendiert zu haben und in eine neue, weitere Sphäre der Wahrnehmung eingedrungen zu sein. Zu einer so gedeuteten Mystik konnte man nicht nur die klassische monistische Mystik Indiens rechnen, sondern zum Beispiel auch die eindeutig pantheistischen und »pamphysisistischen« Ergüsse Walt Whitmans: nicht nur die solipsistischen Moslem-Mystiker, die sich mit Gott gleichsetzten, sondern auch reine Visionäre, die das keineswegs taten, die vielmehr, wie etwa William Blake, in einem eigenen, privaten, anderen Weltall lebten. Der einzige gemeinsame Faktor dieser verschiedenen Arten von Mystik liegt darin, daß sie sämtlich von der eintönigen Alltagsexistenz der Subjekt-Objekt-Beziehung befreien und von dem, was wir in Ermangelung eines besseren Wortes weiterhin das individuelle »Ego« nennen müssen. Daß Huxley auf der Suche gerade nach einer solchen Befreiung vom »Ego« war, geht deutlich aus dem Epilog in »Die Pforten der Wahrnehmung« hervor.

»Daß die Menschheit als Ganzes je imstande sein wird, ohne künstliche Paradiese auszukommen, ist sehr unwahrscheinlich. Die meisten Menschen führen ein schlimmstenfalls so beschwerliches, bestenfalls so eintöniges, armseliges und beschränktes Leben, daß der Drang, ihm zu entfliehen, die Sehnsucht, wenn auch nur für ein paar Augenblicke aus und über sich selbst hinauszugelangen, eine der vornehmlichsten Begierden der Seele ist und immer gewesen ist.«² Dies ist eine ziemlich kühne Verallgemeinerung; sie ist aber typisch für den Intellektuellen und vor allem für den in einer Industriegesellschaft geborenen und aufgewachsenen Intellektuellen. Der »Drang, ihm zu entfliehen« ist selbstverständlich die Quelle der Gnostik und besonders des Manichäismus, der den Körper als ein »Stück Aas und ein Gefängnis« bezeichnet hat, als eine satanische Substanz, in der die himmlische Seele widernatürlicherweise gefangen ist.³ Mānī war ein Intellektueller, wie die Begründer nahezu aller Häresien, im Gegensatz zu den Gründern von Religionen, die Dauer haben; und seine Religion übte wie die der andern gnostischen Sekten eine unmittelbare Anziehungskraft auf die Intellektuellen aus. Seine Religion war ausschließlich eine Religion der Flucht und der Befreiung: und damit wandte er sich an jenen »Drang zur Flucht«, der nach Huxley eine der Hauptbegierden der menschlichen Seele ist und immer gewesen ist.

Dies ist ein Standpunkt. Ein anderer ist folgendermaßen ausgedrückt worden: »Es hat keinen Zweck, den Leuten zu sagen, das Leben sei »Pein«, wenn sie es hartnäckig für etwas »Nettes« halten, wie es auch keinen Zweck hat, sie nach ihrer Errettung zu fragen, wenn sie nicht die geringste Ahnung haben, wovon in aller Welt sie eigentlich gerettet werden sollen und übrigens keinesfalls »davon« errettet werden wollten, selbst wenn sie wüßten, was das »davon« sein soll.«⁴ Das ist eine Meinung, die ich vor drei Jahren geäußert habe; und ich glaube noch immer, daß sie der Wahrheit näher ist als die von Huxley geäußerte, wenigstens was England betrifft, und daß Huxley diesen Drang zur Flucht und die Sehnsucht, über sich selbst hinauszugelangen, stark übertreibt. Im Grunde trifft dies nur für den Neurotiker zu: es stimmt nicht für die »geistig Gesunden«, um mit William James zu

² Huxley, S. 52.

³ Vgl. H.-C. Puech, *Le Manichéisme, Son Fondateur, Sa Doctrine*, Publications du Musée Guimet, Paris, 1949, S. 82–82 sowie R. C. Zaehner, *Zarvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1953, S. 169.

⁴ R. C. Zaehner, *Foolishness to the Greeks*, Oxford, 1953, S. 14.

sprechen, und ich bin so optimistisch, zu glauben, daß die große Mehrheit der menschlichen Rasse noch immer zu ihnen gehört.

Huxleys Blickwinkel ist durch seinen Intellektualismus vorgeformt. Nach guter alter Tradition der Intellektuellen begann er als Rebell. Seine Rebellion hat anscheinend zwei Stufen durchlaufen: zuerst lehnte er sich gegen die hergebrachte Form der Gesellschaft und ihre Konventionen auf, und als diese Rebellion ihn nur in neue und tiefergehende Bindungen verflocht, erhob er sich gegen sich selbst. Die zweite Rebellion entwickelte sich aus der ersten; denn, wie Huxley in *Ends and Means*⁶ selbst sagt, wenn auch die Erhebung gegen das »politische und wirtschaftliche System« sich aus dessen Ungerechtigkeit erklären mochte, so hatten doch er und seine Freunde nichts, um es an dessen Stelle zu setzen. Es war eine Auflehnung, die in die Sinnlosigkeit führte; und es liegt nicht der Natur von Menschen, die so durch den Verstand bestimmt sind wie Huxley, längere Zeit in einem Vakuum zu leben. Seine Rebellion gegen die Sexualmoral war in gleicher Weise unergiebig, wie dies auf die Dauer immer der Fall ist. Es ist leicht, sich über das Keuschheitsgebot des Evangeliums aufzulassen, und es ist noch leichter, es zu verhöhnen und mit Füßen zu treten. Huxley fand jedoch heraus, daß er sich dadurch noch mehr in die materielle Welt verstrickte, die ihn anekelte und aus der zu entinnen er sich schon damals sehnte. Allmählich wurde ihm klar, was alle großen Religionen zu allen Zeiten gelehrt haben, daß die Fesseln der Leidenschaft eine ebenso harte Knechtschaft sind wie die, die ein politisches System auferlegen kann. Oder, um es praktischer auszudrücken: auf die Dauer macht es weniger Mühe, keusch zu sein. Huxleys ganze Laufbahn führte ihn also auf die Bekehrung zu einem Religionstypus hin, der ihm ein Entrinnen aus einer Welt gewähren konnte, in die sich einzufügen er so außerordentlich schwer gefunden hatte. Er war, scheint es, nicht glücklich gewesen, und da er zugleich unglücklich und ein nach innen gewandter Mensch war, brauchte er eine Philosophie oder Religion, die ihn sowohl von seinem Unglücklichsein wie von sich selbst befreien konnte. Als einem sehr intelligenten Menschen war ihm klar, daß das Unglücklichsein und das Selbst in irgendeiner Weise zusammenhängen; und das ist der Anfang der Religion. Was Huxley die »giftigen Früchte« der Philosophie der Sinnlosigkeit nennt, zwang ihn, über sich selbst hinaus nach etwas auszuschauen, das ein wenig befriedigender sein

⁶ Collected Edition, London, Chatto and Windus, 1948, S. 275 ff.

könnte. Er begriff, daß die Wurzel allen Unglücklichseins darin liegt, sich allzusehr mit sich selbst zu beschäftigen, und wandte sich den beiden Religionen zu, die diesen Zusammenhang am deutlichsten klarmachten, Hinduismus und Buddhismus. Er hatte Recht damit: Denn obwohl die Evangelien lehren, daß man sterben muß, um zu leben, ist dies doch nur eine von vielen christlichen Lehren, während Hinduismus und Buddhismus beide die Ausschaltung des Ichs als das *sine qua non* der »Befreiung« oder »Erleuchtung« ansehen und dies unermüdlich wiederholen. Darüberhinaus wäre eine Rückkehr zum Christentum für Huxley schwierig gewesen, da es in seiner Erinnerung nur etwas Trockenes, Moralistisches und Pharisäisches war, Teil einer inhumanen und mechanistischen Gesellschaft, gegen die er sich aufgelehnt hatte wie vor ihm Kierkegaard. Es wäre sinnlos gewesen, zu einer Religion zurückzukehren, die anscheinend zu einem, noch nicht einmal unerläßlichen, Anhängsel eines fragwürdigen Sozialsystems versteinert war. Weiter war da noch die Tatsache, daß das Christentum in seiner Lehre, wesentlich weniger deutlich als Hinduismus oder Buddhismus, Unglücklichsein und Ich gleichsetzt. Es gibt in den Evangelien natürlich Stellen, die etwas sehr Ähnliches sagen; aber das moderne Christentum hat sich nicht besonders Mühe gegeben, die Bedeutung dieser Stellen zu betonen. Der Buddhismus andererseits betont und wiederholt ständig, daß alle Dinge der Erscheinungswelt unbeständig und in stetigem Fluß sind, daß deshalb kein wirkliches Glück in ihnen liegen kann und daß somit Unbeständigkeit und Schmerz identisch sind. Die Ursache allen Schmerzes ist »Verlangen«, und Befreiung von Schmerz kann deshalb nur durch die Auslöschung aller »Verlangens« erzielt werden, das heißt durch die Unterdrückung aller Begierde. Auf dieser Basis nun kann Huxley davon schreiben, eine der Hauptbegierden der Seele sei der Drang zum Entrinnen und die Sehnsucht, über sich selbst hinauszugelangen. Daß Meskalin Huxley ein solches Entrinnen vermittelte, ist aus dem, was er schreibt, völlig offenkundig. Und da es für ihn zutraf, nimmt er an, es treffe auch für jeden anderen zu, vorausgesetzt, daß man nicht gerade kürzlich Gelbsucht gehabt hat, die Leber in Ordnung ist und man nicht von ständiger Sorge geplagt wird.

Es scheint Huxley nicht in den Sinn gekommen zu sein, daß es selbst in unserer modernen Gesellschaft noch Leute gibt, deren »Ich« unkompliziert und ziemlich anständig ist. Diese Menschen mögen insoweit irreligiös sein – in dem Sinn, wie Huxley das Wort »religiös« verwendet –, als sie kein Bedürfnis verspüren, weg von sich selbst und in eine weniger persönliche Welt

zu entfliehen. Ich spreche nicht von denen, die Coomeraswamy, ein hervorragender Vertreter der *philosophia perennis*, gewöhnlich das »seelische Proletariat« nannte, das durch die Industriegesellschaft und ihren Materialismus gewaltsam zu einer völligen Aufgabe aller seelischen Werte hinabgedrückt worden ist. Sie stellen ein sehr ernstes Problem dar, aber wir dürfen nicht abschweifen und uns mit ihrer Not beschäftigen (denn um eine Not handelt es sich, obwohl sie es wahrscheinlich selbst nicht wissen). Ich denke vielmehr an jene wirklich unbeschwerten, gutherzigen Menschen, die jedermann gern hat und die andern Gutes tun, nicht weil sie sich bewußt Mühe geben, sondern einfach, weil sie so sind, wie sie sind. Nach den Begriffen der christlichen Theologie handelt es sich um Menschen, die das Sakrament der Taufe offenbar wirklich von der Erbsünde reingewaschen hat. Solche Menschen sind gerettet, *salvi facti sunt*, sie sind heil gemacht worden. Sie spüren kein Bedürfnis nach Entrinnen und keine Religion zieht sie an, die ihnen nur dieses bietet (womit ich keinesfalls andeuten will, daß Hinduismus und Buddhismus sonst nichts zu bieten hätten, denn es ist offenkundig, daß sie noch anderes bieten): Denn sie sind heil gemacht worden und nur was verstümmelt oder kein Ganzes ist, kann das Bedürfnis der Ergänzung verspüren. So bedeutet für sie das Wort »Entrinnen« recht wenig.

In der natürlichen Ordnung ist der Mensch allein mit Vernunft begabt; er allein ist ein »vernünftiges Tier«, wie Aristoteles vor langem bemerkt hat; und gerade weil er die Fähigkeit hat, verstandesmäßig zu denken, verwirrt und erschreckt ihn die Aussicht auf den Tod, der scheinbar alle menschliche Bemühung sinnlos macht. Die Todesfurcht liegt am Ursprung der Religion. Und doch gibt es viele Menschen, die sich durchaus dessen bewußt sind, daß sie sterben müssen, und die es doch ganz zufrieden sind, daß ihnen die Zeit eines Lebens gewährt wurde, um sich zu dem zu entwickeln, was sie der Möglichkeit nach sind. Diesen Prozeß hat Jung als »Werden, was man ist«⁶ beschrieben und Oscar Wilde (ausgerechnet er!) hat dafür folgende schöne Worte gefunden:

»Das wahre Wesen des Menschen wird etwas Wundervolles sein, wenn wir es erblicken werden. Es wird natürlich und einfach wachsen, den Blumen gleich oder wie ein Baum wächst. Es wird keinen Mißklang haben. Es wird nie streiten oder disputieren. Es wird nichts beweisen. Es wird alles wissen. Und es wird sich doch nicht mühen um das Wissen. Es wird weise sein. Sein Wert wird nicht nach materiellen Dingen gemessen werden. Es wird nichts haben. Und es wird doch alles haben und was man ihm auch nimmt, wird es

⁶ C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie*, Band 16 der Gesamtausgabe, Zürich 1958.

doch weiter haben, so reich wird es sein. Es wird nicht ständig sich mit anderen befassen oder von ihnen verlangen, sie sollten sein wie es selbst. Es wird sie lieben, weil sie anders sind. Und obgleich es sich mit andern nicht befassen wird, so wird es doch allen helfen, wie etwas Schönes uns einfach durch sein So-Sein hilft. Das Wesen des Menschen wird sehr wunderbar sein. Es wird so wunderbar sein wie das Wesen eines Kindes.«⁷

Hier haben wir das Gegenteil von Huxleys »Drang zum Entfliehen«. Huxley sieht die Errettung als ein Entfliehen vom Selbst, als die Vernichtung des Ego und dessen Aufgehen in einer größeren Einheit, die er den »Geist als Ganzes« nennt. Wilde dagegen sieht sie als ein natürliches Heranwachsen des ganzen individuellen Wesens zu seiner vollen Größe, in dem Seele, Geist und Körper sich jedes nach seiner Weise entwickelt, wobei eines das andere nicht stört, sondern ins Gleichgewicht bringt. In einer Beschreibung, wie Wilde sie vom »wahren Wesen des Menschen« gab, kann ein Christ ohne Mangel an Ehrfurcht Adam erkennen, wie er aus der Hand Gottes hervorgeht, wie wir ihn noch immer auf dem Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle erblicken. Wenn wir zu der Betrachtung der Hindu-Mystiker kommen, die das Wort »Selbst« (*ātman*-) sowohl für Huxleys »Nicht-Selbst« wie für die individuelle Seele benützen, wird die Bedeutung dieser Stelle sichtbar werden.

Bevor wir uns der Untersuchung von Huxleys Erfahrungen nach der Einnahme von Meskalin zuwenden und versuchen, sie durch ähnliche Erfahrungen anderer zu erklären, und vor dem Versuch, sie in ein allgemeines Muster einzufügen, fassen wir zweckmäßigerweise die Folgerungen zusammen, die Huxley selbst aus seinem Ausflug in die außerzeitliche Welt gezogen hat, und studieren seine Empfehlungen, die dahin gehen, zur Förderung des Glücks der Menschheit Drogen in größerem Umfang zu verwenden. Diese Empfehlungen und Folgerungen finden sich im Epilog zu »Die Pforten der Wahrnehmung«. Sie sind bemerkenswert. Dem Hauptproblem jedoch sieht Huxley an keiner Stelle ins Gesicht: Welche Beziehung besteht zwischen den Ekstasen der Menschen von heroischer Heiligkeit und denen des Meskalinnehmers?

Im Schlußabschnitt seines Buches gibt Huxley zu verstehen, daß die Einnahme von Drogen zu jeder Religion gehört oder gehören sollte; und davon ausgehend, kritisiert er das Christentum, weil es Meskalin und ähnliche Drogen nicht in den christlichen Kult aufgenommen und eingebaut hat.

⁷ Aus: *The Soul of Man under Socialism*, New Collected Edition, London, Collins, 1948, S. 1023.

Das klingt empörend, ist es aber nicht, wenn wir seine hauptsächliche Prämisse im Auge behalten, daß der Drang, dem Selbst und der Umwelt zu entrinnen, fast in jedem und so gut wie immer vorhanden ist.⁸ Die Prämisse erscheint uns falsch, denn sie entspricht nicht dem, was wir in der Wirklichkeit beobachten; und es wäre nur ein Ausweichen vor dem, worum es geht, wenn man anführte, dieser Drang sei eben sehr häufig unbewußt; denn solange der Drang nicht bewußt geworden ist, kann man sein Vorhandensein auch nicht feststellen. Die Prämisse müßte verbessert werden und würde dann etwa folgendermaßen lauten: »Der Drang, dem Ich und der Umwelt zu entrinnen (was zwei sehr verschiedene Dinge sind), ist so gut wie immer bei fast jedem nach innen gerichteten Menschen vorhanden, der seiner Natur nach dazu neigt, sich abzuschließen, übermäßig verstandesbetont und empfindsam ist und in einer materialistischen und industrialisierten Umwelt aufgewachsen ist.« Wenn wir bereit sind, die Prämisse in dieser Weise zu »verbessern«, so wird Huxleys Allheilmittel für die Gesellschaft verständlich, – abgesehen davon natürlich, daß wir dann von der Gesellschaft als solcher nicht mehr sprechen können, sondern nur noch von einer begrenzten Zahl von überzivilisierten Menschen, die auf der Suche nach ihrer Seele sind. Huxley bringt zwei völlig getrennte Dinge durcheinander, wenn er »den Drang, dem Ich zu entrinnen« und »den Drang, der Umwelt zu entrinnen« zusammenwirft. Was William James die »kranke Seele« nennt, versucht, sich selbst zu entrinnen, und was Coomaraswamy das »seelische Proletariat« nennt, bemüht sich, der Umwelt zu entrinnen. Dieses »Proletariat« bildet heute einen großen Teil jeder Industriegesellschaft. Seine Angehörigen haben berufliche Tätigkeiten, die in sich langweilig sind, und wenn sie Entspannung im Kino, Fernsehen und in den »Comics« suchen, so wollen sie damit nicht vor sich selber fliehen, sondern sich in etwas hineinprojizieren, was ihnen als sinnvollere Existenz erscheint. Ihre Not ist das genaue Gegenteil von der des neurotischen Intellektuellen; denn dieser lebt in und von ständiger Selbstbetrachtung und muß sich über kurz oder lang darnach sehnen, einem Gegenstand zu entrinnen, der zur Monomanie geworden ist, während jener noch gar nicht dazu gelangt ist, ein »Selbst« zu finden, dem zu entrinnen er wünschen könnte. Er spürt keinen Drang, vor sich selbst zu fliehen, nur einen Drang, der Trübseligkeit eines Alltags zu entfliehen, in dem kein irgendwie geartetes »Selbst« sich entwickeln kann.

⁸ Huxley, S. 52.

Huxleys Vorstellungen davon, wie Meskalin zum Nutzen der Menschheit verwendet werden könnte, sind außerordentlich verwirrt. In sehr beunruhigender Weise schwankt er zwischen zwei Extremen hin und her, identifiziert auf der einen Seite Meskalin mit der *Visio Beatifica* und betrachtet es auf der andern Seite als unschädlichen Ersatz für den Alkohol. Der Leser überlegt sich verwirrt, ob Huxley nun eigentlich die höchsten Entrückungen der Mystik mit der Wirkung von Alkohol und Drogen vergleicht, ja sogar gleichsetzt, oder ob er das nicht tut. »Die Selige Schau, *Sat Chit Ananda*, Seins-Gewahrsein-Seligkeit – zum erstenmal verstand ich, nicht auf der Ebene der Wörter, nicht durch zusammenhängende Andeutungen oder nur von fern, sondern deutlich und vollständig, worauf sich diese bedeutungsvollen Silben beziehen.« Dies sagt er auf Seite 15. Wenn dies etwas bedeuten soll, dann sicherlich, daß sein damaliges Erlebnis nahezu das gleiche war, wie das, was die Christen die *Visio Beatifica* nennen und was die Hindus unter *Sat Chit Ananda* verstehen. Wenn er aber seine Erfahrung im einzelnen beschreibt, so lautet die Beschreibung folgendermaßen:

»Ich blickte weiter auf die Blumen, und in ihrem lebendigen Licht schien ich das qualitative Äquivalent des Atmens zu entdecken – aber eines Atmens ohne das wiederholte Zurückkehren zu einem Ausgangspunkt, ohne ein wiederkehrendes Ebben; nur ein wiederholtes Fluten von Schönheit zu erhöhter Schönheit, von tiefer zu immer tieferer Bedeutung. Wörter wie Gnade und Verklärung kamen mir in den Sinn. Und unter anderem war es selbstverständlich das, wofür sie stehen. Meine Augen wanderten von der Rose zur Nelke und von diesem fiederigen Erglühen zu den glatten Schnörkeln aus sensitivem Amethyst, welche die Iris waren.«

Möglicherweise habe ich unrecht, aber ich hatte es immer so verstanden, daß die *Visio Beatifica* die unmittelbare Wahrnehmung Gottes bedeutet, von Angesicht zu Angesicht, – nicht dunkel, durch eine Scheibe, – bar aller Schleier der Sinne, wie die Moslem-Mystiker sagen würden. Falls Huxley nicht von seinem Talent zur Beschreibung völlig im Stich gelassen wurde, kann ich leider keine Ähnlichkeit zwischen seiner Erfahrung und dem entdecken, was man ganz allgemein unter der *Visio Beatifica* versteht. Warum sollten wir glauben, daß eine Vision der verklärten Natur in irgendeiner Weise der Vision Gottes selbst entspricht? Wenn auch die Zen-Buddhisten davon sprechen mögen, der Dharma-Leib des Buddha *sei* die Hecke unten im Garten, so verwenden doch die christlichen Mystiker keinerlei Terminologie dieser Art, um den Zustand des Einsseins zu beschreiben. Der einzige Weg, es klar zu machen, wie groß der Unterschied zwischen Huxleys Meskalin-Visionen und den Erfahrungen christlicher Mystiker ist, liegt in

der Nebeneinanderstellung der Texte. Wenden wir uns also dem Seligen Heinrich Seuse (Suso) zu, der einerseits als Schüler des Meister Eckhart fast Monist war und andererseits ein *beatus* der katholischen Kirche; er dürfte mithin für alle religiösen Richtungen ein glaubwürdiger Zeuge sein. Das Zitat ist dem *Büchlein der Wahrheit* entnommen und kann als ziemlich typisch für die christliche Mystik gelten. Wir werden in späteren Kapiteln weitere Stellen theistischer Mystiker zitieren, christlicher wie mohammedanischer. Seuse sagt dies: »Ja, ohne Zweifel! Wenn der gute und getreue Knecht eingeführt wird in die Freude seines Herrn, so wird er trunken von dem maßlosen Überfluß des göttlichen Hauses; denn ihn überwallt es in unaussprechlicher Weise wie einen trunkenen Menschen, der sich selbst vergißt, nicht mehr er selbst ist, sondern ganz entworden, ganz in Gott untergegangen und ein Geist mit ihm geworden ist, recht wie ein kleines Wassertröpflein, das man in ein Fuder Wein gießt. Denn wie dieses sich selbst entwirft, indem es den Gehalt und die Farbe des Weines an sich und in sich zieht, so geschieht denen, die im vollen Besitz der Seligkeit sind: in der unaussprechlichen Seligkeit muß alles menschliche Begehren weichen, sie entsinken sich selbst, versinken ganz in dem Willen Gottes. Wenn noch irgend etwas vom Menschen im Menschen verbliebe, das sich nicht ganz aus ihm ergösse, dann könnte die Schrift nicht wahr sein, die doch sagt, Gott soll alle Dinge in allen Dingen werden. Doch bleibt gleichwohl sein Wesen, wenn auch in einer anderen Form, in einer anderen Glorie und in einem anderen Vermögen. Und das alles kommt über den Menschen durch seine unendliche Gelassenheit.«⁹

Buchstäblich hunderte von Stellen aus christlichen und mohammedanischen Mystikern könnten zitiert werden, die das Einssein der Seele mit Gott beschreiben und die der Stelle, die wir eben von Seuse angeführt haben, aufs engste entsprechen. Aber wo ist die Ähnlichkeit mit der Huxleyschen Erfahrung unter der Einwirkung von Meskalin? Zwar spricht Seuse von der »völligen Aufgabe des Ichs« und Huxley beschreibt sich als »Nicht-Selbst«, das zugleich wahrnehme und das Nicht-Selbst der Dinge um ihn herum sei.¹⁰ Selbst wenn man die buddhistische Konvention in Rechnung stellt, nach der das Wort »Nicht-Selbst« etwas anderes als das Ego bedeutet, das sowohl das subjektive Selbst wie die objektiven Erschei-

⁹ Heinrich Seuse, *Das Büchlein der Wahrheit* in »Deutsche Schriften von Heinrich Seuses«, Leipzig, Inselverlag, 1924, S. 277/8.

¹⁰ Huxley, S. 31.

nungen unmittelbar erfährt, liegt doch noch keine Parallele vor, es sei denn, man akzeptiere die Voraussetzung, daß Gott, wie ihn Seuse versteht, und der Dharma-Leib des Buddha, der seinerseits wieder die Hecke am Ende des Gartens ist, das gleiche bedeuten. Aber selbst wenn wir dieses ungeheure Zugeständnis machen, liegt noch immer keine wirkliche Parallele vor. Bei Huxley wie beim Manischen scheint die Persönlichkeit in die objektive Welt hinein verstreut zu sein, während bei Seuse, wie bei anderen theistischen Mystikern, die menschliche Person völlig in der Gottheit aufgeht, die als etwas von der objektiven Welt völlig verschiedenes, anderes empfunden und erfahren wird. Seuse beschreibt einen Zustand, in dem sowohl das Subjekt, »Ich«, wie das Objekt, »die Welt«, für den Augenblick aus dem Bewußtsein ausgeschlossen sind, und in dem die Seele buchstäblich durch und durch »erfüllt« wird »durch den Heiligen Geist«: In einem solchen Zustand ist jedenfalls etwas sicher – wie wir auch den »Dharma-Leib des Buddha« deuten mögen –, nämlich daß »die Hecke am Ende des Gartens« und mit ihr alle Hecken und alle Gärten für die in Gott entrückte Seele aufgehört haben zu existieren. Wie kann ein geistig normaler Mensch ernsthaft behaupten, eine solche Erfahrung, die alle Empfindung der objektiven Welt ausschließt, sei das gleiche wie »diese Bambusbeine nicht nur anzusehen, sondern sie tatsächlich zu sein oder vielmehr, ich selbst in ihnen zu sein; oder, um mich noch genauer auszudrücken ... mein Nicht-Selbst in dem Nicht-Selbst zu sein, das der Sessel war«?¹¹ Im ersten Fall haben wir die »Deifizierung« einer Seele in Gott, den Verlust des Bewußtseins von allem außer Gott; im zweiten haben wir die Identifizierung des Selbst über das »Nicht-Selbst« (das wir später etwas exakter definieren können) mit der äußeren Welt, so daß – sollte man annehmen – Gott ausgeschlossen ist; denn bezeichnenderweise identifiziert selbst Huxley unter der Einwirkung von Meskalin sein Nicht-Selbst nicht mit Gott, obwohl er dies im Falle der »Dharma-Leibs des Buddha« nicht als widersinnig empfindet. Die Empfindung, daß der einzelne Mensch und seine äußere Umgebung in Wirklichkeit nicht etwas voneinander Getrenntes sind, ist nicht so ungewöhnlich, wie man in der Regel annimmt; wir werden bald Gelegenheit haben, das zu sehen. Es ist jedoch ungewöhnlich, daß ein ernsthafter Autor seine Erfahrung, die manchmal als »natürliche« mystische Erfahrung bezeichnet wird, mit der *Visio Beatifica* gleichsetzt.

¹¹ Huxley, S. 18

Die Gedankenverwirrung, die das Meskalin offenbar bei Huxley hervorgerufen hat, wird am besten durch den Epilog dargetan. Denn hier sagt er: »Ich bin nicht so töricht, das, was unter dem Einfluß von Meskalin oder irgendeinem anderen, schon hergestellten oder in Zukunft herstellbaren Präparat geschieht, der Verwirklichung des Ziels und Endzwecks menschlichen Lebens gleichzusetzen: der Erleuchtung und Seligen Schau.«¹² Man sollte dies, sagt er, nur als das betrachten, »was katholische Theologen »eine unverdiente Gnade« nennen, zum Seelenheil nicht nötig, aber potentiell hilfreich und, wenn zugänglich gemacht, dankbar anzunehmen.« Dies ist nun wirklich eine ernsthafte Veränderung seiner früheren Position; und eine Veränderung, zu der er zu stehen scheint. Daraus folgt jedoch, daß Berausung jeder Art eine »unverdiente Gnade« sein muß, und insoweit die Kirche lehrt, daß die Frucht der Rebe und die daraus gewonnenen Getränke eine Gabe Gottes sind und mit Mäßigung genossen werden können, scheint gegen diese Ansicht nichts einzuwenden. Seine Position wird jedoch wesentlich unsicherer, wenn er die Kirche angreift, weil sie ihre Feierlichkeiten nicht mit etwas sakramentalem Meskalin auflockert, wie es anscheinend die »Native American Church« tut.

Huxleys Ärger über die Langweile und Trübseligkeit des durchschnittlichen christlichen Gottesdienstes ist verständlich genug; und die Langweiligkeit unserer Gottesdienste, unserer Priester und Pfarrer ist vielleicht mehr als alles andere an der Leere der englischen Kirchen schuld. Huxleys Eintreten für sakramentales Meskalin, so ausgefallen es sein mag, zeigt nur allzu deutlich, daß die Kirchen in England ein religiöses menschliches Verlangen unbefriedigt lassen, das – wenn auch vielleicht unbewußt – stärker und echter empfunden wird als der Drang, einfach dem eigenen Ich zu entfliehen, nämlich das Verlangen, mit der Göttlichen Wirklichkeit, oder was als solche empfunden wird, in Verbindung zu treten. Wie tief dieses Verlangen ist, ist durch den erstaunlichen Erfolg, den Dr. Billy Graham in England gehabt hat, hinreichend deutlich geworden. Dr. Graham konnte Rekordmengen von Leuten, die sich normalerweise nicht für Religion interessieren, einfach deshalb anziehen, weil er einen Weg gefunden hatte, den Nebel der Langweile zu durchdringen, mit dem das moderne Christentum den bewegendsten und großartigsten »Mythos« aller Zeiten verdunkelt hat.

¹² Huxley, S. 61.

Unter dem Gedanken, wie beschämend das Christentum in der Moderne vertan worden ist, betrachte ich die Praktiken der »Native American Church« nicht ohne Sympathie, wie ich gestehe. Ihr Hauptritus ist anscheinend »eine Art frühchristlicher Agape oder Liebesmahl, wobei Schnitten von Peyotl (aus dem das Meskalin gewonnen wird) die Stelle des sakramentalen Brots und Weins einnehmen«. Sie »halten den Kaktus für Gottes besonderes Geschenk an die Indianer und setzen seine Wirkungen dem Wirken des göttlichen Geistes gleich«.¹³

Ihre Riten sind offenbar gesittet; und von der Übersteigerung, die für manche Derwisch-Orden charakteristisch war, von denen einige auch Drogen gebrauchten, war bei ihnen nichts zu finden. Bei diesen Riten waren sie nicht benommen oder berauscht: sie gerieten nicht aus dem Rhythmus und stammelten nicht. Sie waren ruhig, höflich und rücksichtsvoll. Ein gewisser Professor Slotkin, der unter ihnen gelebt hat, wird dahin zitiert, daß er nie an einer Andachtsstätte der Weißen gewesen, wo so viel religiöses Gefühl und soviel Gesittung herrschten. Und wie wirkt die Droge auf diese frommen Indianer? Nach den von Dr. Slotkin gesammelten Berichten haben sie manchmal »Visionen und dies können Visionen Christi selbst sein. Manchmal vernehmen sie die Stimme des Großen Geistes. Manchmal werden sie sich der Gegenwart Gottes bewußt und der eigenen Fehler, von denen sie abgehen müssen, wenn sie Gottes Willen tun sollen.« – »Ein Baum«, fügt Huxley hinzu, »der so zufriedenstellende Früchte trägt, kann nicht einfach als böse verurteilt werden.« Das kann er auch nicht: Ist es aber nötig, wie dies Huxley anscheinend glaubt, Meskalin oder auch Alkohol in unseren Kirchen einzuführen? Wird die Kommunion mit Gott wirklich durch Drogen und Alkohol erleichtert? Oder ist dies nur ein vulgärer Irrtum, den viele primitive Gemeinschaften und gewisse ekstatische Sekten teilen? Vielerlei grundsätzliche Fragen werden hier aufgeworfen, die Huxley ruhig übergeht. Man muß die Menschen in den Stand setzen, aus sich selber herauszugelangen, argumentiert er. Dies ist eine absolute Notwendigkeit; Mittel und Ziel der Flucht haben geringe Bedeutung. »Das Ideal wäre«, so schreibt er, »daß jeder Mensch in irgendeiner Form reiner oder angewandter Religion Selbsttranszendenz zu finden vermöchte. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß in der Praxis dieses erhoffte Ergebnis je verwirklicht werden wird.«¹⁴ Es war der

¹³ Huxley, S. 58.

¹⁴ Huxley, S. 57.

Fehler des Christentums, meint er, daß es versäumt hat, den Genuß von Alkohol zu einem Sakrament zu machen. Dieser Fehler geht sehr weit zurück, er mag Paulus mit großer Sorge erfüllt haben; denn sicherlich hatte er gerade solche *Agape* sakramentalen Alkoholgenusses im Auge, als er im 1. Korintherbrief, 11 schrieb: »Wenn ihr nun zusammenkommt, so hält man da nicht des Herrn Abendmahl. Denn so man das Abendmahl halten soll, nimmt ein jeglicher sein eignes vorhin, und einer ist hungrig, der andere ist trunken. Habt ihr aber nicht Häuser, da ihr essen und trinken könnt? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, so da nichts haben?«

In dieser Stelle verurteilt Paulus rundheraus Leute, die betrunken zum eucharistischen Opfer kommen. Es wird nicht gesagt, ob sie das taten, um ihre Wahrnehmungskraft für die wirkliche Kommunion zu steigern. Falls das ihr Motiv war, so können wir uns vorstellen, wie Paulus sich mit der Frage auseinandersetzte: War es legitim, durch Alkohol die Sinne zur Zeit des Opfermahles zu stimulieren? War es legitim, physische Mittel zu benutzen, um eine künstliche Verzückung hervorzurufen und die Sinne des sinnlichen Menschen instand zu setzen, an jenem spirituellen Einssein mit Gott teilzuhaben, das die christliche *agape* symbolisieren oder vielmehr wirklich sein sollte? Wir können annehmen, daß Paulus der festen Überzeugung war, es handle sich um zwei völlig verschiedene Dinge, die keinesfalls miteinander verwechselt werden dürften. Huxley ist genau gegenteiliger Auffassung, denn er sagt:

»Aber auch die Tolerantesten (unter den Christen) haben keinen Versuch unternommen, dieses Rauschmittel zu christianisieren oder seinen Genuß zu einem Sakrament zu machen. Der fromme Trinker ist gezwungen, seine Religion in dem einen Abteil, seinen Religionsersatz in einem anderen zu sich zu nehmen. Und vielleicht ist das unvermeidlich. Das Trinken von Alkohol kann nicht zu einem Sakrament gemacht werden, außer in Religionen, die keinen Wert auf Decorum legen. Die Verehrung des Dionysos oder des keltischen Biergottes war eine lärmende und zügellose Angelegenheit. Die Riten des Christentums sind nicht einmal mit gottesdienstlicher Betrunktheit vereinbar. Das tut den Spirituosenfabrikanten keinen Abbruch, ist aber sehr schlecht für das Christentum. Zahllose Menschen sehnen sich nach Selbsttranszendenz und wären froh, sie in der Kirche zu finden. Aber, die hungrigen Schafe blicken auf und erhalten kein Futter. Sie nehmen teil an Ritualen, sie lauschen Predigten, sie sprechen Gebete nach; doch ihr Durst bleibt ungestillt. Enttäuscht wenden sie sich der Flasche zu.«

Deshalb, so geht die Beweisführung weiter, da wir nun etwas Größeres als die Flasche haben, laßt uns Gebrauch davon machen, ein Sakrament daraus machen, und dankbar sein.

Huxley gibt selbst zu, daß er unzusammenhängend und widersprüchlich schreibt. Trotzdem, wenn ich ihn recht verstehe, so ist seine Beweisführung die folgende: Religion bedeutet hauptsächlich Entrinnen aus dem Ego. Was haben die großen Mystiker aller Zeiten getan? Sie haben ihr Ego abgeschüttelt, sie sind Götter geworden, oder Nicht-Selbste, oder wie man es heißen will. Was schenken uns Alkohol und Meskalin? Genau das: sie setzen uns in die Lage, das Ego abzuschütteln, und schenken uns ein herrliches Gefühl der Befreiung. Infolgedessen müssen sie gleicher Art wie die Religion sein: infolgedessen sind sie gut. Paulus war anderer Meinung, wenn wir die Stelle auch nur einigermaßen richtig deuten. Denn was versuchte er diesen immer wieder rückfälligen Korinthern zu sagen?

Wir können uns erlaubterweise vorstellen, daß er sie folgendermaßen ansprach: »Ihr Korinther seid zu Christus übergegangen, weil die Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung von Jesus von Nazareth, die sich zu unserer Zeit in Judäa zugetragen hat, in Geschichte und Zeit anscheinend eine sehr überzeugende Bestätigung und Verwirklichung dessen ist, was eure Mysterien-Religionen schon immer gelehrt haben. Ihr habt geglaubt, bei euren bacchischen Orgien durch das Verschlingen noch warmen Tierfleisches in unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen zu gelangen. Ihr wart dabei in einem Zustand äußerster Erregung, ja des Wahnsinns. Ihr mögt geglaubt haben, dies sei es, was ich euch in dem Opfermahl bot, das wir *agape* nennen. Wenn das so ist, so hattet ihr unrecht: Denn wenn eure eigenen Opfermähler auch vielleicht eine Vorahnung des christlichen Sakraments waren, so waren sie doch wesensmäßig davon ganz verschieden. Sicher verschafften sie euch eine zeitweise Befreiung von eurem Ego; und aus diesem Grund haben sie euch Befriedigung gegeben und werden wahrscheinlich bis zum Ende der Zeit anderen eurer Art Befriedigung geben. Ihr habt gefunden, daß starke Getränke der Erreichung der Ekstase förderlich waren und habt deshalb bei euren Feiern davon Gebrauch gemacht. Dies aber ist es nicht, was ich euch predige. Ich predige euch die Erlösung durch Christus. Wenn ihr kommt, um am Opfermahl teilzuhaben, so wäre es mir lieber, wenn ihr vorher keinerlei Stimulans zu euch genommen habt. Christus ist gekommen, euch heil zu machen: er ist nicht gekommen, euch diesem Tisch nähert; denn wenn ihr das tut, so verwechselt ihr dieses neue Mysterium mit euren eigenen aus früherer Zeit. Durch das christliche Mysterium tretet ihr ein in das Leben Christi, welches das Leben Gottes ist, durch

Gnade in diese unvollkommene Welt gebracht. In euren alten Mysterien habt ihr versucht, euch selbst zu entziehen: ihr wolltet Ekstase. Das christliche Mysterium ist nicht in erster Linie für diesen Zweck gedacht. Sein Zweck ist, daß Christus in euch lebe und daß ihr in Christus leben sollt. Unser Herr sagt, daß ein jeder von uns die Gaben nützen soll, die ihm geschenkt sind; jedermann muß sein natürliches Selbst vollenden und erfüllen. Dann erst wird er für das Leben der Gnade reif sein, das ihn über die Natur erhebt auf eine übernatürliche Ebene. Es mag sein, daß ihr bei diesem Vorgang außernatürliche Erfahrungen erlebt: ihr mögt Verzückungen erleben, ihr mögt Visionen haben und Träume träumen. All dies bedeutet nichts, denn die gleichen Wirkungen können durch den Genuß von Wein oder Drogen hervorgerufen werden. Laßt euch nicht zu dem Glauben verleiten, was in der Eucharistie geschieht, sei dasselbe oder sei auch nur vergleichbar mit dem, was euch in einer bacchischen Orgie widerfährt. In der christlichen Eucharistie werdet ihr wahrscheinlich überhaupt keinen Sinnes-Eindruck haben. Es ist nicht erregend; ihr werdet nichts fühlen, ihr werdet nichts *erfahren*. Aber doch geht in eurer Seele etwas vor sich, das in der Fülle der Zeit in eurem Leben offenbar werden wird. Vor allem verwechselt das Gefühl der Erhebung nicht mit Gnade. Erhebung oder Exaltation ist ein Zustand, in den Heilige und Sünder gleichermaßen geraten. Er kann durch Alkohol oder Drogen hervorgerufen werden, verwechselt das aber nicht mit Gnade, die bei unserer *agape* in euch eingegossen wird. Denn bei dieser *agape*, die wir ein »rationales Opfer« nennen, ist kein Raum für Ekstase. Es ist eine stille Empfängnis Christi im innersten Wesen eurer Seele. Ihr müßt euch klarmachen, daß zwischen beidem ein absoluter Unterschied besteht.«

Ich habe wahrscheinlich kein Recht, solche Worte Paulus persönlich in den Mund zu legen; aber ich glaube wirklich, daß die in diesen Worten ausgedrückten Gefühle sich in Übereinstimmung mit dem befinden, was die Kirche als Ganzes über diese Zusammenhänge denkt und immer gedacht hat. Es wäre indes ein schwerer Fehler, die Herausforderung zu unterschätzen, die Huxley und viele, die wie er denken, an uns richten. Was also ist diese Herausforderung? Dies: Religion sei eine Angelegenheit der Erfahrung, der Empfindung fast; religiöse Erfahrung bedeute »mystische« Erfahrung; und mystische Erfahrung sei überall und zu jeder Zeit das gleiche. Von dieser Annahme ausgehend, wurde Huxley zuerst auf die Vedānta-Philosophie der Hindus aufmerksam, denn nur in dieser Philo-

sophie wird außernatürliche Erfahrung, die aus dem Inhalt der Upanischaden deduziert wird, zur Grundlage aller Spekulation gemacht. In ihrer extremen Form ist diese Lehre die Philosophie nicht so sehr des Einsseins aller Dinge, als vielmehr der tatsächlichen Identität der einzelnen Seele mit dem *Brahman*, was man am besten mit »das Absolute« übersetzen kann. Nach dieser Schule führt alle mystische Erfahrung schließlich zu dieser Identität – eine Folgerung, die ein Mensch des Westens erstaunlich finden mag. Unter mystischer Erfahrung versteht Huxley anscheinend nicht nur die Erfahrungen aller anerkannter Mystiker, sondern auch Erfahrungen wie seine eigene unter der Einwirkung von Meskalin; und auch die Erfahrungen des Wahnsinns, wie er als ehrlicher Mensch, der er ist, hinzufügen müßte. In Kapitel V werden wir die Erfahrungen eines Manisch-Depressiven behandeln; und diese weisen die denkbar größte Ähnlichkeit mit Huxleys eigenen Erfahrungen auf. Nicht umsonst hat Huxley gesagt, er glaube zu wissen, was für ein Gefühl es sei, wahnsinnig zu sein.

Es ist nicht leicht zu erkennen, was Huxleys Absicht war, als er »Die Pforten der Wahrnehmung« schrieb: Denn bis dahin war er einer der hartnäckigsten Verteidiger dessen gewesen, was er die *philosophia perennis* nennt, der Philosophie, die behauptet, die letzten Wahrheiten über Gott und das All ließen sich nicht unmittelbar in Worten ausdrücken, sie seien notwendigerweise überall und zu allen Zeiten das gleiche, und deshalb könnten Offenbarungsreligionen, die so offensichtlich in so vielen wichtigen Punkten voneinander verschieden sind, nur relativ wahr sein, da jede Offenbarung sich an die Bedürfnisse von Zeit und Ort anpasse, wo sie stattgefunden hat, und sich nach dem Grad der Erleuchtung ihrer Empfänger richte. So besteht, wie Coomaraswamy, ebenfalls Vertreter der *philosophia perennis*, gesagt hat,¹⁵ die einzige Häresie in der Behauptung, eine Religion allein sei im ausschließlichen Besitz der Wahrheit. Alle sind vielmehr Facetten der gleichen Wahrheit, die zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Art dargeboten wird, je nach der spirituellen Entwicklung der Gesellschaft, an die sie sich richtet. Die Wahrheit selbst ist die von den Mystikern erfahrene, deren Übereinstimmung in Gedanken und Sprache für sich selbst spricht.

Zwei sehr starke Einwendungen richten sich gegen eine derartige Theorie. Die erste besteht darin, daß nur wenige dieser Autoren definieren können oder wollen, was genau eine mystische Erfahrung ausmacht, und daß wir

¹⁵ A. K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, London, Dobson, 1949, S. 49.

nicht wirklich wissen, worüber wir sprechen, solange diese Definition nicht erfolgt ist. Die zweite liegt darin, daß die Behauptung, alle Mystiker sprächen die gleiche Sprache und vermittelten die gleiche Botschaft, selbst innerhalb einer einzigen gegebenen religiösen Überlieferung offenbar nicht zutrifft. Für den vorliegenden Zweck können wir auch mit Huxley dessen eigene Erfahrungen unter dem Einfluß von Meskalin in die Kategorie der »Mystik« mit einbeziehen. Tun wir das jedoch, so müssen wir auch die Erfahrungen von Manisch-Depressiven mit einbeziehen, da Meskalin klinisch dazu verwendet wird, künstlich den Geisteszustand hervorzurufen, der für diese schreckliche Psychose typisch ist, und da in der Tat die Erfahrungen der Manisch-Depressiven nicht nur der Huxleyschen Erfahrung stark ähneln, sondern auch der Erfahrung einiger Mystiker, die mehr im hergebrachten Sinn als solche zu bezeichnen sind. Wir wollen deshalb zuerst die Erfahrungen behandeln, die gewöhnlich als pantheistisch bezeichnet werden, die Erfahrung, die einem sagt, man sei alles und alles sei man selbst, »wenn ich untrennbar dies und jenes bin und dies und jenes Ich ist; wenn ich den andern als mich selbst erfahre und der andere mich erfährt wie ich selbst«. ¹⁶ Diese Erfahrung wird deutlich und mit bewundernswerter Kürze in der *Kausitaki Upaniṣad* ¹⁷ durch die denkwürdige Formel beschrieben »Du bist dies alles«. Dies ist die Erfahrung des »Natur-Mystikers«: es ist die Erfahrung des Alles als Eines und Eines als Alles. Sie ist bei den späteren Sūfi-Schriftstellern häufig und findet sich auch in den Werken moderner Autoren, die sonst nicht als Mystiker gelten. Sie »pantheistisch« zu nennen, ist falsch, denn in dem Satz »Du bist dies alles« steht keins von beiden für »Gott« oder kann so ausgelegt werden, und »Pantheismus« bedeutet übersetzt bekanntlich »Alles-Gott-ismus«. Es wäre sehr viel genauer, diese Erfahrung als »Pan-en-hen-ismus« zu bezeichnen, »Alles-in-einem-ismus«, denn das ist tatsächlich die Aussage der Erfahrung. Es ist selbstverständlich die Erfahrung Huxleys, der nicht nur die Stuhlbeine als verwandelt wahrnahm, sondern sie tatsächlich selbst war, »das Nicht-Selbst in ihrem Nicht-Selbst« war, wie er es genau treffend formuliert.

Ist diese Erfahrung die gleiche wie die in den sogenannten *mahāvākyāni* oder »großen Aussprüchen« beschriebenen, den Schlüssel-Texten des Vedānta? Es sind der Zahl nach vier, und man kann sagen, daß sie zusammen

¹⁶ John Custance, *Adventure into the Unconscious*, London, Christopher Johnson, 1954, S. 4.

¹⁷ *Kaus. Up.* I. 6 (idam sarvam asi).

den ganzen Vedānta-Monismus ausmachen. Sie lauten folgendermaßen: 1. »Du bist das«; ¹⁸ 2. »Dieser ātman ist Brahman«, »Diese individuelle Seele ist das Absolute«; ¹⁹ 3. »Ich bin Brahman«; ²⁰ und 4. »Bewußtsein ist Brahman«. ²¹ Was wird damit gemeint? *Brahman* ist das Wort, das für das Absolute verwendet wird: Es ist die einzige in Wahrheit existierende und ewige Wirklichkeit, jenseits von Zeit und Raum und Verursachung und von ihnen vollkommen unbeeinflußt, die vom Standpunkt dieses Absoluten aus keinerlei wie immer geartete Existenz besitzen. *Ātman* bedeutet »Selbst«, die individuelle Seele. Der Satz »*Ātman* ist *Brahman*« bedeutet also, daß die Einzelseele substantiell und wesentlich mit dem unqualifizierbaren Absoluten identisch ist. Daraus folgt, daß die Welt der Erscheinungen in sich selbst keine wahre Existenz hat: vom Gesichtspunkt des Absoluten ist sie absolut nicht-existent. Deshalb muß die Seele, die sich selbst als das Absolute erkennt, auch die Welt der Erscheinungen als nicht-existent erkennen. Dies ist also die Erfahrung der eigenen Seele als das Absolute, und die völlige Nicht-Erfahrung der Erscheinungs-Welt. Wenn man sagt, dies sei mit der pan-en-henischen Erfahrung identisch, so sagt man eine offensichtliche und krasse Unwahrheit. Denn was soll es für einen Sinn ergeben, zu sagen, die Erfahrung, daß man tatsächlich drei Stuhlbeine ist, die einen winzigen Teil der Erscheinungswelt darstellen, sei das gleiche, wie wenn man sich selbst als das Absolute erfährt, für welches die Erscheinungswelt einfach Nicht-Sein ist? Hier haben wir also schon zwei völlig voneinander verschiedene Formen »mystischer Erfahrung«.

Drittens gibt es den normalen Typus der christlichen mystischen Erfahrung, bei der die Seele sich als mit Gott durch Liebe vereint fühlt. Die theologische Prämisse, von der diese Erfahrung ausgeht, ist, daß die Einzelseele von Gott nach Seinem Bilde aus dem Nichts geschaffen wurde und daß sie die Fähigkeit hat, mit Gott vereinigt zu werden, mit Gott »geeint« zu werden, wie es bei den mittelalterlichen Mystikern heißt. Hier haben wir nun einen dritten Typus, der offenbar sich von den beiden andern unterscheidet. Die christliche Erfahrung und die Vedānta-Erfahrung unterscheiden sich von der pan-en-henischen Erfahrung vollkommen und ebenso unterscheiden sie sich untereinander. Kein orthodoxer christlicher Mystiker, außer in figura-

¹⁸ *Chāndogya Upaniṣad* 6. 9. ff. (tat tvam asi).

¹⁹ *Māṇḍūkya Up.* 2 (ayam ātmā brahma).

²⁰ *R̥hadāranyaka Up.* 1. 4. 10 (aham brahmāsmi).

²¹ *Aitareya Up.* 5. 3 (prajñānam brahma).

tiver oder dichterischer Sprache wie Angelus Silesius, kann weiter gehen als zu sagen, sein persönliches Ich sei in Gott durch Liebe hinweggeschmolzen: Es ist klar, daß etwas von der Seele übrigbleiben muß, sei es nur, um die mystische Erfahrung zu erleben. Das Einzelwesen wird nicht vernichtet, wengleich verwandelt und »deifiziert«, wie der heilige Johannes vom Kreuz sagt: Es bleibt ein Erkennbares für sich, wenschon von der göttlichen Substanz völlig durchdrungen. Für den nichtdualistischen Vedānta-Gläubigen ist dies anders: Die menschliche Seele *ist* Gott; es gibt nirgendwo einen Dualismus. Wenigstens der Oberfläche nach existiert ein ungeheurer Unterschied zwischen den beiden. Ob diese Kluft tatsächlich überbrückt werden kann und, wenn ja, wie, das wird uns in den späteren Teilen dieses Buches beschäftigen. Für den Augenblick müssen wir unsere Betrachtung auf die Erfahrungen der Naturmystiker richten, die, wie wir sehen werden, ähnliche Verzückungen erlebt haben wie Huxley, ohne künstliche Stimulantia zu Hilfe zu nehmen.

EINIGE NATURMYSTIKER

Wir sahen, daß es drei Arten von außernatürlicher Erfahrung gibt, soweit sich das nach dem Beweismaterial beurteilen läßt. Durch die Untersuchung der verwendeten Terminologie können sie genau festgestellt werden. Wenn man uns nun sagt, es handle sich um Erfahrungen von einer Art, die sich nicht beschreiben läßt, und alle Beschreibungen seien nur Annäherungen an die unsagbare Erfahrung – wobei die Verschiedenartigkeit dieser Annäherungen durch die Annahme erklärt wird, daß eine einzige Wahrheit von verschiedenen Gesichtswinkeln aus gesehen wird –, dann ist es ohne Zweifel zwecklos, weiter über die Angelegenheit zu sprechen. Sofern wir jedoch nicht einräumen wollen, daß die Beschreibungen ohne jede Bedeutung und deshalb überhaupt keine Annäherungen sind, sind wir sicherlich berechtigt, das Beweismaterial zu untersuchen und die möglichen Folgerungen daraus zu ziehen. Wenn zum Beispiel in *The Cloud of Unknowing* von dem »Geeintwerden« mit Gott gesprochen wird, bedeutet es dann das gleiche wie die Behauptung des Vedāntin, daß die einzelne Seele Gott *ist*, oder Hallāj's ekstatische Verkündung *Anā'l-Haqq*, »Ich bin die Wahrheit« (das heißt »Ich bin Gott«), oder wie die Huxley'sche Erfahrung, ein Nicht-Selbst in dem Nicht-Selbst eines Stuhles zu sein?

Eine Untersuchung, die eine unvoreingenommene Betrachtung der Phänomenologie der Mystik zum Ziel hat, hat weniger von den Orthodoxen aller Glaubensrichtungen Widerstand zu gewärtigen, als von den Vertretern einer *philosophia perennis*, die sich über alle Religionen stellen möchte und deshalb alle Religionen von ihren *a priori*-Vorstellungen aus deutet. Diese Richtung ist mit den Namen Ananda Coomaraswamy und René Guénon verknüpft; ersterer war ein ungewöhnlich beschlagener Orientalist, letzterer ein Deuter des Vedānta aus eigener Machtvollkommenheit mit einem starken Ressentiment gegen Orientalisten. Ihre Führungsrolle scheint jetzt auf Frithjof Schuon übergegangen zu sein, der diese »Metaphysik« in seinem Buch *Transcendent Unity of Religions*¹ ziemlich ausführlich entwickelt hat. Seine Unterscheidung zwischen einer höheren »metaphysischen« und einer niederen »religiösen« Erkenntnis erinnert an die »höhere« und »niedere«

¹ London, Faber and Faber, 1953.

Erkenntnis des Brahman bei Śankara, dem indischen Philosophen des neunten Jahrhunderts, und »Wahrheit« und »Meinung« bei Parmenides. Nach diesem Schema ist nur die »höhere« metaphysische Schau absolut wahr, während die »niedere« oder »religiöse« zwar auch wahr ist, aber nur relativ, zu ihrer Zeit und an ihrem Platz. Wir sollen deshalb glauben, daß zum Beispiel der Islam überall da wahr ist, wo er herrscht, und in gleicher Weise das Christentum (worunter Schuon nur den Katholizismus und das griechisch-orthodoxe Christentum versteht) in allen christlichen Ländern wahr ist. Umgekehrt soll das Christentum in Arabien und der Islam in Italien falsch sein. Nur vom absoluten Standpunkt aus werden diese einander widersprechenden und einander oft bekämpfenden »Wahrheiten« als eine einzige gesehen; und anscheinend haben nur Schuon und die in seine besondere Form der Gnosis Eingeweihten die Berechtigung, die metaphysische Wahrheit vom absoluten Standpunkt aus zu verkünden. So scheint Schuon sich zum einzigen Schiedsrichter darüber, was die verschiedenen Religionen wirklich bedeuten, zu setzen; er etabliert sich als eine Art von Über-Papst, der allein die exoterischen und esoterischen Bedeutungsinhalte aller »wahren« und »orthodoxen« Religionen erklären kann. Ein solches Vorgehen mag bei Śankara erlaubt sein, wenn er die verschiedenen Richtungen im Hinduismus gegeneinander abwägt; denn Śankara war selbst Hindu und im Hinduismus werden sehr weit auseinandergehende Verschiedenheiten des Glaubens geduldet und zugelassen, weil nach dem Glauben der Hindus alle Formen der Andacht, der Meditation und der Kontemplation Wege sind, die zu der selben Erfahrung des Brahman führen. Wenn diese Methode jedoch auf alle großen Religionen ausgedehnt wird, muß sie zwangsläufig entweder sich als unbrauchbar herausstellen oder aber zur Selbsttäuschung führen. So ist es zum Beispiel völlig widersinnig, den philosophischen Mystiker Ibn al-'Arabi als authentischen Vertreter der mohammedanischen »Überlieferung« anzuführen, da er durch die orthodoxe Majorität als Häretiker verworfen wurde. Dies tut aber Schuon wiederholt, in völligem Widerspruch zu der Hauptströmung des orthodoxen Islam. Eine solche »Methode« ist durch nichts zu rechtfertigen. Sie wird lediglich Ärger bei denen auslösen, die in echter Verwirrung vor der Verschiedenheit der großen Religionen in der Welt stehen und nicht bereit sind, dieser Art von höherer Mystifizierung anheimzufallen.

Glücklicherweise ist unser Anliegen in diesem Buch nicht die vergleichende Theologie; wir beschäftigen uns lediglich mit dem vergleichenden

Studium der Mystik und mystischer Erfahrung und mit der Frage, ob alle solche Erfahrungen sich auf ein Muster zurückführen lassen. Bevor wir uns jedoch der Besprechung dieses Themas im einzelnen zuwenden, wird es gut sein, uns eine einigermaßen klare Vorstellung davon zu verschaffen, was wir unter *Mystik* verstehen. Im Christentum bedeutet das Wort gewöhnlich eine direkte Wahrnehmung der Gottheit. Nach der orthodoxen Lehre stellt die heiligende Gnade eine wirkliche, unmittelbare Verbindung zwischen der Seele und Gott her: Gott wohnt wirklich in der Seele, die sich im Stand der Gnade befindet. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die durchschnittliche Seele in diesem Zustand keine sinnliche Erfahrung der göttlichen Gegenwart erlebt. Menschen, die, theologisch gesprochen, sich im Stand der Gnade befinden, sehen nicht anders aus und verhalten sich nicht merklich anders als ihre Mitmenschen, die sich möglicherweise im Zustand der Todsünde befinden. Die orthodoxe Lehre sagt auch, daß die Seele durch den Empfang der Heiligen Kommunion mit Gott vereinigt wird. Der Empfangende ist sich dieser unsagbaren Vereinigung nur sehr selten wirklich bewußt, dem Zuschauenden mag es sogar erlaubt sein, Zweifel daran zu haben. In einer mystischen Erfahrung andererseits findet eine unmittelbare Wahrnehmung des Göttlichen statt; der Mystiker *weiß*, daß Gott in ihm und bei ihm ist; sein Körper ist buchstäblich zu einem »Tempel des Heiligen Geistes« geworden. Dies ist nicht mehr ein Dogma, dessen Annahme auf Glauben beruht, sondern, wie der Mystiker behaupten würde, eine erfahrene Tatsache. Die Erfahrung hat nichts mit Visionen, übersinnlichen Wahrnehmungen des Gehörs, »Stimmen«, Telepathie, Telekinesie oder anderen außernatürlichen Phänomenen zu tun, die in gleicher Weise von einem Heiligen und einem Sünder erlebt werden können und gewöhnlich mit einer hysterischen Anlage zusammenhängen.² Allerdings sind auch einige heilig gesprochene Mystiker diesen Störungen ausgesetzt gewesen, aber diese haben keinen wesensmäßigen Zusammenhang mit der mystischen Erfahrung selbst, deren Wesen und entscheidendes Charakteristikum die Vereinigung ist. Außernatürliche Phänomene können sie begleiten, müssen es aber nicht; kommen sie vor, so sind sie subsidiär, beiläufig, parasitär.

In der christlichen Terminologie bedeutet Mystik Vereinigung mit Gott. In nicht-theistischen Zusammenhängen kann es auch Vereinigung mit einem

² Zu diesem Gegenstand vgl. Herbert Thurston, S. J. *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns Oates, 1953, und vom gleichen Autor *Surprising Mystics*, London, Burns Oates, 1955.

Prinzip bedeuten. Mystik ist also die Erfahrung eines Vereinigtwerdens mit jemand oder etwas außer einem selbst. In Huxleys Fall war es die Vereinigung mit und das unmittelbare Erfahren von drei Stuhlbeinen, grauen Flanellhosen und, im Wege der Extension, mit allen natürlichen Objekten innerhalb seines Gesichtskreises. Falls wir also mystische Erfahrung definieren als das Gefühl der Vereinigung oder sogar der Identität mit etwas außerhalb von einem selbst, so kann Huxley den Anspruch erheben, er habe eine mystische Erfahrung gehabt, und eine solche Erfahrung kann durch Meskalin herbeigeführt werden, wie es in diesem Fall geschehen ist. Sind wir nach dieser Definition berechtigt, die Erfahrung der *advaita*, d. h. der rigoros nichtdualistischen Vedāntins unter die mystischen Erfahrungen einzureihen? Die Schwierigkeit liegt in diesem Fall darin, daß man hier streng genommen überhaupt nicht von einer Vereinigung sprechen kann; denn nach dem Satz »Ich bin Brahman«, welcher bedeutet, daß ich das einzige, unqualifizierbare Absolute bin, das Eine ohne ein Zweites, kann ich logisch nicht davon sprechen, mit Brahman vereinigt zu werden, denn ich bin ja schon Er (oder Es). Wie nach der christlichen Lehre der Christ im Stand der Gnade ein Tempel des Heiligen Geistes ist, so ist nach dem Vedānta der Mensch, ob im Stand der Gnade oder nicht, identisch mit dem Absoluten. In beiden Fällen bemerken normalerweise die Betreffenden es nicht; und in beiden Fällen hebt die mystische Erfahrung eine schon bestehende Sachlage ins Licht. Selbstverständlich besteht ein Unterschied zwischen den beiden Fällen. Der orthodoxe christliche Mystiker wird nicht so weit gehen, zu sagen, er *sei* Gott in absolutem, uneingeschränktem Sinn. Möglicherweise hatte Seuse in der Ekstase wirklich das Gefühl, dies wäre eine zutreffende Beschreibung des von ihm Empfundene gewesen, konnte dies aber nicht sagen, weil das einer der Sätze seines Meisters Eckhart war, die der Papst verdammt hatte. Wie dem auch sein mag, handelt es sich um eine Ausdrucksweise für die unsagbare Erfahrung, die Christen normalerweise vermeiden. Wenn wir uns für den Augenblick strikt an den Buchstaben halten, so muß ein Unterschied gemacht werden zwischen der christlichen Erfahrung, bei der die einzelne Seele mit Gott vereinigt oder »in Eins gesetzt« (*yoned*) wird, um den Ausdruck der *Cloud of Unknowing* zu gebrauchen, und der Erfahrung des Vedāntin, nämlich der absoluten Identität mit Brahman: »Ich bin Brahman« und »Was du bist, das bin ich.«³ Jedenfalls wollen wir für

³ *Kauṣītaki Uṣ.* 1. 6 (*yas tvam asi so 'ham asmi*).

die Darstellung vorliegenden Buches die Bedeutung von »Vereinigung« so verstehen, daß tatsächliche »Einheit« mit umfaßt wird, denn keine Behandlung der Mystik, die den Anspruch auf Ernsthaftigkeit erhebt, kann an dem überaus wichtigen Beitrag Indiens vorübergehen.

Obwohl ein echter Unterschied in der Art besteht, wie der Christ und der Vedāntin die Erfahrung der Vereinigung definieren, ist es gut möglich, daß es sich lediglich um einen Unterschied in der Terminologie handelt. Zwischen beiden und der Huxley'schen Erfahrung unter der Einwirkung von Meskalin besteht jedoch ein radikaler Unterschied. Denn in der streng religiösen Mystik – beim Hindu wie beim Christen oder Moslem – liegt der ganze Zweck der Übung in der Konzentration auf eine letzte Wirklichkeit unter völligem Ausschluß von allem anderen; und »alles andere« bedeutet die Welt der Erscheinungen oder, wie die Theisten es ausdrücken, alles, was nicht Gott ist. Das bedeutet eine völlige und absolute Loslösung von der Natur, eine Selbst-Isolierung der Seele, um entweder sich selbst als »Gott« zu erkennen oder um in Kommunion mit Gott zu treten. Der Ausschluß von allem, was wir normalerweise Natur nennen, ist das *sine qua non* bei diesem Typus der mystischen Erfahrung: Es ist das notwendige Vorspiel zu der weiteren Erfahrung der Vereinigung mit Gott im christlichen und mohammedanischen Sinne oder des Sichselbstbegreifens als Brahman im Sinne des Vedānta. Wie Huxley zu behaupten oder zu implizieren, seine eigene Erfahrung sei identisch oder vergleichbar mit der christlichen *Visio Beatifica* oder mit dem, was die Hindus *Sat Chit Aananda*, »Sein-Gewahrsein-Seligkeit«, nennen, – das heißt eine offenbare Unwahrheit behaupten oder implizieren. Wenn wir den extremen Vedāntin-Standpunkt einnehmen, daß die einzelne Seele Brahman *ist*, und daß Sichselbstbegreifen als Brahman die Zerstörung von dem bedeutet, was die Vedāntins *upādhis*, »illusorische Beifügungen«, nennen, dann kann es kein Teilhaben an dem illusorischen oder vergänglichen Leben dieser Beifügungen geben; es gibt nur das Sichselbstbegreifen als das einzig wahre Eine ohne ein Zweites. Dies ist das genaue Gegenteil von dem ein »Nicht-Selbst in dem Nicht-Selbst von drei Stuhlbeinen« sein. Die Erfahrungen sind nicht vergleichbar und müssen auf verschiedene Art erklärt werden. Wenn ich also in einem kürzlich erschienenen Buch über die englische Mystik⁴ lese, daß wir die mystische Erfahrung, die der Autor für in allen Fällen identisch hält, »kosmische Bewegung der Seele« oder »die

⁴ Gerald Bullett, *The English Mystics*, London, Michael Joseph, 1950.

Liebe zu Gott« nennen können, je nach Geschmack, so kann ich nur den Schluß ziehen, daß er nicht die Tatsachen untersucht, die uns berichtet sind, sondern schon vor der Untersuchung annimmt, die berichteten Tatsachen seien je ein und dieselbe Erfahrung, so verschieden ihr Ausdruck auch sein mag. Er ist ebenso der Gefangene seiner Vorurteile wie jeder Durchschnittsschreiber über diesen schwer zu fassenden Gegenstand.

Der Autor des erwähnten Buches, Gerald Bullett, schreibt so, als habe er selbst eine außernatürliche Erfahrung gehabt. Daß diese Erfahrung (falls es sie gab) der von Richard Jefferies und von anderen Naturmystikern ähnlich war, wird daran deutlich, daß er durchaus bereit ist, alle mystischen Erfahrungen gleich zu behandeln. Wenn jemand an einem warmen Sommertag im Grase lag und sich von der Natur durchdrungen und durchflossen fühlte – so nimmt er anscheinend an –, wenn er diese geheimnisvolle und (für ihn selbst) sehr wirkliche Identität mit der Natur empfand, dann muß das das gleiche sein wie die Aussagen der theistischen Mystiker über ein ähnliches Durchdrungen- und Durchflossensein von Gott. Da er das Einssein der Natur mit sich selbst erfahren hat, ist der Naturmystiker nur allzu geneigt, die Natur mit Gott zu identifizieren: er nimmt ohne Frage das *Deus sive Natura*, »Gott oder die Natur«, Spinozas hin. Gott und Natur müssen für ihn auswechselbare Begriffe sein. Die Seligkeit, die ihm bei seinem geheimnisvollen Einssein mit der Natur begegnet, ist so völlig von allem unterschieden, was er zuvor erfahren hat, daß er fühlt, sie müsse mit der Seligkeit identisch sein, die von allen anderen Mystikern beschrieben wird, wie verschieden sie auch in Worten ausgedrückt sein mag. Nicht einfach, daß es eine viel größere Wonne ist als alles bisher von ihm Wahrgenommene: es ist ganz anderen Ranges und daneben sind alle anderen Wonnen wie nichts.

»Ist es angenehm?« fragte man Huxley, als er unter der Einwirkung von Meskalin stand. »Weder angenehm, noch unangenehm,« antwortete er, »es ist einfach.« Das ist vielleicht nicht sehr erleuchtend, aber es zeigt wenigstens an, daß die normalen Arten, von Gefühlserfahrungen zu sprechen, hier nicht anwendbar sind. Die natürliche mystische Erfahrung ist der *Art* nach verschieden von der gewöhnlichen Sinneserfahrung. Wie die Moslem-Mystiker es ausdrücken würden: Man kann eine außernatürliche mystische Erfahrung nicht beschreiben, man kann nur Hinweise geben (*ishārat*), die für den Fragenden sinnvoll oder sinnlos sein können. Das ist auch die Haltung der Meister des Zen-Buddhismus, die ihre »Hinweise« willentlich so dunkel und übertrieben wie nur möglich formulieren.

Es ist interessant und lehrreich, zu sehen, wen Bullett als typische englischen Mystiker auswählt. Darunter befinden sich folgende Namen: Richard Jefferies, Tennyson, John Scotus Erigena, den Autor von *The Cloud of Unknowing*, Richard Rolle, Juliane von Norwich, George Fox, John Donne, George Herbert, Henry Vaughan, Thomas Traherne, die Cambridger Platoniker, William Law, William Blake und Wordsworth. Man sieht, er hat ein recht weites Netz ausgeworfen und viele mit einbegriffen, die nach unserer Definition von Mystik nicht wählbar gewesen wären. In den Wordsworth-Zitaten zum Beispiel, die Bullett anführt, weist nichts darauf hin, daß er wirklich eine mystische Erfahrung erlebt hat, wenigstens nicht in dem Sinne unserer Definition. Bei Wordsworth scheint es kein intuitives Erkennen der Identität oder Vereinigung des Einzelwesens mit etwas anderem zu geben, sei es mit der Natur, mit Gott oder mit der unidentifizierbaren Wesenheit, die Huxley das »Nicht-Selbst« nennt und die vielleicht von beiden unterschieden ist. Die Erfahrung kann schwer oder unmöglich zu beschreiben sein, aber wenn man sie auch nicht verstehen mag, wenn sie beschrieben wird, und sie für eklatanten Unsinn halten mag, so ist doch der beschriebene Zustand unverkennbar. Die folgende Stelle aus *Tintern Abbey* wird in diesem Zusammenhang vielleicht am häufigsten zitiert:⁵

»And I have felt
A presence that disturbs me with joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.«⁶

In diesen Zeilen liegt eine Andeutung, wenn man so will, von etwas, das die vergängliche Natur transzendiert und erfüllt, aber mehr als eine Andeutung ist es nicht. Es sagt nicht viel mehr aus, als daß es irgendwo einen

⁵ Vgl. G. Bullett, a. a. O. S. 213.

⁶ »Und ich fühlte etwas gegenwärtig, das Unruhe in mich trägt durch die Freude erhabener Gedanken; ein hehres Fühlen von etwas viel tiefer Verwobenem, dessen Wohnstatt das Licht der Sonnenuntergänge ist, der gewölbte Ozean und die lebendige Luft, der blaue Himmel und der Geist des Menschen: eine Bewegung und ein Geisteshauch, der alles Denkende, alle Gegenstände allen Denkens, antreibt, und alle Dinge durchläuft.«

»Geist« gibt, der die ganze Natur durchdringt. Überhaupt keine Spur einer tatsächlichen Erfahrung liegt darin, sei es des Einseins mit der Natur, sei es der Kommunion mit Gott. Es ist nur die schattenhafte Wahrnehmung, daß es ein einigendes Prinzip im Weltall gibt. Dies ist kein Grund dafür, Wordsworth unter die Mystiker einzureihen, denn nach dem zu urteilen, was er schreibt, hat er keine Erfahrung der »Einswerdung« von einer der Arten, die wir besprochen haben, gehabt. Er entspricht auch Bullets eigener Definition nicht, die voraussetzt, daß jemand ein »Gefühl der Kommunion« oder des »Einseins« mit einer Wirklichkeit gehabt hat, »die ihn unermesslich transzendiert«. ⁷ Nach dieser Definition bereitet es ähnliche Schwierigkeiten, Blake einzuordnen. Blake war eher ein Seher im wörtlichen Sinn des Wortes: er lebte in einer Welt, wo Engel, Propheten, Patriarchen, Dämonen, ja selbst Feen für ihn weit mehr Wirklichkeit besaßen als das alltägliche Leben um ihn herum, das die meisten von uns ausschließlich kennen. Obwohl er ein großartiger Dichter und Maler war, kann er nicht eigentlich unter die Mystiker gerechnet werden. Die Verbindung zwischen Mystik und Kunst ist nicht etwa zwangsläufig, so wenig wie mit solchen außernatürlichen Phänomenen wie Clairvoyance und ähnlichen Dingen. Es ist zutreffend, daß Musik, Malerei oder Dichtung eine natürliche mystische Erfahrung herbeiführen können. In den meisten Fällen wird dies jedoch *per accidens* erfolgen und von einer Reihe psychologischer Ursachen abhängen, die wir nicht erfassen können.

Die Mystiker aller Schulen halten daran fest, ihre Erfahrungen ließen sich nicht in Worte fassen, und nur wenige darunter sind an Kunst, Dichtung oder Musik als solchen interessiert. Ihr eigenes künstlerisches Schaffen kann gut, schlecht oder mittelmäßig sein, obgleich sie im Zeitpunkt des Schaffens zweifellos glauben, ihre Werke seien »Hinweise« auf die höchste Wahrheit. Die in Prosa geschriebenen Upanischaden weisen herzlich wenig Schönheit auf, ihr Wert als mystische Abhandlungen ist aber einzigartig. Daß die persische Mystik sich weithin in Dichtung ausdrückt, häufig sogar in Dichtung hohen Ranges, beweist nichts. Das Faktum bleibt, daß das eigentliche Wesen der Mystik einen sehr viel genaueren und kraftvolleren Ausdruck in den recht kahlen Aphorismen der früheren Sufis findet, auf denen ihre differenzierteren Nachfolger aufbauten. Der Sufismus in seiner extremen Form, der in späterer Zeit fast zu einer rivalisierenden Orthodoxie geworden

⁷ Bullett, a. a. O., S. 16.

wäre, findet seinen Ausdruck ebenso angemessen und sehr viel unmittelbarer in solch »schockierenden« Aphorismen wie in dem »Ich bin die Wahrheit« des Hallāj, und dem »Ruhm sei mir, wie groß ist mein Ruhm« des Abū Yazid von Bisām, als in dem ganzen, ungeheuer umfangreichen dichterischen Schaffen des Jalāl-al-Dīn Rūmī. Huxley spricht, wie wir uns erinnern⁸, von den »gewöhnlicheren« Formen der »Kontemplation«:

»Bis zu jenem Vormittag hatte ich Kontemplation nur in ihren niederen, gewöhnlicheren Formen gekannt – als diskursives Denken, als ein verzücktes Sichversenken in Dichtung, Malerei oder Musik; als ein geduldiges Warten auf solche Eingebungen, ohne die auch der prosaischste Schriftsteller nicht hoffen kann, etwas zu schaffen; als das gelegentliche Erblicken des »etwas tiefer noch Verwobenen« in der Natur, von welchem Wordsworth spricht; als methodisches Schweigen, das manchmal zu Ahnungen »dunkler Erkenntnis« führt.«

Nach der Einnahme von Meskalin wurde auch ihm klar, daß diese niederen »Formen der Kontemplation« keine wirkliche Beziehung zu der »natürlichen« mystischen Erfahrung hatten, die ihm Meskalin verschaffte: Nach seiner eigenen Angabe war diese völlig und gänzlich jenseits von allem, was er bisher erfahren hatte: sie entführte ihn in eine andere Welt.

Vielleicht ist das Zitieren einiger Beispiele der einzige Weg, um klar zu machen, was wir unter einer »natürlichen mystischen Erfahrung« verstehen. Schauen wir uns zuerst einige Stellen aus William James' *Varieties of Religious Experience* an. Die erste ist aus einem Brief von Tennyson entnommen und lautet folgendermaßen:

»Betäubungsmittel haben mir nie irgendwelche Enthüllungen verschafft, aber ich habe häufig eine Art von wachem Trancezustand gehabt – ich nenne es so, weil ich kein besseres Wort weiß –, schon von der Kindheit an, wenn ich ganz allein war. Dieser Zustand trat ein, wenn ich mir meinen eigenen Namen immer wieder vorsagte, bis ganz plötzlich, gewissermaßen aus der Intensität des Bewußtseins der Individualität, die Individualität selbst sich auflösen schien und in einem grenzenlosen Sein verschwand; dies war jedoch nicht etwa ein wirrer Zustand, sondern ein ganz deutlicher, denkbar sicherer, völlig jenseits dessen, was man in Worten ausdrücken kann – ein Zustand, in dem der Tod eine fast lächerliche Unmöglichkeit war und der Verlust der Persönlichkeit (wenn es das war) nicht ein Auslöschen, sondern das einzig wahre Leben zu sein schien. Ich bin beschämt, daß meine Beschreibung so schwach ist. Habe ich nicht gesagt, daß der Zustand jenseits dessen ist, was man in Worten ausdrücken kann?⁹«

An der Wirklichkeit der Erfahrung hatte Tennyson keinerlei Zweifel. Es wird berichtet, er habe von diesem Zustand folgendes gesagt: »Beim All-

⁸ Siehe oben, S. 35. Huxley, S. 34

⁹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London, Longmans, Green and Co., revidierte Ausgabe, 1902, S. 384.

mächtigen, die Sache hat nichts mit Sinnestäuschung zu tun! Es ist keine nebelhafte Ekstase, sondern ein Zustand transzendenten Wunders, verbunden mit absoluter Klarheit des Geistes.¹⁰ Es ist gewiß bezeichnend, daß Tennyson nie auf den Gedanken kam, diese Erfahrung mit Gott in Verbindung zu bringen. Daß diese Idee ihm nie kam, bedeutet entweder, daß er die Klassiker der christlichen Mystik nicht kannte und deshalb nichts hatte, mit dem er seine eigene Vision der Unsterblichkeit hätte vergleichen können, oder daß die Religion ihm so wenig bedeutete, daß die Lehre von der *Visio Beatifica*, von der er gewußt haben muß, ihm in der Tat überhaupt nichts sagte, – oder schließlich, was wahrscheinlicher ist, daß die Erfahrung, obgleich sie ohne Zweifel außernatürlicher Art war, überhaupt nicht auf die Gegenwart Gottes hindeutete.

Der Fall des John Addington Symonds, der auf der folgenden Seite des Buches von James zitiert wird, ist noch bemerkenswerter, kann jedoch nicht als typisch angesehen werden, da er offensichtlich unter dem Einfluß von hinduistischen Ideen steht, die dazu benützt werden, die tatsächliche Erfahrung zu erklären, oder vielmehr wegzuerklären. In dem Kapitel über Mystik von James folgt Beispiel auf Beispiel und das angehäuften Beweismaterial läßt keinen Zweifel an der gefühlten Wahrheit der Erfahrung, wenn wir es so ausdrücken dürfen. Wir müssen uns mit zwei Beispielen begnügen, das eine aus Amiels *Journal Intime*, das andere von der deutschen Idealistin Malwida von Meysenbug. Das erstere lautet wie folgt:

»Werde ich je wieder eine dieser prachtvollen Träumereien erleben, die in früherer Zeit zuweilen zu mir kamen? Eines Jugendtages, als ich bei Sonnenaufgang in den Ruinen des Schlosses von Faucigny saß; dann wieder in den Bergen über Lavey, in der Mittagssonne unter einem Baume liegend, als mich drei Schmetterlinge besuchten; dann wieder nachts auf dem Kiesstrand der Nordsee, wo ich auf dem Rücken lag und mein Blick die Milchstraße durchstreifte; – solch großartige und weitgedehnte, unsterbliche, welt schöpferische Träumereien, in denen man zu den Sternen reicht und die Unendlichkeit besitzt! Göttliche Augenblicke, verzückte Stunden, wenn unser Gedanke von Welt zu Welt fliegt, das große Rätsel durchdringt, mit einem Atem atmend, der weit, still und tief ist wie der Atem der See, heiter und grenzenlos wie das blaue Firmament; . . . Augenblicke unwiderstehlichen Einfühlens, wo man das Ich als groß wie das All, als ruhig wie Gott empfindet . . . Was für Stunden, was für Erinnerungen! Die Spuren, die sie zurücklassen, sind genug, uns mit Glauben und Begeisterung zu erfüllen, als wären es Besuche des Heiligen Geistes.«¹¹

Man beachte den Satz: »Mit einem Atem atmend, der weit, still und tief ist; und man vergleiche ihn mit Huxleys Vision der Blumen: »Ich schaute

¹⁰ W. James, *The Varieties of Religious Experience*.

¹¹ Ebd., S. 394–5.

weiter die Blumen an und es schien mir, ich entdeckte in ihrem lebendigen Licht das qualitative Äquivalent des Atmens.«

Das Meer, die Erde, Bäume und Atmen, – diese Bilder kommen in den Beschreibungen dieser Erfahrung ständig vor. Oder vielleicht wäre es richtiger zu sagen, daß es die Symbole sind, die ganz natürlich die Erfahrung hervorrufen und das Bewußtsein des persönlichen Ichs auslöschen. Daß der Heilige Geist (*Spiritus Sanctus* = »Heiliger Hauch«) in diesem Zusammenhang erwähnt wird, ist vielleicht kein Zufall.

Unser zweites und letztes Beispiel aus dem Buch von James ist ebenso typisch:

»Ich war allein auf dem Strand, als all diese Gedanken mich befreiend und versöhnend überfluteten; und wieder, wie schon einmal in lang vergangenen Tagen in den Alpen der Dauphiné, mußte ich niederknien, diesmal vor dem grenzenlosen Ozean, dem Symbol der Unendlichkeit. Ich fühlte, daß ich betete, wie ich nie zuvor gebetet hatte, und wußte jetzt, was das Gebet wirklich ist: zurückkehren aus der Einsamkeit des Einzelns in das Bewußtsein des Einsseins mit allem, das ist, niederknien als einer, der dahingeht, und aufstehen als ein Unvergänglicher. Erde, Himmel und See erklangen wie in einer weiten, weltumschlingenden Harmonie. Es war, als ob der Chor all der Großen, die je gelebt hatten, um mich wäre. Ich fühlte mich eins mit ihnen und es schien, als hörte ich ihren Gruß: »Auch du gehörst zu der Gemeinschaft derer, die überwunden haben.«¹²

Wieder haben wir die gleichen Symbole, – die Erde, der Himmel und das Meer, und das gleiche Gefühl des Einsseins aller Dinge, die gleiche Gewißheit der Unsterblichkeit.

Zum Abschluß dieser Zitatensreihe wenden wir uns Jungs *Psychologie des Unbewußten* zu, wo Karl Joel, ein deutscher Philosoph, der in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts bekannt war, mit folgendem Zitat angeführt wird:¹³

»Ich liege am Meeresstrand; blau schimmert die flimmernde Flut in die träumenden Augen; weither flattern fächernde Lüfte; leise rinnt der feine Sand durch die Finger; anstürmend, abschäumend, aufregend, einschläfernd kommt der Wogenschlag ans Ufer – oder ans Ohr? Ich weiß es nicht. Ferne und Nähe verschwimmen in eins; draußen und drinnen gleiten ineinander über. Näher und näher, trauter und heimischer tönt der Wogenschlag; jetzt schlägt er als donnernder Puls in meinem Kopfe, und jetzt schlägt er hinweg über meine Seele, umschlingt sie, verschlingt sie, während sie selber doch zugleich hinausschwimmt als blauende Flut. Ja, draußen und drinnen sind eins. Alle Sinne

¹² Amiel a. a. O., S. 395.

¹³ Der Verfasser zitiert nach der englischen Ausgabe des Werkes von 1919. In der dem Übersetzer zur Verfügung stehenden deutschen Ausgabe: C. G. Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, 5. Auflage, Zürich 1943, findet sich das Zitat nicht mehr. Es wird hier wiedergegeben nach: Karl Joel, *Seele und Welt*, Jena 1912, S. 147f.

werden zu einem Sinn, der eins wird mit dem Gefühl; die Welt verbaucht in die Seele, und die Seele löst sich in die Welt.

Unser kleines Leben ist von einem großen Schlaf umflossen: so fand es der größte, der weiseste der Dichter. Der Schlaf unsere Wiege, der Schlaf unser Grab, der Schlaf unsere erste Liebe, zu der wir zurückkehren, der Schlaf unsere Heimat, aus der wir am Morgen ausziehen, in die wir am Abend wieder einziehen, unser Leben aber die kurze Wanderschaft, die Spannung zwischen dem Auftauchen aus der Ureinheit und dem Versinken in sie! Blau flutet das Meer, das unendliche, darin die Quelle jenes Erlebens träumt, zu dem unser dämmerndes Ahnen noch durch Aeonen der Erinnerung hinabsickert. Denn jedes Erlebnis enthält eine Änderung und eine Wahrung der Lebenseinheit. In dem Augenblick, da sie nicht mehr verschmolzen sind, da ein Erlebender noch blind und triefend sein Haupt hebt aus der Versunkenheit im Strom des Erlebens, aus dem Verquollensein mit dem Erlebten, in dem Augenblick, da die Lebenseinheit staunend, befremdet die Änderung von sich ablöst, als ein Fremdes von sich hält, in diesem Augenblick der Entfremdung, des Kontrastes haben sich aus dem Erlebnisprozeß die zwei Pole des Eigenen und des Fremden herausgehoben, haben sich die Erlebnisseiten substantiiert zu Subjekt und Objekt, in diesem Augenblick ist das Bewußtsein da.

Diese Stelle ist ebenfalls den beiden letzten Zitaten aus James' *Varieties* auffallend ähnlich. Wieder haben wir die Symbole Ozean und Atem und das alles beherrschende Gefühl, daß alles Sein eins ist. Jung gibt das Zitat jedoch aus einem völlig anderen Grund, als wir vielleicht erwartet haben. Anders als Huxley und Bullett stellt Jung nicht eine Anthologie zusammen, die beweisen soll, daß die Mystik eine *philosophia perennis* ist, die alle Religionen durchdringt und transzendiert. Er zitiert die Stelle als letztes und (für ihn) überzeugendes Beispiel in einer Beweiskette aus der Mythologie und Literatur, die nach der Formulierung von Jung in einem unmißverständlichen Symbolismus das Zusammenfließen von Subjekt und Objekt als die Wiedervereinigung von Mutter und Kind aufweist, wie er glaubt. Jung stand allerdings noch sehr stark unter dem Einfluß von Freud, als er die *Psychologie des Unbewußten* schrieb und neigte dazu, alles als Mutter-»Fixierung« zu deuten. Er unterschied noch nicht, was er später »Individuation« oder »Integration der Persönlichkeit« nannte, ein psychologischer Fortschritt über das bloße ichbeherrschte Bewußtsein hinaus, von der für psychologisch unreife Personen charakteristischen Sehnsucht nach der Sicherheit des Kindseins und des pränatalen Zustandes, wo in Gestalt des im Mutterschoße ungeschlossenen Embryo eine wirkliche Identität von Subjekt und Objekt vorhanden ist. Dieser scheinbar edle Instinkt, den Huxley als ein Verlangen nach Selbsttranszendenz beschreibt und für eine der hauptsächlichsten Begierden der Seele hält, – dieser Instinkt, den William James beim Heiligen und beim

Verrückten gleichermaßen unsympathisch fand, dessen Wichtigkeit und weites Vorherrschen er jedoch nicht zu leugnen vermochte, wurde von Jung wie auch von Freud auf eine dunkle Erinnerung an die Kindheit zurückgeführt, an jenen Zustand des noch nicht geborenen Bewußtseins, wo das Kind sich selbst noch nicht von der Mutter unterscheiden kann, die ihm das Leben gab und es am Leben erhält. »Der selige Zustand des Schlafens«, von dem Joel spricht, der Zustand, der in den Upanischaden *susupti* genannt wird, dieser tiefe, traumlose Schlaf, in dem alles eins wird und der der letzten Seligkeit ganz nahe kommt, dieser selige Zustand, den Joel mit dem Seelenzustand vor der Geburt und nach dem Tode identifizierte, ist nach Jung einfach der gedankenlose Zustand der frühen Kindheit, wo noch kein Widerstand den friedlichen Fluß des dämmernden Lebens störte, zu dem das innere Verlangen uns immer wieder zurückzieht und von dem das aktive Leben sich erneut mit Kampf und Tod befreien muß, damit es nicht zur Vernichtung verdammt ist. Diese Naturmystik ist also nach dieser psychologischen Schule nichts weiter als ein Versuch, einen pränatalen und prähistorischen Zustand zu verwirklichen. Die verbreitetsten Symbole der Mystik – die See, die Luft, Bäume, Wasser – sind nichts weiter als Symbole des ewig Weiblichen in der Mythologie wie in der Psychologie; und die mystische Erfahrung, die in so gut wie allen mystischen Traditionen als ein Tropfen Wasser oder ein Fluß, der sich in die See ergießt und auflöst, erscheint, ist einfach ein Zeichen von Infantilismus im Erwachsenen, die Sehnsucht, in der Sicherheit des Mutterschoßes wieder ohne Bewußtsein zu sein, eine Sehnsucht, die der Erwachsene überwinden muß, wenn er überhaupt je erwachsen werden will.

Seit Jung die *Psychologie des Unbewußten* schrieb, hat er seine Ansichten sehr erheblich geändert. Viel von der primitiveren Sexualsembolik Freuds hat er aufgegeben und die fruchtbareren Ideen des kollektiven Unbewußten und der Integration der Persönlichkeit entwickelt, zu denen wir immer wieder werden zurückkehren müssen. Offenbar kann jedoch die Naturmystik nicht völlig durch die Theorie des »Zurück zum Mutterleib« erklärt werden, so viel sie für sich haben mag. Jungs spätere Theorie, daß jedes menschliche Wesen psychologisch androgyn ist, das heißt, daß jeder Mann in seiner Psyche ein weibliches Prinzip besitzt, das Jung die *anima* nennt, und daß umgekehrt jede Frau in sich ein männliches Prinzip, den *animus*, besitzt, – diese Theorie scheint uns überzeugender zu sein und kann bei der Klärung einiger Erscheinungen der Naturmystik von Nutzen sein, nicht jedoch, nach

meiner Meinung, was die eigentliche theistische Mystik angeht. Und doch erklärt keine dieser Theorien all die Erscheinungen der natürlichen mystischen Erfahrung in vollem Umfang, – und in dem oben angeführten Fall Tennysons scheinen sie überhaupt kaum anwendbar zu sein –, denn bei dieser Erfahrung wird das Subjekt nicht nur von dem größeren Ganzen verschlungen; durch ein unvorstellbares Paradoxon erscheint das größere Ganze tatsächlich als Teil des Ichs. Dies wird durch das folgende Zitat aus einem Buch des irischen Romanciers Forrest Reid sehr nachdrücklich illustriert:

»Es war, als hätte ich nie zuvor erkannt, wie lieblich die Welt war. Ich legte mich auf den Rücken in das warme, trockene Moos und hörte dem Gesang der Lerche zu, die von den Feldern nahe beim Meer in den dunklen, klaren Himmel emporstieg. Keine andere Musik hat mir je solche Freude gemacht wie dieser leidenschaftliche Jubelgesang. Es war eine Art hüpfende, überströmende Verzückung, ein heller, flammgleicher Klang, jubelnd in sich selbst. Und dann kam eine merkwürdige Erfahrung über mich. Es war, als ob alles, das vorher außerhalb und um mich zu sein schien, plötzlich in mir sei. Die ganze Welt schien in mir zu sein. In mir wiegten die Bäume ihre grünen Kronen, in mir sang die Lerche, in mir schien die heiße Sonne und in mir war der kühle Schatten. Eine Wolke stieg am Himmel auf und zog mit einem leichten Regenschauer vorbei, der auf die Blätter trommelte, und ich fühlte, wie die Frische in meine Seele fiel, und in meinem ganzen Sein spürte ich den köstlichen Geruch der Erde, – von Gras, Pflanzen und dunkelbraunem Acker. Ich hätte vor Freude schluchzen können.«¹⁴

Es ist ein wenig schwierig, einzusehen, auf welche Weise denn nun diese Erfahrung einfach als ein Verlangen nach der Sicherheit des Mutterleibes gedeutet werden könnte. Hier sind offenbar die Rollen vertauscht; denn in diesem Fall erscheint das menschliche Subjekt in der Rolle der »Mutter« und »Mutter Natur« selbst ist zum Kind geworden! Der Symbolismus ist umgekehrt worden: der Sohn ist zur Mutter, die Mutter zum Sohn geworden!

Dies zu interpretieren, müssen wir für den Augenblick den Psychologen überlassen. Hier wollen wir nur darauf hinweisen, wie überzeugend das Beweismaterial für die Universalität dieser naturmystischen Erfahrung spricht. Die Art der Erfahrung kann zusammenfassend am besten durch zwei Sätze ausgedrückt werden, die den oben zitierten Stellen entnommen sind: 1. »außen und innen sind eins«, und 2. »der Tod war eine fast lächerliche Unmöglichkeit«. Mit anderen Worten: Naturmystik bedeutet, daß Raum und Zeit transzendiert werden.

¹⁴ Forrest Reid, *Following Darkness*, London, Arnold, 1902, S. 42.

Die Erfahrung scheint nicht auf einen bestimmten Menschentypus beschränkt zu sein; ganz sicher ist sie nicht auf Neurotiker beschränkt, auch scheint sie nicht etwa das Ergebnis eines bewußten Verlangens nach Selbsttranszendenz zu sein. Ich weiß, daß in meinem eigenen Fall kein solches Verlangen mir in den Sinn gekommen war; dasselbe trifft wahrscheinlich auf Tennyson und Forrest Reid zu. Es muß zugegeben werden, daß Forrest Reid sich ausgesprochen für das Außernatürliche interessierte, und wenn wir seine Romane als Spiegelung seines eigenen Innenlebens nehmen, dann muß er sich mit freundlichen Mächten in der Natur verbunden gefühlt haben, die er gern mit den antiken Göttern gleichsetzte. Aber ein Visionär ist kein Mystiker, wie wir schon gesehen haben. Sich in Berührung mit örtlichen Geistern, mit Gnomen, Elfen und dergleichen zu fühlen ist etwas ganz anderes, als im Gras zu liegen und zu fühlen, daß die Natur und man selbst buchstäblich, wenn auch auf geheimnisvolle Weise, eins sind; »außen und innen sind eins«.

Für William James, dessen Buch so wertvoll ist, weil er so ganz ohne Voreingenommenheit die Dinge angeht und weil das Buch in der Tat ein Musterbeispiel objektiver Wissenschaft ist, war das ganze Phänomen offensichtlich sehr rätselhaft; und es ist bezeichnend, daß er nicht versucht, es einfach als »bloße« Illusion beiseite zu wischen. Seine Sympathie gehörte unverkennbar ganz denen mit »gesundem Geist« und nicht der »kranken Seele«, die wiedergeboren werden muß. Anders als Huxley brauchte er nicht für eine Meinung zu streiten, keine Animositäten abzureagieren; aber ebenso wie Huxley fiel ihm die Ähnlichkeit der Erfahrungen gewisser Mystiker mit den durch Alkohol und Drogen hervorgerufenen Wirkungen auf. Dies ist in der Terminologie der islamischen und besonders der persischen Mystik ein Gemeinplatz, wo das Wort »Trunkenheit« bildlich für jenen Typus der Ekstase verwendet wird, wo jedes Gefühl des Selbst verschwunden zu sein scheint. Durch seine Neugier wurde James dazu getrieben, dem Geheimnis auf den Grund zu kommen, und er entschloß sich, selbst Stickstoffoxydul zu nehmen, um dessen Wirkungen herauszufinden.

»Damals«, so schreibt er, »drängte sich meinem Geist eine Schlußfolgerung auf und seither ist mein Eindruck, daß sie richtig sei, nicht erschüttert worden. Die Folgerung geht dahin, daß unser normales waches Bewußtsein, das rationale Bewußtsein, wie wir es nennen, nur ein besonderer Bewußtseins-Typus ist, während rings umher, nur durch hauchdünne Trennwände geschieden von ihm, gänzlich andere potentielle Bewußtseinsformen vorhanden sind. Wir können unser Leben verbringen, ohne etwas von ihrer Existenz zu ahnen; wendet man jedoch den erforderlichen Stimulus an, so liegen sie auf

Anhieb in ihrer ganzen Fülle da, genau umgrenzte Typen der Mentalität, die wahrscheinlich irgendwo ihr Gebiet der Anwendung und Anpassung haben. Keine Darstellung des Alls in seiner Gänze kann abschließend und endgültig sein, die diese andern Formen des Bewußtseins ganz außer Betracht läßt. Die Frage ist, wie man sie betrachten soll, – denn sie liegen so außerhalb der Linie des gewöhnlichen Bewußtseins. Und doch können sie Haltungen bestimmen, wenn sie auch keine Formeln liefern können, und sie können ein Gebiet aufschließen, wenn sie auch keine Landkarte geben. Auf jeden Fall verbieten sie uns, unser Konto mit der Wirklichkeit vorzeitig abzuschließen. Wenn ich auf meine eigenen Erfahrungen zurückblicke, so muß ich sagen, daß sie alle auf eine Art von Einblick hinführen, dem ich ein gewisses Maß von metaphysischer Bedeutsamkeit nicht absprechen kann. Das hervortretende Charakteristikum ist stets gleichbleibend ein Ausgleichen. Es ist, als ob die Gegensätze der Welt, deren Widerspruch und Widerstreit all unsere Schwierigkeiten und Kümernisse schafft, zu einer Einheit eingeschmolzen würden. Nicht nur gehören sie als kontrastierende Spezies zu ein und demselben Genus, sondern eine Spezies, die edlere und bessere, *ist selbst der Genus und saugt so seinen Gegensatz in sich selbst auf und absorbiert ihn*. Ich weiß, dies ist ein dunkler Satz, wenn man es so mit den Begriffen der allgemeinen Logik ausdrückt, aber ich kann mich seiner Kraft nicht völlig entziehen. Ich spüre, daß er etwas bedeuten muß, etwas wie das, was die Philosophie Hegels aussagt, wenn man ihn nur deutlicher erfassen könnte. Laßt die hören, die Ohren haben zu hören; mir selbst erschließt sich der lebendige Sinn seiner Wirklichkeit nur in dem künstlich erzeugten mystischen Zustand des Geistes.¹⁶

Dies ist aus dem Munde von James ein überraschendes Bekenntnis, denn sein ganzes Buch zeigt, daß er sich nur bei den »geistig Gesunden« wohlfühlt und nicht bei denen, die nach Erlösung jagen. Er steht auf der Seite der Oscar Wildes gegen die Huxleys; er sieht Erlösung als eine Entwicklung und Erweiterung des Ichs an, nicht als dessen Auslöschung in etwas Höherem und Anderem. Denn, so sagt er, »wenn wir verdrießlich und eifersüchtig sind, so muß die Vernichtung des Ichs Teil unserer Religion sein; warum aber dann, wenn wir von Anfang an gut und mitfühlend sind? Wenn wir kranke Seelen sind, brauchen wir eine Erlösungs-Religion; warum aber so viel an Erlösung denken, wenn wir gesunden Geistes sind? Zweifellos haben manche eine vollständigere Erfahrung und eine höhere Berufung, hier wie in der Sozialwelt; aber gewiß ist es am besten, daß jedermann sich im Bereich seiner eigenen Erfahrung hält, wie sie nun eben ist, und daß die andern ihn darin gewähren lassen.«¹⁸

Obwohl ich voll Sympathie und Bewunderung für William James bin, scheint es mir doch, daß der letzte Satz, interpretiert man ihn nach dem Buchstaben, der Kritik nicht standhält; denn er läßt sich nicht ganz mit dem

¹⁶ *Varieties of Religious Experience*, S. 288/9.

¹⁸ Ebd., S. 487/8.

vereinbaren, was er anderswo über den interessanten Gegenstand der »diabolischen Mystik« sagt. Sowohl die katholische Kirche, wie die Sufis haben immer an den Teufel und an seine Fähigkeit, mystische Zustände vorzutauschen, geglaubt und glauben noch immer daran. Ein solcher Glauben mag heute altmodisch, verschroben oder einfach töricht wirken; aber viele christliche Mystiker, darunter auch die Heilige Therese von Avila, behaupten, solche diabolischen Heimsuchungen erfahren zu haben. Wenn wir wie James bereit sind, das Zeugnis der Mystiker als echt hinzunehmen und glauben, daß sie ihre Erfahrungen, wie sie sie selbst empfunden haben, nach bestem Können beschreiben, dann müssen wir auch die Unterscheidung akzeptieren, die sie zwischen göttlichen und diabolischen Heimsuchungen machen. James selbst war kein so törichter Skeptiker, daß er die Möglichkeit einer diabolischen Mystik nicht in Betracht gezogen hätte, und er sah ganz richtig, daß sie sich im Wahnsinn manifestiert.

»Im Täuschungs-Wahnsinn« schreibt er, »oder Paranoia, wie er manchmal genannt wird, liegt vielleicht eine diabolische Mystik vor, eine Art auf den Kopf gestellter religiöser Mystik. Das gleiche Gefühl von der unsagbaren Wichtigkeit der kleinsten Geschehnisse, – die gleichen Texte und Worte, die mit neuer Bedeutung auftreten, – die gleichen Stimmen und Visionen, Fingerzeige und Sendungen, – die gleiche Steuerung durch fremde Mächte; nur ist diesmal die Gemütsbewegung pessimistisch; statt der Tröstungen haben wir Trostlosigkeiten; die geheimen Bedeutungen sind schrecklicher Art; und die Mächte sind dem Leben feindlich. Es ist evident, daß, unter dem Blickwinkel ihres psychologischen Mechanismus gesehen, die klassische Mystik und diese niederen Mystiken von der gleichen Schicht des Geistes ihren Ausgang nehmen, von jener großen subliminalen Region oder Zone jenseits der Begrenzung, deren Existenz die Wissenschaft jetzt eben anfängt zuzugeben, von der wir aber in Wirklichkeit so wenig wissen.«¹⁷

Diese »subliminale Region oder Zone jenseits der Begrenzung«, aus der James hier anscheinend alle mystische Erfahrung ableitet, scheint eine Andeutung dessen zu sein, was Jung jetzt das »kollektive Unbewußte« nennt; es ist das, was Buck seinerseits das »kosmische Bewußtsein« nannte und was Huxley vorzieht, den »Geist als Ganzes« zu nennen. Wenn ich Jung recht verstehe, so könnte man das kollektive Unbewußte einem weiten Meer gemeinsamer Erfahrung einer Rasse vergleichen, aus dem das individuelle

¹⁷ *Varieties of Religious Experience*, S. 426.

Bewußtsein wie der Gipfel eines Eisbergs herausragt. Wenn wir den Vergleich beibehalten, so könnten wir sagen, der unter Wasser befindliche und sehr viel größere Teil des Eisbergs sei das persönliche Unbewußte. Zwischen den dreien das Gleichgewicht erreichen, bedeutet, geistiges Gesundsein, Integration, Ganzheit, Rettung erreichen. Ohne jede Beachtung des Unbewußten leben, wie es der moderne Mensch versucht, heißt das Unglück herausfordern. Denn das Unbewußte, das irrational und »tierisch« in dem Sinne ist, daß es weder Gut noch Böse erkennt, das Unbewußte, das die pflanzliche und tierische Seele des Aristoteles, die Triade von Phantasie, Zorn und Lust von Avicenna und Ghazālī darstellt, kann nicht außer Betracht gelassen, es muß anerkannt und beherrscht werden. Die extremen Diskrepanzen zwischen der »natürlichen« und der »diabolischen« mystischen Erfahrung, – zwischen der »manischen« und der »depressiven« Phase der manisch-depressiven Psychose, – zwischen der Herrlichkeit und dem Schrecken, wie sie Huxley unter der Einwirkung von Meskalin erfuhr, – sie können mit den Begriffen Einswerdung mit der Gottheit oder Einheit im Absoluten oder selbst Einswerdung mit der Natur nicht erklärt werden. Mit den beiden zuerst angeführten Gegensätzen haben diese Begriffe überhaupt nichts zu tun. Diese Gegensatz-Paare sind nur erklärbar, wenn wir unterstellen, daß es jenseits der Einzelseele ein »kosmisches Bewußtsein«, oder ein »kollektives Unbewußtes« gibt, ein *vijñānālaya* oder »Reservoir des Bewußtseins«, wie die Mahāyāna-Buddhisten es nennen und das man als die Gesamtheit dessen beschreiben könnte, was Jung die *anima* und was bei den Hindus *prāna* heißt, – ein Begriff, der zugleich »Atem« und im Wege einer natürlichen philologischen Ausdehnung »Geist« (*spiritus*, πνεῦμα) bedeutet, das nichtrationale, belebende Prinzip des Alls. Darnach zu urteilen, wie es auf die gewirkt hat, die behaupten, mit ihm in Berührung gelangt zu sein, ist es weder gut noch böse. Nach der Erfahrung Manisch-Depressiver zu urteilen, erscheint es als gut, soweit man sich in Harmonie mit ihm befindet, als böse, soweit man in Disharmonie mit ihm ist. In ihm findet man laut Huxley nicht nur die Erbsünde, sondern auch die »Erbtugend«. ¹⁸ In diesem Fall scheint Huxley auf eine gute Idee gestoßen zu sein und es ist schade, daß er sie in »Die Pforten der Wahrnehmung« völlig vergessen hat. Die Idee ist kurz ungefähr die: Die Erfahrung der Manisch-Depressiven, deren manische Seite mit der »natürlichen« mystischen Erfahrung fast identisch

¹⁸ *The Devils of Loudun*, London, Chatto and Windus, 1952, S. 104.

ist, kann mit den Begriffen des Pantheismus oder des Monismus nicht erklärt werden, denn die »depressive« Erfahrung zeigt uns zu deutlich, daß zwar der Manische die Einheit aller Dinge behaupten und auf das lebhafteste empfinden mag, der Depressive aber das genaue Gegenteil empfindet. Das eine ist der Traum der vollkommenen Harmonie, das andere der Alptraum sinnlosen und böartigen Auseinanderklaffens. Beides wird als gleichermaßen wirklich empfunden. Argumentiert man also mit James und allen, die sich ernsthaft mit dem »natürlichen« mystischen Phänomen befaßt haben, man müsse die Tatsache hinnehmen, daß für den Erfahrenden dieser mystische Zustand eine transzendente Wirklichkeit hat, die wertvoller und wirklicher ist als alle Sinneserfahrungen und alles diskursive Denken, und daß es ein Zustand der Harmonie, der Versöhnung und des Einsseins ist, dann kann man nicht andererseits abstreiten, daß die depressive Erfahrung den gleichen Wirklichkeitsgehalt hat. Wenn im ersteren Fall Gott gegenwärtig ist, so ist im zweiten Fall der Teufel nicht weniger gegenwärtig. Oder aber – und dies ist wahrscheinlicher – sind beides Manifestationen des »kollektiven Unbewußten«, jener geheimnisvollen, psychischen Unterwelt, die an Gut und Böse gleichermaßen teilhat. Eine Erklärung für dieses Phänomen findet sich aber auch in der alten Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde; auf diesen Gegenstand werden wir noch zurückkommen müssen.

Bevor wir dieses Kapitel abschließen, müssen wir noch auf einen bedeutenden englischen »Natur«-Mystiker des 19. Jahrhunderts, Richard Jefferies, eingehen, weniger wegen der bewundernswerten Wortgemälde, mit denen er sein Gefühl der Kommunion mit der Natur schildert, als vielmehr, weil er einer der wenigen Naturmystiker ist, der eine Theorie vorbringt, mit der er seine außernatürlichen Erfahrungen mit der harten Welt der »Tatsachen« in Einklang zu bringen sucht. In *The Story of my Heart* macht Jefferies den Versuch, seine spirituelle Entwicklung seit jenem Tag, als er mit achtzehn zum erstenmal seine »Verwandtschaft« mit allen Dingen empfand, bis hin zu seinen mittleren Jahren in Worte zu fassen.

Jefferies hatte mit jeder Form von organisierter Religion gebrochen, von der er stets nur als »Aberglauben« spricht; vor allem lehnte er die Vorstellung eines persönlichen Gottes ab, der Belohnung und Strafe austeilte. Seine »pantheistischen« Erfahrungen und die darin erlebten Freuden machten ihn jedoch für das Elend der menschlichen Existenz keineswegs blind und riefen in ihm auch keine Vision einer göttlichen Absicht hervor. Juliane von Nor-

wich, eine theistische Mystikerin, die von sich glaubte, sie stehe mit Gott in enger Verbindung, war davon überzeugt, alles sei »sehr gut« und werde »sehr gut« sein¹⁹, auch wenn der Anschein noch so sehr dagegen spreche. Jefferies wollte davon nichts wissen, denn seine Erfahrung lehrte ihn das keineswegs; dies war nicht die Botschaft der Natur. Ganz im Gegenteil: für Jefferies war die bloße Andeutung, es könne einen weisen Beherrscher des Alls geben, eine Beleidigung der menschlichen Intelligenz. »Wie kann ich«, schreibt er, »hinreichend meiner Verachtung für die Behauptung Ausdruck geben, alles geschehe zum besten, für ein weises und wohlütiges Ziel, und sei durch eine humane Vernunft geregelt! Das ist das falscheste, was es geben kann, und ein Verbrechen gegen das Menschengeschlecht!²⁰ Jefferies war also im konventionellen Sinn Atheist und deshalb ist es nicht verwunderlich, daß in seinen Ekstasen Gott keinen Platz hat. Aber seine Haltung der Natur gegenüber ist ebenso unnachgiebig. Die Natur ist dem Schicksal des Menschen gegenüber vollkommen gleichgültig, und das hin-gerissene Entzücken, das ihre Betrachtung Jefferies verschafft, hat nach seiner Meinung eine ganz andere Quelle. Die Erde, die See, die Sonne, die Bäume, die alle der »Stoff« seiner Verzückung sind, sind als objektive Wesenheiten nicht nur gleichgültig, sondern sogar feindselig. Für einen Naturmystiker, für den der Anlaß seiner Ekstasen eben die Sonne, die See und die Erde waren, hat Jefferies erfreulich wenig Illusionen.

»Die Natur hat nichts Menschliches«, behauptet er rundheraus. »Die so geliebte Erde würde mich auf dem Boden zugrunde gehen lassen und mir weder Nahrung noch Wasser geben. Die am Himmel brennende große Sonne, deren Gesellschaft ich so liebte, würde nur weiterbrennen und sich nicht rühren, mir beizustehen. Die im offenen Boot auf dem Meer ohne Wasser waren, haben das Mitleid der Sonne und der Gottheit ausprobiert, die ihnen nicht einen einzigen Tropfen Regen gab, im Elend starben sie unter den gleichen Strahlen, die so wunderschön auf die Blumen herablächeln. Im Süden ist die Sonne der Feind; Nacht, Kühle und Regen sind die Freunde des Menschen. Und die See bietet uns nur Salzwasser, das wir nicht trinken können. Die Bäume kümmern sich nicht um uns; der Hügel, den ich in früheren Tagen so oft besuchte, hat mich nicht vermisst ... Der ganzen Natur, dem ganzen Universum, das wir sehen können, sind wir absolut gleichgültig und außer für uns selbst ist das menschliche Leben nicht mehr wert als Gras. Wenn das gesamte Menschengeschlecht in dieser Stunde zugrunde ginge, was würde es der Erde ausmachen? Was würde es die Erde kümmern? Soviel wie der ausgestorbene Dodo, oder das Schicksal des Elefanten, der jetzt ausstirbt. – Im Gegenteil: ein großer Teil, vielleicht die Gesamtheit der Natur und des Alls ist anti-human. Der

¹⁹ Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, London, Burns Oates, 2. Aufl. 1952, S. 48 ff.
²⁰ *The Story of my Heart*, London, Duckworth, neue Aufl., 1912, S. 104.

Ausdruck »inhuman« drückt nicht aus, was ich meine, »anti-human« ist besser; »outre-human«, im Sinne von jenseits, außerhalb des Menschlichen, fast grotesk in seiner Haltung gegen das Menschliche, würde das ziemlich richtig wiedergeben, was gemeint ist. Alles ist anti-human.²¹

Und doch ist dies der gleiche Jefferies, der sich mit der Sonne, der Erde, der See fast identifizieren konnte; denn diese Dinge, die anti-humanen und »grotesken« Objekte konnten ihn im Innersten aufwühlen und ein Gefühl der Zeitlosigkeit in ihm hervorrufen. So beschreibt er seine erste naturmystische Erfahrung, als er achtzehn war:

»Ich war vollkommen allein mit Sonne und Erde. Im Grase liegend sprach ich in meiner Seele zur Erde, der Sonne, der Luft und der fernen See weit jenseits meines Blickes. Ich dachte an die Festigkeit der Erde – ich fühlte, wie sie mich trug; durch die grasige Liege spürte ich es, als fühlte ich die große Erde zu mir sprechen. Ich dachte an die wandernde Luft – an ihre Reinheit, ihre Schönheit; die Luft rührte mich an und gab mir von sich selbst. Ich sprach zur See: So fern sie war, ich sah sie doch, ihr Grün, wo sie an die Erde grenzt, und ihr Blau, wo der Ozean tiefer ist; ich wünschte mir ihre Kraft, ihr Geheimnis und ihre Herrlichkeit. Dann sprach ich die Sonne an und wünschte meiner Seele ihr Licht und ihren Glanz, ihre Ausdauer und ihr nie müde gewordenen Wesen. Ich wandte mich zum blauen Himmel über mir, blickte in seine Tiefe und atmete seine wunderbare Farbe und Süßigkeit ein. Das reiche Blau dieser unerreichbaren Himmelsblume zog meine Seele zu sich hin und dort ruhte sie aus, denn reine Farbe ist Herzensruhe. Zu diesem allem betete ich; ich fühlte eine Bewegung meiner Seele, die jenseits aller Definition war; Gebet ist ein armes Ding daneben und das Wort ist nur ein grobes Zeichen für das Gefühl, aber ein anderes kenne ich nicht.

... Ich berührte die Erdkrume, das Grasblatt, die Thymianblüte, ich atmete die erdumschlingende Luft, dachte an die See und den Himmel und hielt meine Hand den Sonnenstrahlen hin, zum Zeichen tiefer Verehrung auf dem Rasen hingestreckt: so betete ich, daß ich zu dem unsagbaren Sein hingelangen möchte, das höher ist als die Gottheit.«²²

Wie war es nun möglich, daß Jefferies die Sonne, die Erde und die See als »anti-human« und »grotesk« bezeichnen konnte, nachdem er eine solche »intensive Kommunion«²³ erfahren hatte, vor allem, da diese Kommunion noch zu dem bei den Naturmystikern so häufigen weiteren Stadium führen sollte, wo er seine eigene Unsterblichkeit erblickte? Bevor wir darauf Antwort (seine eigene Antwort) geben, müssen wir auch noch diese spätere Erfahrung zitieren, wo er das Gefühl hat, die Zeit transzendiert zu haben:

»Das Geheimnis, das in den Sternen funkelt, im Sonnenschein herabirnt und in der Nacht spricht, das Wunder der Sonne und des fernen Weltraums, seit zwanzig Jahrhun-

²¹ *The Story of my Heart*, S. 43/45.

²² Ebd. S. 3/4.

²³ Ebd., S. 4.

dernten unter dieser niederen und grüngewordenen Kuppel. Und doch ist dieses Geheimnis, all dieses Wunder wie nichts neben dem Gedanken, der darin liegt, neben dem Geist, den ich so nahe fühle.

Da ich diesen Geist erkenne und mein eigenes inneres Bewußtsein, die Psyche, so deutlich sehe, kann ich nicht verstehen, was Zeit ist. Sie ist jetzt Ewigkeit. Ich bin mitten in ihr. Sie ist um mich im Sonnenschein, ich bin in ihr wie der Schmetterling in der lichtbeladenen Luft schwebt. Nichts braucht noch zu kommen: es ist jetzt. Jetzt ist die Ewigkeit; jetzt ist das unsterbliche Leben. Hier in diesem Augenblick, bei diesem Grabhügel, auf Erden, jetzt; ich bin in ihr.²⁴

Diese von Jefferies beschriebenen Rhapsodien, in denen die Zeit keinen Platz hat, haben zum Anlaß die Sonne, die Luft, die Erde und die See, oder genauer: die ihnen zugrunde liegende Idee; und doch vielleicht nicht einmal das, denn der Mensch erst gibt diesen objektiven Symbolen ihre Bedeutung. Zwar trifft es zu, »sie gaben mir unaussprechliches Entzücken, als ob sie mich umarmten und ihre Liebe über mich ausgössen«, aber »ich war es²⁵, der sie liebte, denn mein Herz war weiter als die Erde. ... Nach der Sinnesfreude kam immer der Gedanke, das Verlangen: daß ich sein könnte wie sie; daß ich die innere Bedeutung der Sonne, des Lichts, der Erde, der Bäume und des Grases hätte, in irgendetwas Schönes in mir verwandelt, das in meinem Körper und in meinem Geist wüchse.«²⁶

Bei dieser Stelle fangen wir zu verstehen an, warum Jefferies die ganze Natur, das ganze Weltall als »antihuman« und »grotesk« verdammen und zugleich spirituelle Nahrung aus ihr gewinnen kann. Er kommuniziert nicht mit dem physischen Objekt, sondern mit dessen »innerer Bedeutung«, mit der Idee oder dem Wesen, das der Mensch in es hineinlegt oder aus ihm herauslöst.

»Wenn ich am Meer, im Sonnenlicht, dieses fühle, so wird mein Leben größer und geschwinder und strebt danach, die Größe des Himmels an sich zu ziehen. Der Rahmen kann sich nicht dehnen, aber die Seele kann aus ihm heraustreten. Auch ein gigantischer Körper läßt keinen Vergleich mit der Erde zu, schon ein wenig an Geist aber ist dem gesamten Kosmos, der Erde und dem Ozean, der Sonne und dem Sternerraum ebenbürtig.«²⁷

²⁴ *The Story of my Heart*, S. 30: vgl. die klassische Formel des Parmenides (C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, 1, Leyden, Brill, 1950, S. 38: vgl. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 4. Aufl., 1930): οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, ἑνεχῆς

»Es war nie und wird nie sein; denn es ist jetzt, zusammen, alles, eines fortdauernd.«

²⁵ Hervorhebung durch den Verfasser.

²⁶ *The Story of my Heart*, S. 56.

²⁷ Ebd. S. 81/82.

Nach Jefferies vermag also die menschliche Seele das gesamte Universum in sich zu bergen; sie wird sich aber dessen nur bewußt, wenn sie natürliche Objekte betrachtet, die selbst seelenlos sind. Und doch ist die Natur selbst, obschon »anti-human« und viel weniger als human, belebt. Allerdings:

»Es gibt keinen Gott in der Natur, noch irgendwo in irgendeiner Materie, weder in Erdklumpen, noch in dem Zusammenspiel der Sterne. Denn was wir unter der Gottheit verstehen, ist die reinste Form der Idee, des Geistes, – und Geist kommt in ihnen nicht vor. Was sie lenkt, ist von der Gottheit völlig unterschieden. Es ist keine Kraft im Sinne von Elektrizität und keine Gottheit wie Gottvater, auch kein Geist, nicht einmal ein Intellekt, sondern eine Macht, die ganz verschieden von allem ist, was man sich bisher hat vorstellen können. Ich schaue deshalb nicht länger nach der Gottheit in der Natur oder im Kosmos in seiner Gesamtheit aus, ich versuche nicht mehr, Spuren göttlichen Wirkens zu finden. Ich suche nach Spuren dieser Kraft, die nicht Gott ist und ganz gewiß nicht jenes Etwas über der Gottheit, von dem ich geschrieben habe. Es ist eine Kraft ohne Geist. Ich möchte etwas andeuten, das subtiler ist als Elektrizität, aber völlig bar jeden Bewußtseins und nicht fühlender als die Kraft, die die Fluten bewegt.«²⁸

Wenn das so ist, wie soll man dann Jefferies' intensive Kommunion mit der Sonne der Erde und dem Meer erklären? Er scheint anzunehmen, die ganze Natur sei von einer Kraft, »die subtiler ist als Elektrizität«, durchdrungen, die doch die Macht hat, eine starke Reaktion des Mitfühlers im menschlichen Geist hervorzurufen. Die Inder haben schon vor langer Zeit das Vorhandensein einer solchen Kraft anerkannt: sie nannten sie *prāṇa*, was »Atem« bedeutet und als »Vitalkraft« oder einfach als »Wind« übersetzt werden kann, – der Geist, der das Weltall belebt und im Menschen atmet. Es ist außerordentlich interessant, daß Jefferies von sich aus zu einer ähnlichen Idee kam, und besonders, daß er einen so deutlichen Unterschied zwischen dieser Kraft und dem von ihm »Gottheit« Genannten macht, worunter er »die reinste Form der Idee, des Geistes« versteht, eine intellektuelle Substanz, die von der Welt unterschieden und in keiner Weise für sie verantwortlich ist. »Gottheit« bedeutet in der Terminologie von Jefferies wiederum nicht was, das der Christ »Gott« nennt. Die Idee Gottes (an den Jefferies nach seiner eigenen Angabe nicht glaubte) drückte er mit der Wendung »höher als die Gottheit« aus. Dies ist das höchste Ziel allen menschlichen Strebens und als solches mit »Gott« identisch, wie ihn der heilige Thomas von Aquin verstand.

Jefferies, der glaubte, das Christentum als einen überständigen Aberglauben abzulehnen, ist also in Wirklichkeit ein Zeuge wider Willen für das

²⁸ Ebd. S. 49/52.

Christentum. Denn nicht nur unterscheidet er eindeutig zwischen der belebenden Kraft in der Natur, die bei einem sensitiven Menschen solche überraschenden Wirkungen hervorzurufen vermag, und dem Etwas »höher als die Gottheit«, zu dem seine Seele beständig hinstrebt und das sie niemals erreichen kann,²⁹ – er entwickelt auch einen Gedanken, den er für eine neue und interessante Theorie hält, daß nämlich der Körper des Menschen von Natur aus unsterblich sei, und der in Wirklichkeit eine erfrischende und originelle Neuformulierung der Lehre von der Erbsünde und ihrer tödlichen Frucht ist. »Unser Leib ist voll unvermuteter Fehler«, schreibt er, »die vielleicht über Tausende von Jahren hin an uns weitergereicht werden, und an ihnen sterben wir, nicht an einem natürlichen Verfall.«³⁰ Der Tod erscheint auf Erden also nicht als ein natürliches Phänomen, sondern als ein ererbter Fehler, den uns fehlerhafte Vorfahren vererbt haben; und es liegt in des Menschen Macht, diesen Fehler abzutun und danach im Leib wie in der Seele unsterblich zu werden. Dies ist fast genau die christliche Lehre von der Erbsünde; denn nach der christlichen Legende kam der Tod durch den Sündenfall Adams auf das Menschengeschlecht. Der Mensch wurde in Leib und Seele unsterblich geschaffen und wäre nicht der ererbte »Fehler«, der von unserem ersten Ahn auf uns gekommen ist, so wäre unser Leib bis auf den heutigen Tag unsterblich. Für den Christen liegt die Gewähr dafür, daß diese »ursprüngliche Unschuld« eines Tages in ihrer Gänze wiederhergestellt wird, in der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu Christi. Jefferies unterscheidet sich vom strenggläubigen Christen nur durch den Glauben, die leibliche Unsterblichkeit könne schon hier und jetzt wiederhergestellt werden. Daß er ernsthaft eine so abwegige Meinung entwickeln kann, zeigt nur, daß sein ganzes Denken und Leben durch und durch von dem erfüllt war, was Huxley mit einer glänzenden Formulierung die »Erbtugend« nennt.

Jefferies ist ein seltener Fall unter den Mystikern, nicht nur unter den »natürlichen« Mystikern. Er ist völlig gegen jede Form von Mystik, die auf Askese beruht: diese verurteilt er rundheraus als »eine besonders gräßliche Blasphemie.«³¹ Seine Mystik ist eine Mystik von Seele und Leib, die noch

²⁹ Ebd. S. 82: »Kein Gedanke, den ich je gefaßt habe, hat meine Seele befriedigt.« S. 146: »Alles, der ganze Kosmos, ist schwach; er ist nicht stark genug, meinem Gebetsverlangen Ausdruck zu geben. Meine Seele kann ihr ganzes Verlangen nach Gebet nicht erreichen.«

³⁰ Ebd. S. 108.

³¹ Ebd. S. 88.

unbefriedigt blieb, da er nie zu dem Etwas »höher als die Gottheit« gelangen konnte, nach dem er so inbrünstig strebte. Er betonte, daß der Körper so gut wie die Seele seinen Wert hat, und steht dadurch der orthodoxen christlichen Überlieferung näher als manche christlichen Mystiker, deren übertriebene Kasteiung des Leibs ihren Ursprung eher in jenem verborgenen Weiterleben des Manichäismus hat, der der Fluch des nachaugustinischen Christentums war, als im wiederauferstandenen Christus. Jefferies sah, wenn auch dunkel, wie Rimbaud, von dem wir in unserem nächsten Kapitel sprechen, die durch den Geist geadelte und geheiligte Materie. Er hätte gut sein Werk so abschließen können, wie Rimbaud *Une Saison en Enfer*, nämlich mit den Worten: »et il me sera loisible de posséder la vérité dans une âme et un corps.«³²

³² Arthur Rimbaud, *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1954 (2. Aufl.) S. 244.

KAPITEL IV

GOTT ODER NATUR?

PROUST UND RIMBAUD

Wir haben im letzten Kapitel gesehen, daß die »natürliche mystische Erfahrung« ein Faktum ist, für das zahlreiche einwandfreie Nachweise vorliegen. Sie wird häufig als »pantheistisch« bezeichnet. Dies ist eine Fehlbezeichnung, wie aus den von uns zitierten Beispielen klar geworden sein wird, bei denen Gott nicht erwähnt wird. Es wäre deshalb zutreffender, von einer »pamphysistischen« oder »pan-en-henischen« Erfahrung zu sprechen, einer Erfahrung, daß die Natur in allen Dingen ist oder daß alle Dinge Eines sind. In allen Fällen scheint der die Erfahrung Erlebende überzeugt zu sein, daß, was er erfährt, keineswegs illusorisch ist, sondern ganz im Gegenteil etwas sehr viel Wirklicheres, als was er normalerweise mittels seiner fünf Sinne erfährt oder was er mit seinem begrenzten Geist denkt. In seiner höchsten Form handelt es sich um eine Transzendierung von Zeit und Raum, in welcher eine Existenzform ohne Grenzen tatsächlich erfahren wird. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß für den Erlebenden eine solche Erfahrung einen wesentlich höheren Grad an Wirklichkeit zu haben scheint, als unsere normalen Erfahrungen, die alle notwendigerweise durch die miteinander gekoppelten Faktoren Zeit und Raum begrenzt sind. Verallgemeinert man diese Erfahrung zu einer Philosophie, für die man universelle Geltung beansprucht, so erhält man den Vedānta (»das, was die feinste Essenz ist, die diese ganze Welt als ihr Selbst hat. Das ist das Wirkliche. Das ist das Selbst. Das bist du«),¹ man erhält Parmenides (ἄνθρωπος ὁμοῦ πᾶν)². *Prāṇa* facie scheint also der Vedānta eine Rationalisierung und Systematisierung der pan-en-henischen Erfahrung zu sein; das ist eine Frage, die wir später sorgfältig untersuchen müssen.

Im vorliegenden und dem folgenden Kapitel werden wir über drei weitere Fälle von Naturmystik sprechen, Proust, Rimbaud und John Custance. Das mag eine merkwürdige und anscheinend willkürliche Auswahl sein, aber jeder der Genannten hat etwas Wichtiges zu sagen und wirft ein Licht

¹ *Chāndogya Upaniṣad*, 6. 9. 4 (Sa ya eṣo 'nimā etad-ātmyam idam sarvaṁ, tat satyaṁ, sa ātmā, tat tvam asi).
² Siehe Anmerkung 24, S. 76.

auf dieses eigentümliche Phänomen. Vielleicht ist *Proust* der Wichtigste der drei, weil einmal die Planung seines ganzen ungeheuren Romans ihren Ursprung gerade in der besonderen Art von Erfahrung zu haben scheint, die wir beschrieben haben, und weil er zum andern einen scharf analytischen Geist hatte und deshalb besser als jeder andere in der Lage sein sollte, für dieses ausgesprochen irrationale Faktum eine rationale Erklärung zu liefern. Sein Fall ist weiter deshalb interessant, weil er nie auf den Gedanken kam, seine eigene Erfahrung als eine Wahrnehmung Gottes zu erklären, obwohl er über eine intime Kenntnis der katholischen Theologie und der katholischen Praxis verfügte.

Rimbaud ist von einem anderen Blickwinkel aus interessant; in ihm nämlich scheinen sich das »Natürliche« und das »Übernatürliche« zu begegnen. Rimbaud war von Hause aus Katholik und wurde als Katholik erzogen, und wenn er sich auch mit all der Heftigkeit, deren er fähig war, gegen die Kirche auflehnte, so konnte er doch die bestimmenden Einflüsse seiner Kindheit nie ganz abschütteln. Andererseits sind seine tatsächlichen außer-natürlichen Erfahrungen, wie er sie in *Une Saison en Enfer* beschreibt, mit den Fällen von Naturmystik verwandt, die wir im letzten Kapitel zu analysieren versuchten. Jefferies, Forrest Reid und die meisten andern, über die wir bisher gesprochen haben, waren gesunde Naturen: viele von ihnen hätte William James unter die, die »gesunden Geistes« sind, einreihen können. Niemand könnte Rimbaud zu dieser Kategorie rechnen. In den Jahren, als er die *Illuminations* schrieb, war Rimbaud im gleichen Sinne wahn-sinnig, in dem Blake es war. Seine Alltagswelt war nicht nur die Welt objektiver Fakten, vielmehr war es eine Welt, in der die Geschöpfe seiner Phantasie den gleichen Wirklichkeitsgrad beanspruchten wie die Wahrnehmungen der Sinne; überdies aber und vor allem war Rimbaud von leidenschaftlicher Sehnsucht nach einer persönlichen Beziehung zu Gott besessen, die er wie Jefferies niemals fand. Das Interessante an Rimbauds Fall liegt darin, daß er zwar sein erstes Ziel erreichte, nämlich das Ich zu transzendieren und zu einer ewigen Existenzform jenseits von Raum und Zeit und jenseits von Gut und Böse zu gelangen, daß er jedoch nie das Ziel erreichte, welches das Endziel des Mystikers sein muß, wie er wußte: die Vereinigung mit Gott.

Der letzte zu untersuchende Fall schließlich ist der von *John Custance*, der mehrmals und für längere Zeiträume an akuter Manie litt und der zugleich die Fähigkeit besaß, die Erfahrungen des Wahnsinns in Worte zu fassen.

Das Interessante seines Falles liegt zunächst darin, daß seine Erfahrungen denen Huxleys unter der Einwirkung von Meskalin und denen des geistig gesunden Naturmystikers so auffallend ähnlich sind, weiter in der Tatsache, daß diese Erfahrungen ausschließlich und zweifellos seiner geistigen Krankheit zuzuschreiben sind. Damit haben wir das mißliche Faktum, daß zwischen Naturmystik und Wahnsinn eine eindeutige Beziehung besteht, wie Huxley deutlich erkannte. Es ist deshalb keine Überraschung, wenn wir nun sehen, daß die Šūfis ständig die Metapher »Wahnsinn« gebrauchen, um ihre Verzückungen zu beschreiben, und wenn wir lesen, daß wenigstens einer von ihnen, Shibli, tatsächlich in ein Irrenhaus gesteckt wurde^{2a}. So mögen wir zwar für den Augenblick einräumen, daß diese Erfahrung, diese selige Erkenntnis der Einheit aller Dinge in einem selbst, das sein kann, was die Zen-Buddhisten unter »Erleuchtung« verstehen, und daß sie zu einer Integration der Persönlichkeit führen kann, wie es anscheinend bei Proust der Fall war; ebensogut aber kann ihre Folge ein völliger Zusammenbruch aller anerkannten Werte sein, absolute Gleichgültigkeit gegen Gut und Böse, Wahnsinn und Schizophrenie.

Der Fall Proust ist in mancher Hinsicht der interessanteste, da bei ihm die Erfahrung viel Gutes bewirkte. Man mag es vielleicht als allzu phantasievoll ansehen, wenn Prousts großem Roman eine »mystische« Bedeutung beigelegt wird. Und doch ist dieses mystische Element der Schlüssel zu dem gesamten Buch, wie jedermann erkennen wird, der das Werk sorgfältig liest. Das Thema von *A la Recherche du Temps perdu* ist die Vergänglichkeit aller menschlichen Dinge und die Torheit des Menschen, seine Zuneigung an etwas zu heften, was seiner Natur nach verdorben ist und vergehen muß. Das Thema ist ausgesprochen orientalisch, genauer buddhistisch; denn durch die nachdrückliche Hervorhebung der Unbeständigkeit aller geschaffenen Dinge predigt der Buddhismus Desillusion und Abscheu vor der Welt, deren monumentale Illustration Prousts Roman ist. Der Buddhismus lehrt jedoch auch, daß die Vergänglichkeit und die Unbeständigkeit der Welt dadurch überwunden werden können, daß man den Nirwana genannten Zustand erreicht. Denn wenn es auch gewiß wahr ist, daß es in unserer sterblichen Existenz nichts gibt, das frei wäre von Geburt und Tod, Werden und Vergehen, so gibt es dennoch auch »etwas nicht Geborenes, nicht

^{2a} Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitābu'l-Luma'*, ed. R. A. Nicholson, Leyden, E. J. Brill, 1914, S. 50 des arabischen Textes (*al-kibla'l-māristāna wa-qayyida*, - »er wurde in ein Irrenhaus gesteckt und gefesselt«).

Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht Zusammengesetztes; und wäre nicht... dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Gemachte, nicht Zusammengesetzte, so könnte es hier keinen Weg zur Rettung geben für das, was geboren, geworden, gemacht, zusammengesetzt ist.«⁸

Die bloße Tatsache der Vergänglichkeit schließt auch das Gegenteil ein, heißt es, das Dauernde, das nicht Geborene, das *nirvāṇa*, die Unsterblichkeit.

Es ist sehr zweifelhaft, ob Proust irgendetwas von den buddhistischen Klassikern wußte; um so interessanter ist es deshalb, daß sein Roman tatsächlich eine einzige große Illustration der buddhistischen These ist. Alles ist bei Proust geplant: nichts ist zufällig. Deshalb wird man bei der ersten Lektüre immer wieder durch Stellen aufgehalten, die keinen Zusammenhang mit dem wesentlichen Fluß der Erzählung zu haben scheinen und die ohne Zweifel Beschreibungen natürlicher mystischer Erfahrungen sind.

Das Thema erscheint zuerst im ersten Teil des gigantischen Werks, *Du Côté de chez Swann*, der gleichzeitig als Einleitung zum Ganzen dient und das Gesamtwerk in Miniaturform ist. Der Autor ist müde und mutlos von einem Nachmittagsspaziergang zurückgekommen und seine Mutter bietet ihm eine Tasse Tee an und »un de ces gâteaux courts et dodus appelés Petites Madeleines«. Niedergeschlagen und tödlich gelangweilt taucht der Autor das Gebäck in den Tee und hebt es zu den Lippen.

»Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse: ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi. J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. D'où avait pu me venir cette puissante joie? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature. D'où venait-elle? Que signifiait-elle? Où l'appréhender?«⁹

⁸ *Udāna*, 81: s. Edward Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford, Bruno Cassirer, 1954, S. 95.

⁹ Hervorhebung durch Kursiv durch den Verfasser.

¹⁰ *A la Recherche du Temps perdu*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, Bd. 1, S. 45: »Aber in eben dem Augenblick, als der Bissen mit den Kuchenkrumen meinen Gaumen berührte, erzitterte ich, da ich merkte, wie etwas Außerordentliches in mir vorging. Ein köstliches Wohlgefühl hatte mich durchdrungen, isoliert, ohne die Vorstellung seiner Ursache. Sogleich hatte es die Wechselfälle des Lebens für mich gleichgültig gemacht, seine Mißgeschicke harmlos, seine Kürze illusorisch, gerade so wie die Liebe wirkt, und erfüllte mich mit einer kostbaren Essenz: oder vielmehr war diese Essenz nicht in mir, sie war ich. Ich fühlte mich nicht länger mittelmäßig, nebensächlich, sterblich.

Für jeden, der auch nur von ferne die Ekstasen erfahren hat, die im letzten Kapitel beschrieben wurden, ist diese Stelle auffallend und zugleich verwirrend. Aber das Zeugnis scheint deutlich genug zu sein: Der bloße Geschmack eines in Tee getauchten Stückes Gebäck hatte ohne jeden Grund Proust unmißverständlich den Gedanken eingegeben, daß die Kürze des Lebens illusorisch ist, daß die »kostbare Essenz«, die ihn erfüllte, zugleich er selbst und daß sein Sein deshalb ewig und unsterblich war. Als vollendeter Schriftsteller läßt Proust die erstaunliche Episode für sich selbst sprechen und nimmt den Faden seiner Erzählung wieder auf, ohne weiter viel dazu zu bemerken. Dem Leser bleibt die Frage überlassen, ob er sich nicht vielleicht getäuscht hat und in die Episode der »petite madeleine« etwas hineinliest, was sie gar nicht enthalten kann.

Die Geduld wird jedoch belohnt: denn wir stoßen bald in *Du Côté de chez Swann* auf eine ähnliche Stelle, eine ähnliche Stimmung, die diesmal durch den Anblick der Kirchtürme von Martinville hervorgerufen wird. Mit der vollendeten Kunstfertigkeit, die wir von Proust erwarten, läßt er diesmal sehr viel mehr unausgesprochen. Er sagt nichts von dem sicheren Gefühl der Unsterblichkeit, vor dem der Leser der ersten Stelle mit so schlagartiger Plötzlichkeit steht. Diesmal gibt er sich wie die Süfi-Dichter damit zufrieden, nur einen Wink zu geben, – einen Wink, den der Eingeweihte begierig aufgreifen, den aber der beiläufige Leser gar nicht bemerken wird. Was wirklich geschieht, ist lediglich dies: er schaut die Türme ein zweitesmal an und wird wieder ohne Grund durch ihren bloßen Anblick wie trunken.

»Bientôt leurs lignes et leurs surfaces ensoleillées, comme si elles avaient été une sorte d'écorce, se déchirèrent, un peu de ce qui m'était caché en elles m'apparut, j'eus une pensée qui n'existait pas pour moi l'instant avant, qui se formule en mots dans ma tête, et le plaisir que m'avait fait tout à l'heure éprouver leur vue s'en trouva tellement accru, que, pris d'une sorte d'ivresse, je ne pus plus penser à autre chose.«⁶

Woher hatte diese mächtige Freude zu mir kommen können? Ich fühlte, daß sie mit dem Geschmack des Tees und des Gebäcks zusammenhing, aber unendlich weit darüber hinausging, nicht von gleicher Natur sein konnte. Woher kam sie? Was bedeutete sie? Wo konnte man sie erfassen?»

⁶ *A la Recherche du Temps perdu*, Bd. 1, S. 180–1: »Bald sprangen ihre besonnten Linien und Flächen auf, als wären sie eine Art Rinde, und ein wenig von dem, was sie mir verborgen hatten, wurde sichtbar für mich; ein Gedanke kam mir, der einen Augenblick zuvor für mich noch nicht existiert hatte, und nahm in meinem Kopf Wortgestalt an; die Freude, die ihr Anblick soeben in mir hervorgerufen hatte, wurde so groß dadurch, daß ich von einer Art Trunkenheit ergriffen wurde und an nichts anderes mehr denken konnte.«

Und das ist alles. Wieder reibt sich der Leser die Augen und ist noch mehr im Zweifel (so vage sind die Andeutungen), ob er sich beim erstenmal nicht getäuscht hat.

In der Mitte von *A l'Ombre des jeunes Filles en Fleur* gibt Proust einen weiteren solchen Wink. Diesmal wird die geheimnisvolle Freude durch den Anblick von drei Bäumen hervorgerufen, die eine Wirklichkeit zu haben schienen, wie sie der ganzen übrigen Landschaft, Freunden und Bekannten, ja Prousts ganzem Leben versagt war. »Tout d'un coup«, schreibt er, »je fus rempli de ce bonheur profond que je n'avais pas souvent ressenti depuis Combray, un bonheur analogue à celui que m'avaient donné, entre autres, les clochers de Martinville.«⁷

Und dies scheint die Gesamtheit von Prousts mystischer Erfahrung zu sein, denn was nun der Leser immer weiter liest, behandelt das augenscheinliche Hauptthema des Romans, die Durchdringung und Analyse einer sterbenden aristokratischen Gesellschaft, die »grandeurs et misères« von M. de Charlus, die eigene tragisch-egoistische Liebesgeschichte des Autors, seine Selbstquälerei und seine schließliche Enttäuschung durch alle Dinge. Was ist aus der »petite madeleine« geworden und aus den Kirchtürmen von Martinville, aus den kleinen Dingen, die der Schlüssel zur Unsterblichkeit waren?

Diese glänzende Darstellung der natürlichen Verderbtheit aller Dinge, dieser Eitelkeit der Eitelkeiten, von der es kein Entrinnen zu geben scheint, wird einen tiefen Eindruck der Leere beim Leser hinterlassen haben. »Wäre nicht ... dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Gemachte, nicht Zusammengesetzte, so könnte es hier keinen Weg zur Rettung geben für das, was geboren, geworden, gemacht, zusammengesetzt ist.« Was also ist aus dem nicht Geborenen geworden, das sich in einem kleinen Gebäck zu zeigen schien, das in eine Tasse Tee getaucht wird?

Die Geduld jedoch wird wiederum belohnt, denn wenn wir zur zweiten Hälfte von *Le Temps retrouvé* kommen, so finden wir den Autor, wie er müde und niedergeschlagen zu einer dieser lästigen Gesellschaften im Stadtpalais der neuen Fürstin von Guermantes geht, – und wiederum geschieht das Wunder. Wie er gerade in das Haus gehen will, stolpert er auf den Pflastersteinen. Als er sein Gleichgewicht wiedergewonnen hat, setzt er einen Fuß

⁷ Ebd., S. 717: »Ganz plötzlich erfüllte mich jenes tiefe Glück, das ich seit Combray nicht oft gefühlt hatte, ein Glück so wie jenes, das mir unter anderem die Kirchtürme von Martinville gegeben hatten.«

auf einen Stein, der ein wenig höher liegt als der, auf dem sein anderer Fuß ruht. Und dabei »tout mon découragement s'évanouit devant la même félicité qu'à diverses époques de ma vie m'avaient donnée la vue d'arbres que j'avais cru reconnaître dans une promenade en voiture autour de Balbec, la vue des clochers de Martinville, la saveur d'une madeleine trempée dans une infusion, tant d'autres sensations dont j'ai parlé et que les dernières œuvres de Vinteuil m'avaient paru synthétiser.«⁸

Wir haben weiter oben in diesem Buch Huxleys Erfahrungen unter dem Einfluß von Meskalin mit dem verglichen, was die Zen-Buddhisten als *satori* bezeichnen. Zur Erreichung dieses Zustands sind normalerweise zwei Dinge notwendig: erstens sollte der Geist von allem begrifflichen Denken entleert werden und Bilder müssen ihn ungehindert durchziehen können, zweitens braucht es irgendeinen leichten äußeren Schock, damit der wirkliche Zustand von *satori* hervorgerufen wird, der mit der natürlichen mystischen Erfahrung identisch zu sein scheint. Dieser Schock kann alles mögliche sein: der Anblick einer Blume im Frühling zum Beispiel oder das unerwartete Fallenlassen eines festen Gegenstandes; es kann auch einfach das Gefühl einer geringfügigen Gleichgewichtsstörung sein, die dadurch zustande kommt, daß unerwartet die Füße sich in verschiedener Höhe befinden; oder der Anblick eines Kirchturms oder das Wiederlesen eines Gedichts, das man für wohlbekannt und vertraut gehalten hatte.

So wurde auch für Proust dieses kurze Aufscheinen der Ewigkeit jeweils durch Geschehnisse hervorgerufen, die für sich genommen keineswegs ungewöhnlich waren, – kleine Dinge, die ihm doch einen Blick in eine zeitlose Welt tun ließen. Aus Prousts eigenen Worten ergibt sich unverkennbar, daß dieser Einblick überwältigend und etwas ganz Außergewöhnliches war.

»De nou~~veau~~ la vision éblouissante et indistincte me frôlait comme sie elle m'avait dit: »Saisis-moi au passage si tu en as la force, et tâche à résoudre l'énigme de bonheur que je te propose.«⁹

⁸ Ebd. Bd. III. S. 866: »Meine ganze Mutlosigkeit verflog vor dem gleichen Glücksgefühl, das ich zu verschiedenen Zeiten meines Lebens erlebt hatte: Im Anblick von Bäumen, die ich auf einer Wagenfahrt bei Balbec wieder zu erkennen glaubte, im Anblick der Kirchtürme von Martinville, im Geschmack einer in Tee getauchten Madeleine, in so vielen anderen Empfindungen, von denen ich sprach und die mir in den letzten Werken Vinteuils zusammengefaßt schienen.«

⁹ Ebd., S. 867: »Von neuem streifte mich die blendende und doch undeutliche Vision, als hätte sie zu mir gesagt: »Ergreife mich, solange ich vorübergleite, wenn du stark genug dafür bist, und versuche das Rätsel des Glücks zu lösen, das ich dir aufgeben.«

Aber was war eigentlich geschehen? Worin eigentlich bestand diese Vision? »Et presque tout de suite«, fährt er fort, »je la reconnus, c'était Venise.«¹⁰ Die zwei verschieden hohen Pflastersteine hatten ihm zwei ähnliche Pflastersteine im Baptisterium der Markuskirche ins Gedächtnis gerufen – oder vielleicht genauer gesagt: lebendig werden lassen, und mit diesen Steinen die vollkommene und lückenlose Erinnerung an eine lang vergangene Zeit, ihre wieder neu erlebte Erfahrung. Wie aber sollte dies die plötzliche Freude, das plötzliche und völlige Verschwinden von Angst und Zweifel erklären? »Pourquoi«, fragt Proust, »les images de Combray et de Venise m'avaient-elles, à l'un et à l'autre moment, donné une joie pareille à une certitude, et suffisante, sans autres preuves, à me rendre la mort indifférente?«¹¹ Was hatte eine bloße Erinnerung, sei sie auch noch so vollkommen, mit einer Erfahrung zu tun, die die Zeit zu transzendieren schien? Die ungleichen Pflastersteine und die wiedererlebte Erinnerung waren beides nur Symptome; sie stellten keinesfalls die wirkliche Erfahrung selbst dar. Denn was hatte das Baptisterium der Markuskirche damals für Proust bedeutet? Überhaupt nichts. Das Wiedererleben eines vergangenen Augenblicks war das Bedeutsame, nicht dieser Augenblick selbst: denn in dieser Erfahrung trafen sich Vergangenheit und Gegenwart und wurden beide mit einer völlig neuen Intensität erlebt. Es war eine »Erneuerung« und eine Befreiung. Vergangenheit und Gegenwart trafen sich in einem so starken Gefühl der Gegenwärtigkeit, daß Proust nur schwer unterscheiden konnte, in welcher von beiden er lebte. Weiter war es keineswegs klar, ob es Proust selbst war, der diese glückseligen Augenblicke erfuhr, oder ein anderes Wesen, das für eine Weile an seine Stelle getreten war.

»Au vrai, l'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est à dire en dehors du temps. Cela expliquait que mes inquiétudes au sujet de ma mort eussent cessé au moment où j'avais reconnu inconsciemment le goût de la petite madeleine, puisqu'à ce moment-là l'être que j'avais été était un être extra-temporel, par conséquent insoucieux des vicissitudes de l'avenir. Cet être-là n'était jamais venu à moi, ne s'était

¹⁰ »Und fast sofort erkannte ich es, es war Venedig.«

¹¹ »Warum hatten mich die Bilder von Combray und von Venedig in dem einen und dem andern Augenblick jeweils mit einer Freude erfüllt, die einer Gewißheit gleichkam und ohne weitere Beweise genügte, daß der Tod seine Wichtigkeit vollkommen für mich verlor?«

jamais manifesté, qu'en dehors de l'action, de la jouissance immédiate, chaque fois que le miracle d'une analogie m'avait fait échapper au présent.¹³

Wer war dieses Wesen, das auf so plötzliche und beunruhigende Weise in Marcel Proust erstanden war?

»L'être«, so fährt er fort, »qui était rené en moi quand, avec un tel frémissement de bonheur, j'avais entendu le bruit commun à la fois à la cuiller qui touche l'assiette et au marteau qui frappe sur la roue, à l'inégalité pour les pas des pavés de la cour Guermantes et du baptistère de Saint-Marc, etc., cet être-là ne se nourrit que de l'essence des choses, en elle seulement il trouve sa subsistance, ses délices ... Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous, pour la sentir, l'homme affranchi de l'ordre du temps. Et celui-là, on comprend qu'il soit confiant dans sa joie, même si le simple goût d'une madeleine ne semble pas contenir logiquement les raisons de cette joie, on comprend que le mot de »mort« n'ait pas de sens pour lui; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir?«¹⁴

¹³ *A la Recherche du Temps perdu*, Bd. III. S. 871: »In Wahrheit verspürte das Wesen, das nun in mir diesen Eindruck verspürte, ihn nur in dem, was er von einem längst vergangenen Tag und vom Jetzt gemeinsam hatte, von dem, was er an Außerzeitlichem hatte; Vergangenheit und Gegenwart in dem einzigen Bereich sein konnte, in dem es Leben und die Essenz der Dinge genießen konnte, das heißt außerhalb der Zeit. Das erklärte, warum meine Sorge um den Tod in dem Augenblick aufhörte, wo ich unbewußt den Geschmack der kleinen »Madeleinet« wiedererkannte; denn in diesem Augenblick war das Wesen, das ich gewesen war, ein außerzeitliches Wesen, das deshalb die Wechselfälle der Zukunft nicht kümmerten. Dieses Wesen war stets nur außerhalb des Handelns und des unmittelbaren Genießens zu mir gekommen und in Erscheinung getreten, jedesmal dann, wenn das Wunder einer Analogie mich der Gegenwart entrinnen ließ.«

¹⁴ Ebd., S. 872-3: »Das Wesen, das in mir wiedergeboren wurde, als ich mit einem solchen Erschauern des Glücks den Klang gehört hatte, wenn der Löffel an einen Teller und der Hammer an ein Rad schlägt, der Schritt auf dem ungleichen Pflaster des Hofes im Hause Guermantes und im Baptisterium der Markuskirche, usw., dieses Wesen nährt sich nur von der Essenz der Dinge, nur in ihr findet es seine Nahrung und seine Wonne. . . Aber sobald ein schon einmal gehörter Klang von neuem vernommen, ein einstmalig geatmeter Duft von neuem verspürt wird, - zugleich in der Gegenwart und in der Vergangenheit, - wirklich, ohne tatsächlich zu sein, - ideal, ohne abstrakt zu sein: schon wird die dauernde und gewöhnlich verborgene Essenz der Dinge frei und unser wahres Ich, das manchmal seit langem gestorben schien, es aber nicht völlig war, wird wach und lebendig, da es die himmlische Nahrung empfängt, die ihm nun gereicht wird. Eine aus der Ordnung der Zeit befreite Minute hat in uns, sie zu genießen, den aus der Ordnung der

Es ist außerordentlich interessant, daß Proust in diesem Abschnitt zwei »Selbst« unterscheidet, das gewöhnliche, alltägliche Selbst, das während dieser kurzen Augenblicke der Ekstase irgendwie beiseite gedrängt wird, und das andere, das »Selbst«, von dem er als »cet être« spricht, dieses Wesen, das wirkliche Selbst, das normalerweise tot zu sein scheint, das aber bei diesen unerklärlichen Visitationen des Unendlichen zum Leben erwacht. Es bedeutete jedoch offensichtlich für ihn nicht etwa eine Ausdehnung des alltäglichen Ego; vielmehr eher ein Auslöschen dieser lästigen Wesenheit. Denn: »au lieu de me faire une idée plus flatteuse de mon moi, j'avais, au contraire, presque douté de la réalité actuelle de ce moi.«¹⁴

Bei dem Versuch, den tatsächlichen Wirkungsmechanismus der Erfahrung zu erklären, unterscheidet Proust zwischen zwei Dingen. Zunächst ist da der unmittelbare Anlaß für die Erfahrung, - die ungleichen Pflasterplatten, der Klang eines Löffels auf einem Teller oder sonst irgendetwas, das eine ganze Szene der Vergangenheit aus dem Unbewußten zum Leben erweckt. Diese Szene wird so lebhaft erlebt - in ihrer Essenz, wie er es ausdrückt -, daß man nicht sagen kann, ob die Vergangenheit oder die Gegenwart wirklicher und gegenwärtiger ist. Die gemeinsamen Elemente der Vergangenheit und des gegenwärtigen Erlebens verschmelzen zu einer Identität, die außerhalb der Zeit zu sein scheint und an der Natur der Ewigkeit teil hat. Die Vergangenheit verbindet sich mit der Gegenwart, aber nur einen Augenblick lang, denn die Gegenwart muß sich schließlich immer als stärker erweisen.

»Toujours, dans ces résurrections-là, le lieu lointain engendré autour de la sensation commune s'était assoupli un instant, comme un lutteur, au lieu actuel. Toujours le lieu actuel avait été le vainqueur; toujours c'était le vaincu qui m'avait paru le plus beau ... Et si le lieu actuel n'avait pas été aussitôt vainqueur, je crois que j'aurais perdu connaissance; car ces résurrections du passé, dans la seconde qu'elles durent, sont si totales qu'elles n'obligent pas seulement nos yeux à cesser de voir la chambre qui est près d'eux pour regarder la voie bordée d'arbres ou la marée montante; elles forcent nos narines à respirer l'air de lieux pourtant lointains, notre volonté à choisir entre les divers projets qu'ils nous proposent, notre personne tout entière à se croire entourée par

Zeit befreiten Menschen wieder erschaffen. Man versteht wohl, daß dieser Mensch voll Zuversicht in seiner Freude ist, auch wenn der bloße Geschmack einer »Madeleinet« der Logik nach die Gründe für diese Freude nicht zu enthalten scheint; man versteht wohl, daß das Wort »Tod« für ihn nichts bedeutet; was könnte er von der Zukunft befürchten, da er sich außerhalb der Zeit befindet?«

¹⁴ »Anstatt mir eine schmeichelhaftere Vorstellung von meinem Ich zu machen, hatte ich im Gegenteil an der tatsächlichen Wirklichkeit dieses Ichs fast gezweifelt.«

eux, ou du moins à trébucher entre eux et les lieux présents, dans l'étourdissement d'une incertitude pareille à celle qu'on éprouve parfois devant une vision ineffable, au moment de s'endormir.¹⁵

So dauert also, obgleich die Vision aus zeitlosen Elementen zusammengesetzt ist, die Kontemplation der Ewigkeit nur für die Dauer eines Wimpérschlages. Diese Vision, oder vielmehr diese Folge von Visionen, scheint ein Wendepunkt in Prousts Leben gewesen zu sein, denn aus ihr entsprang die ganze Theorie, die ihren triumphalen Abschluß in *Le Temps retrouvé* findet, »Die wiederentdeckte Zeit« oder die Entdeckung der Ewigkeit im menschlichen Ich. »La seule manière de les goûter davanfage, c'était de tâcher de les connaître plus complètement, là où elles se trouvaient, c'est à dire en moi-même, de les rendre claires jusque dans leurs profondeurs.«¹⁶ Vielleicht hatte Proust endlich die Bedeutung dieses so täuschend einfach klingenden Satzes erkannt: »Das Reich Gottes ist in dir«; denn das Reich Gottes ist notwendigerweise die Ewigkeit, aber das Reich und sein König sind zwei verschiedene Dinge.

Proust als Pessimisten anzusehen, ist das gleiche, wie wenn man den Buddha als solchen ansieht; beide Ansichten sind weit verbreitet. Aber die Größe und der eigentliche Sinn von Prousts Werk liegt in seiner Fähigkeit, das Dauernde unter dem nur Vergänglichen und Oberflächlichen zu erkennen. Zwar ist es richtig, daß alle rein menschlichen Beziehungen in seinem Roman der Bitterkeit anheimfallen und daß es sich oberflächlich gesehen

¹⁵ *A la Recherche du Temps perdu*, Bd. III, S. 874-5: »In diesen Wiederauferstehungen hatte der ferne Ort, der im Schatten der gemeinsamen Empfindung erstanden war, immer den gegenwärtigen Ort einem Ringkämpfer gleich umschlungen. Immer blieb die Gegenwart Sieger und immer schien mir der Besiegte schöner zu sein ... Wäre der gegenwärtige Ort nicht sofort Sieger geblieben, ich glaube, ich hätte das Bewußtsein verloren; denn diese Wiederauferstehung der Vergangenheit ist während der Sekunde ihrer Dauer jedesmal so vollkommen, daß sie nicht nur unsere Augen zwingt, das Zimmer nicht länger zu sehen, auf das sie blicken, und statt dessen eine Allee oder die steigende Flut zu betrachten; sie zwingt auch unsere Nüstern, die Luft von Orten zu atmen, die doch so ferne sind, sie zwingt unseren Willen, zwischen den verschiedenen Plänen zu wählen, die sie uns anbietet, und unsere ganze Person, zu glauben, sie sei von ihr umschlossen, oder wenigstens dazu, zwischen ihr und den Orten der Gegenwart in einer benommenen Unsicherheit dahinzutaumeln, die jener gleicht, die man manchmal beim Einschlafen vor einer unsagbaren Vision erlebt.«

¹⁶ Ebd. S. 877: »Der einzige Weg, sie noch stärker zu verspüren, lag in dem Versuch, sie vollständiger kennenzulernen, dort, wo sie sich befanden, nämlich in mir selbst, sie bis in ihre Tiefen zu erhellen.«

um die Geschichte eines einzigen langen Dahinschwindens der Anmut und einer Anhäufung von Enttäuschung handelt. Aber sieht man nur das, so entgeht einem das Eigentliche völlig; denn dieses schmerzliche Dahinschwinden und seine erbarmungslose Darstellung durch Proust muß vor dem Hintergrund dessen gesehen werden, was für Proust die tiefere Wirklichkeit ist, die durch scheinbar so bedeutungslose Erlebnisse enthüllt wird, wie es das Eintauchen eines Gebäcks in eine Tasse Tee oder das Klirren eines Löffels auf einem Teller ist. Dies sind die kleinen Dinge, die Entsprechungen mit Geschehnissen und Gefühlen vergangener Zeiten erkennen lassen und durch diese Entsprechungen und Analogien die Vision einer harmonischen Wirklichkeit hervorriefen, deren Summe die Persönlichkeitserfüllung von Marcel Proust selbst ist. Wenn also Proust von dem anderen Wesen spricht, das gleichzeitig er selbst und ein Fremder ist und allzuoft gestorben zu sein scheint, so spricht er nach meiner Meinung nicht von einem innewohnenden Gott, sondern von einer menschlichen Persönlichkeit, die endlich Wirklichkeit wird, und zwar in einer Umwelt, die weder mit Raum und Zeit, noch mit der Ewigkeit identisch ist, vielmehr an beidem teilhat. Diese Umwelt ist es, in der nach dem heiligen Thomas die Engel leben, es ist das *aevum*.

Proust stellt nicht die Behauptung auf, dieses zweite »Selbst«, das diese Visionen erlebt, sei der in ihm wohnende Gott. Er sieht diese Visionen vielmehr als die Summe seines Lebens in Raum und Zeit und kein Augenblick davon geht endgültig verloren. Da er von allen, die über ihre »natürlichen mystischen« Erfahrungen Aufzeichnungen hinterlassen haben, weit aus den schärfsten, erbarmungslos analytischen Geist hatte, verdient das, was er über diese Dinge geschrieben hat, unsere respektvollste Aufmerksamkeit. Auch er war nicht in der Lage, seine Erfahrung so genau zu beschreiben, wie er es gern getan hätte, aber man kann berechtigterweise sagen, daß er keine pantheistischen oder monistischen Schlüsse daraus ableitete und daß er mit der Feststellung zufrieden war, daß unter dem gewöhnlichen erfahrenden Ich ein anderes »Selbst«, das gewöhnlich tot zu sein scheint, entdeckt wurde, und daß dieses Selbst zwar mit Erfahrungen zu tun hatte, die Zeit und Raum transzendierten, deshalb aber trotzdem nicht die Persönlichkeit Marcel Prousts und das Leben, das die Summe dieser Persönlichkeit ausmachte, transzendierte. Proust unterscheidet sich also von den bisher besprochenen »Naturmystikern« dadurch, daß er keine Ausweitung der Persönlichkeit über ihre natürlichen Grenzen hinaus erlebte.

In seiner Erfahrung gibt es kein Verschmelzen mit der Natur, vielmehr nur eine vollständige Selbstwerdung. Es handelt sich nicht um das, was Jung eine »Inflation« nennt, sondern um einen echten Fall von »Integration«. Es erinnert uns an die Wildesche Beschreibung des »wahren Wesens des Menschen«: »Das wahre Wesen des Menschen wird etwas Wundervolles sein, wenn wir es erblicken werden ... Es wird alles wissen. Und es wird sich doch nicht bemühen um das Wissen. Es wird weise sein. Sein Wert wird nicht nach materiellen Dingen gemessen werden. Es wird nichts haben. Und es wird doch alles haben und was man ihm auch nimmt, wird es doch weiter haben, so reich wird es sein.«¹⁷ Oder auch, um denselben Autor zu zitieren: »Erkenne dich selbst!« stand über dem Tor der antiken Welt geschrieben. Über dem Tor der neuen Welt wird »Sei du selbst!« geschrieben stehen. Und die Botschaft Christi an den Menschen lautete einfach »Sei du selbst«. Das ist das Geheimnis Christi.«¹⁸

Ein Christ wird natürlich diese partikularistische Deutung der Lehre Christi ablehnen; aber als Beschreibung dessen, was Proust später erreichen sollte – Erkenntnis des wahren Selbst durch eine außernatürliche Erfahrung –, ist es sehr geeignet. *Man selbst sein* bedeutet in diesem Sinne, sich nicht als Person erkennen, die auf einen sterblichen Leib beschränkt und deshalb wesensmäßig von Raum und Zeit abhängig ist, vielmehr als »das wahre Selbst, das aus der Ordnung der Zeit befreit ist«, das für Proust herzlich wenig mit dem vergänglichen Ego zu tun hatte, das stets unbefriedigt blieb, wenn es auch das meiste erreicht hatte, was es einmal hatte erreichen wollen.

Proust sah also diese Erfahrung als die Gelegenheit für die Integration seiner Persönlichkeit: es war die psychologische Heilung seiner Neurose. Er sah und empfand sie nicht als Aufgehen in einer größeren Wesenheit, – eine Erfahrung, die die Psychologen als die Sehnsucht nach der Sicherheit des Embryos im Mutterleib oder als die Überwältigung des Ichs durch den Inhalt des Unbewußten deuten würden. Seine Erfahrung mag, oberflächlich betrachtet, viel mit den Ekstasen vom Typus Richard Jefferies gemein haben, da dabei das selbe Gefühl einer freudigen Befreiung vorliegt, sowie eines Einswerdens mit etwas, das für das Alltags-Ich normalerweise nicht wahrnehmbar ist. Aber in Wirklichkeit handelt es sich um eine ganz andere

¹⁷ Siehe oben, S. 41.

¹⁸ Aus *The Soul of Man under Socialism; The Works of Oscar Wilde*, London, Collins, 1948, S. 1024.

Art von Erfahrung. Denn während die im letzten Kapitel behandelten Naturmystiker alle anscheinend eine Art Vereinigung mit der Natur oder ein Einssein mit allen Dingen erleben, erlebt im Gegensatz dazu Proust sein ganzes individuelles Leben als außerhalb der Zeit integriert. In einem Fall – ich denke dabei besonders an die von Forrest Reid zitierte Stelle – handelt es sich um den Eindruck, daß das menschliche Wesen in gewisser Weise die ganze Natur umfaßt oder sich in die Natur auflöst. Im andern Fall handelt es sich um die Gewißheit, daß man seine eigene Seele, so wie sie in der Ewigkeit ist, erkannt hat. Das eine wäre ein Verschmelzen der menschlichen Psyche mit der Natur, das andere eher das Erkennen der wahren eigenen Natur als solche. Oder, wenn wir es lieber in der Aristotelischen Terminologie ausdrücken: Proust wurde zu seiner finalen Causa. Oder, um die Jungsche Redeweise zu gebrauchen: er erreichte die Integration seiner Persönlichkeit oder die »Individuation«. Er wurde »was er ist und immer war«.

Proust erreichte dies nicht durch eine bewußte Anstrengung, denn er überschritt die Schwelle der Ewigkeit nicht durch Selbstanalyse, sondern trotz und entgegen jener Selbstanalyse, die seine Persönlichkeit keineswegs integrierte, sondern offenbar viel dazu beitrug, sie von ihren unbewußten Wurzeln loszulösen. Die von ihm beschriebenen magischen Augenblicke kamen, ohne daß er sich um sie bemühte; sie waren eine »grundlose Gnade«, die ein »zweites Ich« in ihm enthüllten, das außerhalb der Zeit und deshalb ohne Frage unsterblich war. Prousts Erfahrung, anders als die Erfahrungen von Huxley, Jefferies und der anderen besprochenen Fälle, ist weder die Absorption des natürlichen durch das erfahrende Ich, noch das Aufgehen des letzteren in dem Geist, der die ganze Natur durchdringt. Es ist die Abrundung einer individuellen Persönlichkeit in der Vergangenheit, der Gegenwart und in der Ewigkeit. Es ist die Erkenntnis der individuellen Seele als etwas anderes als das Ego, etwas, dessen unvergängliches Zentrum das »andere Selbst« ist, wie er es nennt. Das ist von der pan-en-henischen Erfahrung durchaus verschieden; es ist einfach erfüllte Erkenntnis, daß die eigene Seele unsterblich ist.

Der Fall Arthur Rimbaud liegt ganz anders und ist sehr viel schwieriger. Proust war ein Neurotiker und extrem introvertiert. Er war nie auf der Suche nach außernatürlichen Erfahrungen gewesen, aber als sie ungebeten kamen, tat er sein bestes, sie zu analysieren und aus ihnen Nutzen zu ziehen. Er war theistisch erzogen worden und verfügte über ein beträchtliches

Wissen über den Katholizismus; es wäre überraschend, wenn er die katholischen Mystiker nicht wenigstens flüchtig gekannt hätte. Und doch schien es ihm nie in den Sinn zu kommen, daß sein Verspüren der Unsterblichkeit und der offenbaren Befreiung seines »zweiten«, unsterblichen Ichs einem unmittelbaren Handeln Gottes zuzuschreiben sein könnte. Prousts Fall läßt sich weder mit der pan-en-henischen Erfahrung noch mit der Erfahrung der Einswerdung mit Gott des theistischen Mystikers vergleichen: es ist einfach die Erkenntnis der Ganzheit seiner eigenen Persönlichkeit in der Unabhängigkeit, – sowohl von Gott (wenn wir seine Existenz einräumen), wie auch von der Welt geschieden. Prousts Erfahrung stimmt mit der Sāmkhya-Yoga-»Philosophie« (der bessere Terminus wäre »Psychologie«) überein, deren Ziel es gerade ist, die unsterbliche Seele von allem nur sterblichen Aufputz zu befreien.¹⁹

Bei Rimbaud kommen wir zum anderen Extrem. Er scheint ein Fall selbst herbeigeführter Psychose zu sein, der Fall einer außernatürlichen Erfahrung, die ganz bewußt und rücksichtslos angestrebt wird. Bei ihm handelt es sich nicht um den Fall einer grundlos gegebenen oder ungerufen von wer weiß woher erscheinenden »Gnade«. Eher versucht er, den Himmel im Sturm zu nehmen, und zwar ihn nicht durch reguläre Kriegführung, wie sie die Kirche vorschreibt, zu erobern, sondern durch einen Überraschungsangriff, der die heilige Feste von der Seite her einnehmen sollte, auf der sie am wenigsten gerüstet wäre: über die Zugänge der Hölle.

Rimbaud lehnte sich wie viele der besten und großzügigsten Geister seiner Generation gegen die »Bourgeois«-Moral seiner Zeit auf, gegen seine »sale éducation d'enfance«, wie er es nennt.²⁰ Er lehnte sich deshalb auch gegen die Kirche auf, die er wie Marx und Engels für einen zuverlässigen Verbündeten des Bourgeois-Systems hielt, das für ihn ein System der Achtbarkeit und Heuchelei des Bürgertums war. Für Rimbaud gilt sicherlich, daß er durch den Drang, »der Selbstheit und der Umwelt zu entkommen«, vorwärtsgetrieben wurde, und gerade dadurch unterscheidet er sich so entschieden von der überwiegenden Mehrheit seiner Mitmenschen. Das war jedoch nicht alles. Welche Methoden er auch anwandte, er war nicht nur auf der Suche nach einer Erfahrung, die die Trennwände zwischen ihm selbst und der objektiven Welt niederreißen würde, er war bewußt auf der

¹⁹ Siehe unten, S. 139/40.

²⁰ Arthur Rimbaud, *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, S. 241.

Suche nach Gott selbst. Trotz seiner Lästerungen²¹ und obwohl er sich zeitweise im Zustand des Wahnsinns befand, den er absichtlich herbeiführte, wußte Rimbaud, daß ihn eine außernatürliche Erfahrung als solche niemals zufriedenstellen konnte; nichts konnte ihn zufriedenstellen als das Gefühl, in der Gegenwart Gottes zu sein.

Im vorliegenden Kapitel werden wir nach bestem Vermögen seine Erfahrungen analysieren, so wie sie in *Une Saison en Enfer* dargestellt sind, das sicherlich auf seinem tatsächlichen Erlebnis beruht. Nach Dr. Enid Starkie wurde *Saison* von Anfang an nach dem Muster geplant, das die endgültige Fassung aufweist,²² und stellt Rimbauds abschließendes Urteil über seinen Ausflug in die Bereiche jenseits von Raum und Zeit dar.

Dr. Starkie hat zurecht darauf hingewiesen, daß Rimbauds Experiment durch zwei einander widerstreitende und miteinander unvereinbare Doktrinen geformt ist, das Christentum einerseits und andererseits eine amoralische alchemistische Theorie, die vermutlich auf seine Lektüre in der öffentlichen Bücherei zurückgeht. Wir sollten uns, glaube ich, Dr. Starkies These anschließen, daß Rimbaud in gewissem Umfang alchemistische Theorien in sich aufnahm, obgleich der Nachweis, wie und wann er das tat, nicht besonders schlüssig ist.²³ Die Briefe an Izambard vom 3. Mai 1871 und an Démeny vom 15. Mai des gleichen Jahres scheinen zu beweisen, daß seine »ästhetische Doktrin« sich auf eine neuere Form der pantheistischen Theorie gründet, die der Kabbala einerseits und gewissen Typen der hinduistischen Mystik andererseits verwandt ist. Diese Doktrin hat viel mit der Theorie des »Geistes als Ganzem« gemein, die Huxley in *Die Pforten der Wahrnehmung* aufstellt. Ihr Zweck ist, das Ego im »universalen Geist« aufzulösen, wie Rimbaud sagt, eine Wesenheit, die ziemlich genau dem »kollektiven Unbewußten« Jung zu entsprechen scheint.

Der Dichter ist nicht mehr er selbst: dies ist das Leitmotiv in Rimbauds Theorie der Dichtung, wie er sie in den beiden oben erwähnten Briefen entwickelt. »Car JE est un autre«, – »Ich ist ein anderer«, wie er in dem Brief an Démeny in verwirrender Weise erklärt. »Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident: j'assiste à l'éclosion de ma pensée:

²¹ Wie Rimbauds jüngere Schwester Isabelle sehr vernünftig bemerkt: »Pour le côté irréligieux, je vous dirai seulement: le blasphème implique nécessairement la foi.« (Rimbaud, *Œuvres Complètes*, S. 604.)

²² Enid Starkie, *Arthur Rimbaud*, neue Aufl., London, Hamish Hamilton, 1947, S. 253.

²³ Vgl. ebd. S. 124/37.

je la regarde, je l'écoute: je lance un coup d'archet: la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène.²⁴

»Ich ist ein anderer.« Das ist genau das, was Proust auf den Stufen des Stadtpalais' der Fürstin von Guermantes gefunden hatte. Hinter dem Ich und jenseits davon gibt es ein anderes Ich, ein anderes Selbst, »un autre moi«, das in der Ewigkeit lebt, jenseits von Zeit und Raum, und dessen Unsterblichkeit nicht angezweifelt werden kann, wenn sie einmal entdeckt ist. »Les vieux imbéciles n'avaient pas trouvé du Moi que la signification fausse«,²⁵ das »Ich« oder »Selbst« war zuvor falsch gedeutet worden, denn das wirkliche »Ich« ist ein anderer: »JE est un autre.« Die Aufgabe des Dichters, der für Rimbaud mit dem Seher identisch ist (»Je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant«),²⁶ ist es, sich selbst zu entdecken, das wirkliche Selbst, das unter dem geschäftigen Ego schlummert. Dies ist die klassische Doktrin der Alchemie, die Suche nach dem *lapis*; und ebenso ist es die zentrale Doktrin des Hinduismus, die Suche nach dem *ātman*, dem transzendenten Selbst. Dieses »Selbst« scheint Rimbaud mit dem »universalen Geist« (l'intelligence universelle) zu identifizieren, der seine Ideen »natürlich« hervorbringt, das heißt in Übereinstimmung mit der Natur, mit der er identisch zu sein scheint. Diese Ideen sind nie in ihrer Gesamtheit gesammelt worden. Zwar hatten einige ausgewählte Köpfe durch diesen »universalen Geist« gearbeitet und nach seinem Diktat geschrieben, aber keiner war je ganz zu dem »großen Traum« erwacht. »On agissait par, on en écrivait des livres: telle allait la marche, l'homme ne se travaillant pas, n'étant pas encore éveillé, ou pas encore dans la plénitude du grand songe. Des fonctionnaires, des écrivains: auteur, créateur, poète, cet homme n'a jamais existé.«²⁷

²⁴ *Œuvres Complètes*, S. 270: »Wenn das Blech als Trompete aufwacht, kann es nichts dafür. Das ist mir ganz klar: ich bin Zuschauer beim Aufblühen meines Gedankens: ich schaue, höre ihn an: ich tue einen Bogenstrich; die Symphonie rührt sich in den Tiefen oder springt mit einem Satz auf die Bühne.«

²⁵ Ebd.: »Die alten Dummköpfe hatten nur die falsche Bedeutung des ICHs herausgefunden.«

²⁶ Ebd.: »Ich sage, daß wir Seher sein, zu Sehern werden müssen.«

²⁷ Ebd.: »Man handelte nach ihm, schrieb Bücher durch ihn: so ging es, der Mensch arbeitete nicht an sich, war noch nicht aufgewacht, oder er hatte noch nicht die ganze Fülle des großen Traumes. Beamte, Schriftsteller! Autor, Schöpfer, Dichter – solch ein Mann hat noch nie gelebt.«

Was auch Rimbaud in Charleville gelesen haben mag, so muß er offenbar auf etwas gestoßen sein, was dem klassischen Vedānta der Hindus sehr ähnlich war.²⁸ Der »universale Geist« würde dem Brahman entsprechen, der »große Traum« der Idee der *māyā*, d. h. der als Traum oder als von Brahman sich selbst auferlegte Täuschung gesehenen Welt der Erscheinungen, während das »andere Selbst« dem *ātman* entspricht, d. h. der individuellen Seele, die nach dem orthodoxen Vedānta mit Brahman, dem Absoluten, vollkommen identisch ist. Deshalb muß man sich zuerst durch und durch kennenlernen, um an dem »großen Traum« teilzuhaben, denn im Grunde ist man ja mit dem »universalen Geist« oder dem Brahman identisch.

So ist es für Rimbaud ganz natürlich, von der Betrachtung des Wirkens des universalen Geistes in den einzelnen Menschen ohne sichtbares Bindeglied zu der Notwendigkeit, sich selbst zu erkennen, überzugehen. »La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière; il cherche son âme, il l'inspecte, il la tente, l'apprend. Dès qu'il la sait, il doit la cultiver! Cela semble simple: en tout cerveau s'accomplit un développement naturel.«²⁹ Jede Seele entwickelt sich »natürlicherweise« zurück zur Natur; aber für Rimbaud ist das nicht genug. Er lehnt die Methode der Konzentration ab (der Yoga-Techniken des Ostens, wäre er mit ihnen vertraut gewesen) und besteht auf einer Technik, deren Ziel nicht die Beherrschung der Sinne ist, sondern gerade dies, die Sinne in die größtmögliche Unordnung zu bringen.

»Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, – et le suprême Savant! – Car il arrive à l'inconnu! Puisqu'il a cultivé son âme, déjà riche, plus qu'aucun! Il arrive à l'inconnu, et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence de ses visions, il les a vues!«³⁰

²⁸ Rimbauds Anführung der Apsaras (*Œuvres Complètes*, S. 246.) einer Gruppe weiblicher hinduistischer Gottheiten, beweist, daß er eine gewisse Kenntnis vom Hinduismus gehabt haben muß.

²⁹ Ebd. S. 270: »Die erste Aufgabe für einen, der Dichter werden will, ist das vollständige Kennenlernen seiner selbst; er forscht nach seiner Seele, prüft sie, stellt sie auf die Probe, lernt sie. Kennt er sie einmal, so muß er sie hegen und pflegen! Das scheint einfach zu sein: in jedem Gehirn vollzieht sich eine natürliche Entwicklung.«

³⁰ Ebd.: »Der Dichter wird zum Seher durch ein langes, ungeheures und überlegtes Durcheinanderbringen aller Sinne. Alle Formen der Liebe, des Leidens, des Wahnsinns; er forscht nach sich selbst, erschöpft in sich alle Gifte und behält nur ihre Quintessenz zurück.«

Rimbaud weiß sehr genau, daß es kein leichtes Unterfangen ist, das Unbekannte kennenzulernen, selbst wenn man den Abkürzungsweg über Drogen und Ausschweifungen wählt. Dieser Weg ist für ihn alles andere als ein Vergnügen, er ist ein notwendiges Martyrium, eine Kreuzigung,³¹ die er auf sich nehmen muß, wenn er zum Seher werden soll, zum »Anderen«, der größer als er ist, der »ihn denkt« und leitet. »C'est faux de dire: Je pense. On devrait dire: On me pense.«³² Ist dieser »Andere« einmal gefunden, so muß man ihm gehorchen, denn der Seher wird der andere. Man darf ihm keine Fragen stellen, sondern muß ihm völlig die Führung überlassen, denn »il est chargé de l'humanité, des animaux même; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions; si ce qu'il rapporte de là-bas a forme, il donne forme; si c'est informe, il donne l'informe.«³³ Wenn der Dichter durch den »Anderen« gelenkt wird, ist er machtlos, er bringt nur das hervor, was der »Andere« ihm eingibt; es kann Form haben oder nicht. Es kann dabei Dichtung höchsten Ranges herauskommen oder bloßes Gefasel: dieser »Andere« ist völlig unberechenbar, er ist irrational und – wie wir sehen werden – jenseits oder unterhalb von Gut und Böse. Deshalb unterstehen ihm auch die Tiere, wie Rimbaud nachdrücklich sagt. Der »Andere« ist nichts anderes als das »kollektive Unbewußte« Jungs, das seinerseits wieder mit dem »Geist als Ganzes« Huxleys identisch zu sein scheint: es ist Rimbauds »universaler Geist« oder »universale Seele«. Durch die Identifikation mit dieser Wesenheit wird der Dichter-Seher allmächtig. »Le poète définirait la quantité d'inconnu s'éveillant en son temps dans l'âme universelle: ... Enormité devenant norme, absorbée par tous, il serait vraiment un multiplicateur de progrès!«³⁴

Unsaugbare Folter, wo er allen Glauben, alle übermenschliche Kraft braucht, wo er der große Kranke, der große Verbrecher, der große Verdammte wird, – und der Weiseste der Weisen! – Denn er gelangt zum Unbekannten! Denn er hat ja seine Seele, die schon reich gewesen war, mehr als jeder andere gehegt und gepflegt! Er gelangt zum Unbekannten und sollte er auch im Wahn seine Visionen schließlich nicht mehr verstehen, so hat er sie doch geschaut!

³¹ »Stat mater dolorosa, dum pendet filius«, schreibt er an Izambard (*Œuvres Complètes*, S. 268 – »Die Mutter steht im Schmerz, während ihr Sohn hängt«).

³² Ebd.: »Es ist falsch zu sagen »Ich denke.« Man sollte sagen »Jemand denkt mich.«

³³ Ebd. S. 271: »Ihm untersteht die Menschheit, die Tiere sogar; man wird seine Erfindungen fühlen, betasten, anhören müssen; wenn das, was er von da drüben zurückbringt, Form hat, so gibt er Form; wenn es formlos ist, so gibt er Formlosigkeit.«

³⁴ Ebd.: »Der Dichter würde die Menge des Unbekannten bestimmen, indem er zu seiner Zeit in der universalen Seele erwacht: ... Das Ungeheuerliche wird zur Norm, wird von allen aufgenommen, er wäre wahrhaftig ein Multiplikator des Fortschritts!«

Daß Rimbaud seinen »universalen Geist« und seine »universale Seele« als vom Gott des Christentums unterschieden auffaßt, wird durch die Feststellung deutlich, die Zukunft, der er entgegenblickt, werde *materialistisch* sein. Universaler Geist und universale Seele bei ihm sind also das Substrat des *materiellen* Universums und sein Absolutes ist ein materielles Absolutes wie in der frühesten indischen Spekulation, wo das Absolute, Brahman, abwechselnd mit »Nahrung«,³⁵ Atem,³⁶ oder mit einer Dreiheit von Hitze, Wasser und Nahrung³⁷ identifiziert wird. Die Einswerdung mit diesem Absoluten konnte nur durch das *dérèglement de tous les sens* erreicht werden, durch die Auflösung der bewußten Persönlichkeit und die Flucht in das Unbewußte, oder – in der Terminologie der Alchemisten – durch die Flucht in die Mutter Natur (Ô Nature! ô ma mère!).³⁸ »Die Natur gehorcht ihnen« (den Thaumaturgen), schreibt Dr. Starkie, wobei sie sich auf Eliphas Lévi stützt, den bekannten Autor über Magie aus dem 19. Jahrhundert, »weil das, was sie wollen, das Naturgesetz ist, sie sind die Natur selbst und haben das wahre Reich Gottes erlangt, das *Sanctum Regnum* der Kabbala. Sie haben aus eigener Kraft in gewissem Maße die Allmacht Gottes erlangt.«³⁹

Dies ist natürlich die *Crux*. Ist es wahr, daß der Magier oder der Ekstatiker dadurch, daß er »die Natur selbst ist«, die Einswerdung mit Gott erreicht? Dr. Starkie stimmt mit Huxley und Spinoza in der Annahme überein, die Begriffe »Natur« und »Gott« seien auswechselbar. »In seiner Erfahrung Gottes«, fährt Dr. Starkie fort, »erreichte Rimbaud ohne orthodoxe Glaubensüberzeugungen den Zustand, den die Mystiker zu erlangen suchen, wo es keine Möglichkeit mehr für Glauben oder Unglauben gibt, für Zweifel oder Reflexion, sondern nur noch reines Fühlen, Ekstase und die Vereinigung mit dem Allmächtigen.«⁴⁰ Aus solchen Stellen können wir nur schließen, daß die Identifizierung von Natur mit Gott für Dr. Starkie natürlich und evident ist. Sehr viele Naturmystiker haben ebenso gedacht, weil sie sich

³⁵ Das Hauptthema der *Taittirīya Uṣ.*

³⁶ Hauptthema der *Kauṣītaki Uṣ.* Auch sonst verbreitet.

³⁷ *Chāndogya Uṣ.* 6.1/6.

³⁸ In einem Brief an Delahaye (*Œuvres Complètes*, S. 287 und 288); so sagt Rimbaud auch in *Une Saison en Enfer*: »et je vécus, étincelle d'or de la lumière nature« (»Und ich lebte, ein goldener Funken vom Licht der Natur«.)

³⁹ a. a. O. S. 168/9.

⁴⁰ a. a. O. S. 422. An anderer Stelle (S. 294) spricht sie davon, daß Rimbaud Gott »von Angesicht zu Angesicht« gesehen habe, ohne den Versuch zu machen, dafür einen Beleg aus seinen Schriften zu geben.

durch das bloße Fühlen der Einswerdung oder des Einsseins zu dem Glauben verleiten ließen, das Objekt einer solchen Einswerdung müsse immer das gleiche sein. Theistische (und dualistische) Mystiker haben diese Doktrin immer verabscheut, wie wir später in diesem Buch sehen werden. Für Ghazālī, den großen mystischen Lehrer des Islam, schlossen Weltliebe und Gottesliebe sich gegenseitig aus; und er zitiert den Ausspruch des Propheten: »Gott, dessen Name geheiligt sei, schuf nichts, was Ihm feindlicher gewesen wäre als die Welt. Als Er die Welt schuf, wollte Er nicht einmal einen Blick auf sie werfen.«⁴¹

Hier stehen wir dem Dilemma gegenüber, wie es die Mystiker selbst sahen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, sind die theistischen Mystiker entsetzt, wenn ihnen Menschen gegenüber treten, die sich selbst als Mystiker ausgeben, deren Lebensführung aber das Gegenteil von heilig ist; dieses Entsetzen rührt nicht davon her, daß sie die Aufrichtigkeit ihrer Rivalen anzweifeln, sondern hat seinen Grund darin, daß sie in dem Glauben erzogen wurden, daß Gott gut ist und daß eine böse Frucht oder eine Frucht, die Gut und Böse »transzendiert«, d. h. diesen beiden Begriffen keine Verbindlichkeit zuerkennt, keinesfalls von Gott her stammen kann. Aus diesem Grunde schreiben sie sie gewöhnlich dem Teufel zu. Nur wenige christliche Mystiker haben es versäumt, ihre Schäflein vor den Verzückungen zu warnen, die der Böse verursachen kann, »denn wahrlich ich sage dir, der Teufel hat seine Verzückten wie Gott die seinen hat.«⁴²

Rimbauds *dérèglement de tous les sens* gehört offenbar genau zu dem, was die mittelalterlichen Mystiker für die »Kontemplation des Teufels« hielten, denn der wahre Mystiker »trägt kein Verlangen zum Un-Sein: denn das wäre Teufelswahn und Auflehnung wider Gott.«⁴³ Gerade das aber war Rimbauds Ziel, alles Bewußtsein der Persönlichkeit auszulöschen und sich

⁴¹ Ghazālī, *Kimiyā-yi Sa'ādāt*, Teheran, 1319 A.H., Bd. II, S. 617: »*Haqq subhāna-hu va ta'ālā hich chiz nay-āfurid bar rūy-i zamīn dushman-tar bar vay az dunyā, va tā dunyā āfurid hargiz ba-vay na-nigarist.*« Das Buch *Kimiyā-yi Sa'ādāt* oder »Alchemie des Glücks« ist eine von Ghazālī selbst verfaßte Kurzfassung in persischer Sprache seines sehr umfangreichen arabisch geschriebenen Werks *Ihyā 'Ulūmi' 'l-Dīn* oder »Die Wiedergeburt der religiösen Wissenschaften«. Eine brauchbare Kurzfassung dieses Werks ist jetzt in französischer Sprache erhältlich: G.-H. Bousquet, *Ghazālī, Ihyā 'Oloūm ed-Dīn ou Vivification des Sciences de la Foi*, Paris, Max Besson, 1955. Das hier gegebene Zitat erscheint in dieser Ausgabe nicht.

⁴² *The Cloud of Unknowing*, London, Burns Oates, durchges. Ausg. 1952, S. 63.

⁴³ Ebd. S. 61.

dem »Anderen« auszuliefern, dem irrationalen Geist, aus dem der Wahnsinn hervorgeht. Als er seinen berühmten Brief an Démeny schrieb, wußte er, daß der Weg, den er gewählt hatte, im Wahnsinn enden könnte, aber er hielt dies für einen geringen Preis, wenn es darum ging, zu lernen, wie man das Unbekannte kennenlernen kann. »Qu'il crève dans son bondissement par les choses inouïes et innommables«,⁴⁴ sagt er trotzig: sollte er bei seinem Unternehmen sterben, so würden andere die Fackel aufnehmen. Die Vision trägt ihren Lohn in sich selbst.

Dies war eine Seite von Rimbauds Mystik. Die andere, auf seine katholische Erziehung zurückgehende Seite war nicht weniger stark; der Beweis dafür findet sich in *Une Saison en Enfer*, diesem erstaunlichen Werk, in dem er in dramatischer Weise die Periode seiner Verzückungen und seines Wahnsinns vorüberziehen läßt und alles als Lüge verwirft. Daß dies wirklich die Botschaft der *Saison* ist, ergibt sich mit Sicherheit aus der Übereinstimmung zweier so entgegengesetzt gearteter Interpreten des Werks, wie es Isabelle Rimbaud, die sehr fromme jüngere Schwester des Dichters, und Dr. Starkie selbst sind.

Aus *Saison* wird deutlich, daß Rimbaud trotz dem *Credo* in seinen Briefen an Izambard und Démeny nicht nur auf der Suche nach einem »universalen Geist« oder einer »universalen Seele« war, in der er in Verzückung aufgehen konnte; er war auch auf der Suche nach Gott selbst, nach dem er »gierig hungerte«⁴⁵; und mit »Gott«, so müssen wir aus *Saison* selbst schließen, meinte er nicht »die Natur«, die er nirgendwo mit Gott identifiziert, sondern den Gott seiner ersten Kommunion,⁴⁶ den

»Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu des Jésus-Christ.
Deum meum et Deum vestrum.
»Ton Dieu sera mon Dieu.«
Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.«⁴⁷

⁴⁴ *Œuvres Complètes*, S. 271.

⁴⁵ Siehe unten, S. 103.

⁴⁶ Vgl. Starkie, a.a.O. S. 36: »Zur Zeit seiner ersten Kommunion erfüllte ihn ein brennender Glaube, eine leidenschaftliche Frömmigkeit, die ihn antrieb und bereit machte, ein Märtyrer zu werden. Eines Tages stürzte er sich auf eine Gruppe Jungen, die größer waren als er selber; er hatte gesehen, wie sie mit dem geweihten Wasser in dem Becken außen an der Kirche spielten und einander damit bespritzten. Aber sie warfen sich alle zugleich auf ihn und verprügelten ihn ordentlich, wobei sie ihn »sale cagot«, einen dreckigen Hauchler hießen.«

⁴⁷ Vorwort zu den *Pensées*.

Es ist in der Tat sonderbar, daß diese Worte Pascals als mit Rimbauds Ekstasen vergleichbar zitiert werden.⁴⁸ Letztere wurden durch das *dérèglement de tous les sens* erzielt und später mit Verachtung und Abscheu verworfen,⁴⁹ während Pascal Gewißheit, Frieden und Freude durch das vollkommene Unterwerfen unter Gott erlangte, in dem die Welt und alle Dinge vergessen wurden.

Wie wir sehen werden, versuchte Rimbaud, einen Abkürzungsweg zu Gott zu finden, über den Weg der Perversion, wie man ihn nennen könnte, durch die *putrefactio* der Alchemisten,⁵⁰ wie er selbst es deutete. Nach Dr. Starkie war dieser Weg mit Absinth, Drogen und Homosexualität gepflastert, obwohl das vorgelegte Beweismaterial für den anhaltenden Gebrauch von Drogen und für eine tatsächlich ausgeübte Homosexualität etwas dünn ist. Ekstase erreichte er sicherlich, aber das Einswerden mit Gott erreichte er nicht und er behauptete dies auch garnicht, – dafür war er viel ehrlicher; er erlangte auch nicht den Frieden, der in Pascals Sicht ein sicherer Beweis der Vereinigung der Seele mit Gott ist. Und gerade dies macht Rimbauds Fall so lehrreich. Er sah selbst, daß die Ekstase, die auf dem Weg der Perversion erreicht wird (wobei das »Ego« mit allen natürlichen Dingen »in eins gebracht« wird und sich in ihnen auflöst) und durch die die ausgeweitete Persönlichkeit – der »Andere«, der auf geheimnisvolle Weise in uns allen anwesend ist – in einen Bereich jenseits von Gut und Böse stürzt, – er sah, daß diese Art von Ekstase keine Vision Gottes war, sondern eine Lüge, wie er selbst den Mut hatte, es zu nennen, während man uns heute dazu ermuntert, so etwas einen überwältigenden unbewußten Inhalt und eine psychologische Realität zu nennen. Rimbaud hatte den »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« gesucht: Was er fand, war eine wilde, irrationale Freude, die sein Ich im Blitz einer wahnwitzigen Exaltation auflöste, an der Gott kein Teil hatte. »De joie, je prenais une expression bouffonne et égarée au possible.«⁵¹ Es brauchte viel Mut und ein ungewöhnliches Verständnis

⁴⁸ Starkie, a. a. O. S. 202.

⁴⁹ Im ersten Entwurf von *Une Saison en Enfer* schreibt er: »Je hais maintenant les élans mystiques et les bizarreries de style. / Maintenant je puis dire que l'art est une sottise.« – »Ich hasse jetzt mystische Begeisterungen und stilistische Märchen. / Ich kann jetzt sagen, daß Kunst eine Narrerei ist.« (*Œuvres Complètes*, S. 251.)

⁵⁰ Siehe Jung, *Psychologie der Übertragung*, Kap. VI, Rascher Verlag, Zürich, 1946, S. 154 ff.

⁵¹ *Œuvres Complètes*, S. 236.

für die Realitäten der mystischen Erfahrung, um diese Ekstasen als Lügen zu verwerfen und ganz zum Ausgangspunkt zurückzukehren, zu der lästigen und für ihn fast unerfüllbaren Aufgabe, sich an eine Welt ohne Verständnis anzupassen. Wir müssen jetzt versuchen, der geistigen Odyssee dieses erstaunlichen Jünglings nachzugehen, die so tragisch in die Irre gehen sollte.

»J'attends Dieu avec gourmandise«,⁵² – »Ich warte auf Gott wie ein gieriger Esser«, könnten wir fast übersetzen. Und später scheint diese »Gier« befriedigt zu sein: »Dieu fait ma force, et je loue Dieu«,⁵³ und wie um seine theologische Position absolut deutlich zu machen, fügt er hinzu: »Je ne suis pas prisonnier de ma raison. J'ai dit: Dieu. Je veux la liberté dans le salut.«⁵⁴ In seinem Bewußtsein Gottes unterscheidet sich Rimbaud, wie wir bereits gesehen haben, dadurch von allen bereits besprochenen Fällen, daß er im Grund Theist bleibt und, wenigstens im Unterbewußtsein, dogmatisch Katholik. Er lehnte zwar die Äußerlichkeiten des Katholizismus mit Heftigkeit und voll Hohn ab: aber die Grundlehren der Kirche über Gott, Christus und die Erlösung hatte er nicht aufgegeben, – das ist jedenfalls der Eindruck, den wir aus *Saison* gewinnen, welches Werk uns in der Hauptsache beschäftigt. Trotz der pantheistischen Theorien, die er Démeny gegenüber früher entwickelt hatte, war Rimbaud nicht in erster Linie an außernatürlichen Erfahrungen als solchen interessiert, obschon er viele erlebte: »J'ai dit: Dieu«, – »Ich habe gesagt: Gott«, und mit nichts Geringerem als eben Gott wollte dieser »gierige« junge Mann sich zufrieden geben. »J'ai songé à rechercher la clef du festin ancien, où je reprendrai peut-être l'appétit. La charité est cette clef.«⁵⁵

Dieser Satz kommt im einleitenden Abschnitt von *Saison* vor, der sonst Rimbauds Sturz in den Abgrund gewidmet ist, als er sein möglichstes tat, alle Hoffnung zu ersticken und als er alle Qualen der Verdammten auf sich nahm. Die Einführung der Idee der »Caritas« oder der göttlichen Liebe wäre völlig fehl am Platze, wenn Rimbaud noch seinen früheren Theorien anhing. Er ist jedoch wie immer innerlich zerrissen: Auf der einen Seite spürt er die Gnade Gottes – Caritas –, die er immer noch als den goldenen

⁵² *Œuvres Complètes*, S. 221.

⁵³ Ebd. S. 224: »Gott ist meine Stärke und ich lobe Gott.«

⁵⁴ Ebd. S. 225: »Ich bin nicht der Gefangene meiner Vernunft. Ich habe gesagt: Gott. Ich will die Freiheit im Heil.«

⁵⁵ Ebd. S. 219: »Ich dachte daran, wieder den Schlüssel des alten Festes zu suchen, wo ich vielleicht meinen Appetit wiedererlangen würde. Die Caritas ist dieser Schlüssel.«

Schlüssel erkennt, der den Weg zu Gott aufschließt; auf der andern Seite zerzt an ihm die Überzeugung, daß er das Unbekannte dadurch erforschen müsse, daß er aus allen Giften, die er in sich selbst destilliert hatte, die Quintessenz seines Seins ausziehe. Er ist das Opfer einander widerstreitender Dogmen. Und so wird die Erinnerung an den »Schlüssel der Caritas«, der die Tür zum »alten Fest« öffnet – möglicherweise ist hier die Eucharistie gemeint –, sofort unterdrückt, – als eine Gegeninspiration, die »beweist, daß er geträumt hatte«. Caritas ist eine Tugend, die man nicht üben kann, wenn man mit voller Überlegung der Verdammnis nachläuft, – »Gagne la mort avec tous tes appétits, et ton egoïsme et tous les péchés capitaux.«⁶⁶ Um das Ewige Leben zu gewinnen, mußte man zuerst den Tod suchen; hatte Christus nicht selbst gelehrt, daß nur durch den Tod das Leben gewonnen werden kann und daß »wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden«⁶⁷.

Rimbaud könnte als moralisch schizophren bezeichnet werden. In *Saison* lebt er seine Hölle und seinen Himmel (und auch seinen Limbus, kann man sagen) und kennt den Schlüssel zu ihnen allen. Bewußt verwirft er die Caritas als einen Traum und ergreift das, was immer die Bestandteile der Hölle ausgemacht hat: einen lebendigen Tod, der durch »die Gelüste des Fleisches, Selbstsucht und alle Todsünden« unerträglich gemacht wird. Es ist richtig, daß die echten Schizophrenen oft ihre Depression als die Frucht ihrer Sünden ansehen und eine verdiente Verdammnis in ihr erblicken, aus der es kein Entrinnen gibt. Rimbaud andererseits läuft seiner Hölle bewußt aus schierer Perversion, wie es aussieht, nach und er sieht deutlich, was die Bestandteile sind, die sie zu dem machen, was sie ist. Er kennt die Schlüssel, die die Türen des Gefängnisses öffnen würden, aber er will sie nicht benutzen, weil das mit seiner »ästhetischen Theorie« im Widerspruch stehen würde. Er tut dies absichtlich, »Je parvins à faire s'évanouir dans mon esprit toute l'espérance humaine. Sur toute joie pour l'étrangler j'ai fait le bond sourd de la bête féroce.«⁶⁸ Claudel bezeichnete Rimbaud als »un mystique à l'état

⁶⁶ *Œuvres Complètes*, S. 219: »Gewinne den Tod mit all deinen Gelüsten, mit deiner Selbstsucht und allen Todsünden.«

⁶⁷ Matthäus 10.39.

⁶⁸ *Œuvres Complètes*, S. 219: »Es gelang mir, alle menschliche Hoffnung in meinem Geist zum Verlöschen zu bringen. Wie ein wildes Tier stürzte ich mich auf jede Freude, sie zu erdrosseln.«

sauvage.«⁶⁹ Man könnte eher sagen, daß Rimbauts Verhalten unvermeidbar war, denn er verwarf die normalen Wege der Gnade, die die Kirche bietet, hungerte aber doch »gierig« nach Gott. Nachdem sein Verwerfen der Kirche und sein gleichzeitiges leidenschaftliches Verlangen nach der göttlichen Gegenwart gegeben waren, blieb ihm keine andere Möglichkeit. Fast ist es, als wolle Rimbaud Gott durch die äußerste Beleidigung zwingen, sich zu erkennen zu geben. Es ist die Reaktion eines Kindes auf die scheinbare Gleichgültigkeit seines Vaters.

Das strenggläubige Christentum hatte Rimbaud das nicht gegeben, was er von ihm erwartete: die unmittelbare Vision Gottes. Aber trotz seinem Herumspielen mit Alchemie beweist *Saison*, daß er das Christentum nie ganz aufgegeben hatte; jenseits der »Visionen« des »Unbekannten« blieb es immer noch hartnäckig sein Ideal. So sieht er sich als Kreuzfahrer. »Je me rappelle l'histoire de la France fille aînée de l'Église. J'aurais fait, manant, le voyage de la terre sainte; j'ai dans la tête des routes dans les plaines souabes, des vues de Byzance, des ramparts de Solyme; le culte de Marie, l'attendrissement sur le crucifié s'éveillent en moi parmi mille féeries profanes.«⁶⁹

»Féeries profanes« sollte er in reicher Zahl erleben, da er ihnen ja mit Vorbedacht nachging, und zwar aus dem einfachen, traurigen Grund, daß er fühlte, die göttliche Gnade werde ihm vorenthalten, – nicht durch seine Schuld, soweit er sehen konnte. »Je me vois jamais dans les conseils du Christ; ni dans les conseils des Seigneurs, – représentants de Christ.«⁷⁰ Ausgeschlossen vom Himmel, ausgeschlossen von der Kirche, ausgeschlossen von allen normalen Wegen der Gnade, da er verständlicherweise und sehr verzeihlicherweise die Kirche Gottes nicht in der Katholischen Kirche seiner Zeit erkennt und besonders nicht in der kargen und starren Frömmigkeit seiner Mutter, hungert er doch weiter nach Gott und nach den »Räten« Christi.

Aber trotz der »Schwäche«, deren er sich so häufig und so unnötigerweise anklagt, war Rimbaud nicht der Mensch, sich durch die Gleichgültigkeit

⁶⁹ *Œuvres de Arthur Rimbaud*, Paris, Mercure de France, 1929, S. 3.

⁷⁰ *Œuvres Complètes*, S. 220/1: »Ich denke an die Geschichte Frankreichs, der ältesten Tochter der Kirche. Als Sklave hätte ich die Reise ins Heilige Land gemacht; ich habe Wege auf den Ebenen Schwabens im Kopf, Ausblicke auf Byzanz, die Wälle von Solyma; der Kult Maria, Ergreifenheit über den Gekreuzigten erwacht in mir unter tausend weltlichen Berücksichtigungen.«

⁷¹ Ebd. S. 221: »Ich sehe mich niemals in den Räten Christi; auch nicht in den Räten der großen Herren, – der Vertreter Christi.«

der Kirche, Christi oder Gottes abbringen zu lassen. »J'ai de mes ancêtres gaulois l'œil bleu blanc, la cervelle étroite, et la maladresse dans la lutte. . . . D'eux, j'ai: l'idolâtrie et l'amour du sacrilège; – oh! tous les vices, colère, luxure, – magnifique, la luxure; – surtout mensonge et paresse.«⁶² So eindrucksvoll ausgerüstet, wie hätte er sich nicht gegen das zur Wehr setzen sollen, was er als eine göttliche Ablehnung angesehen haben muß?

»Le sang païen revient! L'Esprit est proche, pourquoi Christ ne m'aide-t-il pas, en donnant à mon âme noblesse et liberté. Hélas! l'Évangile a passé! l'Évangile! l'Évangile!«⁶³ Dies ist der Scheideweg. Rimbaud ist wie ein unglückliches Kind (und wer ist mit achtzehn nicht ein unglückliches Kind?) hoffnungslos verwirrt. Wie kann es sein, daß der Sohne Gottes ihm bei der Suche nach dem Vater nicht helfen will? Was für eine Liebe ist denn das? Warum wird er ausgestoßen und verworfen, obgleich er nach nichts verlangt als nach Gott? Warum kann er im Evangelium keine geistige Nahrung mehr finden? »Hélas, l'Évangile a passé! l'Évangile! l'Évangile!« – »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«

Und hier, an diesem Punkt ruft er zornig aus: »J'attends Dieu avec gourmandise. Je suis de race inférieure de toute éternité.«⁶⁴ Die darin eingeschlossene Bedeutung scheint klar zu sein. Gott will ihn nicht haben, weil er minderwertig ist. Also gut, dann soll das heidnische Blut zurückkommen. Er wird sich nach dem heißen Süden auf den Weg machen, wo »les climats perdus me tanneront. Nager, broyer l'herbe, chasser, fumer surtout; boire des liqueurs fortes comme du métal bouillant, – comme faisaient ces chers ancêtres autour des feux.

Je reviendrai, avec des membres de fer, la peau sombre, l'œil furieux: sur mon masque, on me jugera d'une race forte. J'aurai de l'or: je serai oisif et brutal. Les femmes soignent ces féroces infirmes retour des pays chauds.

⁶² Ebd. S. 220: »Von meinen gallischen Ahnen habe ich die hellblauen Augen, das beschränkte Hirn und das Ungeschick im Kampf . . . Von ihnen habe ich: Abgötterei und die Vorliebe für die Lästerung; oh! alle Laster, Zorn, Wollust, – wunderbar, die Wollust; – vor allem das Lügen und die Faulheit.«

⁶³ Ebd. S. 221: »Das heidnische Blut kommt zurück! Der Geist ist nah, warum hilft Christus mir nicht und gibt meiner Seele Adel und Freiheit? Ach! das Evangelium ist vorübergegangen! das Evangelium! das Evangelium!«

⁶⁴ Ebd. S. 221: »Ich warte auf Gott voller Gier. In alle Ewigkeit gehöre ich zu einer niederen Rasse.«

Je serai mêlé aux affaires politiques. Sauvé.«⁶⁵ Gerettet! Und was für eine Rettung, denn er weiß, daß der ganze törichte Traum eine dumme Lüge ist, ein mehr als lächerlicher Ersatz für das wahre Objekt seiner Suche. Es ist nur eine leere und arme Geste des Trotzes gegen den Gott, der ihn nicht hören will. Wenn der Vater ihn nicht zu sich nimmt, dann will er es wenigstens in der Welt zu etwas bringen, zu einem einsamen und vulgären Erfolg.

Das ist jedoch nur eine vorübergehende (allerdings prophetische) Phantasie; denn er muß sich mit seiner wirklichen und gegenwärtigen Hölle auseinandersetzen. Er ist beladen mit dem, was er sein Laster nennt, seine Unfähigkeit, mit Gott ins Reine zu kommen. Was kann er tun? Denn wenn er auch Gott abgelehnt hat, braucht er doch jemanden oder etwas, das er verehren kann, jemanden, dem er dienen kann.

»A qui me louer? Quelle bête faut-il adorer? Quelle sainte image attaque-t-on? Quels cœurs briserai-je? Quel mensonge dois-je tenir? – Dans quel sang marcher?«⁶⁶ Es gibt keine Antwort darauf, nur »l'abrutissement pur«, nur eine tierische Dumpfheit. »De profundis, Domine, suis-je bête?« Wie dumm, tierisch, entwürdigend das alles ist!

Der nächste Abschnitt folgt zwanglos auf das Vorangegangene. Er ruft die Jahre in die Erinnerung zurück, als er nur die Stärke bewunderte; er war amoralisch, sagt er, unterhalb von Gut und Böse, ein Tier. »Je n'ai jamais été chrétien; je suis de la race qui chantait dans le supplice; je ne comprends pas les lois; je n'ai pas le sens moral, je suis une brute.«⁶⁷ Aber obschon er wie ein Tier sein mag, glaubt er doch noch, daß er gerettet werden kann, – »Je puis être sauvé.«

Dann geschieht etwas sehr seltsames.

⁶⁵ *Œuvres Complètes*, S. 221/2: »Verlorene Sommer werden mich bräunen. Schwimmen, im Gras liegen, jagen, vor allem rauchen; Schnäpse trinken, die stark wie kochendes Metall sind, – wie es die lieben Ahnen am Lagerfeuer machten. / Ich werde zurückkommen mit Gliedern wie Eisen so hart, mit dunkler Haut und wildem Blick: nach meinem Aussehen wird man meinen, ich gehöre zu einer starken Rasse. Ich werde Gold haben: ich werde faul und brutal sein. Die Frauen kümmern sich um solche wilden Krüppel, die aus den heißen Ländern zurückkehren. Ich werde in die Politik verwickelt sein. Gerettet.«

⁶⁶ Ebd. S. 222: »Wem soll ich mich verdingen? Welches Tier anbeten? Welches heilige Bild soll man angreifen? Welche Herzen soll ich brechen? Welche Lüge leben, in welchem Blut waten?«

⁶⁷ Ebd. S. 223: »Ich bin nie Christ gewesen; ich gehöre einer Rasse an, die auf dem Scheiterhaufen sang; ich verstehe die Gesetze nicht; ich habe kein moralisches Empfinden, ich bin ein Tier.«

»Les blancs débarquent. Le canon! Il faut se soumettre au baptême, s'habiller, travailler.

J'ai reçu au cœur le coup de la grâce. Ah! je ne l'avais pas prévu!⁶⁸

Die ganze Stimmungslage des Werkes verändert sich plötzlich. Aus der Verzweiflung springt Rimbaud zu einem wilden und scheinbar unmotivierten Jubel über. »Die Weißen schiffen sich aus.« Dieser Satz scheint keinen Sinn zu haben, wenn wir uns nicht daran erinnern, daß Rimbaud in einem Brief⁶⁹ von *Saison* als einem »*Livre nègre*« gesprochen hat. Rimbaud identifiziert sich also mit den Neger-Eingeborenen seines erdachten südlichen Landes, der »*race inférieure*«, zu der er zu gehören behauptet. Die Ankunft der Weißen muß ein Symbol sein für das lange abgewehrte Wiederauftauchen der christlichen Idee als Gegensatz zu der Vorstellung der Alchemie. Dies wird eine Bekehrung durch Gewalt sein; »il faut se soumettre au baptême«. Und da die Bekehrung erzwungen ist, stellt sich sehr bald heraus, daß sie auch falsch ist.⁷⁰ Von der Auflehnung geht er zum andern Extrem über, zu einem Zustand, den er anderswo als Unschuld⁷¹ bezeichnet, ein Zustand, in dem er überzeugt ist, nicht daß ihm seine Sünden vergeben werden, sondern daß er auf wunderbare Weise vor der Sünde bewahrt wird.

»Je n'ai point fait de mal. Les jours vont m'être légers, le repentir me sera épargné. Je n'aurai pas eu les tourments de l'âme presque morte au bien, où remonte la lumière sévère comme les cierges funéraires ... Sans doute la débauche est bête, le vice est bête; il faut jeter la pourriture à l'écart ... L'amour divin seul octroie les clefs de la science. Je vois que la nature n'est qu'un spectacle de bonté. Adieu chimères, idéals, erreurs.«⁷²

Es wäre allzu bequem und beruhigend, anzunehmen, Rimbaud sei nun wirklich von Gott erhört und aus dem Morast seiner Verzagtheit in die

⁶⁸ Ebd. S. 224: »Die Weißen schiffen sich aus. Die Kanone! Man muß sich der Taufe unterwerfen, Kleider tragen, arbeiten. / Der Hieb der Gnade hat mich ins Herz getroffen. Ah! ich hatte es nicht vorhergesehen!«

⁶⁹ Brief an Delahaye, ebd. S. 288.

⁷⁰ Vergleiche die Überschrift »Fausse Conversion« im ersten Entwurf der *Saison*: Ebd. S. 246.

⁷¹ Siehe besonders den Brief an Delahaye, a. a. O.

⁷² Ebd. S. 224: »Ich habe keinerlei Unrecht getan. Meine Tage werden mir leicht sein, Reue wird mir erspart bleiben. Ich werde nicht die Qualen einer Seele gehabt haben, die für das Gute fast gestorben ist, worin ein strenges Licht, wie die Kerzen beim Begräbnis, aufsteigen wird ... Ohne Zweifel ist Ausschweifung dumm, das Laster ist dumm; man muß das Verrottete wegwerfen ... Nur die göttliche Liebe allein verfügt über die Schlüssel des Wissens. Ich sehe, daß die Natur eine einzige Darbietung der Güte ist. Lebt wohl, Schimären, Ideale, Irrtümer.«

reine Luft seiner eingeborenen Unschuld und der Gemeinschaft mit Gott emporgehoben worden, nach dem er so lange vergeblich gehungert hatte. Unglücklicherweise ist sein Gefühl völligen Freiseins von Sünde (»je n'ai point fait le mal« etc.) so charakteristisch für die manische Phase der manisch-depressiven Psychose,⁷³ daß die Annahme, so etwas habe sich wirklich vollzogen, zu vorschnell wäre; – es sei denn natürlich, daß wir zugeben wollen, akute Manie und Meskalin-Erlebnisse seien auch unmittelbare göttliche Eingriffe.

Der Rest dieses Abschnittes ist in demselben hoch gesteigerten Ton gehalten:

»Le chant raisonnable des anges s'élève du navire sauveur: c'est l'amour divin. – Deux amours! je puis mourir de l'amour terrestre, mourir de dévouement. J'ai laissé des âmes dont la peine s'accroîtra de mon départ! Vous me choisissez parmi les naufragés; ceux qui restent sont-ils pas mes amis? Sauvez-les!«⁷⁴

Wie bei so vielem in *Une Saison en Enfer* ist es schwer zu sagen, ob dies einfach manische Exaltiertheit ist oder ob man es als eine religiöse Bekehrung auffassen soll. In dieser diffizilen Angelegenheit sollte gewiß Rimbaud das letzte Wort haben. Es handelt sich um eine »falsche Bekehrung« und das Ganze ist ein vollendetes Phantasieprodukt. Der Dichter meint nicht ein Wort davon ernst. Er sieht sich als einzigen Auserwählten unter seinen schiffbrüchigen Genossen, und in seiner neuentdeckten »*Caritas*« bittet er Gott, auch sie möchten gerettet werden. Was jedoch völlig fehlt, ist eine unmittelbare Wahrnehmung der göttlichen Gegenwart; und vom Standpunkt des Theisten aus, sei er Christ, Moslem oder Hindu, ist dies das entscheidende Kennzeichen jener Form der Mystik, die als Ergebnis oder als angebliches Ergebnis die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott hat. Für Rimbaud ist die »göttliche Liebe« immer noch eine Abstraktion, etwas, das »le chant raisonnable des anges« andeutet: nicht aber eine intensive persönliche Beziehung.

Rimbaud hat vielmehr nur eine intuitive Vorstellung von dem, was die göttliche Liebe sein könnte: Er erlebt sie nicht, denn weder bringt sie ihm

⁷³ Siehe unten, S. 133.

⁷⁴ *Œuvres Complètes*, S. 224: »Der verständige Gesang der Engel steigt aus dem Schiff der Rettung empor: es ist die göttliche Liebe. – Zwei Lieben! Ich kann an der irdischen Liebe sterben, kann sterben an Frömmigkeit. Ich habe Seelen zurückgelassen, deren Schmerz sich steigern wird, wenn ich gegangen bin! Du erwählst mich aus den Schiffbrüchigen: die zurückbleiben, sind sie nicht meine Freunde? / Errette sie!«

Frieden, noch ist sie dem Gebet verwandt. Er selbst erkennt das, denn er fährt fast sogleich fort: »Si Dieu m'accordait le calme céleste, aérien, la prière, – comme les anciens saints.«⁷⁵ Trotz dem »Hieb der Gnade«, der ihm zu enthüllen schien, daß er nie Unrecht getan habe und frei von Sünde sei, bleibt Rimbaud unbefriedigt. Keine seiner Erfahrungen hatte die Eigenheit des Friedens (»le calme céleste«) oder des Gebets. Es war nicht das, was die Heiligen in alten Zeiten verspürt hatten; weder war es das »Gebet der Ruhe«, noch das »geistige Gebet«, von denen die heilige Therese geschrieben hatte. Rimbaud erkannte instinktiv, daß alle seine außer natürlichen Erfahrungen nicht unmittelbar von Gott sein konnten, da ihnen die Eigenschaften des Gebets und des Friedens abgingen.

»Die beiden Lieben!« ruft er aus, aber von beiden rührt ihn nur die irdische Liebe an. An ihr konnte er sterben, wenn er auch ohne Herz zu sein vorgab⁷⁶: die andere Liebe erwähnt er nur als ein abstraktes Ideal, das ihn kalt läßt.

Vielleicht kann das, worauf es uns ankommt, am besten durch einen Vergleich erläutert werden. Die mohammedanische Mystikerin des neunten Jahrhunderts, Rābi'at al-'Adawiyya, spricht an einer sehr bekannten Stelle ebenfalls von den »zwei Lieben«. Aber ihre und Rimbauds »Lieben« sind so grundverschieden, wie es nur sein kann. Anders als Rimbaud wendet Rābi'a sich unmittelbar an Gott:

»Ich habe Dich mit zwei Lieben geliebt, einer selbstsüchtigen Liebe und mit einer Liebe, die Deiner würdig ist.

In der selbstsüchtigen Liebe beschäftige ich mich mit Dir, so daß nichts anderes mehr Platz hat.

In der Liebe aber, die Deiner würdig ist, hebst Du den Schleier auf, so daß ich Dich erblicke.

Aber der Ruhm ist nicht mein in dieser und jener Liebe,
Sondern Dein ist der Ruhm in jener wie in dieser.«⁷⁷

Rābi'as niedere Liebe besteht darin, Gott so zu lieben, daß für nichts anderes mehr Platz ist, es ist das »oubli du monde et de tout, hormis Dieu« Pascals. Rimbauds Liebe ist nur Mitleid mit den Mitmenschen, die er zurück-

⁷⁵ *Œuvres Complètes*, S. 225: »Wollte Gott mir nur die himmlische, luftige Ruhe gewähren, das Gebet, – wie die alten Heiligen.«

⁷⁶ »Ce qui fait ma supériorité, c'est que je n'ai pas de cœur«, soll er zu Delahaye gesagt haben (ebd. S. XXV).

⁷⁷ Zitiert bei Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, London, The Sheldon Press, 1931, S. 223.

lassen muß, wie er meint. Der erstere trägt alle Zeichen der äußersten Selbst-aufgabe in Gott des »echten« Mystikers, die letztere ist reine Halluzination, eine »falsche Bekehrung« und eine »Lüge«. Rābi'as Ziel ist absolut klar: Rimbaud ist hoffnungslos verwirrt und widerspricht sich selbst in bedenklicher Weise. Bei ihm handelt es sich um das plötzliche Überspringen aus der Hölle der Depression in den Himmel des Manikers, wo alles auf magische Weise ins Reine zu kommen scheint.

»La raison m'est née. Le monde est bon. Je bénirai la vie. J'aimerai mes frères. Ce ne sont plus des promesses d'enfance. Ni l'espoir d'échapper à la vieillesse et à la mort. Dieu fait ma force, et je loue Dieu.«⁷⁸

Das klingt sehr echt, ist aber merkwürdig naiv; es ist gerade das, was er nicht wahrhaben will: »des promesses d'enfance«, das Durchsickern seiner verlorenen Unschuld in den Morast seines Wahnsinns, seine »sale éducation d'enfance«, wie er es an anderer Stelle nennt. Er ist wie ein unbelehrbarer kleiner Junge, der nach der »guten« Handlung des zerknirschten Bekennens aus dem Beichtstuhl kommt und von frommer Gefühlsbewegung durchdrungen sich einbildet, er werde nie mehr sündigen; er hat die sieben Teufel ganz vergessen, die schon dabei sind, sich in seinem so sauber gefegten und geschmückten Haus einzunisten.

So denkt Rimbaud in seinem Wahn, seine Qualen seien zu Ende und er könne in seiner wiedergewonnenen Unschuld nun von der himmlischen Ruhe Besitz ergreifen, die er sicherlich verdient hat.

»L'ennui n'est plus mon amour. Les rages, les débauches, la folie, dont je sais tous les élans et les désastres, – tout mon fardeau est déposé. Apprécions sans vertige l'étendue de mon innocence.«⁷⁹ Man fragt sich, was aus seiner »gourmandise de Dieu« geworden ist: was hat zu dieser plötzlichen Selbstzufriedenheit geführt, zu dieser ruhigen Betrachtung seiner berühmten »Unschuld«, zu dieser plötzlichen Überzeugung, daß Gott seine Stärke ist, was er jetzt so leichtthin für selbstverständlich nimmt. Diesen fast quietistischen Schlußakt hatte man schwerlich erwarten können.

⁷⁸ Rimbaud, a. a. O. S. 224: »Die Vernunft wird in mir geboren. Die Welt ist gut. Ich werde das Leben segnen. Ich werde meine Brüder lieben. Das sind nicht länger kindliche Versprechen. Es ist auch nicht die Hoffnung, dem Alter und dem Tod zu entgehen. Gott ist meine Stärke und ich lobe Gott.«

⁷⁹ Ebenda, S. 224/5: »Der Verdrossenheit gehört meine Liebe nicht länger. Zorn, Ausschweifung, Wahnsinn, deren Beschwingtsein und Zusammenbrüche ich ganz und gar kenne, – meine ganze Bürde ist abgelegt. Wir wollen, ohne schwindlig zu werden, den Umfang meiner Unschuld abschätzen.«

Charakteristischerweise ist es gar nicht der Schlußakt, denn wieder wechselt die Stimmung abrupt. Der Dichter spricht nicht mehr von der Geburt der »Vernunft« in ihm und auch nicht mehr von der göttlichen Liebe. Er hat all das hinter sich gelassen, denn er hat »Gott« gesagt.

»Je ne suis pas prisonnier de ma raison. J'ai dit: Dieu. Je veux la liberté dans le salut: comment la poursuivre? Les goûts frivoles m'ont quitté. Plus besoin de dévouement ni d'amour divin. Je ne regrette pas le siècle des cœurs sensibles. Chacun a sa raison, mépris et charité: je retiens ma place au sommet de cette angélique échelle de bon sens.«⁸⁰

Wenn das überhaupt etwas bedeutet, dann bedeutet es, daß Rimbaud ein Stadium erreicht hat, wo er ohne Gottes Liebe auskommen kann (die er in jedem Fall noch gar nicht gekannt hatte); denn er befindet sich jetzt an der Spitze der Himmelsleiter, – eine Position, die normalerweise der Allmächtige innehat. Rimbaud kann jetzt mit den Upanischaden sagen »*naham brahmāsmi*«, »Ich bin Brahman«, »Ich bin Gott«. Bevor ihn der »Hieb der Gnade« getroffen hatte, gab er die Notwendigkeit zu, sich der Taufe und der Arbeit zu unterwerfen. »La vie fleurit par le travail«,⁸¹ er ist immer noch bereit, einzuräumen, daß diese Regel für die Menschheit im allgemeinen gilt. Was ihn aber selber betrifft: »moi, ma vie n'est pas assez pesante, elle s'envole et flotte loin au-dessus de l'action, ce cher point du monde.«⁸² Dies ist die Apotheose seiner »paresse«. Aus seinem Hunger nach Gott ist ein olympisches Abgelöstsein geworden, von dem Gott entthront worden ist. Aber er weiß, daß selbst dieses sublime Abgelöstsein eine »Lüge« ist, denn gerade an diesem Punkt bittet er Gott, ihm die »himmlische Ruhe« der Heiligen zu gewähren, die »Gebet« ist.

So liegt die Bedeutung des Falles Rimbaud darin, daß er trotz seiner Exaltation erkennt, daß sein Platz an der Spitze der Himmelsleiter, der »über dem Tun« ist, nicht der Platz ist, nach dem er gesucht hat. Ihn interessiert nicht die »sainte indifférence« der Quietisten, das *vairāg ya* der hindu-

⁸⁰ Ebd. S. 225: »Ich bin nicht der Gefangene meiner Vernunft. Ich habe gesagt: Gott. Ich will die Freiheit im Heil: wie es erlangen? Die leichtfertigen Gelüste haben mich verlassen. Kein Bedürfnis mehr für Devotion und die göttliche Liebe. Das Jahrhundert der empfindsamen Herzen bedauere ich nicht. Jeder hat seine eigene Vernunft, Verachtung, Nächstenliebe: Ich behalte meinen Platz an der Spitze dieser Himmelsleiter des gesunden Menschenverstands.«

⁸¹ Ebd.: »Durch Arbeit erblüht das Leben.«

⁸² Ebd.: »Mein Leben ist nicht schwer genug, es fliegt davon und schwebt hoch über dem Tun, diesem Punkt, der der Welt so teuer ist.«

istischen Asketiker, oder die ἀσκησις der Stoiker: noch immer braucht er Gott und noch immer hat er ihn nicht gefunden. Und seine Schlußbemerkung zu dieser Episode? »La vie est la farce à mener par tous.«⁸³

Die beiden folgenden Abschnitte der *Saison – Nuit d'Enfer* und *Délires I* – sind für unsere Studie der Mystik von geringerem Interesse. In beiden Abschnitten sieht Rimbaud sich in der Hölle: Dies ist die depressive Phase seiner selbstverursachten Psychose, die Schattenseite der Verzückungen, die er später erlebt. *Délires I* mag wohl eine Beschreibung seines Zusammenlebens mit Verlaine sein, doch ist das für unsere Absichten nicht von Bedeutung, so daß wir uns sofort *Délires II* zuwenden wollen; dieser Abschnitt führt zu dem Höhepunkt, wo Rimbaud sein »künstliches Paradies« im Sturme nimmt.

Wir brauchen uns bei dem nicht aufhalten zu lassen, was Rimbaud seine »alchimie du verbe« nennt. Es handelt sich jedoch um eine wirkliche Alchemie, denn Rimbaud versucht bewußt oder unbewußt sein normales Bewußtsein in etwas anderes zu verwandeln, obwohl es durchaus sein mag, daß er nicht wußte, in was. Er treibt seine schon lodernde Phantasie zu einem noch hektischeren Brennen; sie wiederum weicht reiner Halluzination, – und hier kommen wir ganz in die Nähe von jenem Typus natürlicher mystischer Erfahrung, mit dem wir uns in unseren ersten Kapiteln beschäftigt haben. Der Unterschied zwischen dem individuellen Selbst und der Außenwelt und zwischen verschiedenen Objekten der Außenwelt beginnt zu verschwinden.

»Je m'habituai à l'hallucination simple: je voyais très franchement une mosquée à la place d'une usine, une école de tambours faite par des anges, des calèches sur les routes du ciel, un salon au fond d'un lac; ...«⁸⁴

Und wiederum, während die Erregung steigt:

»Je devins un opéra fabuleux: je vis que tous les êtres ont une fatalité de bonheur: l'action n'est pas la vie, mais une façon de gâcher quelque force, un énervement. La morale est la faiblesse de la cervelle.

A chaque être, plusieurs autres vies me semblaient dues. Ce monsieur ne sait ce qu'il fait: il est un ange. Cette famille est une nichée de chiens. Devant plusieurs hommes, je causai tout haut avec un moment d'une de leurs autres vies. – Ainsi, j'ai aimé un porc.

⁸³ Ebd.: »Das Leben ist eine Posse, die alle durchlaufen müssen.«

⁸⁴ Ebd. S. 234: »Ich gewöhnte mich an die einfache Halluzination: ich sah ganz deutlich eine Moschee anstelle einer Fabrik, ein Corps von Trompetern, das von Engeln gebildet wurde, Kutschen auf den Straßen des Himmels, einen Salon auf dem Grunde eines Sees.«

Aucun des sophismes de la folie, – la folie qu'on enferme, – n'a été oublié par moi: je pourrais les redire tous, je tiens le système.⁸⁵

Rimbaud hat eine Grund-Ehrlichkeit, die man bei »Ekstatikern« selten findet. Welchen Symbolismus er auch einführt, um eine Erfahrung zu erklären, die durch keine Worte unmittelbar beschrieben werden kann, so macht er uns freundlicherweise immer darauf aufmerksam, daß der Zustand seinen Ursprung in nacktem Wahnsinn hat (»la folie qu'on enferme«), was er auch sein oder bedeuten möge. Daß wieder christliche Symbole verwendet werden, bevor der Höhepunkt erreicht ist, bedeutet nichts. Diese Symbole sind durch Rimbauds katholische Erziehung vorgeformt; sie treten in Erscheinung, weil er das im Unterbewußtsein wünscht. In den vorhergehenden Äußerungen, die wir eben zitiert haben, ist nicht eine Spur von Christentum vorhanden: sie sind reiner heidnischer Pantheismus, die Apotheose seiner berühmten »paresse«, die er dem Leben des Tuns entgegengesetzt, das selbst nur »eine Form, Kraft zu verderben« ist. Er bleibt amoralisch, – »die Moral ist eine Gehirnschwäche«. Da er zu einer »Fabel-Oper« wird, schließt er alle Dinge in sich ein, der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt wird ausgelöscht, er ist das All.

»Sur la mer, que j'aimais comme si elle eût dû me laver d'une souillure, je voyais se lever la croix consolatrice. J'avais été damné par l'arc-en-ciel. Le Bonheur était ma fatalité, mon remords, mon ver: ma vie serait toujours trop immense pour être dévouée à la force et à la beauté.«⁸⁶

Wie Rimbaud selbst darlegt, ist dies Wahnsinn: Es ist eine Manie in akutem Stadium, was Jung eine »positive Inflation« nennt, wenn die Persönlichkeit sich in einem derartigen Maße ausweitert, »daß die normale Ich-

⁸⁵ *Œuvres Complètes*, S. 237: »Ich wurde zu einer Fabel-Oper: ich sah, daß alle Wesen schicksalhaft glücklich werden: das Tun ist nicht das Leben, sondern nur eine Form, Kraft zu verderben, eine Schwäche. Die Moral ist eine Gehirnschwäche. / Mir schien, daß jedem Leben verschiedene andere Leben zustehen. Dieser Herr weiß nicht, was er tut: er ist ein Engel Diese Familie ist ein WurfHunde. Vor verschiedenen Leuten sprach ich laut mit einem Augenblick eines ihrer anderen Leben. – So liebte ich ein Schwein. / Keine Sophisterei des Wahnsinns, – des Wahnsinns, den man einsperrt, – habe ich vergessen: ich konnte sie alle wieder aufsagen, ich habe das System.«

⁸⁶ Ebenda, S. 237/8: »Auf dem Meer, das ich so liebte, als müsse es mich von einer Befleckung reinwaschen, sah ich das tröstliche Kreuz sich erheben. Der Regenbogen hatte mich verdammt. Das Glück war mein Schicksal, meine Reue, mein Wurm: mein Leben würde immer zu groß sein, um der Stärke und der Schönheit gewidmet zu sein.«

persönlichkeit in hohem Grade ausgelöscht wird, d. h. es entsteht eine positive oder negative Inflation, wenn man sich mit den zu integrierenden Inhalten identifiziert. Erstere nähert sich einem mehr oder weniger bewußten Größenwahn, letztere wird wie eine Vernichtung des Ich empfunden.⁸⁷ In einem Fall, der so wie bei Rimbaud liegt, scheinen »positive« und »negative« Inflation sich zu überlagern, – die Extreme treffen sich, das Ergebnis ist eine fast rasende Freude; denn, um Jungs Terminologie nochmals zu gebrauchen, das Ich wird sowohl so unendlich ausgedehnt, daß es alle Dinge umfaßt, als auch in der Natur vernichtet oder in dem, was Jung das kollektive Unbewußte nennt. Dies muß bedeuten, daß das Bewußtsein durch den hervorsprudelnden Inhalt des kollektiven Unbewußten überwältigt wird. Trifft das zu, was ist dann die Bedeutung des Kreuzes, von dem gesagt wird, es sei das Symbol der Integration und der Ganzheit?⁸⁸ Das aus dem Meer auftauchende Kreuz sollte die Integration bedeuten, die aus den Tiefen des kollektiven Unbewußten kommt. In diesem Fall ist »Inflation«, die Jung für eine ernste Gefahr auf dem Weg zur »Individuation« oder zur »Integration der Persönlichkeit« hält, nicht notwendigerweise mit dem Prozeß der Individuation selbst unvereinbar. Beide sind »bellica pax, vulnus dulce, suave malum.«⁸⁹ »Le Bonheur était ma fatalité, mon remords, mon ver: ... Le Bonheur! Sa dent, douce à la mort ...«

In der besten Tradition der Alchemie und der Tantra werden die Gegensätze miteinander versöhnt, wie Rimbaud in einer Ekstase akuter Manie zeigt:

»Enfin, ô bonheur, ô raison, j'écartais du ciel l'azur, qui est du noir, et je vécus, étincelle d'or de la lumière nature. De joie je prenais une expression bouffonne et égarée au possible:

Elle est retrouvée!
Quoi? l'éternité.
C'est la mer mêlée
Au soleil.

Mon âme éternelle,
Observe ton vœu
Malgré la nuit seule
Et le jour en feu.«⁹⁰

⁸⁷ *Psychologie der Übertragung*, Kap. VI, S. 164.

⁸⁸ Ebd. S. 229.

⁸⁹ Ebd. S. 167 und 303: »Ein kriegerischer Frieden, eine süße Wunde, ein sanftes Übel.«

⁹⁰ Rimbaud, ebd. S. 236: »Endlich, o Glück, o Vernunft, zog ich dem Himmel sein schwarzes Azurblau aus und lebte, ein goldener Funke des natürlichen Lichts. Ich gab der

Obgleich Rimbauds Erfahrungen zu einer anderen Kategorie als die Prousts gehören, ist doch ein Ergebnis das gleiche, nämlich das Bewußtsein und die Gewißheit von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Für Proust bedeutete dies echte Integration oder die Erkenntnis des eigenen Ichs als eines unsterblichen Wesens⁹¹; er ließ fortdauernde Wirkungen zurück und gab seinem Leben einen Sinn. Bei Rimbaud scheint es ein äußerst verwirrendes Erlebnis gewesen zu sein, *zugleich* die Rückkehr zum pränatalen Zustand oder zum »Uroboros«, wie der Jung-Schüler Erich Neumann es nennt (ein Symbol für den undifferenzierten Zustand des kollektiven Unbewußten), *und* bewußte Integration (Sonne und Meer stehen für das Verschmelzen des männlichen und weiblichen Prinzips, der »goldene Funke« steht für das integrierte neue Leben, das aus ihnen geboren wird, – das Göttliche Kind der Jungschen Psychologie). Dieser Zustand ist vielleicht der »vierte Zustand« der Vedāntins, über den wir später sprechen werden. Trotz dem plötzlichen Erscheinen des tröstenden Kreuzes wäre die Annahme falsch, Rimbauds Erfahrung sei in irgendeiner Weise mit der der anerkannten christlichen Mystiker vergleichbar, denn ihr fehlt völlig jede Empfindung der Kommunion mit Gott, der im Höhepunkt der Rimbaudschen Ekstase überhaupt nicht erwähnt wird.

Die *Saison* erreicht ihren Höhepunkt mit den Worten »Le Bonheur! Sa dent, douce à la mort, m'avertissait au chant du coq – *ad matutinum*, au *Christus venit* – dans les plus sombres villes.«⁹² Und dann stimmt Rimbaud dieses wundervolle, freudige Dankeslied an, – »O saisons, ô châteaux!«

»O saisons, ô châteaux!
Quelle âme est sans défauts?
J'ai fait la magique étude
Du bonheur, qu'aucun n'élude.

Salut à lui, chaque fois
Que chante le coq gaulois.

Freude einen *harrischen* Ausdruck, so wild wie nur möglich: / Sie ist wiedergefunden! Was? Die Ewigkeit. Es ist das Meer mit Sonne vermischt. / Meine ewige Seele, *hüte* deinen Schwur, trotz der einsamen Nacht und dem flammenden Tag.«

⁹¹ Nach Jung, a. a. O. S. 32, ist »das Selbst als solches ... zeitlos und schon vor aller Geburt vorhanden.« In einer Fußnote fügt er hinzu: »Das ist keine metaphysische Behauptung, sondern eine psychologische Feststellung.« Ich vermag nicht einzusehen, was für einen Beweis es dafür geben kann.

⁹² *Œuvres Complètes*, S. 238: »Glück! Sein Zahn, süß bis zum Tode hin, warnte mich vor dem Krähen des Hahns, – *ad matutinum*, beim *Christus venit*, – in den dunkelsten Städten.«

Ah! je n'aurai plus d'envie:
Il s'est chargé de ma vie.

Ce charme a pris âme et corps
Et dispersé les efforts.

O saisons, ô châteaux!

L'heure de la fuite, hélas!
Sera l'heure du trépas.

O saisons, ô châteaux!⁹³

Dieses Gedicht ist, wie Dr. Starkie richtig darlegt, die Quintessenz von Rimbauds ekstatischer Erfahrung. Die Worte haben für sich genommen wenig Bedeutung. Wie ein indisches *mantram* sollen sie eine Stimmung intensiver Freude hervorrufen. Der Wert des Gedichtes liegt nicht so sehr in der Bedeutung, als vielmehr in der »magischen« Macht der Worte selbst. Trotzdem ist die Bedeutung recht offenkundig, denn sie entspricht genau Rimbauds mystischer Doktrin, die er in den Briefen an Izambard und Démeny entwickelt hat: »JE est un autre«. Der »Andere« hat vollkommen die Führung übernommen: »On me pense«.

»Ah! je n'aurai plus d'envie:
Il s'est chargé de ma vie.
Ce charme a pris âme et corps
Et dispersé les efforts.«

Dies ist die Erfüllung: und dies ist das Ziel, das Rimbaud als *Seher* sich gesetzt hatte: das Holz ist zu einer Geige geformt worden, auf der der »Andere« spielt (»tant pis pour le bois qui se trouve violon«).⁹⁴ Dem Dichter ist es gelungen, sich zu entpersönlichen, und der »Andere« (das Unbewußte, wenn man so will) *hat* tatsächlich die Kontrolle übernommen, aber noch immer fehlt etwas. Der Alchemist Rimbaud entdeckt, daß er mit dem Finden des »anderen Selbst« Gott nicht gefunden hat.

Welches auch der Ursprung der Philosophie sein mag, die er in den beiden Briefen entwickelt, in der *Saison* jedenfalls symbolisiert er sie als die Weis-

⁹³ Ebd.: »O Jahreszeiten, o Schlösser! Welche Seele hat keine Fehler? / Ich habe das magische Studium des Glücks betrieben, dem niemand entgeht. / Heil ihm, jedes Mal, wenn der gallische Hahn kräht. / Ah! Ich werde kein Begehren mehr haben: er hat mein Leben in seine Hut genommen. / Dieser Zauber hat Seele und Leib ergriffen und alle Mühen zerstreut. / O Jahreszeiten, o Schlösser! / Die Stunde der Flucht wird / ach! die Stunde des Todes sein. / O Jahreszeiten, o Schlösser!«

⁹⁴ Ebd. S. 268: »Das Holz hat Pech gehabt, das sich als Geige wiederfindet.«

heit des Ostens. »Je retournais à l'Orient et à la sagesse première et éternelle. – Il paraît que c'est un rêve de paresse grossière!«⁹⁵ Die Ekstase als solche, die völlige Hingabe des Ichs an den »Anderen« ist gewogen und zu leicht befunden worden. Was Rimbaud unter der »ewigen Weisheit des Ostens« verstanden hatte, stellt sich lediglich als die Ekstase eines manischen Anfalls heraus.

»Les gens d'Église diront: C'est compris. Mais vous voulez parler de l'Éden. Rien pour vous dans l'histoire des peuples orientaux. – C'est vrai; c'est à l'Éden que je songeais!«⁹⁶ Rimbaud, der immer hin und her gerissen war zwischen seinem Jähzorn, der das Himmelreich im Sturm erobern möchte, und seiner Sehnsucht nach dem Wiedererlangen der Unschuld und Reinheit seiner Kindheit, erkennt jetzt, daß der Weg der Gewalttätigkeit nicht zum Ziel geführt hat. Er erkennt, daß die ganze Zeit sein Verlangen unbewußt auf »Eden« oder die »ursprüngliche Unschuld« gerichtet war, auf die ursprüngliche Beziehung des Menschen zu Gott und der Welt, wie sie gewesen sein soll, bevor die Sünde seinen Sinn verwirrte.

Davon hatte nun er in der Tat einen sehr lebhaften Eindruck erlebt: denn er hatte den »Limbus« des manischen Zustandes wie auch die »Hölle« der Depression entdeckt. Es ist bemerkenswert, daß Rimbaud beide Erlebnisse als Erfahrungen der »Hölle« ansah. »C'était bien l'enfer: l'ancien, celui dont le fils de l'homme ouvrit les portes.«⁹⁷ Nun wird berichtet, Rimbaud habe von *Saison en Enfer* gesagt »J'ai voulu dire ce que ça dit, littéralement et dans tous les sens«,⁹⁸ »Ich wollte das sagen, was darin gesagt ist, buchstäblich und mit allen seinen Bedeutungen.« Trifft das zu, dann kann sich »l'enfer ancien«, die »alte« Hölle, deren Tore der Menschensohn öffnete, nur auf das beziehen, was herkömmlicherweise der Limbus der Erzväter genannt wird. Das Kennzeichen des Limbus ist, daß der Mensch dort die höchste natürliche Seligkeit genießen soll, ohne jedoch die Selige Schau erlangen zu können. An anderer Stelle in *Saison*⁹⁹ spricht Rimbaud von der »innocence

⁹⁵ *Œuvres Complètes* S. 240: »Ich kehrte zum Osten zurück und zu seiner uralten, ewigen Weisheit. Das ist anscheinend ein Traum von extremer Faulheit.«

⁹⁶ Ebd.: »Die Kirchenleute werden sagen: »Versteht sich. Aber was du meinst, ist Eden. In der Geschichte der östlichen Völker ist nichts für dich zu holen.« – Das stimmt; ich dachte an Eden.«

⁹⁷ Ebd. S. 242: »Ja, es war die Hölle; die alte Hölle, deren Tore der Menschensohn öffnete.«

⁹⁸ Berichtet durch Paterne Berrichon, ebd. S. XXVII.

⁹⁹ Ebd. S. 234.

des limbes«, der »Unschuld des Limbus«; es ist deshalb wohl eine berechnete Schlußfolgerung, daß er in gewissen Abschnitten seines Weges durch die Hölle seine verlorene Unschuld wiedererlangte – oder dies jedenfalls glaubte, die Unschuld des Limbus, der mit Eden verwandt ist. Wenigstens war dies sein Eindruck im Zeitpunkt seines Erlebnisses selbst: »Les rages, les debauches, la folie, dont je sais tous les élans et les désastres, – tout mon fardeau est déposé. Apprécions sans vertige l'étendue de mon innocence.«¹⁰⁰

So erkannte Rimbaud zwar, daß er Gott nicht von Angesicht zu Angesicht gegenübergetreten war, scheint aber zu glauben, er habe die »Unschuld« des Limbus verspürt. »O pureté! pureté!« schreibt er. »C'est cette minute d'éveil qui m'a donné la vision de la pureté! – Par l'esprit on va à Dieu!«¹⁰¹ Was er unter »éveil« versteht, ergibt sich aus seinem Brief an Démeny: »Le poète définirait la quantité d'inconnu s'éveillant en son temps dans l'âme universelle.«¹⁰² Dies muß zweifellos bedeuten, daß die Vision der verwandelten Natur und das Teilhaben an ihr – was ja die allgemeine Erfahrung der Naturmystiker ist –, für sich genommen nicht notwendigerweise böse ist. Theologisch bedeutet es eine Rückkehr zum Garten Eden, eine Rückkehr in den ursprünglichen Zustand, als der Mensch noch nicht vom Baum der Erkenntnis gekostet hatte, eine Rückkehr zur Unschuld der frühen Kindheit. Das war für Rimbaud die »Vision der Reinheit«. Es ist nicht die Vision Gottes, die nur durch den Geist erlangt werden kann, denn in der Theorie, die in den beiden Briefen an Izambard und Démeny entwickelt wird, wird das künftige Zeitalter, das die neuen Dichter einleiten sollen, ausdrücklich als *materialistisch* bezeichnet.¹⁰³ Rimbaud macht hier also einen sehr deutlichen Unterschied zwischen Natur und Geist, und er war sich durchaus klar darüber, daß er zwar mit der ersteren sich vereint hatte, daß es ihm aber nicht gelungen war, auch nur in die Nähe Gottes zu kommen, der »im Geist und in der Wahrheit« verehrt wird.

Rimbauds Experiment hatte also die heilsame Wirkung, ihm die Vision von »Unschuld« und »Reinheit«, von »Eden« und »Limbus« zu enthüllen. Auf der Soll-Seite hatte es ihn aber auch bis an die Grenze des Wahnsinns geführt, zu dem, was Jung die »positive Inflation« nennt, zu dem Größen-

¹⁰⁰ Ebd., S. 224/5. Vgl. S. 111, Anmerkung 79.

¹⁰¹ Ebd. S. 240/1: »O Reinheit, Reinheit! Diese Minute des Erwachens hat mir die Vision der Reinheit gegeben! – Durch den Geist geht man zu Gott!«

¹⁰² Ebd. S. 271. Vgl. S. 98, Anmerkung 34.

¹⁰³ Ebd. S. 272.

wahn, der für den manisch Kranken und für den Drogen-Süchtigen kennzeichnend ist.

»Moi!« ruft er aus, »moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre! Paysan!«¹⁰⁴ Andere, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, wie z. B. William James nach der Einnahme von Stickstoffoxydul, neigen auch nach der Wiedererlangung des vollen normalen Bewußtseins dazu, solche Erfahrungen für in gewisser Hinsicht wirklicher anzusehen als die gewöhnlichen Erfahrungen des täglichen Lebens. Rimbaud verwirft mit seiner gewohnten Heftigkeit das alles als Lüge. »Enfin, je demanderai pardon pour m'être nourri de mensonge.«¹⁰⁵ Dies ist die Rückkehr zur rauhen Wirklichkeit, zur Pflicht, und zu der christlichen Ethik, der er zu entrinnen suchte. Keine »Gier nach Gott« mehr, nur ein Zurückkehren zu einem ganz demütiger Anfang, zur Buße und der Hoffnung auf Vergebung.

Das bedeutet natürlich nicht, daß Rimbaud sich in diesem Stadium mit der Kirche versöhnt hätte. Dies war nicht der Fall und seine Abneigung gegen die organisierte Religion sollte noch für einige Zeit in alter Stärke fort dauern. Sein persönlicher geistiger Kampf hatte ihn erschöpft und wir haben in *Saison en Enfer* das letzte Dokument seiner geistigen Entwicklung: »Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille des hommes; mais la vision de la justice est le plaisir de Dieu seul.«¹⁰⁶ Sein eigener geistiger Konflikt war mehr als genug für ihn; künftig würde er keinen Versuch mehr machen, den Himmel im Sturm zu nehmen, vielmehr, die »Vision der Gerechtigkeit« Gott anheimgeben, dem sie rechtens zukommt. Dann, und nur dann, würde er berechtigt sein, »die Wahrheit in einer Seele und in einem Leib zu besitzen«. Dieser Satz, der im Original kursiv gedruckt ist, ist viel umstritten worden. Rimbaud besteht jedoch hartnäckig darauf, daß die *Saison* genau das bedeutet, was dort gesagt ist, »buchstäblich und in allen seinen Bedeutungen.«¹⁰⁷ Nun, da sein geistiger Kampf vorüber ist, wird er,

¹⁰⁴ *Œuvres Complètes* S. 243: »Ich, der ich mich Magier oder Engel nannte, befreit von aller Moral, bin der Erde zurückgegeben, muß eine Pflicht suchen und die runzlige Wirklichkeit in die Arme schließen! Bauer!«

¹⁰⁵ Ebd. S. 243: »Endlich werde ich darum bitten, daß es mir vergeben werde, mich von Lügen genährt zu haben.«

¹⁰⁶ Ebd. S. 244: »Der geistige Kampf ist so unerbittlich wie eine Heerschlacht; die Vision der Gerechtigkeit aber ist nur Gottes Vergnügen.«

¹⁰⁷ Siehe S. 117f.

der sich einen »Magus oder einen Engel« nannte, es zufrieden sein, als Mensch »in einer Seele und in einem Leib« zu leben, nicht als körperloser Geist oder als Magier, der mit einem einzigen grimmigen Vorstoß das Übernatürliche im Sturme nimmt.¹⁰⁸

Wir haben uns ohnedies schon recht lange mit Rimbaud aufgehalten und wollen deshalb seinen Lebenslauf nicht weiter bis hin zur Versöhnung mit der katholischen Kirche auf dem Totenbett verfolgen; dies würde uns in einen umstrittenen Bereich führen und in jedem Fall nicht von Nutzen sein, denn es liegt kein Material vor, das auf Rimbauds geistige Entwicklung von der Entstehung der *Saison en Enfer* bis zu seinem Tod im Jahre 1861 Licht werfen würde. Sein Fall ist jedoch für unsere Untersuchung von ebenso großer Bedeutung wie der Prousts, denn in Rimbaud begegnen sich »natürliche« und »theistische« Mystik, und jene wird von dieser gewogen und zu leicht befunden. Rimbaud ist vielleicht der einzige Naturmystiker, der die natürliche mystische Erfahrung als »Lüge« verwirft. Selbst William James war dazu nicht imstande, trotz all seiner bemühten Objektivität und Skepsis. Daß Rimbaud im Gegensatz zu James dazu in der Lage war, liegt daran, daß er einen festen Maßstab hatte, mit dem er die Naturmystik messen konnte. »J'ai dit: Dieu«, – mit solchem Maße gemessen, waren offenbar selbst die legitimen Freuden der Ur-Unschuld ein Nichts.

¹⁰⁸ Vgl. Baudelaire, *Le Poème du Haschisch, Œuvres Complètes*; Bibliothèque de la Pléiade, S. 477: »Ces infortunés ... demandent à la noire magie les moyens de s'élever, d'un seul coup, à l'existence surnaturelle.«

KAPITEL V

WAHNSINN

Als Huxley die Benützung von Drogen zur Hervorrufung einer Ekstase in Verbindung brachte mit der eigentlichen religiösen Erfahrung, tat er weite und verwirrende Perspektiven auf, wie nunmehr klar geworden sein wird. Durch seine Gleichsetzung des Meskalinerlebnisses mit der Seligen Schau (*Visio Beatifica*) und mit der »Sein-Gewahrsein-Seligkeit« (*Sac-cid-ānanda*) der Hindus bestreitet er sowohl dem Hinduismus wie dem Christentum eine eigentliche, spezifisch religiöse Grundlage. In den vorangehenden Kapiteln haben wir gesehen, daß die Erfahrung der Einswerdung, die Huxley zuerst mit der Seligen Schau identifiziert und später lediglich als »unverdiente Gnade« bezeichnet, keineswegs ungewöhnlich ist und daß sie bei Rimbauds Durchlaufen der Hölle sicherlich ebenfalls da ist. Wir haben weiter gesehen, daß Rimbaud, der trotz seiner Jugend mit größerem Verständnis als Huxley von diesen Dingen spricht, selber erkannte, daß seine Visionen und der Zustand höchster Wonne, der mit ihnen einherging, eigentlich in den Bereich des Wahnsinns gehörte, – »la folie qu'on enferme«, wie er sich ausdrückt. Von Huxleys Prämissen aus sind wir zu dem unbegreiflichen Schluß gezwungen, daß sowohl Meskalin als auch Wahnsinn die *Visio Beatifica* hervorrufen und uns instand setzen können, uns als das dreifache Absolute der Sein-Gewahrsein-Seligkeit zu erkennen. Das bedeutet nichts anderes, als daß alle meditative und kontemplative Religion reiner Wahnsinn im medizinischen Sinne ist. Es ist nicht völlig klar, ob es Huxleys Absicht war, dies darzutun. Aber jedenfalls ist das das nackte Ergebnis seines Streifzugs in das Gebiet der kontemplativen Religion.

Man könnte nun den Einwand erheben, Rimbaud sei ja nicht im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs wahnsinnig gewesen, vielmehr zuallererst ein Genie und sei deshalb mit einer »höheren Wirklichkeit« in Berührung gestanden. Wir müssen uns deshalb in diesem Kapitel mit dem Fall eines Mannes befassen, der ärztlicherseits als manisch-depressiv erklärt war; seine Symptome werden dem Leser inzwischen vertraut sein. Bevor wir uns jedoch dem Fall John Custance zuwenden, wollen wir eine – wie wir glauben hierhergehörende – Stelle aus einer bekannten Abhandlung über Mystik zitieren, die der Moslem-Mystiker Abu'l-Qāsim al-Qushayrī geschrieben hat,

Wahnsinn

der in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung berühmt und angesehen war.

Die Moslem-Mystiker waren sich völlig dessen bewußt, daß die menschliche Psyche mehr oder weniger heftigen Schwankungen zwischen Extremen unterliegt, vor allem, wenn sie durch systematische asketische Übung übernatürlichen und außernatürlichen Visitationen leicht zugänglich ist. Diese Zustände spiegeln sich im Islam in Gott selbst, der sowohl *Al-Rahmān*, »der Mitleidige«, als auch *Al-Qahhār*, »der Rächer«, ist. Der Gegensatz zwischen den beiden Polen der Gottheit ist im Islam sehr viel ausgeprägter als im Christentum. Letzteres begnügt sich gegenwärtig mit dem göttlichen Erbarmen und der göttlichen Gerechtigkeit und verschleiert lieber den Zorn Gottes, der im alten Testament eine so hervorstechende Rolle spielt. Gottes Erbarmen und seine Gerechtigkeit lassen sich an und für sich schon nicht leicht miteinander vereinbaren, sie stehen aber in einem weniger heftigen Gegensatz zueinander als das Mitleid und die Rache Allahs. Die mohammedanische Vorstellung von Gott färbt auch die Theorie und die Praxis der Moslem-Mystik. Die Beziehung des Mystikers zu Gott kann in zwei Worten zusammengefaßt werden, nämlich »Hoffnung« (*rajā*) und »Furcht« (*khawf*); und in allen Abhandlungen des Sūfismus über das mystische Leben spielen diese beiden Tugenden oder »Zustände« eine wichtige Rolle.

Hoffnung und Furcht bedeuten in diesem Zusammenhang die Hoffnung auf das göttliche Erbarmen und die Furcht vor der göttlichen Strafe, die Hoffnung auf den Himmel und die Furcht vor der Hölle; beide sind auf zukünftige Zustände gerichtet, auf die letzte Bestimmung des Menschen. Ihnen analog sind die von den Arabern *bast* und *qabd* genannten Zustände, die wörtlich »Ausdehnung« und »Zusammenziehung« bedeuten. Der Ausdruck »Ausdehnung« beschreibt genau, was nach der Vorstellung der Naturmystiker mit der Seele geschieht. Zusammenziehung ist der gegensätzliche Zustand, die Erscheinung äußerster Depression und das Gefühl des völligen in sich selbst Verlorenenseins, das William James in seinem Kapitel über die »kranke Seele« beschreibt. Diese Zustände werden jetzt als der manische und der depressive Pol der manisch-depressiven Psychose angesehen, wie wir sie heute nennen.

Wir wollen jetzt in Übersetzung wiedergeben, was Qushayrī über »Ausdehnung« und »Zusammenziehung« sagt:¹

¹ Qushayrī, *Risāla*, ed. Z. Ansāri, Cairo, 1367/1948, S. 32/33. Die Wiedergabe des arabischen Textes findet sich im Anhang C.

»Dies sind die beiden (Gefühls-)Zustände, die eintreten, wenn der Diener (Gottes) den Zustand der Furcht und der Hoffnung durchlaufen hat. Zusammenziehung beim Erfahrenen (*'arif*) entspricht der Furcht beim Anfänger, und Ausdehnung der Hoffnung. Der Unterschied zwischen Furcht und Hoffnung einerseits und Ausdehnung und Zusammenziehung andererseits liegt darin, daß Furcht sich auf etwas in der Zukunft Liegendes beschränkt, sei es der Verlust eines geliebten Objekts oder das Hereinbrechen von etwas Gefährlichem. Ebenso bezieht sich Hoffnung auf die Erlangung eines begehrten Objekts in der Zukunft, die Beseitigung eines Hindernisses oder das Aufhören von etwas Unangenehmem. All dies bezieht sich auf die Zukunft und wird vom Anfänger erlebt. Zusammenziehung jedoch bedeutet etwas tatsächlich Gegenwärtiges: ebenso auch Ausdehnung. Das Subjekt, das Furcht oder Hoffnung erlebt, hat seinen Geist auf die Zukunft gerichtet; wohingegen wer Ausdehnung und Zusammenziehung erlebt, hier und jetzt der Gefangene einer überwältigenden Besessenheit ist (Eingebung oder Stimmung, - *wārid*). Die Erlebnisse derer, die Ausdehnung oder Zusammenziehung erfahren, sind je nach ihrem (geistigen oder emotionalen) Zustand verschieden. Eine Art von Besessenheit (oder Stimmung) führt Zusammenziehung herbei, aber selbst hierbei bleibt das Verlangen nach anderen Dingen bestehen; denn die Stimmung ist nicht erschöpfend. Es gibt aber auch Menschen in der Zusammenziehung, die nach nichts Verlangen haben außer nach ihrer Besessenheit, denn sie hängen ihr so völlig an, daß alles andere ausgeschlossen wird. Einer der Sufis hat (in diesem Zusammenhang) gesagt: »Ich bin eingeschlossen«, womit er meinte, er habe kein Verlangen nach irgendetwas. Ähnlich erlebt der Mensch eine so große Ausdehnung, daß die (ganze) Schöpfung in ihr enthalten ist; und es gibt eigentlich nichts, was ihm Furcht einflößen konnte. Nichts berührt ihn, in was für Umständen er auch sein mag ... Eine der unmittelbaren Ursachen der Zusammenziehung ist es, daß der Geist von einer Besessenheit angegriffen wird, deren Ursache die Vorahnung der Verdammnis ist und ein geheimnisvolles Fühlen, daß diese Strafe verdient ist. Unweigerlich ergreift die Zusammenziehung Besitz vom Geist. Der Anlaß für die (entgegengesetzte) Stimmung ist das Vorgefühl, sich irgendeiner Art von Gunst oder Willkommen zu nähern; dann wird der Geist die Ausdehnung erleben ...

Es gibt Fälle von Zusammenziehung, deren Ursache von dem Subjekt nicht leicht festzustellen ist; und er kann den Anlaß oder die Ursache nicht herausfinden. Das einzige Heilmittel für diesen Zustand ist vollkommene Unterwerfung (unter den Willen Gottes), bis die Stimmung vorübergeht. Wenn nämlich der, dem dies widerfährt, seinen Willen anspannt und sich heftig bemüht, die Stimmung abzuschütteln, oder sie vorwegzunehmen, bevor sie ihn ergreifen will, so wird die Zusammenziehung nur gesteigert; man kann das als eine Tölpelhaftigkeit von ihm bezeichnen. Wenn er sich jedoch den Forderungen der Stimmung hingibt, so wird die Zusammenziehung bald vorübergehen ...

Die Ausdehnung (andererseits) kommt plötzlich und trifft das Subjekt unerwartet, so daß er keinen Grund dafür finden kann. Sie läßt ihn vor Wonne erzittern und flößt ihm doch Schrecken ein. Am besten verhält man sich ihr gegenüber, indem man still ist und die hergebrachten guten Formen einhält. In dieser Stimmung liegt eine große Gefahr; die ihr ausgesetzt sind, sollten gegen eine trügerische Täuschung auf der Hut sein. Einer der Sufis sagte: »Eine der Pforten der Ausdehnung tat sich vor mir auf. Ich strauchelte; und die (geistige) Station (die ich zu der Zeit erreicht hatte) wurde vor meinem Blick

verhüllt«. Die Sufis sagen deshalb: »Sei vorsichtig gegenüber der Ausdehnung und nimm dich vor ihr in Acht.«

Beide Zustände, Ausdehnung wie Zusammenziehung, sind von denen, die die wahre Natur dieser Zusammenhänge untersucht haben, als Dinge erachtet worden, denen gegenüber man seine Zuflucht zu Gott nehmen sollte; denn beide müssen als armselig und schädlich angesehen werden, wenn man sie mit den (geistigen) Zuständen vergleicht, die über ihnen sind, wie zum Beispiel die (scheinbare) Vernichtung des Dieners (Gottes) und sein allmähliches Aufsteigen (*indirāj*) in der Wahrheit.«

Diese Stelle ist von höchstem Interesse und außerordentlich wichtig, da ihr Verfasser ein theistischer Mystiker ist, der ganz offensichtlich mit den psychologischen Erscheinungen vertraut war, die man »Manie« und »Depression« nennt und die die Sufis mit größerer Genauigkeit »Ausdehnung« und »Zusammenziehung« nannten. Obgleich sie (wie bei allem) für die Verwendung dieser Ausdrücke die Autorität des Koran in Anspruch nahmen, ist die Stelle, auf die sie sich stützen, in diesem Fall so wenig beweiskräftig², daß wir daraus schließen müssen, die Ausdrücke seien ursprünglich zur Bezeichnung der wohlbekannten Phänomene der Euphorie und der Depression benützt worden. Was sie mit »Ausdehnung« meinen, ist unverkennbar die »natürliche mystische Erfahrung«, die wir so ausführlich besprochen haben, während »Zusammenziehung« die Depression bezeichnet, die ihr Gegensatz ist und die wir schon bei Rimbaud beobachtet haben, wenn wir auch nicht genauer darauf eingegangen sind. Daß wir es mit demselben Phänomen zu tun haben, ergibt sich hinreichend aus Qushayrīs Beschreibung: »Der Mensch in der Ausdehnung erlebt eine so große Ausdehnung, daß die (ganze) Schöpfung in ihr enthalten ist«. Das ist unverwechselbar die echte pantheistische oder »pan-en-henische« Erfahrung, das »Du bist all dies« der Upanischaden, oder die Empfindung, wie sie Forrest Reid beschreibt, die ganze Natur in sich selbst zu enthalten.³ Es ist eine Erfahrung, die den Erfahrenden vor Wonne erzittern läßt und ihm doch Schrecken einflößt: es ist also ganz sicherlich das, was Huxley unter dem Einfluß von Meskalin erlebte. Es ist gewiß bezeichnend, daß Qushayrī in einem solchen Zustand eine »große Gefahr« erblickt und von ihm als einer »trügerischen Täuschung« spricht. Denn die frühen mohammedanischen Mystiker der *via media*, die Junayd von Bagdad einführte – und zu ihnen gehörte Qushayrī – faßten wie die entsprechenden christlichen Mystiker die Mystik als eine *askesis* auf, die

² Koran, 2, 246: »wa'llāhu yaqbidu wa-yabsutu«, – »Gott hält fest, hat aber auch eine offene Hand.«

³ Siehe oben, S. 68.

zur Vereinigung mit Gott führt, an dessen persönliche und einzigartige Existenz sie fest glaubten; und sie wußten auch, daß diese Erfahrung der Ausdehnung, die die ganze Natur zu umfassen scheint, ein Fallstrick auf ihrem Weg, wenn auch nicht an und für sich böse, war: es war eine »trügerische Täuschung« (*makrankhafiyān*). Es kann gut sein, daß die christlichen Mystiker diese Erfahrung meinen, wenn sie davon sprechen, der Teufel könne mystische Zustände vortäuschen. Im Islam ist *makr*, »Täuschung«, »List« oder »Schläue« eine Eigenschaft, die Allah zugeschrieben wird, der in einer Stelle des Korans als »Schlauster von allen« bezeichnet wird⁴, »denn manchen erwischt er unversehens und verwandelt seine Bestrebungen in böse Werke.«⁵ So betrachtet auch Qushayrī den Zustand der »Ausdehnung« als eine Falle, die Gott auf dem Weg des angehenden Šūfī aufgestellt hat, um dadurch den Weizen von der Spreu zu sondern.

Die frühen mohammedanischen Mystiker standen also im Gegensatz zu ihren Nachfolgern diesem Zustand der »Ausdehnung« mit Mißtrauen gegenüber und hielten ihn für den Anfänger für noch gefährlicher als den entgegengesetzten Zustand der »Zusammenziehung«, den man nicht mit einem höheren Zustand verwechseln konnte, da er nur Elend mit sich brachte. Sie hielten ihn lediglich für eine göttliche Probe.

Wir haben nun gesehen, wie die Scharfsinnigeren unter den frühen mohammedanischen Mystikern die natürliche mystische Erfahrung ansahen. Wir wollen jetzt den Fall von John Custance betrachten, der seine Erfahrungen im akut manischen Zustand so gut beschrieben hat. An ihnen können wir folgendes erkennen: wenn wir die These Huxleys und Gleichgesinnter annehmen, die beharrlich die Erfahrung der Naturmystiker als die Selige Schau, als eine Ersatz-Selige-Schau oder sogar als »unverdiente Gnade« ansehen, dann müssen wir der Tatsache ins Gesicht blicken, daß was wir suchen, nicht Gott ist, auch nicht die Gottheit, nicht der *nirguṇa*⁶ Brahman, nicht der *sagun*⁷ Brahman, nicht der Dharma-Leib des Buddha, sondern einfach ein Anfall akuten manischen Irreseins.



⁴ Koran, 3.47: »wa'llāhu khayru'l-mākirīna.«

⁵ Ghazālī, *Kimīyā-yi Sa'ādāt*, Bd. II, S. 724: »kih bisyār khalq-rā ghāfil gardānd va dā'iyah i ishān ba-kārhā-yi bad šarf kard.« Die Idee von Gottes *makr* ist bei den šūfīs ein Gemeinplatz.

⁶ »ohne Eigenschaft«.

⁷ »mit Eigenschaften ausgestattet«.

Wir möchten dem Leser die folgende Stelle aus *Die Pforten der Wahrnehmung* in Erinnerung rufen:

»Also glauben Sie den Weg zu kennen, der zum Wahnsinn führt?«

Meine Antwort war ein überzeugtes und tief empfundenes Ja.

»Und Sie hätten keine Macht darüber?«

»Nein. Ich hätte keine Macht darüber. Wenn man von Furcht und Haß als Voraussetzungen ausginge, müßte man weitergehn bis zum letzten Schluß.«⁸

Merkwürdigerweise erkannte Huxley zwar den Zusammenhang zwischen den Wirkungen des Meskalins und der Schizophrenie, er scheint aber der Tatsache ausgewichen zu sein, daß was er Religion nennt, einfach ein anderes Wort für die manisch-depressive Psychose ist. Wenn Religion letzten Endes wirklich nicht mehr als das ist, dann verdient Huxley alle Hochachtung dafür, diese wichtige Tatsache der Öffentlichkeit mitgeteilt zu haben. Wir wollen nun sehen, was ein echter Manisch-Depressiver über diesen Gegenstand zu sagen hat.

An dem Fall Custance ist das Interessante, daß die Anfälle von Manie und Depression bei dem Autor sporadisch sind. Während langer Zeiträume erfreut er sich völliger geistiger Gesundheit und er ist jetzt, wie ich hoffe und glaube, auf dem Wege zu einer endgültigen Gesundung. Er hat jedoch die unbehagliche Überzeugung, daß er in seinen manischen Perioden einen tieferen Einblick in die Wirklichkeit erlangt, als wenn er bloß gesund ist; dies ist die übliche Erfahrung aller Naturmystiker. Da er die Jungsche Psychologie sehr eingehend studiert hat, ist er offenbar durchaus bereit, die Jungsche Theorie des Unbewußten samt seiner Bevölkerung von Archetypen zu akzeptieren, – die Anima, den Schatten, den weisen alten Mann, die schreckliche Mutter und alle übrigen. Zugleich hat er eine Philosophie entwickelt, die das Gesunde mit dem Manischen verbinden will. In seinem zweiten Buch *Adventure into the Unconscious* schreibt er über seinen Versuch, in einer seiner manischen Perioden seine Theorie in die Praxis umzusetzen, – ein Versuch, der anscheinend bemerkenswert erfolgreich war. Auf diese Theorie, die man eine Theorie der Gegensätze und ihres Ausgleichs nennen kann und zu der sich in China und Indien, wie auch bei den Alchemisten des Mittelalters, Parallelen finden, können wir jetzt nicht weiter eingehen, – nicht etwa, weil sie nicht interessant wäre (sie ist es nämlich), sondern weil sie doch wohl nicht mehr in den Rahmen dieses Buches paßt.

⁸ *Die Pforten der Wahrnehmung*, S. 48.

Von den bisher besprochenen Fällen von Naturmystik könnte, soweit ich sehe, keiner als ein Fall von Wahnsinn bezeichnet werden. Die einzige Ausnahme ist Rimbaud; er strebte jedoch nach dem Wahnsinn, (*«dérèglement de tous les sens»*) als einer Möglichkeit, sich selbst zu entrinnen und Gut und Böse zu transzendieren. Keiner der bisher angeführten Fälle kann als ein Fall von Wahnsinn angesehen werden, der die ärztliche Einweisung in eine Anstalt rechtfertigt. Es wird deshalb von Interesse sein, festzustellen, ob und worin Custance sich von diesen Fällen unterscheidet.

Es handelt sich anscheinend nur um einen Gradunterschied, nicht um einen Unterschied dem Wesen nach. Der Leser wird sich vielleicht erinnern, daß Huxley seine Erfahrungen unter dem Einfluß von Meskalin in vier Kategorien einteilte. Zum ersten war die Fähigkeit, folgerichtig zu denken, wenig oder garnicht reduziert; zum zweiten waren die visuellen Eindrücke erheblich intensiviert; drittens war der Wille geschwächt und moralische Werte waren nicht mehr recht einzusehen; viertens schließlich: »die besseren Dinge«, wie er sie nennt, wurden als zugleich im Ich und außerhalb des Ichs befindlich erlebt.

Der Unterschied zwischen Huxley und Custance liegt darin, daß die Wirkungen von Meskalin mit Sicherheit nicht länger als acht Stunden dauern, während das nicht durch Drogen hervorgerufene manische Irresein fast beliebig lange dauern kann. Bei Custance dauerten die manischen Zustände monatelang. Die Aufstellung der Perioden, während deren er sich mehr oder weniger ununterbrochen in einem manischen Zustand befand, sieht folgendermaßen aus:

Mai 1936 bis November 1936; November 1938 bis April 1939; Oktober 1944 bis März 1945; Februar 1947 bis April 1947; August 1947 bis Oktober 1947; Oktober 1949 bis April 1950.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Meskalinnehmer während seinen acht Stunden Seligkeit in Schwierigkeiten gerät; die Chance dagegen, während einer sieben Monate andauernden, die Vernunft ausschließenden Ekstase mit den Behörden in Konflikt zu kommen, ist sehr beträchtlich. Das Nachlassen des Moralgefühls, oder in diesem Fall besser: die Ablenkung des Moralgefühls aus seiner normalen Bahn, bringt den manisch Kranken natürlich am ehesten in Konflikt mit den Behörden oder in Custance' Fall mit seinen und seiner Familie materiellen Interessen. Wenn ein Mann in jeder Straßendirne ein geweihtes Wesen erblickt und ihr aus Verehrung Tausende gibt, können die Schwierigkeiten nicht weit sein. Es

mag harmlos sein, wenn Raskolnikow zu Füßen der Dirne *malgré soi* Sonja kniet, als vor einem Symbol der Leiden der Welt; wenn aber ein verheirateter Mann diese Geste durch die Hergabe großer Geldsummen ergänzt, so geraten Wirklichkeit und Phantasie in einen ernstlichen Konflikt. So sieht es jedoch der manisch Kranke keineswegs. Für ihn *ist* die Phantasie die Wirklichkeit, ja sie ist sehr viel wirklicher als die meisten Dinge, die im normalen Leben als wirklich gelten. Seine Teufel und Engel, seine heidnischen Götter und vertrauten Geister haben mehr Wirklichkeit als das Mobiliar in seinem Haus, denn nicht *sie* sind Symbole von irgendetwas, sondern es ist eher umgekehrt: die bloß natürlichen Objekte stehen als Symbole für sie. Es bringt also den manisch Kranken bloß in Wut, wenn man ihm sagt, daß seine Halluzinationen und Illusionen nicht vorhanden sind. Für ihn sind sie da und nichts kann ihn vom Gegenteil überzeugen. Halluzinationen sind jedoch nicht wesentlich für den manischen Zustand, obwohl sie häufig mit ihm einhergehen. Umgekehrt haben auch kanonisierte Heilige sehr starke Halluzinationen gehabt, die manchmal als sehr wirklich empfunden worden sind. Die Heilige Theresia hat viel über die unerfreulichen Zudringlichkeiten des Teufels in physischer Form zu sagen.⁹ Diese Visitationen durch den Teufel oder durch Geister geringeren Ranges sind jedoch für die »natürliche« wie für die ausgesprochen theistische Erfahrung nur »akzidentiell« und liegen daher außerhalb unseres eigentlichen Gegenstandes.

Wie wir sahen, haben die meisten Naturmystiker, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, ihre Erfahrungen nicht mit Gott in Verbindung gebracht. Custance aber spricht von der Nähe zu Gott; und in seinem ersten Buch wird »Gott« viel erwähnt, so daß wir untersuchen müssen, was er unter diesem Begriff versteht. Wir wissen bei Custance nicht, was er nun genau meint, wenn er den Begriff »Gott« verwendet; es verhält sich hier ebenso wie bei Rimbaud, wo wir nie ganz sicher wissen können, ob seine Rückwendung zu christlichen Symbolen nur ein Zurückfallen in die Kindheit war oder ein echter Übergang von der »Ausdehnung« Qushayris zu der unmittelbaren Wahrnehmung der Gottheit. Der ererbte Glaube an einen (nicht genau definierten) Gott und der Glaube an Jungs kollektives Unbewußtes, der später eine tiefgehende Bedeutung für die eigene Deutung seiner Erfahrungen

⁹ In *Life*, Kapitel 31. Eine Sammlung gut bezeugter paranormaler Erscheinungen, die mit religiösen Mystikern von Ruf zusammenhängen, findet der Leser in: Herbert Thurston, S. J., *Surprising Mystics*, London, Burns Oates, 1955.

gen haben sollte, vermischten sich anscheinend in seinem Geist. So werden der Heilige Johannes vom Kreuz, die Heilige Theresia und Plotinus als Zeugen für die Identität aller mystischen Erfahrungen aufgerufen. »Ich habe erkannt«, sagt Custance, »daß diese Erfahrung fast genau die der Mystiker war; Plotinus drückte das mit den klassischen Worten aus: »Denn jedermann hat alle Dinge in sich selbst und sieht wiederum alle Dinge in einem Anderen, so daß alle Dinge überall sind, alles ist alles und jedes ist alles und die Herrlichkeit ist ohne Grenzen.«¹⁰ Dies ist eine übertriebene Vereinfachung; es ist die gleiche über das Ziel hinauschießende Vereinfachung, der wir im Fall Bullett begegneten. Sie ist charakteristisch für den Naturmystiker. »Gut ist, was zur Einheit führt«, sagt Huxley irgendwo, »böse ist, was zur Trennung führt.«¹¹ Dies ist schon recht, soweit die Aussage reicht, und ist übrigens in der christlichen Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen impliziert: aber wenn es ein oberstes Prinzip gibt, mit dem ein Einswerden möglich ist, so liegt es auf der Hand, daß eine solche Einswerdung höheren Ranges ist als das Einswerden mit dem natürlichen Universum. Custance jedoch behauptete, beides erlebt zu haben. Er beschreibt es folgendermaßen:

»Die Erfahrung hat etwas von der Art des gutgelaunten Gemeinschaftsgefühls, das durch Alkohol hervorgerufen wird; sie stellt auch bis zu einem gewissen Grad eine Regression zu kindlichem Glauben und Vertrauen auf die Wohlgesintheit, die Verwandtschaft der umgebenden Welt dar ... Sie ist eine Empfindung der Kommunion, zuallererst mit Gott, sodann mit der ganzen Menschheit, ja mit der ganzen Schöpfung. Offenbar hängt sie mit dem mystischen Empfinden der Einheit mit dem All zusammen ... ist wahrscheinlich eben diese Empfindung.

Ein Gefühl der intimen persönlichen Beziehung zu Gott ist vielleicht ihr Hauptzug. Während ich schreibe, scheint die Sonne auf das Papier und flößt mir sofort den Gedanken ein, daß die Sonne der Rechtschaffenheit, die auch der Sohn Gottes ist, mich beobachtet und mir hilft. Die Sonne flößt mir ein intensives Gefühl der Gegenwart Gottes in der Person Jesu ein, wie mir das in einer meiner manischen Phasen oft geschehen ist.«¹²

All dieser Symbolismus ist psychologisch interessant und Jung hat ihn in der *Psychologie des Unbewußten* und in anderen Schriften behandelt. Die Attribute und Symbole der Göttlichkeit müssen nach ihm folgerichtig

¹⁰ John Custance, *Adventure into the Unconscious*, London, Christopher Johnson, 1954, S. 3.

¹¹ Angeführt in: Victor Gollancz, *A Year of Grace*, London, Gollancz, 1950, S. 105.

¹² Custance, *Wisdom, Madness and Folly: The Philosophy of a Lunatic*, London, Gollancz, 1951, S. 37.

zum Gefühl (Sehnsucht, Liebe, Libido usw.) gehören. Wenn man Gott, die Sonne oder das Feuer ehrt, so ehrt man die eigene Lebenskraft, die Libido.¹³ Daß Christus in früher Zeit *Sol justitiae*, »die Sonne der Rechtschaffenheit«, genannt wurde, zeigt nur, daß die Kirche der ersten Zeit die Gestalt des Erlösers unbewußt an die Sonne als die Quelle der Energie anpaßte. Custance bestätigt also unbewußt Jungs Theorien und zeigt, daß er unter Gott die Kraft versteht, die durch die Sonne dargestellt wird, »Energie«, »Libido«, »Lebenskraft«, »élan vital« oder wie man sie nennen will. Die Anhänger des Rāja-yoga in Indien nennen es *prāṇa*; das Wort bedeutet Atem, dann Geist und schließlich die Kraft, die allen physischen Erscheinungen und der physikalischen Veränderung zugrunde liegt.

Mit dieser Kraft versucht dieser Typus der Yoga-Anhänger sich zu identifizieren und durch sie, so behauptet er, erlangt er übernatürliche Kräfte. Einen Gott in sich selbst tragen, sagt Jung, bedeute sehr viel; das sei eine Garantie des Glücks, der Kraft, ja sogar der Allmacht, soweit diese Attribute der Gottheit zugehören. Einen Gott in sich tragen bedeute ebensoviel, wie selbst Gott zu sein.¹⁴ Genau das behauptet der Yoga der Rāja-yoga Schule, und genau das empfand Custance. »Ich fühle mich Gott so nahe, durch Seinen Geist so durchdrungen, daß ich in gewissem Sinne Gott bin. Ich sehe in die Zukunft, plane das Universum, rette die Menschheit; ich bin absolut und zur Gänze unsterblich; ich bin sogar männlich und weiblich. Das ganze vergangene, gegenwärtige und zukünftige, belebte und unbelebte Universum ist in mir. Die ganze Natur und das ganze Leben und alle Geister arbeiten mit mir zusammen und sind mit mir verbunden; alles ist möglich. In gewissem Sinne bin ich mit allen Geistern, von Gott bis zu Satan, identisch. Ich hebe den Gegensatz von Gut und Böse auf und schaffe Licht, Dunkel, Welten, Universa.«¹⁵

Custance hat jedoch genug geistige Klarheit, um zu erkennen, daß dies in Wirklichkeit Unsinn sein muß; trifft das aber zu, warum ähnelt es dann so sehr dem, was nach seiner Behauptung die Mystiker erfahren haben? Wir wollen Custance noch weiter zitieren, denn sein Dilemma ist echt und es gibt keine leichte Lösung dafür.

»Natürlich«, so fährt er fort, »ist das alles ein Traum, eine Vision, reine Einbildung, wenn es so etwas gibt. Ich weiß sehr wohl, daß ich keine Macht habe, nicht besonders

¹³ *Über die Psychologie des Unbewußten*, 5. Aufl., Zürich 1943.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Custance, *Wisdom*, S. 51.

mein Zustand des Gehobenseins ist selbst eine Überbrückung oder eine Zusammenführung der Gegensätze –, beginnen auf irgendeine Weise die wasserdicht abgeschlossenen Abteilungen der Individualität, die harten Schalen, die unser Ich umgeben, zu verschwinden. Ich bin nicht ich, sondern viele: die, denen ich begegne, sind nicht nur sie selbst, sondern auch viele andere.«¹⁹ Wie stark erinnert das an Rimbaud! »A chaque être, plusieurs autres vies me semblaient dues. . . . Devant plusieurs hommes, je causai tout haut avec un moment d'une de leurs autres vies. – Ainsi, j'ai aimé un porc!«²⁰

»Denn wir sind nicht wir selbst«, fährt Custance fort; »dessen bin ich so sicher, wie daß ich in meinem kleinen Hotelzimmer sitze und auf die wunderschönen Dächer von Paris blicke. Wir sind unsere Ahnen, bis ganz zurück zur ersten Form des Lebens, die aus dem Urschlamm hervorging; wir sind in gewisser Weise die Götter und Göttinnen, die unsere Vorfahren anbeteten, die Teufel, Gnomen und Kobolde, vor denen sie Angst hatten; wir sind unsere Freunde, die Gestalten, die wir in der Geschichte oder selbst in Romanen und Gedichten bewundert haben; ja, ich glaube, wir sind auch unser Haus und die Orte, die wir geliebt haben. . . Ich bin auch Paris und vielleicht auch Berlin und London.« Hier scheinen wir einen sehr klaren Fall dessen zu haben, was Qushayri »Ausdehnung« nannte und was Jung »positive Inflation« nennt. Es ist der Fall des Mannes, der »eine Ausdehnung erlebt, groß genug, die ganze Schöpfung zu enthalten.«²¹

Qushayri bezeichnete den der »Ausdehnung« entgegengesetzten Zustand als »Zusammenziehung«: dieser wurde durch eine Wahrnehmung der Verdammnis und das Gefühl, daß diese Verdammnis verdient war, hervorgerufen. Auch die heilige Theresia hielt sich für eine abscheuliche Sünderin, aber ihr Fall ist ganz anderer Art; denn ihre Sünden, die nach gewöhnlichen Maßstäben nur ganz geringe Unvollkommenheiten waren, müssen einem selbst ungeheuer erscheinen, wenn man ständig in der Gegenwart des Allerheiligsten ist oder zu sein glaubt. Weiter führt bei Theresia das Bewußtsein der Sünde keinen Anfall von Depression herbei, es steigert nur ihr dankbares Staunen über die unendliche Größe Gottes. Custance' Depressions-Erfahrungen hingegen entsprechen dem normalen Muster der Schizophrenie; Beispiele dafür finden sich in dem Kapitel über die »kranke Seele«

¹⁹ *Adventure*, S. 112.

²⁰ Siehe oben, S. 114, Anmerkung 85.

²¹ Siehe oben, S. 124.

in James' Buch *Varieties of Religious Experience*. Wie Qushayri richtig sah, fühlt sich der Leidende zusammengepreßt und unter dem Druck eines überwältigenden Gefühls der Sünde. Schließlich empfindet er sich als völlig allein und doch nie wirklich allein, denn die Sünde begleitet ihn immer. »Bischof Berkeley hatte recht«, sagt Custance, »das ganze Universum von Raum und Zeit, meiner eigenen Sinne, war in Wirklichkeit eine Illusion. Oder jedenfalls war das für mich so. Hier befand ich mich, sozusagen in mein eigenes privates Universum eingeschlossen, ohne jeden Kontakt mit wirklichen Menschen, nur mit Phantasmagorien, die sich jeden Augenblick in Teufel verwandeln konnten. Ich und alles um mich herum war von äußerster Unwirklichkeit. Da in der Reflexion lag der positive Beweis. Meine Seele war schließlich zum Nichts geworden, – ausgenommen ein Schmerz ohne Ende.«²²

Ähnlich sagt er über die tatsächliche Erfahrung der Zusammenziehung:

»In dem *Höllenreich*, das die Depression enthüllt, wird das Ich nicht nur abgeschnitten; es wird auch zunehmend zusammengezogen, bis es zu einem fast unendlich kleinen Punkt aus gräßlichem Elend, Abscheu, Schmerz und Furcht zu werden scheint. Es ist sehr bemerkenswert, daß der Widerwille, den man fühlt, sich nicht nur auf die Außenwelt erstreckt; er erfüllt die Persönlichkeit in der Form eines starken Abscheus gegenüber dem eigenen Ich, Grausen vor dem eigenen Körper, vor dem Anblick des eigenen Spiegelbildes und so fort. Kleider und andere Gegenstände, die mit einem selbst zusammenhängen, werden zu Objekten des Abscheus, während in der manischen Phase Kleider und andere persönlichen Gegenstände außerordentlich anziehend auf einen wirken; ich habe oft das Gefühl gehabt, daß sie mit magischen Kräften ausgestattet sind, sozusagen mit »mana« erfüllt. (Man erinnert sich an Huxleys Verückung beim Anblick der Verwandlung, die mit den Falten seiner grauen Flanellhose vor sich gegangen war.) Zu gleicher Zeit hat man eine narzisstische Freude am eigenen Körper.«²³

Hier treffen wir auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der Naturmystik und der Mystik des Geistes, wie wir sie nennen müssen. Die Mystiker der großen Religionen, seien sie Hindu, Moslem oder Christen, sind alle in der Kasteiung des Fleisches geübt. Diese Kasteiung kann entweder die Form extremer Askese annehmen wie bei den Wüstenvätern, der heiligen Katharina von Genua, bei Seuse und sehr vielen anderen, – oder die Form, die von den extremen Vertretern des Yoga bekannt ist; sie kann auch in der Form vorkommen, einfach in allem, was mit dem Körper zusammenhängt, ein mittleres Maß einzuhalten, wie es zum Beispiel die Bhagavad-Gitā und

²² *Wisdom*, S. 73.

²³ *Wisdom*, S. 78/79.

Buddha empfehlen. »Yoga ist nicht für den, der zuviel ißt, oder für den, der überhaupt nicht ißt; nicht für den, der ständig schläft, und auch nicht für den, der zu lange wach bleibt. Yoga vernichtet allen Schmerz, wenn er durch einen geübt wird, der seine Nahrung, seine Erholung, sein Körpertraining, seinen Schlaf und sein Wachen unter Kontrolle hält.«²⁴ Aber selbst für die Yogin, die diesen Mittelweg gehen, wäre die Idee, sich wie Whitman oder Custance in seiner manischen Phase am eigenen Körper zu erfreuen, nicht nur unverständlich, sondern sie würde als Kampfansage an eine Technik angesehen, die auf die Beherrschung der Sinne ausgeht, um damit eine Konzentration auf die Wirklichkeit zu ermöglichen, die jenseits der Sinne liegt.

Unter all den Fällen von Naturmystik, die wir bisher untersucht haben und die nach dem Zeugnis von Custance eng mit dem manischen Zustand zusammenhängen, spricht nur Custance selbst von einem »intensiven Gefühl der Gegenwart Gottes«. Als einziger scheint Rimbaud ein instinktives Verstehen der Natur Gottes und seiner wesenhaften Verschiedenheit von dem geschaffenen All zu haben. Selbst Custance verwendet anscheinend das Wort nicht im christlichen Sinn; und jedesmal, wenn er zu einer normalen Form der Wahrnehmung zurückkehrt, hat er nicht nur das Gefühl, ein aus dem Paradies Verstoßener zu sein, sondern er erkennt auch, daß er Unsinn geredet haben muß. »Nach jedem Anfall manischer Euphorie tritt nach meiner Erfahrung ein unangenehmes Erwachen ein, das Wiedereintreten in die Welt der harten Tatsachen, ein Morgen nach der vorangegangenen Nacht. Die Rechnungen müssen beglichen werden; die Hühner, die zu Flügen einer übersteigerten Phantasie ausgeschickt waren, kehren auf ihre Stange zurück.«²⁵ Die unbehagliche Erkenntnis kommt, daß vielleicht Gut und Böse doch nicht so leicht miteinander zu vereinbaren sind, daß es lästerlich ist, sich mit Gott gleichzusetzen, und daß das Gefühl, man sei allmächtig, nicht das gleiche ist, wie tatsächlich allmächtig zu sein. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß die manische und die naturmystische Erfahrung bei allen, die sie erlebt haben, ein überwältigendes Gefühl hinterläßt, was sie erfahren haben, sei nicht nur in einem Sinne wirklich, wie es die gewöhnliche Sinneserfahrung nicht ist, sondern es habe auch eine tiefe metaphysische Bedeutung.

²⁴ *Bhagavad-Gītā* 6.16/17: »nātyaśnatas tu yogo 'sti na caikāntam anaśnatah / na cātisvapna-śilasya jāgratō naiva cārjuna. yuktāhāra-vihārasya yukta-ceṣṭasya karmasu / yukta-svapnāvabodhasya yogo bhavati duhka-hā.«

²⁵ *Adventure*, S. 148.

Man kann natürlich das Ganze als Phantasieprodukt abtun; und Custance' eigener Fall verliert an Überzeugungskraft, weil er nicht nur sein Gefühl einer geweiteten Persönlichkeit und des Umfassens aller Dinge in sich selbst als wirklich empfindet, sondern ebenso seine Halluzinationen, seine vertrauten Teufel und seine persönlichen Freunde in der Geisterwelt. Müssen wir also seiner pan-en-henischen Erfahrung, einfach weil sie einer großen Zahl von geistig gesunden wie kranken Menschen gemein ist, größere Wichtigkeit beimessen als seinen eigenen, ganz persönlichen Visionen? Die Irren, die mit ihm zusammen waren, hatten auch ihre privaten Einbildungen und ihre privaten Welten, Custance konnte aber nicht in sie eindringen.

Und doch glaube ich, daß sein Fall die natürliche mystische Erfahrung ebensowenig widerlegt, wie die physischen Erscheinungen, die manchmal mit der Mystik verbunden sind – Aufhebung der Schwerkraft, Clairvoyance und so fort –, die religiöse Mystik widerlegen. Man kann Custance' Zeugnis nicht mit der Begründung abschreiben, er habe ja auch Halluzinationen gehabt, – sowenig man das Zeugnis der heiligen Theresia mit der Begründung abtun kann, daß sie ja in der Luft schwebte und Visionen des Teufels hatte. In beiden Fällen sind die Visionen nur Anhängsel der Haupt-Erfahrung, die durch sie weder bestätigt, noch widerlegt wird.

Bevor wir dieses Kapitel abschließen, müssen wir noch von einem physischen Symptom des manischen Zustandes sprechen, weil er ähnlichen Symptomen bei den Anhängern des Rāja-Yoga so genau entspricht, daß man beide nur schwer auseinanderhalten kann. Anfälle von Manie treten nach Custance nicht ohne Vorzeichen auf. »Bei Beginn der Phasen manischer Erregung habe ich manchmal die typischen Symptome – ein angenehmes Prickeln des Rückenmarks und ein warmes Wohlgefühl im Solarplexus – lang vor Eintreten einer Reaktion in der geistigen Sphäre bemerkt.«²⁶ Er deutet dies wieder als einen psycho-physischen Parallelismus. »Dies ist fast wie ein Beweis für den alten, jetzt so gut wie ganz aufgegebenen Gedanken des psycho-physischen Parallelismus, der das Nervensystem als eine Art Telephonnetz ansah, mit den Nerven als Leitungen und den Ganglien als riesigen Telephonvermittlungen, über welche der gesamte Prozeß des Denkens und der Umweltreaktion abgewickelt wird.«²⁷ Custance legt diesem ankündigenden Prickeln große Bedeutung bei und er zitiert eine Behauptung

²⁶ *Wisdom*, S. 16, vgl. auch S. 45: »Ich spürte den erregten Schauer im Rückgrat und das Nervenprickeln, die stets meine manischen Phasen ankündigen.«

²⁷ *Ebd.* S. 54.

von Le Bon, wonach Massenhysterie auf das Rückenmark einwirkt oder durch dieses hervorgerufen wird.²⁸

Ich weiß nicht, ob es eine wissenschaftliche Erklärung für dieses Phänomen gibt. Es hat jedoch eine auffallende Ähnlichkeit mit der physiologischen Theorie, auf der die Yoga-Übungen aufbauen. Vivekānanda, der führende Schüler des Hinduheiligen Rāmakrishna, gibt in seinem kleinen Buch über den Rāja-Yoga eine Beschreibung davon. Es lohnt sich, die Beschreibung in vollem Wortlaut anzuführen, da Vivekānanda eine lebenslange Ausübung des Yoga hinter sich hatte und zu seiner Zeit im Westen sehr bekannt war.

»Nach den *Yogis* gibt es im Rückgrat zwei Nervenbahnen, die *Pingalā* und *Idā* heißen, sowie einen hohlen Kanal mit dem Namen *Suṣumnā*, der durch das Rückenmark läuft. Am unteren Ende des hohlen Kanals befindet sich, was die *Yogis* »Lotus des *Kundalini* nennen. Sie beschreiben es als der Form nach dreieckig; darin befindet sich zusammengerollt – in der symbolischen Sprache der *Yogis* – eine Kraft, die *Kundalini* heißt. Wenn dieses *Kundalini* erwacht, versucht es, sich durch diesen hohlen Kanal einen Durchgang zu erzwingen, und während es Schritt für Schritt steigt, öffnet sich Schicht auf Schicht des Geistes und all die verschiedenen Visionen und wunderbaren Kräfte kommen zu dem *Yogi*. Wenn es das Gehirn erreicht, wird der *Yogi* von Körper und Geist vollkommen losgelöst; die Seele findet sich frei.«²⁹

Ich weiß nicht, ob es für diese *Yogi*-Theorien eine medizinische Erklärung gibt. Es ist jedoch interessant, daß auch Custance vor dem Einsetzen seiner manischen Phasen einen Schauer am unteren Ende seines Rückgrats spürte. *A priori* scheint es also, daß die von Vivekānanda beschriebene Technik, die eine anerkannte Yoga-Technik ist, einfach ein künstliches Mittel ist, um Zustände herbeizuführen, die der akuten Manie verwandt sind, – ein Zustand, der Custance gegen seinen Willen aufgezwungen wurde.

Der Rāja-Yoga, wie er von Vivekānanda dargestellt wird, führt also anscheinend nicht nur zur natürlichen mystischen Erfahrung, er nimmt auch übernatürliche Kräfte für sich in Anspruch. Menschen, die an akutem manischen Irresein leiden, erheben ähnliche Ansprüche und, wie es aussieht, aus ähnlichen physiologischen und psychologischen Gründen. Manisch Irre sind gewöhnlich in einer Irrenanstalt eingeschlossen, aber das kuriert sie anscheinend nicht von ihren Illusionen der Allmacht. Vivekānanda und seine Nachfolger können ihre Lehren frei im Westen ausbreiten und es ist ihnen gelungen, unter den Intellektuellen eine Reihe Konvertiten von Ruf

²⁸ *Wisdom*, S. 173.

²⁹ Swami Vivekananda, *Raja-Yoga or Conquering the Internal Nature*, 9. A. Advaita Ashrama, Almora, 1951, S. 57.

zu gewinnen, darunter Romain Rolland und Aldous Huxley. Hier scheint eine Anomalie vorzuliegen.

Es trifft so gut wie sicher zu, daß *Yogins* durch eine Reihe von Übungen einen Zustand hervorzurufen vermögen, der sich von der natürlichen mystischen Erfahrung nicht unterscheiden läßt. Wäre das nicht so, so könnte man schwer einsehen, warum sie an diesem Verfahren so lange – vielleicht 3000 Jahre lang – festgehalten haben.

Wie aber auch das Vorgehen dieser späten *Yogins* sein mag, der Zweck des klassischen Yoga war ein ganz anderer. Man muß, glaube ich, annehmen, daß die Technik mehr oder weniger unverändert geblieben ist und daß das erste Ziel der Übung immer war, eine Befreiung der in der Freudschen Terminologie Libido genannten psychischen Energie zu bewirken, was einen Zustand der »Ausdehnung« zum Ergebnis hatte, – Qushayris Bezeichnung, wie wir gesehen haben, für die natürliche mystische Erfahrung, mit der wir uns beschäftigt haben.

Wir müssen nun ein wenig über die Theorie sagen, auf die sich die Yoga-Praxis gründet. Diese Theorie ist nicht der monistische Vedānta, sondern der dualistische Sāṅkhya; die Vorstellung des Sāṅkhya vom Universum kann kurz wie folgt zusammengefaßt werden.

Jeder Mensch ist im Grunde ein *puruṣa*, was wörtlich eine männliche Person bedeutet. *Puruṣa* ist in *prakṛti*, »Natur«, verstrickt; die wenigstens dem grammatikalischen Geschlecht nach weiblich ist. *Prakṛti* ist ein unauflöslich aktives Prinzip, das aus den drei sogenannten *guṇas* zusammengesetzt ist; diese tragen die Namen *sattva*, *rajas* und *tamas*. Es ist so gut wie unmöglich, eine angemessene Übersetzung für diese drei Worte zu finden. *Rajas* bedeutet »Energie« oder das aktive Prinzip; *tamas* bedeutet »Dunkelheit« und ist mit Faulheit und Begehren verknüpft; *sattva* ist das höchste Prinzip und wird gewöhnlich mit »Güte« übersetzt: es ist das Prinzip, das der männlichen Seele, *puruṣa*, zu ihrem richtigen Ziele hilft. Die Sāṅkhya-Psychologie steht der Psychologie von Platons *Republik* eigentümlich nahe, mit deren vernünftigem (λογικόν), leidenschaftlichem (θυμοειδές) und wollüstigem (ἐπιθυμητικόν) Teil der Seele; ebenso ist sie der Psychologie der mohammedanischen Philosophen verwandt, die die Psyche – als Gegensatz zu der beherrschenden Intelligenz – in eine Dreieitigkeit von Phantasie, Zorn und Lust aufteilen.

Puruṣa, die männliche Seele, ist also in die Natur verstrickt, die aus diesen drei *guṇas* oder Eigenschaften besteht; und die Bestimmung der Seele ist es,

wieder zu ihrem ursprünglichen Zustand der Isolierung zurückzukehren. Im Yoga-System, im Gegensatz zu dem eigentlichen Sāṃkhya, wird die Seele auf ihrem Weg zu diesem Ziel durch *Īvara*, den *Herrn*, unterstützt. Unter *Īvara* verstanden die alten Yogins jedoch keineswegs das, was wir unter Gott verstehen; jeder Vergleich zwischen beidem wäre irreführend. *Īvara* ist einfach eine besondere Seele, nur Güte und von aller Befleckung frei, obgleich er stellvertretend solange befleckt wird, als noch eine nur menschliche Seele in der Hörigkeit gegenüber der Natur verbleibt. Er hilft den gefangenen Seelen, sich in der Isolierung selbst zu erkennen; denn das Ziel der Seele ist nicht die Vereinigung mit *Īvara*, dem Herrn, sondern die völlige und äußerste Isolierung von und in sich selbst als unteilbare Monade. Im Sāṃkhya wird die Trennung der Seele von der Natur folgendermaßen beschrieben:

»Wie eine Tänzerin den Tanz abbricht, nachdem sie sich den Zuschauern gezeigt hat, so enthüllt die Natur sich der Seele und verschwindet dann. Obwohl sie (die Natur) Eigenschaften besitzt, während er (die männliche Seele) keine hat, hilft sie ihm durch mannigfache Mittel weiter, obgleich er ihr gar nicht hilft; sie erreicht sein Ziel für ihn, obson sie nichts für sich selbst erreicht. Nichts ist freigebiger als die Natur, so glaube ich wenigstens. Zufrieden damit, daß sie von der Seele gesehen worden ist, zeigt sie sich ihm kein zweitesmal mehr.«⁸⁰

In diesen Bereich, scheint uns, gehört die natürliche mystische Erfahrung hinein. Alle von uns zitierten Quellen (mit Ausnahme von Custance, dessen Verwendung des Begriffes »Gott« Verwirrung schafft) stimmen darin überein, daß ihre Erfahrung eine Ausweitung des gewöhnlichen Bereichs des Bewußtseins durch eine Vision war, die alle Natur zu umfassen schien; und die Natur zeigte sich als wundervoll schön, – viel schöner und von einer viel tieferen Einheit, als es das normale Bewußtsein auch nur ahnen konnte. Aber die Seele erkennt ebenso, daß – nach diesem dualistischen System – dies nicht ihr Endziel ist, und daß sie, nachdem sie die Schönheit der Natur geschaut hat, weiterschreiten muß zu dem ihr zugehörigen Zustand der Ur-Isolierung und dort für alle Ewigkeit in der Anschauung ihrer eigenen, viel größeren Schönheit verharren.

⁸⁰ *Sāṃkhya-Kārikā*, 59/61: »rangasya darśayitvā nīvartate nartakī yathā nṛtyāt / puruṣasya tathā 'tmānān prakāśya vinīvartate prakṛtīḥ. / nānā-vidhair upāyair upakāriṇy anupakāriṇaḥ puṃsah / guṇavaty aguṇasya sataḥ tasyārtham apārthakāṃ carati. / prakṛteḥ sukumāratarān na kiñcid astīti me matir bhavati / yā dṛṣṭāsmīti punar na darśanam upaiti puruṣasya.«

Man kann nun fragen, warum die Seele eigentlich die Natur verlassen soll, wenn diese in sich selbst so schön ist? Gerade an diesem Punkt kommen wir mit der eigentlichen Mystik in Berührung; denn die »Natur« des Sāṃkhya scheint das zu sein, was Jung mit dem »kollektiven Unbewußten« meint. Es ist die Summe der Erscheinungswelt und die Lebenskraft, die sie erhält. Es ist die Welt ständiger Veränderung, wo keine Form Dauer hat und wo doch nichts unwiderruflich dahingeht. Es ist der Stoff, aus dem sowohl der Körper wie die Psyche gemacht sind, der immer wechselt und nie zur Ruhe kommt, – der keinen Augenblick lang gleich bleibt, aber vermutlich in seiner quantitativen Gänge doch immer gleich bleibt, wenn er auch unaufhörlich durch verschiedene Formen hindurchgeht. Es ist die Materie des Aristoteles, und die drei *guṇas* oder Eigenschaften sind es, die ihr Form geben. So kann die normalerweise auf einen sehr engen Bereich beschränkte menschliche Psyche aus unerklärlichen Anlässen oder durch eine besondere, wohlüberlegte Technik, oder durch die Einnahme von Drogen, einen Blick auf die Gesamtzusammenhänge der Natur erhaschen. Wie Rimbaud instinktiv verstand, ist diese Gesamtvision das, was die Katholiken unter Limbus verstehen. Es ist das höchste Glück, das der Mensch erreichen kann, wenn er von Gott ganz getrennt ist.

Nun kann die natürliche mystische Erfahrung für sich selbst genommen überhaupt nichts *beweisen*, ob sie nun in pseudophilosophischen Begriffen ausgedrückt wird oder von Menschen als wirkliche Erfahrung erlebt wird. Sie kann nur deutlich darauf *hindeuten*, daß es in der Natur eine tiefere und vertrautere Einheit gibt, als dies normalerweise wahrgenommen werden kann, und daß die Schranke zwischen dem Einzelnen und seiner Umwelt möglicherweise keine so absolute ist, wie man annehmen könnte. Ich glaube aber nicht, daß die Übereinstimmung der Meinungen bei den Naturmystikern uns besonders beeindrucken sollte: denn was besagt diese Übereinstimmung eigentlich? Sie besagt, daß die Naturmystiker sich als etwas Größeres als sie selbst erleben, sie erleben die Natur als etwas auf geheimnisvolles, oder sie erleben die Vergangenheit in der Gegenwart wie Proust (der nicht behauptet hat, den *Raum* zu transzendieren). Sie glauben fest und hartnäckig, sie hätten Raum und Zeit transzendiert, und da gerade dies Gott als dauerndes Attribut zugeschrieben wird, neigen sie dazu, sich selbst mit Gott zu identifizieren. Ihr Problem kompliziert sich noch dadurch, daß es für sie alle außerordentlich schwierig ist, dem von ihnen Gefühlten Ausdruck

zu verleihen; sie greifen also notgedrungen zu Metaphern, werden dadurch schwer verständlich oder unverständlich und nehmen damit ihrem eigenen Fall die Glaubwürdigkeit. Als einziger von ihnen versuchte Proust seine Erfahrungen mit kritischer Schärfe zu untersuchen und festzulegen, und sein Roman rechtfertigt ihn. Er deutete seine Erfahrung als eine mehr oder weniger wunderbare Integration seiner Persönlichkeit und seines Lebens; er erkannte sich selbst als zugleich außerhalb der Zeit und als im Einklang mit dem Universum als Ganzes befindlich. Dies ist Selbsterkenntnis im wahren, aristotelischen Sinne, das Individuum erkennt seinen letzten Grund. Und wenn man auch einräumen muß, daß Prousts Erfahrung darin mit den anderen, von uns zitierten Erfahrungen vieles gemeinsam hat, daß in ihr das individuelle Ich aufgelöst und ein zeitloses und ewiges Selbst enthüllt wurde, so ist doch der Unterschied ebenfalls sehr ausgeprägt: Denn Proust erlaubt es sich nicht, sich durch einen Zustand überwältigen zu lassen, der mit einem manischen Zustand in gesteigerter Form viel gemein hat; er erlaubt sich nicht, der geistigen »Trunkenheit« zu erliegen, wie es die Šūfis nennen, sondern bleibt unbeirrbar auf dem Pfad dessen, was sie »Nüchternheit« nennen, – was nach den Orthodoxen unter ihnen der höhere Zustand ist. Der Unterschied zwischen Proust und den Naturmystikern, den Manischen und den »ausgedehnten« Persönlichkeiten, liegt darin, daß er zuerst das Ewige in sich als integrierende Kraft erlebt, die als »zweites Selbst« in Erscheinung tritt, das dem bloßen Ich seine bisherige Vormachtstellung nimmt, – während die Manischen eine grenzenlose Ausweitung des Ich aufweisen, worin es überhaupt kein lenkendes, koordinierendes Prinzip gibt und aller Sinn für Werte verloren geht. Die eigentlichen natürlichen Mystiker können, sofern sie geistig gesund sind, an einer beliebigen Stelle zwischen diesen beiden Polen ihren Platz haben.

Qushayri spürte den Unterschied deutlich, als er scharf unterschied zwischen dem gefährlichen Zustand der »Ausdehnung« und den Zuständen der »Ehrfurcht« (*hayba*) in der Gegenwart Gottes und der »Genossenschaft« (*uns*) mit Gott, die im Text unmittelbar anschließend folgen. »In der Ausdehnung«, sagt er, »erfährt der Mensch eine so große Ausdehnung, daß sie die ganze Schöpfung einschließt.« Und obwohl seine ganze Abhandlung die theistische Mystik und die Stufen, die zur Vereinigung mit Gott hinauf-führen, zum Gegenstand hat, findet sich keinerlei Andeutung darin, daß diese Erfahrung der »Ausdehnung« notwendigerweise zu dieser Vereinigung beitrage, die der einzige Zweck der ganzen Šūfi-*Askeis* ist.

Die mohammedanische Mystik krankte fast von Anfang an sowohl an dieser sogenannten pantheistischen Richtung (das heißt der »natürlichen« oder pan-en-henischen Erfahrung), wie an der monistischen Richtung, die sie wahrscheinlich unmittelbar aus Indien übernahm.⁸¹ Junayd (9.–10. Jahrhundert) und Ghazālī (11.–12. Jahrhundert) spürten beide die Gefahr und versuchten sie zu bekämpfen, letzten Endes ohne Erfolg. Qushayri glaubte, dieser Zustand sei in gewissem Sinne von dem unmittelbaren Wirken Gottes unabhängig; er sah ihn eher als Manifestation von Gottes *makr*, seiner Schläue, durch die er »wen er will, in die Irre führt«⁸² – eine Art von Tötung werden, das die Christen lieber dem Satan zuschreiben. Begnügen wir uns für den Augenblick damit, daß es als ein Absteigen (oder Aufsteigen) in Jungs kollektives Unbewußtes erklärt werden kann, wodurch entweder die Betreffenden überwältigt werden oder worin sie auf rätselhafte Weise das »Selbst« entdecken, das dann die Kontrolle der ganzen Psyche übernimmt. Es ist freilich schwierig, diesem Begriff eine präzise Bedeutung beizulegen, sicher aber läßt er Gut und Böse außer Betracht. Wenn man Jung in christliche Begriffe übersetzt, so könnte man sagen, dies bedeute, daß der Mensch sich als der erste Adam erkennt; oder in hermetischen Begriffen: der Mikrokosmos erkennt sich als der Makrokosmos. In diesem Zustand werden wir wie Adam, bevor er vom Baum der Erkenntnis aß und Eva aus ihm abgetrennt war, als er wie so viele antike Urgottheiten zweigeschlechtlich war. In dieser Weise konnte Custance davon sprechen, daß er männlich und weiblich zugleich sei. In *The Devils of Loudun* ist Huxley auf eine ähnliche Idee gestoßen.⁸³ »Dieses persönliche Unterbewußtsein«, schreibt er, »ist der Schlupfwinkel des in uns hausenden verbrecherischen Irrsinnigen, der *locus* der Erbsünde. Die Tatsache, daß das Ich mit einem Irren verknüpft ist, ist jedoch mit der anderen Tatsache nicht unvereinbar, daß das Ich auch (völlig unbewußt) mit dem göttlichen Grund verknüpft ist.«

Hier stößt Huxley geradenwegs auf die Crux der ganzen Sache. Das von uns untersuchte Beweismaterial zeigt nicht, daß gewisse Zustände, die

⁸¹ Siehe unten, S. 217 ff.

⁸² *Koran*, 6,39, 125: 40-74 etc.

⁸³ *Devils*, S. 104. Ich erfahre jetzt, daß die Idee, das mystische Wissen sei mit dem Zustand Adams vor dem Sündenfall vergleichbar, zuerst von Abbot Chapman im Jahre 1928 dargelegt wurde. Siehe außerdem Herbert Thurston, S. J., *Surprising Mystics*, London, Burns Oates, 1955, S. 99, der Bezug nimmt auf den Artikel über *Contemplation* in *Dictionnaire de Spiritualité* (vols. 1742-62) und *Downside Review*, 1928, S. 1-24. Dem Verfasser fiel diese Auffassung ein, bevor er diese Literatur kennenlernte.

gewöhnlich als mystisch bezeichnet werden, auch für den kriminellen oder sonstigen Wahnsinn charakteristisch sind. Es scheint drei Hauptformen dieser Zustände zu geben:

1. Eine intensive Kommunion mit der Natur, in der Subjekt und Objekt identisch zu sein scheinen. Von den oben angeführten Beispielen ist Forrest Reid vielleicht das deutlichste. –

2. Die Abdankung des Ichs zugunsten eines anderen Zentrums, das »Selbst« der Jungschen Psychologie: »Je est un autre«, »on me pense« (Rimbaud) etc. –

3. Die Rückkehr zu einem Zustand der Unschuld und das daraus resultierende Gefühl, daß das Subjekt der Erfahrung Gut und Böse hinter sich gelassen hat (Rimbaud und Custance).

Hierzu kommt 4. die völlige Gewißheit, daß die Seele unsterblich ist und daß deshalb der Tod mindestens irrelevant und höchstens eine lächerliche Unmöglichkeit ist (Proust und Tennyson). Dies, möglicherweise mit 2. kombiniert, ist offensichtlich das, was Jung »Individuation« oder »Integration« nennt. Diese Form läßt sich nicht mit den anderen Kategorien in eine Klasse einreihen, da sie nicht eine Diffusion oder eine unkontrollierte »Ausdehnung« der Persönlichkeit darstellt, sondern die Ordnung der vollständig gewordenen Psyche unter der zentralen Lenkung des »Selbst«, worin kollektives Unbewußtes, persönliches Unbewußtes und Ich zum Gleichgewicht gebracht werden. Das zweite dieser Phänomene wiederum verbindet sich fast immer mit dem ersten, – und beide sind bei der Manie vorhanden. Diese Eroberung des Ichs durch ein anderes, unbewußtes »Zentrum« wurde früher mit Recht Besessenheit genannt. Physisch kann es sich in automatischem Schreiben und ähnlichem äußern. Falls wir nun einräumen, daß dieser Zustand der einer Besessenheit ist – sei es durch etwas von außen Kommendes (Engel, Teufel etc.), sei es durch einen inneren »autonomen Komplex« –, dann besteht keine Veranlassung zu der Annahme, daß dieses die Besessenheit Verursachende immer das gleiche sein müsse. Es kann gut, böse oder neutral sein; und die unterschiedliche Natur des Verursachenden würde die bedauerliche Verschiedenartigkeit der »Früchte« der Ekstatiker erklären. Wir werden später sehen, daß die frühen mohammedanischen Mystiker auch zwischen Inspirationen (*khawāṭir*) unterschieden, die von Gott, einem Engel, einem Teufel oder dem »niederen Selbst« (*nafs*) ausgehen: sie waren der Meinung, man könne die Identität des diese Manifestationen Verursachenden nur auf Grund der Wirkungen feststellen,

die im Leben des Erleidenden hervorgerufen werden. In dem Fall, den Jung eine erfolgreiche Übertragung nennt, das heißt, wenn die Kontrolle der Psyche vom Ich auf das »Selbst« übertragen wird, muß der »besitzende Faktor« (das Selbst) die eigene unsterbliche Seele oder der Geist des Menschen sein, jenes wesentliche, fundamentale Zentrum, das nach der jüdisch-christlichen (und der mohammedanischen) Theologie »nach dem Bilde Gottes« geschaffen ist.

Das oberflächlich gesehen ähnliche Phänomen, das Custance erlebte, die scheinbare Versöhnung der Gegensätze, die Überzeugung, man sei ein Gott und könne alles tun, ist, wie die Sufis richtig sahen, dem Betrunkensein verwandt; es ist als Wirkung des Alkohols nicht selten und wird durch Drogen sehr häufig hervorgerufen. Die Überzeugung des Ekstatikers hat keine Dauer und wird leicht durch ihr Gegenteil abgelöst, nämlich Depression oder »Kontraktion«. Ein solcher Zustand ist oft von dem seligen Gefühl begleitet, irgendwie sei die Außenwelt garnicht von dem wahrnehmenden Subjekt wirklich verschieden, »Außen und Innen sind Eines«. Diese Gefühle gehen oft mit einer Abstumpfung oder Verzerrung des Moralempfindens Hand in Hand. Im Mittelalter schrieb man solche Zustände dem Teufel zu (wie das auch Baudelaire tat), da sie zwar absolutes Überzeugtsein mit sich brachten, aber vorübergehend waren und wie die gewöhnliche Betrunketheit Depression im Gefolge hatten. Man kann jedoch nicht abstreiten, daß die Überzeugung von ihrer Wirklichkeit bestehen bleibt, wie William James selbst bezeugt hat.

Es gibt keine rationale Lösung dieses Geheimnisses und es wird leicht als Illusion abgeschrieben; ist dies aber so, dann ist es jedenfalls eine Illusion, die abzuschütteln alle, die ihr unterlegen sind, fast unmöglich gefunden haben.

Der uralte Mythos von Mikrokosmos und Makrokosmos, den wir in der einen oder anderen Form überall in der Welt finden, kann die Natur dieser Erfahrung sichtbar machen, wenn auch nicht erklären. Jung zitiert den Ausspruch des Origenes²⁴ »Intellige te alium mundum esse in parvo et esse intra te Solem, esse Lunam, esse etiam stellas.«²⁵ Die Bedeutung dieses Satzes ist, daß allen äußeren Objekten psychologische Wirklichkeiten in der menschlichen Seele entsprechen (Sonne = psychische Energie, Meer = das

²⁴ Hom. in Leviticum, 126, 5, 2, zitiert nach Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich, 1946, S. 55.

²⁵ »Verstehe, daß du eine zweite Welt im Kleinen bist, und daß in dir die Sonne, der Mond und auch die Sterne sind.«

kollektive Unbewußte etc.) und daß, wenn zum Beispiel Forrest Reid in sich die Bäume hin- und herschwanken fühlt, dies nur ein *rapport* ist, der plötzlich durch das, was Jefferies die »Kraft, die subtiler ist als Elektrizität« nennt, zwischen den tatsächlich in der Außenwelt vorhandenen Bäumen und ihrem »Bild« in sich selbst hergestellt wird. Denn wenn wir Nikolaus von Cues Glauben schenken, dann ist der Mensch nicht nur die *imago Dei*, sondern er ist auch in seinem Leib und in seinen Instinkten die *imago mundi* und besitzt die Möglichkeit, sich mit beiden identisch zu fühlen, da er eine Analogie von beiden ist. »Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humane igitur est Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo μικρόκοσμος.«³⁶ »Denn der Mensch ist Gott, wenn auch nicht absolut, denn er ist Mensch. Er ist also Gott auf menschliche Weise. Der Mensch ist auch die Welt, aber nicht alle Dinge in ein Kleines zusammengepreßt, denn er ist Mensch. Er ist also der Mensch als Mikrokosmos.«

Nach Nikolaus von Cues hat also der Mensch die Möglichkeit, sich mit der Natur identisch zu fühlen, da sein Leib die Welt im Kleinen ist; und er hat gleichermaßen die Möglichkeit, Gott *humane* zu »sein«, soweit es für den Menschen möglich ist, am göttlichen Wesen teilzuhaben. Gott völlig sein kann er niemals, wie die Vedāntins behaupten würden, denn Allmacht, Allgegenwart und völlige Heiligkeit gehören zu Gott allein und liegen nachweisbar beim Menschen nicht vor. Er kann jedoch Gott sein durch das Herniedersteigen des Heiligen Geistes, der seine Natur, seinen Leib und seine Seele verwandelt und ihn ganz göttlich macht. Während jedoch die Kommunion mit der Natur ohne Anstrengung und ohne jede moralische Vervollkommnung erreicht werden kann, ohne Caritas und sogar ohne Selbstverleugnung, ist die Kommunion mit Gott solange unmöglich, als die Sünde nicht ausgetilgt ist: denn: »ces infortunés, qui n'ont ni jeûné, ni prié, et qui ont refusé la rédemption par le travail, demandent à la noire magie les moyens de s'élever, d'un seul coup, à l'existence surnaturelle. La magie les dupe et elle allume pour eux un faux bonheur et une fausse lumière.«³⁷ Mit

³⁶ *De docta ignorantia*, 122, 11.3 – bei Jung, a. a. O. S. 317.

³⁷ Baudelaire, *Œuvres Complètes*, S. 477: »Diese Unglücklichen, die nicht gefastet und nicht gebetet haben und die Erlösung durch Arbeit ablehnen, erwarten von der schwarzen Magie die Mittel, sich mit einem Schlag zu einer übernatürlichen Existenz zu erheben. Die Magie hält sie zum Narren und entzündet für sie ein falsches Glück und ein falsches Licht.«

diesen Worten verurteilt Baudelaire den Gebrauch von Haschisch und anderen Drogen, denn die von ihnen ins Leben gerufenen Paradiese sind künstlich und überdecken eine echte außernatürliche Erfahrung mit Illusionen. Für die manischen Zustände gilt dasselbe. Wenn jedoch diese pan-enhenischen Erfahrungen spontan eintreten, so gibt es keinen gültigen Grund, sie nicht mit Dankbarkeit hinzunehmen. Die Erfahrung als solche ist weder gut, noch böse: sie enthüllt die Einheit des Menschen mit dem Geist, der die ganze Natur erhält, vermutlich dem »Geist, der über den Wassern lag« am Anbeginn der Zeit und der der Welt der Materie Form und Schönheit gegeben hat. Wenn die Erfahrung zusätzlich die Wirkung hat, den Erfahrenden über Gut und Böse zu »erheben«, so kann das nur bedeuten, daß er auch unter normalen Umständen moralisch schwach ist. Die Erfahrung, die unter ihrem pan-enhenischen Aspekt mit der der manisch Kranken und derer, die Drogen einnehmen, identisch ist, hat als solche keinen moralischen Wert, weder zum Guten, noch zum Bösen. Da sie aber die Aufnahmefähigkeit ungeheuer steigert, macht sie den Guten besser und den Schlechten schlechter. Im einen Fall verschwindet das Moralgefühl vollständig, im andern wird es – wenn es ohnedies schon stark entwickelt war – ganz außerordentlich verstärkt. »L'oisif s'est ingénié pour introduire artificiellement le surnaturel dans sa vie et dans sa pensée, mais il n'est, après tout et malgré Pénergie accidentelle des ses sensations, que le même homme augmenté, le même nombre élevé à une très-haute puissance.«³⁸

Dies ist von tiefer Wahrheit: und dies ist es, was, *pace* Custance, die heilige Theresia von ihm und allen Naturmystikern, die wir bisher angeführt haben, unterscheidet. Ich muß gestehen, daß ich bei allem Bemühen nicht zu sehen vermag, worin die angebliche Ähnlichkeit zwischen den von Custance aufgezeichneten Erfahrungen und denen der heiligen Theresia liegen soll; aber selbst wenn man eine solche Ähnlichkeit zugesteht, so ist die Erfahrung der heiligen Theresia doch dadurch grundsätzlich anders, daß sie eine vollständige Verwandlung und Heiligung des Charakters bewirkte, die keine bloß außernatürliche Kraft zustande bringen könnte. Letzten Endes ist dies die einzige Methode, die wir besitzen, um zwischen göttlicher und »natürlicher« Mystik zu unterscheiden. Wenn man sagt, wie

³⁸ a. a. O. S. 445: »Der Faule hat sich den Kopf zerbrochen, das Übernatürliche künstlich in sein Leben und Denken einzuführen; aber schließlich bleibt er trotz der zufälligen Kraft seiner Empfindungen der gleiche Mensch, nur gesteigert, die gleiche Zahl, nur daß sie zu einer sehr hohen Potenz erhoben ist.«

dies ein Jung-Schüler tut, beide Arten seien identisch, und zwar mit der Begründung, »die kollektiven Geismächte sind ebenso Teile des großen Uroboros, wie die kollektiven Triebmächte entgegengesetzter Richtung«,³⁰ so mag das für den Autor etwas bedeuten. Anderen wird man es verzeihen können, wenn sie das nur für ein pseudowissenschaftliches Wortgeklingel halten, das der »Tiefenpsychologie« nicht zum Ruhme gereicht.

³⁰ Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Rascher Verlag, Zürich, 1949, S. 207.

INTEGRATION UND ISOLIERUNG

Bei unserem Studium der Naturmystik sind wir zwangsläufig zu dem Schluß gekommen, daß diese Erfahrung mit dem »manischen« Zustand der manisch-depressiven Psychose eng verwandt, wenn nicht identisch ist. Die Psychologen Jung'scher Schule würden sagen, der manische Zustand stelle ein Emporquellen aus dem kollektiven Unbewußten dar, worin die Vernunft für eine gewisse Zeit untertaucht und irrationale Kräfte aus dem Unbewußten die Führung übernehmen. Nun liegt es auf der Hand, daß der manische Zustand für die Gesellschaft als Ganzes ein unerträgliches Ärgernis sein kann, so angenehm er für den Einzelnen, der ihn erlebt, sein mag. Im Falle des Manisch-Depressiven hat das Unbewußte das Bewußte völlig überflutet: das individuierende, klassifizierende und denkende Ich wird durch das Irrationale überholt, dankt ab und überläßt die Kontrolle dem Unbewußten, das seiner Natur nach chaotisch und unkontrolliert ist. Avicenna¹ und in seiner Nachfolge die meisten mohammedanischen Autoren, die über Psychologie schreiben, unterscheiden zwei deutlich verschiedene Teile der menschlichen Seele, – die höhere oder rationale Seele, die ihrer Natur nach nach oben strebt und deren Ziel die Erkenntnis Gottes ist, und die niedere, gewöhnlich das *nafs* oder »Selbst« genannte Seele, die dreiteilig ist und sich aus Einbildungsvermögen, Zorn und Lust zusammensetzt. Diese drei sind mit der rationalen Seele unlöslich verbunden, und ihnen zu entrinnen ist in diesem Leben weder möglich, noch wünschenswert. »Armer Mensch«, sagt Avicenna, »du bist an diese bösen Genossen gebunden und mit ihnen so fest zusammengekittet, daß du nur entrinnen kannst, wenn du in ein fremdes Land auswanderst, wohin sie dir nicht folgen können.«² Zum Unterschied von den Mystikern, die sich mit allen Kräften bemühen, die sogenannte niedere Seele in eiserner Zucht zu halten, vertritt Avicenna die Meinung, man müsse diese niedere Seele als das erkennen, was sie ist, und

¹ Z.B. in seinem *Hayy ibn Yaqzān*. Siehe H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Teheran, 1952, S. 4 des persischen Textes, S. 6 in Corbins Übersetzung.

² a. a. O. S. 16 (Text): »va turā, ay miskīn, bad-in yārān i bad bāz basta and va bā ishān bar dūsārāda and chunānkīh az ishān judā na-tavānī shudan magar kih ba-gharībī shavi ba-shahrhū-i kih ishān ānjā na-tavā-nand āmadan.«

sie durch die Vernunft in eine Ordnung fügen. So werden Zorn und Lust als Gegensätze angesehen, wobei jeweils das eine dazu benützt werden kann, das andere in Zaum zu halten und zu dämpfen. Sie ganz zu unterdrücken würde nach seiner Meinung zu einer Katastrophe führen. So ist für Avicenna wie für Jung die Integration der Persönlichkeit das erste Ziel des Menschen auf Erden und seine niedere Seele unterscheidet sich offenbar von Jungs³ kollektivem Unbewußten nicht erheblich.

Nach Jung³ setzt sich das kollektive Unbewußte nicht nur aus den Rasse-Erinnerungen des Menschen zusammen, sondern reicht ganz zurück bis zu der Zeit, als der Mensch noch ein Affe war, zur »animalischen Ebene«, wie er es nennt. Es ist nun eigentümlich und interessant, daß die mohammedanischen Mystiker von Avicennas Eigenschaften »Zorn« und »Lust« als von der bestialischen und animalischen Seele sprechen, wobei der Unterschied zwischen »Bestie« (Arab. *sab'*, Pers. *dad* oder *dada*) und »Tier« (Arab. *bahima*, Pers. *sutūr*) der zwischen den Raubtieren und den Haustieren ist. In Indien finden wir so ziemlich das gleiche. Wir haben schon die Vorstellung von den drei *gunas* erwähnt, die die Grundbestandteile aller Dinge sind, und müssen uns jetzt mit ihnen ein wenig ausführlicher befassen. Im Sanskrit lauten die Namen *sattva*, *rajas* und *tamas*. Wörtlich bedeuten sie »Güte« oder »Wahrheit«, »Energie« und »Dunkelheit«. Es besteht jedoch keine genaue Übereinstimmung hinsichtlich der präzisen Charakteristika dieser drei inhärenten Eigenschaften, denn die frühesten Quellen differieren beträchtlich untereinander. Nach dem *Mānava-dharma-sāstra*, dem »Gesetzbuch Manus«,⁴ wird *tamas* durch Verlangen gekennzeichnet, *rajas* durch Ehrgeiz und *sattva* durch Gerechtigkeit. Das *Sāmkhya-Kārikā* (§ 12) jedoch, das vielleicht als maßgebend angesehen werden muß, betrachtet *sattva* als das, was seiner Natur nach angenehm ist, *rajas* als das, was unangenehm ist, und *tamas* als etwas von der Art der Depression (*viśāda*). Die Funktion des ersten ist es, zu erleuchten, des zweiten, zu aktivieren, und des dritten, zusammenzuziehen. *Sattva* ist leicht und erleuchtend, *rajas* stimulierend und beweglich, während *tamas* schwer und beschränkend ist. Im Sāmkhya-System führt *sattva* die gefangene Seele aus der liebenden Umarmung der Natur hinweg;

³ *The Integration of the Personality*, E. T., London, Routledge and Kegan Paul, 1940, S. 147. (Deutscher Text nicht auffindbar. Auch Jungs Schüler E. Neumann zitiert in seiner »Ursprungsgeschichte des Bewußtseins« die Schrift in der o.a. englischen Ausgabe. Der Übersetzer.)

⁴ 12.38.

rajas ist der schöpferische, aktive und gleichzeitig zerstörerische Geist, während *tamas* von der Art der Schwere, Faulheit und Depression ist. Die Natur als Ganzes und auch jeder Einzelne besteht aus einer Mischung dieser drei Existenzformen. Die Bhagavad-Gītā beschreibt die Funktion dieser *gunas* ziemlich ausführlich und es lohnt sich, daraus zu zitieren. »*Sattva*, das ohne Mangel ist, erleuchtet und gibt Gesundheit. Es bindet durch Neigung zum Angenehmen und zum Wissen. Wisse, daß *rajas* von der Art der Leidenschaft ist! Es erhebt sich aus Begehren und Neigung. Es bindet die Seele durch die Neigung zu Werken. Wisse, daß *tamas* aus der Unwissenheit geboren wird. Alle Seelen werden durch es getäuscht. Es bindet durch Faulheit, Lethargie und Schläfrigkeit. *Sattva* bindet einen an das Angenehme, *rajas* an das Handeln, während *tamas* einen an die Faulheit bindet, indem es das Wissen erdrückt... Wenn alle Tore des Körpers durch Wissen erleuchtet sind, so kann man annehmen, daß *sattva* größer geworden ist. Wenn Besitzwollen, Aktivität, das Untertun von Werken, Ungeduld und Begehren sich erheben, so geht das auf ein Größerwerden von *rajas* zurück. Wenn weder Erleuchtung, noch Aktivität vorhanden sind, sondern nur Faulheit und Täuschung, dann liegt die Ursache in einem Größerwerden von *tamas*.«⁵

Die Parallele zur mohammedanischen Vorstellung ist nicht exakt, aber doch nahe genug, um von gewissem Interesse zu sein. Im indischen System ist nicht nur die menschliche Seele, sondern auch die ganze Natur aus diesen drei Eigenschaften zusammengefügt. Wenn die Eigenschaften sich im Gleichgewicht befinden, ist die Natur im Ruhezustand: es gibt weder Bewußtsein, noch Aktivität: alles ist in Ruhe und alles ist eines. Von Zeit zu Zeit bricht jedoch das Gleichgewicht zusammen und das Universum entfaltet sich durch das Zusammenspiel dieser drei inhärenten Eigenschaften. Wir wollen hier nicht näher auf die Sāmkhya-Theorie über die Evolution der Welt eingehen, eine verwickelte und ein wenig zusammenhanglose

⁵ BhagG. 14. 6/13: »tatra sattvaṁ nirmalatvāt prakāśakam anāmayam / sukhasaṅgena badhnāti jñāna-saṅgena cānagha. / rajo rāgātmakam viddhi tṛṣṇā-saṅga-samudbhavam, / tan nit-adhnāti, Kaunteya, karma-saṅgena dehinam. / tamas tv ajñānajaṁ viddhi mohanaṁ sarvadchinām, / pramādālasya-nidrābhis tan nibadhnāti, Bhārata. / sattvaṁ sukhe sañjayati, rajaḥ laimani, Bhārata; / jñānam āvṛtya tu tamah pramāde sañjayaty uta. / ... sarvad- vāreṣu dche'smin prakāśa upajāyate / jñānam yadā, tadā vidyād vivṛddham sattvam ity uta. / lobhah, pravṛttir, ārambhah karmaṇām, aśamah, sprhā, / rajasy etāni jāyante vivṛdde, Bharataṛsabha. / aprakāśo'pravṛttis ca pramādo moha eva ca / tamasy etāni jāyante vivṛdde, Kurunandana.«

Theorie. Ein Punkt muß jedoch hervorgehoben werden, nämlich, daß darnach sowohl die materielle Welt wie der Geist des Menschen sich aus einer ursprünglichen Disharmonie entwickeln. Die erste und höchste Evolute der Natur heißt *buddhi*, ein aus der Wurzel \sqrt{budd} , »Wachsein«, abgeleitetes Wort. Dies kann mit »Geist« übersetzt werden, obwohl *buddhi* eigentlich auch den Willen mit einschließt. Dessen Funktionen sind geistige Bemühung (*adhyavasāya*), Tugend (*dharmā*), Wissen, Abwesenheit von Leidenschaft und Herrschaftlichkeit.⁶ Dies ist die erste Evolute von *prakṛti* (Natur), sie geht dem Erscheinen von *ahamkāra* (Ich-Prinzip) voran. Man wird sich erinnern, daß Huxley in »Die Pforten der Wahrnehmung« vom »Geist als Ganzem« spricht. Ob eine solche Wesenheit nun existiert oder nicht, der Begriff beschreibt jedenfalls genau, was der Sāṃkhya mit *buddhi* aussagen will. Es ist der Geist oder das Bewußtsein der Natur.

Wie wir gesehen haben, ist im Sāṃkhya-System die Natur von der Seele völlig unterschieden. Seelen existieren in unbegrenzter Zahl; jede ist eine Monade und völlig unterschieden von allen anderen individuellen Seelen, mit denen sie keinerlei Zusammenhang oder Verbindung hat. Wenn die Natur sich zu entwickeln beginnt, weil das Gleichgewicht der inhärenten Eigenschaften verlorengeht, so werden die *puruṣas* oder Seelen aus Gründen, die überhaupt nicht erklärt werden, in die Natur hineingezogen und dort gefangen gehalten. So unterscheidet der Sāṃkhya denkbar scharf zwischen Körper und »psyche« einerseits und *puruṣa* oder unabhängiger geistiger Wahrheit andererseits. So wie im manichäischen System der Mensch eine duale Persönlichkeit besitzt, indem er mit seinem Leib zur Materie oder Sinnlichkeit gehört, die das Prinzip des Bösen ist, und mit seiner Seele zum Vater der Größe oder König des Lichts, so ist im Sāṃkhya-System der Mensch einerseits aus dem *puruṣa* (wörtlich »eine männliche Person«), einer unabhängigen geistigen Monade, andererseits aus einem psychophysischen Leib und Geist zusammengefügt, die eine Evolute der Natur sind und deshalb im strengen Sinn garnicht ihm gehören. Das Sāṃkhya-System verfiel nicht in den Fehler Mānīs, die Natur und den Leib mit dem Bösen gleichzusetzen. Ganz im Gegenteil: die Natur wird als eine gütige und zielbewußte, wenn auch nicht vernunftbegabte Wesenheit betrachtet, die den *puruṣa* in sich selbst verwickelt, aber durch die Eigenschaft *sattva* auf die endliche Befreiung des *puruṣa* hinarbeitet.

⁶ Sāṃkhya-Kārikā, § 23.

In den Begriffen des Sāṃkhya-Systems läßt sich die Naturmystik nur erklären, wenn *puruṣa* völlig eliminiert wird. Der Naturmystiker identifiziert sich mit dem Ganzen der Natur, und in den Augenblicken der Verzückung sieht er sich als eins mit der Natur und als über die Grenzen von Gut und Böse hinausgelangt. Dieses Gefühl, jenseits von Gut und Böse zu sein, das dem Christen immer ein Ärgernis war, ist für den Naturmystiker kennzeichnend; und wenn es dem Naturmystiker nicht um etwas ganz anderes ginge als dem theistischen Mystiker, so würde seine Erfahrung in der Tat auf einen nicht-moralischen Geist hinweisen, der mithin wie die Natur selbst weder gut, noch böse, sondern jenseits von beidem und beidem gegenüber indifferent ist. Dies scheint die Anschauung der Begharden und der Brüder vom Heiligen Geist im Mittelalter gewesen zu sein, und eben deswegen wurden sie von Ruysbroeck angegriffen. Dies ist auch die Anschauung Huxleys, als er unter der Einwirkung von Meskalin stand, und die von Cuxance, wenn er der Manie unterworfen war. Auch Jung vertritt in »Die Integration der Persönlichkeit« und an anderer Stelle die Meinung, die böse, im allgemeinen verdrängte Seite des Ichs, seine »Schattenseite«, sei ein psychologisches Faktum, das man als solches hinnehmen und in Übereinstimmung mit der völlig integrierten Persönlichkeit bringen müsse; unter integrierter Persönlichkeit versteht er hierbei einen Ausgleich zwischen dem kollektiven Unbewußten, das chaotisch und unpersönlich ist, dem persönlichen Unbewußten und dem bewußten Geist. Man könnte versucht sein, hierin einen Ausgleich zwischen *puruṣa* und *prakṛti* zu erblicken; aber in Wirklichkeit ist dies offenbar nicht zutreffend. Es handelt sich vielmehr eher um einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Elementen, die zusammen *prakṛti* ausmachen; dies war auch zu erwarten, denn die moderne Psychologie ist die Wissenschaft von der kranken Psyche, nicht aber die Wissenschaft von dem dahinter stehenden unsterblichen Geist, den der Naturmystiker erfährt. Es ist die Wissenschaft von der »niederen« Seele der Mohammedaner; die »höhere« Seele, den Geist, den alle Religionen für unsterblich erklären, erreicht sie nicht und kann sie vermutlich auch garnicht erreichen. Wenn die Jungianer in diese Region vorzudringen versuchen, so werden sie aus verständlichen Gründen noch dunkler in ihren Äußerungen als gewöhnlich.

So ist das »Selbst« Jungs, obgleich seine Vorstellung davon aus der indischen Psychologie entlehnt ist, etwas von *ātman* gänzlich verschiedenes, wenigstens wie es Śankara und seine Schule extremer Monisten verstanden.

Jungs »Selbst« ist das Zentrum der Psyche und es schließt die Psyche in ihrer Ganzheit ein, soweit diese sich in einem Einzelnen manifestiert. Das Selbst ist nicht nur das Zentrum, sondern auch die Peripherie, die das Bewußtsein und das Unbewußte umschließt.⁷ Mit anderen Worten: das Selbst ist anscheinend die Gesamtheit jeder gegebenen Persönlichkeit; es ist das Ich plus persönliches Unbewußtes plus kollektives Unbewußtes, wobei alle drei in vollkommenem Gleichgewicht zusammentreffen. Wie Jung selbst es ausdrückt: »Es ist in einem gewissen Sinne das Gefühl des »Ersetzseins«, allerdings ohne die Beimischung von »Abgesetztsein«. Es ist, als wenn die Leitung der Lebensgeschäfte an eine unsichtbare Zentralstelle übergegangen wäre.«⁸

Jung fährt dann fort: »In dieser merkwürdigen Erfahrung erblicke ich eine Folgeerscheinung der Loslösung des Bewußtseins, vermöge welcher das subjektive »Ich lebe« zu einem objektiven »Es lebt mich« wird. Dieser Zustand wird als ein höherer als der frühere empfunden, ja eigentlich als eine Art von Erlösung von Zwang und unmöglicher Verantwortung, als welche unweigerliche Folgen der participation mystique sind. Dieses Gefühl der Befreiung erfüllt Paulus völlig, es ist das Bewußtsein der Gotteskindschaft, welches aus dem Bann des Blutes erlöst. Es ist auch ein Gefühl von Versöhnung mit dem Geschehenden überhaupt, weshalb der Blick des Vollendeten im Hui Ming King zur Schönheit der Natur zurückkehrt.«⁹

Es ist interessant, die in diesem Zitat zum Ausdruck kommenden Anschauungen Jungs mit der folgenden, bereits zitierten Stelle zu vergleichen:

»Wenn ich auf meine eigenen Erfahrungen zurückblicke, so muß ich sagen, daß sie alle auf eine Art von Einblick hinführen, dem ich ein gewisses Maß von metaphysischer Bedeutsamkeit nicht absprechen kann. Das hervortretende Charakteristikum ist stets gleichbleibend ein Ausgleichen. Es ist, als ob die Gegensätze der Welt, deren Widerspruch und Widerstreit all unsere Schwierigkeiten und Kummernisse schafft, zu einer Einheit eingeschmolzen würden. Nicht nur gehören sie als kontrastierende Spezies zu ein und demselben Genus, sondern eine Spezies, die edlere und bessere, ist selbst der Genus und saugt so seinen Gegensatz in sich selbst auf und absorbiert ihn.«¹⁰

⁷ *The Integration of the Personality*, S. 96.

⁸ *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, Richard Wilhelm und C. G. Jung, München, 1929, S. 70.

⁹ Vgl. Rimbaud: »C'est faut de dire: Je pense. On devrait dire: On me pense.« (*Œuvres complètes*, S. 268).

¹⁰ William James, *The Varieties of Religious Experience*, S. 388.

Das Zitat stammt von William James, wie man sich erinnern wird, und er beschreibt darin seine Erfahrungen unter der Einwirkung von Stickstoffoxydul.

Dies ist nun wirklich recht seltsam; denn wenn Jung recht hat, daß eine vollständige Persönlichkeit, deren Zentrum das Jungsche »Selbst« ist und in welcher Bewußtsein und Unbewußtes in Harmonie miteinander leben, das *sumum bonum* ist, das die Psychologie anzubieten hat, dann kann eben dieser Zustand offenbar, wenigstens für kurze Zeit, durch den Gebrauch von Drogen erreicht werden. Dies scheint tatsächlich wahr zu sein; man muß sich aber daran erinnern, daß die Integration der Persönlichkeit, die viele Patienten Jungs erreichten, und die Proust ganz offenbar in seiner Vision auf den Stufen des Stadtpalais der Fürstin von Guermantes erreicht hat, eine radikale Neuordnung der Psyche ist, die dauerhafte Wirkungen hervorruft. Die gleiche Wirkung kann in heftigerer Form durch die Einnahme von Drogen – oder auch im manischen Zustand – erreicht werden; solche Zustände sind jedoch vorübergehender Natur und können deshalb letzten Endes nur zu weiterer Unordnung führen.

Die Berührung mit der Denkwelt des Ostens hat Jung tiefgehend beeinflußt; es ist jedoch für ihn als empirischen Psychologen kennzeichnend, daß er zwar im *Geheimnis der Goldenen Blüte* die ganze psychologische Mythologie fand, der er in den Träumen seiner Patienten schon begegnet war, die Sache jedoch nicht bis zum Ende weiterverfolgte; denn das Ziel aller Yoga-Disziplinen (soweit mir bekannt, der chinesischen wie der indischen) ist die Befreiung des ewigen Selbst (im indischen Sinn dieses Wortes) von allem, was nicht ewig ist, das heißt also von der gesamten Sphäre des unbewußten wie des bewußten Geistes. Das Ziel des Yoga ist die Ablösung des *purusa* von allem, was *prakerti*, die Natur, hervorbringen kann, die endgültige Abtrennung der ewigen Monade von allem, was von Zeit, Raum und Kausalität abhängig ist. Jungs integrierte Persönlichkeit mag etwas durchaus Schönes sein, sie ist aber jedenfalls etwas, das sich noch immer lediglich auf der Ebene der Psychologie befindet; jenen höchsten Punkt des Geistes, von dem die christlichen Mystiker sprechen, erreicht sie nicht. Die integrierte Persönlichkeit Jungs ist das, was Oscar Wilde im Auge hatte, als er die wahre Persönlichkeit des Menschen beschrieb:

»Das wahre Wesen des Menschen wird etwas Wundervolles sein, wenn wir es erblicken werden. Es wird natürlich und einfach wachsen, den Blumen gleich oder wie ein Baum wächst. Es wird keinen Mißklang haben. Es wird nie streiten oder disputieren. Es wird

nichts beweisen. Es wird alles wissen. Und es wird sich doch nicht mühen um das Wissen. Es wird weise sein. Sein Wert wird nicht nach materiellen Dingen gemessen werden. Es wird nichts haben. Und es wird doch alles haben, und was man ihm auch nimmt, wird es doch weiter haben, so reich wird es sein. Es wird nicht ständig sich mit anderen befassen oder von ihnen verlangen, sie sollten sein wie es selbst. Es wird sie lieben, weil sie anders sind. Und obgleich es sich mit andern nicht befassen wird, so wird es doch allen helfen wie etwas Schönes uns einfach durch sein So-Sein hilft. Das Wesen des Menschen wird sehr wunderbar sein. Es wird so wunderbar sein wie das Wesen eines Kindes.«

Das Geheimnis der integrierten Persönlichkeit ist ein Geheimnis der Passivität, des »Geschehenlassens, daß einem Dinge widerfahren«, – eine Technik, die eine Schule der Zen-Buddhisten in Japan entwickelt hat. Es besteht darin, daß man dem »femininen« oder Instinkt-Prinzip des Unbewußten gestattet, ans Tageslicht zu kommen, ihm aber nicht erlaubt, das »maskuline«, rationale und individuierende Prinzip des Bewußtseins zu überfluten; und da dieses »feminine« Element nach Jung allen Menschen gemein ist, muß sein Auftauchen zwangsläufig die Grenzlinie verwischen, die das denkende und fühlende Subjekt vom Gedachten und Gefühlten trennt. Ein Patient Jungs, der eine solche Integration erreicht hatte, schrieb ihm wie folgt:

»Aus dem Bösen ist mir viel Gutes erwachsen. Das Stillehalten, Nichtverdrängen, Aufmerksamkeit, und Hand in Hand damit gehend das Annehmen der Wirklichkeit – der Dinge, wie sie sind und nicht, wie ich sie wollte – hat mir seltsame Erkenntnisse, aber auch seltsame Kräfte gebracht, wie ich es mir früher nicht hätte vorstellen können. Ich dachte immer, wenn man die Dinge annehme, dann überwältigten sie einen irgendwie; nun ist dies gar nicht so, und man kann erst noch Stellung zu ihnen nehmen. (Aufhebung der participation mystique!) So werde ich nun auch das Spiel des Lebens spielen, indem ich annehme, was mir jeweils der Tag und das Leben bringt, Gutes und Böses, Sonne und Schatten, die ja beständig wechseln und damit nehme ich auch mein eigenes Wesen mit seinem Positiven und Negativen an, und alles wird lebendiger. Was für ein Tor ich doch war! Wie habe ich alles nach meinem Kopf zwingen wollen!«¹¹

Nun ist das alles mit der natürlichen mystischen Erfahrung insoweit verknüpft, als das Einssein mit der Natur als konstituierendes Element empfunden wird. Diese Integration der Persönlichkeit geht jedoch weiter als die natürliche mystische Erfahrung. Jung akzeptiert natürlich die chinesische Einteilung der gesamten Natur in männliche und weibliche, positive und negative Bestandteile. Die Chinesen nennen sie *yang* und *yin*; die Leser Huxleys werden mit dieser Vorstellung bereits vertraut sein. So ist die menschliche Psyche selbst androgyn, wobei das Bewußtsein dem männlichen,

¹¹ Das Geheimnis der Goldenen Blüte, S. 63/64.

das Unbewußte dem weiblichen Element entspricht. Der Kampf der Geschlechter ist in der Psyche etwas sehr Reales und erst wenn er sich in einer psychischen Hochzeit, wie man es nennen könnte, auflöst, findet die Integration statt und Harmonie und Friede treten ein. Im Falle Custance stehen die manischen und die depressiven Phasen für die abwechselnde »Besessenheit« des Ichs durch das »weibliche« Unbewußte und das »männliche« Bewußtsein. Im ersteren Fall haben wir ein Gefühl der Vereinigung oder sogar der Identität mit der Natur, da die Psyche völlig durch das kollektive Unbewußte beherrscht wird, durch das fließende Element, das das ganze Leben durchdringt, wenn ich Jung recht verstehe. Im letzteren Fall wiederum wird die Natur als reine Illusion aufgefaßt und das Ich ist in seinem privaten Universum eingeschlossen, das allein wirklich erscheint. In Custance' Fall war dieses private Universum ein solches bloßen, ausschließlichen Schreckens. Zwischen den beiden Polen liegt nach Jung geistiges Gesundsein und Integration.

Es ist merkwürdig, daß Jung gerade diesen taoistischen Text heranzog, um den Integrationsprozeß zu erläutern, denn hier führt der Weg der Integration ausschließlich über das männliche Prinzip oder *yang*. Der englische Übersetzer des *Geheimnis der Goldenen Blüte* faßt die Theorie wie folgt zusammen:

»*Tao*, das ungeteilte Große, läßt zwei entgegengesetzte Realitätsprinzipien entstehen, Dunkelheit und Licht, *yin* und *yang*. Diese werden zunächst nur als neben dem und getrennt vom Menschen existierende Naturkräfte gedacht. Später werden daraus die Polaritäten des Geschlechts und andere abgeleitet. Von *yin* kommt *K'un*, das empfangende, feminine Prinzip; von *yang* kommt *Ch'ien*, das schöpferische, maskuline Prinzip; von *yin* kommt *ming*, Leben; von *yang*, *hsing* oder Wesen.

Jedes Individuum enthält eine zentrale Monade, die im Augenblick der Empfängnis sich in Leben und Wesen, *ming* und *hsing*, aufspaltet. Dies sind zwei überindividuelle Prinzipien, sie können mit *eros* und *logos* in Beziehung gesetzt werden.

In der persönlichen, leiblichen Existenz des Individuums werden sie durch zwei andere Polaritäten dargestellt, nämlich eine *p'o*- Seele (oder *anima*) und eine *hun*- Seele (oder *animus*). Während des ganzen Lebens des Individuums befinden diese beiden Seelen sich im Widerstreit, wobei jede von ihnen nach der Vorherrschaft strebt. Im Tode trennen sie sich und jede geht ihren eigenen Weg. Die *anima* sinkt als *kwei*, ein Geisterwesen, zur

Erde nieder. Der *animus* steigt empor und wird *shên*, ein Geist der Enthüllung oder Gott. *Shên* kann zu gegebener Zeit zu *Tao* zurückkehren.

Wenn die Lebenskräfte abwärts, das heißt ohne Widerstand in die äußere Welt fließen, dann hat die *anima* über den *animus* gesiegt; kein »Geist-Leib« oder »Goldene Blüte« entwickelt sich und das Ich geht im Tod verloren. Wenn die Lebenskräfte durch den Prozeß des »Zurückfließens« hindurchgeführt, das heißt bewahrt werden, wenn sie zum »Emporsteigen« gebracht werden, anstatt daß man ihnen erlaubt, sich zu verschwenden und zu zerstören, dann hat der *animus* gesiegt und das Ich bleibt nach dem Tode bestehen. Es ist dann erfüllt von *shên*, dem Geist der Enthüllung. Ein Mensch, der sein ganzes Leben hindurch sich an den Weg der Bewahrung hält, kann die Stufe der »Goldenen Blüte« erreichen, die dann das Ich von dem Konflikt der Gegensätze befreit, so daß es wiederum zu einem Teil *Tao's* wird, des ungeteilten *Großen Einen*.«

Man sieht, daß in diesem Text die *anima* durch den *animus* beherrscht werden muß, wenn die »Goldene Blüte« sich entwickeln soll, die der Integration in der Terminologie Jungs entspricht. Dies ist das Gegenteil von dem, was Jung normalerweise unter Integration versteht. Jung weicht jedoch der Schwierigkeit dadurch aus, daß er darlegt, dies müsse im *Osten* so sein, da für die Völker des Ostens die *anima* eine stets gegenwärtige Wirklichkeit ist und keineswegs verdrängt wird, ja oft für sie wirklicher ist als das maskuline, intellektuelle Prinzip, der *animus*. Im modernen Westen jedoch trifft das gerade Gegenteil zu. Für Jung wird die westliche Zivilisation durch das männliche Prinzip des Bewußtseins tyrannisiert, und das weibliche Unbewußte, das von der Oberfläche vertrieben und der wirkungsvollen Symbolik der Religion beraubt wird, läßt man schwären. Schließlich schafft es sich gewaltsam Luft in der Form der Massenunvernunft, wobei natürlich der Nazismus das extreme, aber typische Beispiel ist.

Was Jung unter Integration versteht, ist also die Vermählung der sogenannten männlichen und weiblichen Teile der Psyche, der Ausgleich zwischen dem bewußten Geist und dem – persönlichen und kollektiven – Unbewußten. Dies wird bewirkt durch die Übertragung des Gravitationszentrums vom Ego (dem männlichen, unterscheidenden und teilenden Prinzip) auf das, was er das neue Zentrum des Selbst nennt und das damit als etwas vom alten »Ich« Verschiedenes in Erscheinung tritt. Proust drückt es ziemlich anders aus: »Die dauernde und gewöhnlich verborgene Essenz der Dinge wird frei und unser wahres Ich, das manchmal seit langem gestorben

»chien, es aber nicht völlig war, wird wach und lebendig, da es die himmlische Nahrung empfängt, die ihm nun gereicht wird.«¹²

Integration scheint also die unter die Kontrolle des Intellekts gebrachte natürliche mystische Erfahrung zu sein. Zu gleicher Zeit gewinnt das rationale Prinzip durch seine Vermählung mit dem Unbewußten an Ausdehnung. Die beiden stehen nicht mehr im Gegensatz zueinander, sondern nähren einander. Was schlecht in der Psyche ist, ist die Trennung des Rationalen vom Instinktiven, des Bewußten vom Unbewußten. Nur wenn beide in Harmonie miteinander funktionieren, können wir in uns das Reich Gottes erkennen; denn ein Haus aus zwei streitenden Teilen kann keinen Bestand haben. Integration stellt einen Fortschritt auf dem Weg des Menschen zu seinem letzten Ziel dar. Sie steht über der natürlichen mystischen Erfahrung, da sie letztere in sich aufnimmt und unter Kontrolle bringt. Dies meinte wahrscheinlich Junayd, der Gründer der »mittleren« Schule der mohammedanischen Mystik, wenn er von seinem ekstatischen (man ist versucht zu sagen »manischen«) Vorgänger Abū Yazid von Bistam sagte, dieser habe nur das erste Stadium auf dem Weg des Mystikers erreicht, als er so erstaunliche Äußerungen tat wie »Ich bin Er« und »Herrlichkeit sei mir, wie groß ist meine Herrlichkeit«, wobei er damit sagen wollte, er sei tatsächlich mit der Gottheit identisch.

Nun liegt es auf der Hand, daß – wenn eine völlige Identität mit der Gottheit möglich ist – es lächerlich wäre, zu sagen, eine solche Identität sei nur der Anfang des Weges, der zu Gott führt. Junayd behauptet, Abū Yazid habe in Ekstase gesprochen, als er diese seltsamen Aussprüche von sich gab, und seine Worte dürften nicht nach dem Buchstaben aufgefaßt werden. »Einige Äußerungen Abū Yazids«, sagt er, »sind in ihrer Kraft, Tiefe und äußersten Bedeutsamkeit aus einem Ozean emporgehoben, zu dem er allein Zugang hatte und der sein alleiniger Besitz war. Ich sah, daß die letzte Grenze seines (geistigen) Zustandes ... von der Art war, daß nur wenige sie aus seinen eigenen Worten verstehen konnten, wenn sie davon vernahmen, und daß nur wenige sie deuten konnten, denn nur die, welche die (verborgene) Bedeutung seiner Aussprüche kannten und zum Ursprung seiner Inspiration Zugang hatten, konnten es mit ihm aushalten.«¹³ Diese

¹² Siehe oben, S. 88, Anmerkung 13.

¹³ Abū Nasr al Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*, ed. R. A. Nicholson, Leyden, Brill, 1914, S. 381 des arabischen Textes: »wa-kāna min kalāmi Abī Yazida ... li-quwwati-hi waghawri-hi wa-intihā'i ma'āni-hi mughtarafun min bahrin qad infarada bi-hi wa-ju'ila dhālika'l-

Auserwählten aber konnten aus ihrem esoterischen Wesen heraus zversichtlich behaupten, solche ausgefallenen und scheinbar blasphemischen Aussprüche seien nur Anfänge: »Abū Yazīd hatte wahr gesprochen über die Wissenschaft von der Einswerdung, nur waren seine Worte bloße Anfänge dessen, was man von einem Mann erwarten sollte, der zu den Auserwählten gehört.«¹⁴

Aussagen wie die von uns zitierten des Abū Yazīd, für die der terminus technicus *ṣaḥīḥiyāt*, d. i. »Überquellungen«, lautet, werden also von Junayd als symptomatisch für ein bloßes Anfangsstadium in der Laufbahn des Mystikers angesehen. »Diese ekstatischen Äußerungen«, sagt der Autor, »kommen bei denen, die es zur Vollkommenheit gebracht haben, selten oder überhaupt nicht vor; diese nämlich sind in ihrer mystischen Lehre fest verwurzelt. Nur Anfänger, die jedoch für die absolute Vollkommenheit ausgewählt sind, werden in derartige Ekstasen verfallen.«¹⁵

Ghazālī, der große mohammedanische Gelehrte der Mystik, spricht bei Gelegenheit ebenfalls von Abū Yazīd, dessen monistische Äußerungen die Orthodoxen so sehr vor den Kopf stießen; auch er tut sie mit der Erklärung ab, sie seien mystische »Trunkenheit«.¹⁶ Aus den bisher von uns untersuchten Fällen – vor allem aus dem Fall Rimbaud und dem Fall John Custance – scheint sich zu ergeben, daß Junayd, der sich auf die »Nüchternheit« seiner Lehre etwas zugute tat, die Gefahr dieser plötzlichen »Erleuchtungen« erkannt haben muß, bei denen der Novize sich als identisch mit Gott sah. Solche Ekstasen waren unkontrollierbar und entsprechen nicht den *maqāmāt*, den »Stationen« auf dem Weg des Mystikers. Junayd erklärte sie deshalb als Mißverständnisse des Anfängers; damit hatte er wahrscheinlich recht, wenigstens im Fall des Abū Yazīd, denn letzterer hatte eine so unausgeglichene Natur, daß es überraschen müßte, wenn er keinen Zug zum Manisch-Depressiven gehabt hätte. Darüber hinaus befand er sich im Widerstreit zweier Loyalitäten: der Loyalität gegenüber dem transzendenten Gott

baḥru la-hu ʿaḥda-hu. . . thumma innī raʿaytuʿl-ghāyataʿl-quṣwā min ḥāli-hi . . . ḥālan qalla man yaḥamuhā ʿan-hu aw yuʿabbiru ʿan-hā ʿinda istimāʿi-hā li-anna-hu lā yaḥtarnilū-hu illā man ʿarafa maʿnāhu wa-adraka mustaqā-hu.«

¹⁴ Ebd.: »wa-qaḍ waṣafa aṣhyāʿa min ʿilmiʿl-tawḥīdi ṣaḥīḥatan illā anna-hā bidāyatun fi-mā yuḥabu min-hāʿl-murādūna li-dhālika.«

¹⁵ Ebd., S. 380: »wa-aqallu mā yūjadu li-aḥliʿl-kamālīʿl-shaḥḥu li-anna-hum mutarnak-kinūna fi maʿāni-him wa-inna-mā waqaʿa fiʿl-shaḥḥi man kāna fi bidāyatīn wakāna murādān biʿl-wuṣūli ilāʿl-kamālī waʿl-ghāyati.«

¹⁶ Siehe unten, S. 212.

des Islam und der damit verbundenen ausgeprägten Demut, und andererseits der Loyalität gegenüber einem mehr oder weniger absoluten Monismus, den er von seinem geistigen Lehrmeister übernommen zu haben scheint, welcher fast sicher vom Vedānta herkommt.¹⁷ Sein heftiges Hin- und Herschwanken zwischen diesen beiden Extremen könnte die von ihm überlieferten Aussprüche weit eher erklären. Man kann die am meisten zum Widerspruch reizenden Äußerungen Abū Yazīds als ihrer Natur nach pantheistisch nennen und seine Behauptung, mit Gott identisch zu sein, läßt sich am besten durch die Annahme erklären, daß er den Begriff »Gott« oder richtiger »Er« im Sinne des vedischen *Brahman* verwendete, den er vielleicht nur unvollkommen begriff, so wie Custance das Wort »Gott« anscheinend im Sinne des kollektiven Unbewußten verwendet. Beides sind eher Fälle von »positiver Inflation« als von »Integration«.

Die Erlangung der Integration, die nach Jung und dem »Geheimnis der Goldenen Blüte« die Vereinigung des männlichen und des weiblichen Prinzips in der Psyche und ihren Ausgleich darstellt, könnte viele Teile der Upanischaden erklären. So wird auf die Verbindung der Gegensätze, die zum Einssein führt, in der folgenden Stelle deutlich hingewiesen: »Wie ein Mann in der Umarmung mit einer geliebten Frau von nichts weiß, weder außen, noch innen, so weiß dieser Mann (*puruṣa*) von nichts außer oder in ihm, wenn er sich in der Umarmung mit dem intelligenten Selbst befindet. Das ist seine Form, in der sein Begehren sich erfüllt, in dem das Selbst sein Begehren ist, in dem er kein Begehren hat und den Kummer hinter sich gelassen hat.«¹⁸

Die in Frage stehende Stelle beschreibt, was der Seele im tiefen, traumlosen Schlaf geschieht, der als *suṣṣṭi* oder »guter Schlaf« bezeichnet wird. In diesem Zustand hält die Seele sich für einen Gott oder einen König und denkt »Ich bin dieses (diese Welt), ich bin ganz (das Ganze)«.¹⁹ »Dies ist die höchste Welt«, fügt die Upanischad hinzu.

¹⁷ Siehe unten, S. 217.

¹⁸ »*Bṛhadāraṇyaka Uṣ.*, 4.3.21: »tad yathā priyāyā striyā saṃpariṣvaktō na bāhyaṃ kiñcana veda nāntaram, evam evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā saṃpariṣvaktō na bāhyaṃ kiñcana veda nāntaram. tad vā asya etad āpta-kāmam ātma-kāmam akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram.«

¹⁹ »*abam evadam sarvo'smi*. In seiner Übersetzung der Upanischaden (*The Thirteen Principal Upanishads*, 2nd ed., Oxford, 1931) übersetzt Hume »I am this world-all«, wofür man *abam evadam sarvam asmi* erwarten würde. *Sarvo* (maskul.) kann mit *idam* (neutr.) nicht zusammengehen. Wir müssen deshalb übersetzen: »Ich bin dieses (mit der üblichen Bedeutung »die Welt«): ich bin alles (ganz oder vollständig)«.

Als wir den Fall Rimbaud behandelten, bemerkten wir, daß Rimbaud nach der orthodoxen Jung'schen Interpretation von Symbolen gleichzeitig positiver und negativer Inflation unterlag und daß diese wiederum (mit dem Erscheinen des »integrierenden« Symbols des Kreuzes) zu einer zeitweisen Integration der Persönlichkeit unter der Kontrolle des Selbst verschmolzen (*«Il s'est chargé de ma vie»* etc.). Genau das gleiche könnte man von der Upanischaden-Stelle sagen, mit der wir es jetzt zu tun haben. Die Seele ist *idam*, »dieses«, »die Welt«, und sie ist *sarva*, »alles« oder »ganz«, – »*homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo μικρόκοσμος*«.

Wie in Rimbauds Fall sieht sich der Autor der Upanischad als »dispensé de toute morale«²⁰: die Dinge sind nicht mehr, was sie zu sein schienen, denn »es ist ein seltsames und liebliches Land jenseits der Individualität, übrigens auch jenseits von Gut und Böse, da die Gegensätze ausgeglichen sind, und der Friede, der alles Verstehen übersteigt, herrscht über alles.«²¹ In diesem Land »wird ein Vater kein Vater (*a-pitā*), eine Mutter keine Mutter, die Welten keine Welten, die Götter keine Götter, die Vedas keine Vedas. Dort wird ein Dieb kein Dieb, der Mörder eines Embryo kein Mörder eines Embryo, ein Candāla kein Candāla,²² ein Paulkasa kein Paulkasa,²³ ein Bettler kein Bettler, ein Asket kein Asket. (Der Brahman, zu dem die erlöste Seele wird) ist weder von Gut (*punyena*), noch von Böse begleitet. Er (die Seele) hat alle Kümernisse des Herzens hinter sich gelassen.«²⁴

Wir haben es nicht mehr mit Rimbaud zu tun, der den Wahnsinn bei sich absichtlich herbeiführte, und nicht mit Custance, der das Glück oder das Unglück hatte, an einer echten manischen Psychose zu leiden; wir haben es mit den heiligen Büchern einer der bedeutendsten Religionen der Welt zu tun. Die vorliegende Stelle erinnert aber so stark an die bereits besprochenen Erscheinungen, daß wir nicht umhin können, auch in diesem Fall zu derselben Schlußfolgerung zu kommen. Die in der Upanischad beschriebene

²⁰ *Oeuvres Complètes*, S. 243.

²¹ Custance, *Adventure into the Unconscious*, S. 4.

²² Der Sohn eines Sūdra-Vaters und einer Brahman-Mutter, das heißt einer Ehe, die nach brahmanischen Maßstäben ungeheuerlich ist.

²³ Der Sohn eines Sūdra-Vaters und einer Kṣatriya-(Kriegerkaste)-Mutter.

²⁴ *Bṛhadāranyaka Uṣ.*, 4. 3. 22: »*atra pitā apitā bhavati, mātā amātā, lokā alokā, devā adevā, vedā avedā; atra steno 'steno bhavati, bhrūṇa-hā, abhrūṇa-hā, candālo 'caṇḍalab, paulkaso 'paulkasah, śramaṇo 'śramaṇas, tāpaso 'tāpaso. nanvāgataṁ punyenānanvāgataṁ pāpena; timo hi tadā sarvān śokān hṛdayasya bhavati.*«

Erfahrung ist zweifellos das, was Jung »Integration« nennt (*sarva'smi*, »Ich bin alles ganz«), zeigt aber auch die Charakteristika der Manie, den Größenwahn (*«Er ist wie ein König oder ein Gott»*) und die täuschende Ausdehnung, vor der Qushayri warnte. Schließlich ist natürlich auch die Behauptung da, Gut und Böse hinter sich gelassen zu haben.

Die bloße Tatsache, daß die Upanischaden von Hunderten von Millionen als heiliges Buch verehrt werden, sollte uns nicht die Augen davor verschließen, daß es sich bei ihnen um die Versuche verhältnismäßig primitiver Menschen handelt, eine zureichende Philosophie des Universums zu finden. Sie sind eine heterogene Sammlung von Texten, die oft nachlässig zusammengestellt sind und viele einander widersprechende Ideen enthalten. Manchmal sind sie grotesk, manchmal kindlich; manchmal aber zeigen sie eine erstaunliche Einsicht in die Natur der Dinge. Man hat sie deshalb zurecht bewundert, wenn auch einige der Ansicht sind, diese Bewunderung sei übertrieben worden. Ihrem eigentlichen Wesen nach geht es ihnen um die Natur des Seins, nicht um Ethik oder Moral.

Es ist jedoch hinreichend deutlich, daß die frühen Upanischaden, so wie sie uns jetzt vorliegen, von zwei klar verschiedenen Denkformen bestimmt werden, – einmal von einer primitiven Spekulation über die Natur des Universums und seinen »Grund«, die sich in ganz ähnlichen Bahnen wie die Vorsokratiker in Griechenland bewegt, – zum andern von der Yoga-Meditation, in der magische Entsprechungen zwischen Mensch und Universum, Mikrokosmos und Makrokosmos, eine führende Rolle spielen. Daß das Ergebnis solcher Spekulation stark variiert, kann also kaum überraschen; und Professor Surendranath Dasgupta empfiehlt uns mit Recht »über die absoluten Ansprüche dieser Exponenten (der Upanischaden) wegzusehen und die Upanischaden nicht als systematische Abhandlung zu betrachten, sondern als ein Sammelbecken unterschiedlicher Richtungen des Denkens, – als den Schmelztiigel, in dem alle späteren philosophischen Ideen sich noch in flüssigem Zustand verschmolzen befanden.«²⁵ Es überrascht deshalb nicht, daß in den Upanischaden Stellen zu finden sind, die eindeutig feststellen (wie die von uns zitierte Stelle), daß von einem absoluten Standpunkt aus gesehen Gut und Böse nichts bedeuten: es sind Gegensätze (*dvandvas*), die in dem einen Brahman zum Ausgleich gelangen, oder richtiger in ihm als nicht-existent verschwinden. Das bedeutet nicht, daß die primitiven Hindus

²⁵ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, Bd. 1, S. 42.

bar jeden Sinnes für Moral gewesen wären; es bedeutet nur, daß sie die Beziehung zwischen dem Sein und dem Guten bis dahin noch nicht in ihre Betrachtung einbezogen hatten. Es ist mithin sinnlos, die »amoralischen« Stellen aus den Upanischaden als Parallele zu Meister Eckharts »schockierender« These anzuführen, die er in seiner vierundachtzigsten Predigt²⁸ darlegt, nämlich daß Gott seinem eigentlichen Wesen nach nicht gut sei. Eckhart war der Erbe der gesamten mittelalterlichen scholastischen Philosophie und wenn er feststellt, Gott sei weder gut, noch besser, noch am besten, so versucht er ganz bewußt, seine Hörer durch Schockwirkung dazu zu bringen, sich von Grund auf neu zu überlegen, was unter der »Güte« Gottes zu verstehen sei, – ein göttliches Attribut, über das er sich an anderer Stelle mit der ganzen Leidenschaft der ihm eigenen lyrischen Kraft ausbreitet.

Der Wert der Upanischaden liegt – im Gegensatz zu den Philosophen, die später aus den Stellen, die am besten zu ihrer jeweiligen These paßten, Systeme aufbauten – gerade in ihrer noch unentwickelten Ontologie und Theologie und darin, daß sie keine so verwirrende Vielfalt mystischer Doktrinen bieten. Will man ein gerechtes Urteil darüber gewinnen, wie sie als Leistung einzuschätzen sind, so kann man das nur dadurch tun, daß man versucht, sich einen Überblick über die verschiedenen Formen der Mystik innerhalb anderer Traditionen zu verschaffen. Bis jetzt haben wir zwei Hauptformen der »natürlichen« Mystik unterschieden, die pan-en-henische, die die Mystik der Natur, des Gefühls der Vereinigung mit der ganzen Schöpfung ist und von Jung als Hinabsteigen in das kollektive Unbewußte oder als »positive Inflation« erklärt wird. Als zweites haben wir die Erscheinung der »Integration« gefunden, von Jung als Resultat klinischer Erfahrung und eines genauen Studiums alchemistischer Texte Europas und Chinas formuliert. Weiter scheint uns jedoch bloß natürliche Mystik und »natürliche« Psychologie nicht bringen zu können. Und gerade an diesem Punkt liegt der Beginn der religiösen oder theistischen Mystik.

Jung bringt zwar der Religion und ihrer Kraft, die verletzte Seele durch eine nach seinen Worten »psychologisch wahre« Symbolik zu heilen, Achtung entgegen; trotzdem ist er an der Religion als solcher nicht interessiert, sondern an der Magie, die alle großen Religionen mehr oder weniger durch-

²⁸ In der Ausgabe Göschen von F. Pfeiffer, Leipzig, 1857; neunte Predigt bei M. de Gandillac, *Maitre Eckhart, Traités et Sermons*, Paris, Aubier, 1942.

zieht und beeinflußt. So findet er Spiegelung und Bestätigung seiner psychologischen Theorien in den alchemistischen, tantrisch-buddhistischen und taoistischen Texten. Seine Vorliebe für den Katholizismus gegenüber dem Protestantismus gründet sich auf die Tatsache, daß die katholische Kirche für nach seiner Meinung allgemeingültige Symbole Raum geschaffen hat, während der orthodoxe Protestantismus die Symbole weggefegt und uns nur das männliche, rationale und teilende »Ich«-Prinzip übriggelassen hat: er hat die sogenannte weibliche, irrationale und instinktive Seite unseres Seins völlig vernachlässigt. So ist nach Jung der Katholizismus dem Protestantismus überlegen, weil seine »Archetypen«, die untrennbar Bestandteile des kollektiven Unbewußten sind, im katholischen Mythos und in der katholischen Praxis sehr viel deutlicher in Erscheinung treten, als sie es in einer protestantischen Umwelt tun könnten.

Vermutlich würden nur wenige abstreiten, daß die »magischen« Elemente des Katholizismus nicht weniger als der Wahrheitsgehalt, den er beanspruchen mag, dazu beigetragen haben, daß er in unserem Jahrhundert des Unglaubens nicht nur erfolgreich überlebt, sondern an Stärke, Ausdehnung und Tiefe seines Einflusses zugenommen hat. Aber was auch an »psychologischer Wahrheit« in der Lehre und Liturgie der katholischen Kirche enthalten ist, vom religiösen Standpunkt aus ist das irrelevant. Wenn wir also etwa auch die Jungsche Erklärung des *Hieros Gamos* in den heidnischen Religionen, der Alchemie und dem Tantrismus für wahr nehmen wollen, so bleibt es zweifelhaft, ob seine Übertragung dieses Mythos auf die mystische Hochzeit der Seele des Christenmenschen mit Christus irgendeine Gültigkeit beanspruchen kann. Daß anscheinend weder Jung, noch seine Schüler irgendeinen christlichen Mystiker auf alchemistischer Basis analysiert haben, mag darauf hinweisen, daß sie sich mit einer oberflächlichen Ähnlichkeit zufrieden geben und sich mit der in Frage kommenden Literatur nicht genügend eingehend beschäftigt haben. Es ist auch bezeichnend, daß sie zwar vielerlei Beweismaterial aus dem Heidentum, dem Buddhismus und dem Taoismus herangezogen haben, die mohammedanischen Mystiker jedoch konsequent links liegen ließen; denn die frühe mohammedanische Mystik setzt, wenn auch in fremdem Gewand, die christliche Form der Mystik fort und ist offenbar für die Deutung durch die »Tiefenpsychologie« nicht geeignet.

Es ist typisch für die Methode Jungs, daß er die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, nicht weil sie »psychologisch unwahr« wäre, kritisiert, sondern

weil sie als Symbol der Vollkommenheit dieser psychologischen »Wahrheit« nicht genüge. Wir werden belehrt, daß Integration immer durch die Zahl 4 (Quadrat, Kreis oder Kreuz) symbolisiert werde. Das »vierte« ist das weibliche, passive, irrationale, dunkle, chaotische Element, das bei jedem Symbol des »Ganzen« ans Licht treten muß. Dies findet sich in den alchemistischen Texten und in den *mandalas* des tantrischen Hinduismus und des Buddhismus, die Jung bei seinen psychologischen Studien so nützlich fand. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht von Interesse, daß der Symbolismus des Quadrats in der christlichen Kunst als Symbol für die Totalität der Gottheit verwendet wird. Wie Professor Wind 1955 in den Chichele Lectures in Oxford dargelegt hat, umgibt dieses Symbol statt des hergebrachten Heiligenscheins den Kopf Gottvaters in Raphaels *Disputa* in der Sala della Segnatura im Vatikan. Der viereckige Heiligenschein stellt nach Wind die Drei Heiligen Personen zusammen mit der Einen Göttlichen Natur dar, wobei das vierte die Polarität ist, wie es sein muß, – und man sollte auch daran denken, daß *totalitas*, *deitas* und *natura* im Lateinischen alles *feminine* Hauptwörter sind, wie im Griechischen Θεοτης und Φύσις und im Arabischen *kulliyat*, *ilāhiyat* und *dhāt*. Ähnliche »Dreieinigkeits-Viereinigkeits« finden sich im Manichäismus und im Zervanismus,²⁷ in denen die Gottheit selbst ihren wesentlichen Kennzeichen beigegeben ist, – in diesem Fall Raum (oder Licht), Macht und Weisheit, dazu dann Zurvān-Zeit als Totalität der Gottheit.

Nicht ohne Rührung erfährt man, daß Jung in der Verkündung des Dogmas von der Assumptio Mariä »das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation«²⁸ erblickt, weil es im Herzen der Gottheit dem »ewig Weiblichen« seinen Platz gab, wie er glaubt. Man könnte sagen, zum erstenmal in der Geschichte des Christentums habe der dreifaltige Siva, das ewig Männliche seine Sakti erhalten – Vernunft wird mit Energie vereinigt, das teilende, intellektuelle Ich mit dem fließenden Unbewußten –, ein *Hieros Gamos* nach dem klassischen Muster der Alchemie. In einem späteren Kapitel werden wir noch mehr über die mystische Vermählung der Seele mit Christus oder Gott zu sagen haben. Hier genügt die Feststellung, daß die menschliche Seele, der Geist in seiner Ganzheit, – wie auch die »geschlechtliche« Beziehung zwischen den Bestandteilen der *psyche* geartet sein mag,

²⁷ Siehe R. C. Zaehner, *Zurvān, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, S. 196/231.

²⁸ C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Zürich, 1952, S. 160.

in der Beziehung zu Gott passiv und empfangend ist und sein muß: aus diesem Grund sprechen die Mystiker in der Regel von der Seele als von etwas Weiblichem und erscheint Gott im Christentum als *ein* Gott in drei männlichen Personen.²⁹

Die symbolische Bedeutung des Dogmas von der Assumptio liegt nicht in der Vergöttlichung des »ewig Weiblichen«, der *anima*, des kollektiven Unbewußten oder was es sonst sei, sondern in der Deifikation der menschlichen Seele wie sie in Maria verkörpert ist, die die Tochter des Einen Vaters ist wie alle Menschenwesen, und dazu noch die Vermählte des Heiligen Geistes und die Mutter des Sohnes. Durch die Unbefleckte Empfängnis ist sie von Sünde frei und deshalb ganz, sie ist schon eine integrierte Persönlichkeit. Daß sie den Heiligen Geist empfängt und durch ihn fruchtbar wird, steht nicht als Symbol für einen Schritt zur Integration hin, die sie ja bereits hat, sondern für den entscheidenden Schritt über den nur menschlichen Bereich hinaus, über die *imago Dei* hinaus zu Gott selbst. Diesen Schritt kann der lediglich monistische Mystiker nie tun, wie wir in einem späteren Kapitel zu zeigen hoffen.

Jung übernimmt von der Religion nur das, was seine Psychologie bestätigt und erläutert. Daher sein Interesse am Katholizismus (und seine Verzerrung des Katholizismus), der nach seiner Darlegung seinen mütterlichen Charakter beweist, in dem die »Kirche den aus ihrer Matrix wachsenden Baum sich nach dem ihm eigentümlichen Gesetz entwickeln läßt«³⁰: oder mit anderen Worten, die Kirche läßt jede Menge »psychologischer Wahrheit« heidnischer oder nichtchristlicher Herkunft zu, soweit diese nicht völlig unvereinbar mit ihren eigenen Dogmen ist, die für sie geoffenbarte Wahrheit sind.

Jung trennt sich zwangsläufig vom orthodoxen, katholischen und protestantischen Christentum – im Gegensatz zur Gnostik, zum Hinduismus und Taoismus –, wo es um die Natur der Gottheit und um das Problem des

²⁹ Die aus dem grammatikalischen Geschlecht hergeleitete Argumentation erscheint ohne Wert (der Heilige Geist ist im Hebräischen femininum (*ruach*), im Griechischen aber neutrum (*πνευμα*) und im Lateinischen (*spiritus*) maskulinum). So ist auch im Deutschen die Sonne feminin und der Mond maskulin, während im Altpersischen beide maskulin sind und entsprechend in der Mythologie in Erscheinung treten. Die Jungianer neigen dazu, das Beweismaterial der vergleichenden Religionswissenschaft außer Betracht zu lassen, wenn es ihre eigenen Theorien nicht bestätigt.

³⁰ C. G. Jung, ebd., S. 162.

Bösen geht. Obgleich die gesamte Überlieferung der christlichen Mystik die menschliche Seele als *imago Dei* und als Tabernakel des heiligen Geistes, in dem die ganze Dreieinigkeit gern wohnt, anerkennt, kann sie in keiner Weise den immanenten Gott mit der Totalität der Psyche oder mit einem spezifizierten Inhalt der Psyche gleichsetzen, – nicht einmal mit dem »Archetypus des Ichs«.

Jung ist als Psychologe vielleicht zu stark von den Alchemisten mit ihrer Leidenschaft für die *conjunctio oppositorum* beeinflusst worden und hat deshalb keine eigene klare Vorstellung von der Natur des Bösen und der Sünde. Die Gnostik und ähnliche Religionen setzten das Böse mit der Materie gleich, mit den dunklen, schweren Elementen (Erde und Wasser), die nach der Anschauung der Jung-Schule für das kollektive Unbewußte stehen, was zweifellos zutrifft. Das »Böse« im kollektiven Unbewußten, das als der »Archetypus des Schattens« erscheint, die Schattenseite jedes Menschen, muß ans Licht gebracht und mit der positiven Seite des Menschen zum Ausgleich gebracht werden. Die Frage ist, ob Jung nicht in Wirklichkeit damit meint, daß die Sünde in ihr Gegenteil umgewandelt werden müsse, daß die beträchtliche Menge »libido«, die es für das Begehen einer Todsünde braucht, in eine psychologisch heilende und schöpferische Aktivität verwandelt werden müsse; denn es ist ein Gemeinplatz, daß die Sünde notwendigerweise eine Verkleinerung, eine Kontraktion oder Verletzung der ganzen menschlichen Persönlichkeit einschließt. Es ist deshalb nicht sehr sinnvoll, wenn man zum Beispiel sagt, Stolz müsse offengelegt und mit der ganzen Psyche in Einklang gebracht werden. Es ist ganz richtig, daß der Stolz offengelegt werden muß; wenn er aber einmal als das erkannt wird, was er ist, nämlich eine bewußte Begrenzung der ganzen Persönlichkeit auf das »Ego«, dann muß er natürlich völlig eliminiert werden; denn solange er noch irgendwie weiterlebt, kann das Überwechseln vom Ego zu dem neuen Zentrum des Selbst, das Jung als wesentlich für die Integration ansieht, nie stattfinden. In diesem Zusammenhang erscheint die thomistische Lehre sinnvoll, daß das Böse wesentlich ein Mangel ist. Wenn wir Jungs Prämisse übernehmen, daß die Integration auf der rein natürlichen Ebene das Ziel, das finale Gute des Menschen ist, dann sind offensichtlich die sieben Todsünden insgesamt und jeweils ein Mangel eines wesentlichen Elementes im integrierten Ganzen. Der Stolz, der den Fall Luzifers herbeiführte und durch den dieser Adam in Versuchung führte und zu Fall brachte, wird von den Christen richtigerweise als die schlimmste der Todsünden angesehen, denn er ist ganz offen-

sichtlich eine trennende Funktion; er trennt den Menschen vom Menschen und er trennt das bewußte Ich von seinen unbewußten Wurzeln. Unweigerlich führt er zu einer gespaltenen Persönlichkeit. So kann es, wenigstens nach meiner Meinung, kein Sicharrangieren mit dem Bösen in uns geben, denn gerade dieses Böse verhindert ja die Realisierung des »Selbst« in Jungs Bedeutung dieses Wortes. Die Annahme, man habe Gut und Böse hinter sich gelassen, ist vielleicht die subtilste Form, in der der Stolz auftritt. Denn das scheint die Übertragung einer wesentlich positiven und maskulinen Sünde auf die negative und weibliche Seite der Psyche zu sein. Dieser Zustand ist so unnatürlich, daß er Wahnsinn bedeutet: er ist tatsächlich das typische Kennzeichen der Manie und seine Gefahr liegt gerade darin, daß er einen als erschütternde Enthüllung der Wahrheit überfällt. Nicht umsonst haben Qushayrî und Baudelaire – jeder auf seine Weise und in seinem Zusammenhang – so nachdrücklich vor ihm gewarnt; denn er bedeutet, daß man fälschlicherweise das unkoordinierte kollektive Unbewußte für das hält, was Jung das »Selbst« nennt: man nimmt den Teil – dazu noch den irrationalen und durchaus amoralischen Teil – für das Ganze.

Wie haben gesehen³¹, daß die Philosophen des Islam, vor allem Avicenna und in geringerem Grade Ghazālî, nachdrücklich den Standpunkt vertreten, daß »Zorn« und »Lust«, womit sie den Aggressionstrieb und den Sexualtrieb meinen, natürliche Bestandteile der menschlichen Psyche und als solche unausrottbar sind. Man muß jeweils mit dem einen den andern Trieb im Zaume halten und mäßigen. Sie sind nicht als solche böse, sondern sie werden von Ghazālî mit einem wilden Tier und einem Herdentier verglichen.³² Wahrscheinlich hat Jung hauptsächlich diese beiden Eigenschaften im Auge, wenn er über den »Schatten« spricht, denn sie sind es hauptsächlich, die zum Verlust der Selbstbeherrschung führen, ein Zustand, in dem man – wie Jung darlegt – nicht mehr »man selbst« ist, »sich vergißt«, oder »außer sich« ist³³; und sein Heilmittel – den Schatten ans Licht zu bringen – unterscheidet sich nicht sehr von dem Heilmittel Avicennas. Wenn man jedoch den Schatten ins Bewußtsein emporhebt, so erkennt man, was er ist: offenbar der Aggressionstrieb und der Sexualtrieb. Beide, einmal erkannt, müssen der Vernunft oder nach der Jungschen Terminologie dem bewußten Geist unterworfen werden. Das heißt aber nicht, das Böse in uns

³¹ Siehe oben, S. 149.

³² *Kimiyâ – yi Sa'âdat*, vol. 1, S. 9. Siehe oben, S. 150.

³³ *The Integration of the Personality*, E. T., S. 20.

selbst anzuerkennen und zu akzeptieren, sondern instinktive Triebe – die nicht als solche böse sind (außer nach der Meinung der Manichäer), sondern neutral – auf rationale und moralische Ziele hinzulenken.

Das kollektive Unbewußte ist wie die natürliche mystische Erfahrung, die aus ihr hervorzugehen scheint, an und für sich neutral. Um wieder das *Sāṃkhya-Kārikā* zu zitieren: »nichts ist so freigebig wie die Natur²⁴, so glaube ich jedenfalls, Zufrieden damit, daß sie von der Seele gesehen wurde, zeigt sie sich ihr niemals wieder.«²⁵

Die Materie, den Leib und das Triebleben mit dem Bösen zu identifizieren, ist reiner Manichäismus, die *peccata haeresium*; daraus erklärt sich bis zu einem gewissen Grad das extreme Durcheinander in Jungs Pandämonium des kollektiven Unbewußten. Die Auffassung des Bösen in der Lehre Zarathustras erscheint wesentlich gesünder und sollte dem Krypto-Manichäismus der Jungschen Psychologie als notwendiges Korrektiv dienen. Für die Anhänger der Lehre Zarathustras ist das Böse nicht der Mangel eines Guten wie für den Christen: es ist ein gesondertes, *spirituelles* Prinzip, das Gott gegenüber feindlich ist, wie auch dem materiellen Universum, das Gott als Bastion geschaffen hat gegen Ahriman, ewige Substanz des Bösen, der der Urheber des Todes ist, »die Verneinung des Lebens und nackte Aggression, ... falsches Denken, Dummheit, blinde Selbstgerechtigkeit, Irrtum.«²⁶

Ahriman, das Prinzip des Bösen, ist also reiner Geist und vollständig von der Materie geschieden, die als Gottes Bastion gegen ihn ebenso sehr sein Feind ist wie Gott selbst. Die Materie ist also für die Anhänger Zarathustras völlig gut; und vermutlich erscheint ihnen die natürliche mystische Erfahrung als etwas uneingeschränkt Gutes; denn wie wir diese Erfahrung auch erklären mögen: sie wird jedenfalls als Kommunion mit allem Leben in der Natur empfunden – und *prāṇa*, die Universelle Seele, die Mutter Natur, *élan vital*, *libido*, – all das scheint letzten Endes nichts anderes als eben diese Kommunion zu sein.

In dieser Hinsicht stehen Christentum und Hinduismus in der Mitte zwischen den einander widerstreitenden Dualismen Zarathustras und Māri's. Materie, Natur, »die Welt«, werden zurecht als neutrale Substanz angesehen, soweit es Gut und Böse betrifft. Soweit das kollektive Unbewußte eine

²⁴ Für »Natur« könnte man auch »kollektives Unbewußtes« setzen.

²⁵ *Sāṃkhya-Kārikā*, § 61: siehe oben, S. 140.

²⁶ R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London, George Allen and Unwin, 1956, S. 35.

Widerspiegelung des Makrokosmos (des Universums) im Mikrokosmos (dem Menschen) ist, ist es eine Kraft, die »neutral« ist, das heißt »natürlich« im Gegensatz zu »willensbestimmt«, die unfähig ist zu einem zweckgerichteten, im Gegensatz zu einem automatischen, evolutionären Handeln; diese Kraft kann demzufolge entweder mit dem Guten zusammenwirken bei der Entwicklung des letzten Zieles des Menschen, welches für den Jungianer die Integration ist und für den Christen die »Deifikation«, zu der die Integration der erste, unerläßliche Schritt ist, – oder sie kann in der Vereitelung dieses Zieles mit dem Bösen zusammenwirken. Wenn ich richtig verstehe, bedeutet »Integration« die Reduktion der drei Bestandteile der Psyche auf ein ausgewogenes, geordnetes Ganzes, dessen Zentrum das »Selbst« ist. Das Selbst ist nach Jungs eigenen Worten das Gott-Bild, und für den Christen ist diese *imago Dei* die unsterbliche Seele, die der »Deifikation« fähig ist, einfach weil sie Gott ähnlich ist. Solange ein Mensch noch nicht das zweite Selbst gefunden hat, welches seine »nach dem Bilde Gottes« geschaffene Seele ist, kann er offensichtlich nicht in der Lage sein, sein göttliches Muster zu finden.

Sünde ist, was die Persönlichkeit verzerrt und verdirbt, was sie aus dem Gleichgewicht bringt; denn, theologisch gesehen, ist Sünde, was den Menschen von seinem letzten Sinn abbringt, deshalb notwendigerweise auch von der Integration, die ein wesentliches Stadium auf dem mühseligen Weg des Menschen zu Gott ist. Deshalb ist es Unsinn, von der Integration des »Schattens« in die »individuierte« Psyche oder in die Gottheit zu sprechen, wenn man unter dem Schatten das Böse im Sinne des Fehlens eines Guten, eine Selbstverstümmelung, versteht. Falls andererseits der Schatten einfach den ungezügelden Trieb bedeutet, dann ist sein Ans-Licht-Gebrachtwerden praktisch seine Zügelung. Es sieht also so aus, als ob die Mißverständnisse, die sich zwischen den Jungianern und dem Christentum ergeben, möglicherweise nicht viel mehr als eine Frage der Terminologie sind.

Diese Abschweifung hat uns von der Betrachtung der Upanischaden und der rein natürlichen Erfahrung weit weggeführt, wie sie sich aus einer Stelle ergeben hatte, die wir aus der *Bṛhadāraṇyaka* zitierten; diese Stelle schien ein Beispiel für Jungs Integration der Persönlichkeit zu liefern und für das Auftauchen des Selbst als Zentrum (und Peripherie) der Psyche. Wenn es richtig war, die natürliche mystische Erfahrung, wie sie Huxley unter dem Einfluß von Meskalin erlebte und wie sie vielen anderen unerwartet und ganz ohne eigenes Zutun widerfährt, mit dem gleichzusetzen, was man

medizinisch Manie nennt, und wenn beides als direkte Erfahrung des kollektiven Unbewußten (wie wir es mangels eines präziseren Wortes noch immer nennen müssen) erklärt werden muß, dann muß das nächste Stadium – die Integration des unbewußten und des bewußten Geistes im »Selbst« – logischerweise ein fortgeschrittenes Stadium sein. Wenn also Huxley, wie er einmal behauptet, noch unter dem Einfluß von Meskalin genau verstehen konnte, was die Visio Beatifica bedeutet, so müßte daraus folgen, daß die Visio Beatifica ein Zustand ist, der transzendiert werden kann, – wobei wir unterstellen, daß Huxley mit seiner Behauptung wirklich sagen wollte, er habe tatsächlich diese Vision erlebt. Trifft das zu, so ergibt sich als weitere Folgerung, daß die Vision Gottes ein natürlicher Begleitumstand des manischen Zustandes ist, daß sie durch Drogen hervorgerufen werden kann und daß das Bild Gottes, wie wir es aus der Lehre Jesu von Nazareth gewinnen, falsch sein muß, da ja diese Vision der üblichen Moral und schon gar den Tugenden der Demut und der Liebe Hohn spricht.

Wir wollen jedoch für den Augenblick zu der Sāṃkhya-Vorstellung von *puruṣa* und *prakṛti* zurückkehren, mit der wir das Kapitel begonnen haben. Gewisse augenscheinliche Parallelen zwischen dieser Theorie und der des chinesischen *Geheimnis der Goldenen Blüte* drängen sich uns unmittelbar auf. *Puruṣa* ist der Definition nach maskulin; *prakṛti*, nach dem grammatischen Geschlecht feminin, ist auch der Natur nach feminin, und hier haben wir eine ungefähre indische Parallele zu dem chinesischen *yang* und *yin*. Eine ähnliche Parallele liegt darin, daß in der *Goldenen Blüte* die Rückkehr zu Tao nur durch *yang*, die männliche Seite, erfolgen kann, und ebenso im indischen System die »Befreiung« in der Isolierung des männlichen *puruṣa* vom Weiblichen auf alle Ewigkeit besteht, in der Isolierung der Seele oder des Geistes, wie man vielleicht richtiger sagen sollte, von der Natur. Nun ist das Sāṃkhya-System streng atheistisch und wir bleiben deshalb noch immer auf einer natürlichen oder rein psychologischen Ebene; trotzdem bedeutet es einen Fortschritt über die Naturmystik hinaus insofern, als zwischen der Natur einerseits und der unsterblichen Seele oder dem Geist andererseits klar unterschieden wird. Ihm zufolge ist der Geist des Menschen eine unsterbliche, unveränderliche und leidenschaftslose Monade und weder der Leib, noch die Vernunft, noch das, was Aristoteles und die Philosophen des Islam die niedrigere Seele nennen, gehören wirklich zu ihm. Er ist wesentlich anders als sie und es ist seine ewige Bestimmung, sich auf immer des ganzen psycho-physischen Apparates zu entledigen. Das ist das Umge-

kehrte von Integration. Es gibt hier keine Vision vom Einssein des Menschen mit der Natur und wir haben es nicht mit einem Fall zu tun, wo diese Vision dazu benützt wird, den ganzen Menschen aufzubauen. Die Natur, das ständig Wechselnde ohne Dauer, wird durch *puruṣa*, den Geist, von vorn herein verworfen. Alle Attribute der Natur, zu denen *buddhi*, die universale Intelligenz, und *ahamkāra*, das Gefühl des Ichseins, oder in Jungs Terminologie das kollektive Unbewußte und der bewußte Geist gehören, werden verworfen und der Geist verbleibt in vollkommener, seliger Vereinzelung in sich selbst und mit sich selbst für immer und immer, denn in seinem wesenhaften Gehalt kann er sich nicht verändern. Er ist oberhalb des Bewußten und des Unbewußten. Darauf, daß *buddhi* im Sāṃkhya-System wirklich etwas dem kollektiven Unbewußten im System Jungs sehr Ähnliches bedeutet, weist die Tatsache hin, daß das Synonym dafür *mabat* ist, »das Große«, und daß es *ahamkāra*, dem Ich-Prinzip, vorgeht, das als eine Ableitung von ihm dargestellt wird. Es wäre jedoch korrekter, es als das »kollektive Unbewußte« zu bezeichnen, das universale Gewahrsein, das dem individuellen Bewußtsein vorangeht. Dies ist es, was die Naturmystiker zu erfahren behaupten: was Rimbaud »l'intelligence universelle« nannte und Huxley den »Geist als Ganzes« nennt.

Um es anders auszudrücken: vom kollektiven *Unbewußten* kann man nur vom Gesichtspunkt des modernen Durchschnittsmenschen des Westens aus sprechen, der vom Vorhandensein einer solchen Wesenheit überhaupt nichts weiß, ihr aber nichtsdestoweniger einen unwillentlichen Tribut dadurch erweist, daß er dem »comic strip« so kläglich verfallen ist, in dem die Jungschen Archetypen hemmungslos ihr Wesen treiben. Wenn wir vom Gesichtspunkt des Naturmystikers oder des Manischen aus sprechen, dann wäre es weitaus genauer, diese Wesenheit als das »kollektive Bewußtsein« zu bezeichnen, und genau das bedeutet *buddhi*. Der Sāṃkhya befaßt sich primär nicht mit einem rein psychologischen Zustand, sondern mit dem Geist und seiner Befreiung von *allen* psychologischen Zuständen und von allen Banden, die ihn an den Leib und an die Psyche binden. Er befaßt sich mit Religion, obgleich es eine atheistische Religion ist.

Für die religiösen Denker des Westens ist auch der Buddhismus immer ein Stein des Anstoßes gewesen; denn der Buddhismus ist unzweifelhaft eine Religion und er ist ebenso unzweifelhaft atheistisch, wenigstens in dem Sinn, in dem wir normalerweise das Wort gebrauchen. Aber obschon die buddhistischen Schriften so außerordentlich nachdrücklich die Vergäng-

lichkeit aller Dinge betonen, gibt es genug Stellen, die zeigen, daß gegenüber dieser stets wechselnden Welt Buddha etwas sah, das sich nicht veränderte, er sah *puruṣa* gegenüber *prakṛti*, obwohl er es nicht so formuliert hätte. Er nennt es »Todlosigkeit, Frieden, den veränderungslosen Zustand des *Nirvāṇa*«⁸⁷ oder er sagt deutlicher »Es gibt, Mönche, etwas Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtzusammengesetztes, – und gäbe es nicht, Mönche, dieses Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtzusammengesetzte, so könnte hier kein Rettungsweg gewiesen werden für das, was geboren, geworden, geschaffen, zusammengesetzt ist. Aber weil es, Mönche, etwas Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtzusammengesetztes gibt, deshalb kann ein Rettungsweg gewiesen werden für das, was geboren, geworden, geschaffen, zusammengesetzt ist.«⁸⁸

So anerkennt Buddha, wie der Sāṃkhya, daß es ein ewiges Wesen gibt, welches Zeit, Raum und Wechsel transzendiert: und dies ist der Anfang der Religion. Weiter sprechen die Hindus in ihrer überwältigenden Mehrheit und die Buddhisten, wenn sie nicht auf der Hut sind, von diesem ewigen Wesen als dem »Selbst«, – ein Terminus, den Jung von ihnen entliehen, aber für etwas ziemlich Anderes verwendet hat. Der Sāṃkhya gibt sich damit zufrieden, daß jedes Individuum ein unsterbliches Substrat hat, das von seiner psychologischen Gestalt völlig unterschieden ist. Dieses unsterbliche Substrat wird ohne eigenen Fehler oder Wunsch mit der Natur vermischt, denn es ist selbst völlig teilnahmslos. Da es über *puruṣa* keinen höheren Gott gibt, kann die Erfüllung der Seele nur darin bestehen, daß sie sich dem nur Zeitlichen entwindet, um sich in ihrem Wesen selbst wiederzuentdecken. Dieses Wesen ist natürlich von dem bloßen Ich, *ahamkāra*, völlig unterschieden, das eine Evolute von *prakṛti*, der Natur, ist. Dies mag das »zweite Selbst« sein, das Proust in sich entdeckte, aber in diesem Fall ist die Integration der Persönlichkeit um dieses Selbst herum, wie es Proust praktiziert hat und Jung empfiehlt, keinesfalls das, was der Sāṃkhya im Auge hat. Denn im Sāṃkhya gibt es sicherlich keine Integration von irgendetwas in irgendetwas Anderes, es gibt nur den vollständigen Rückzug des Ewigen von allem Zeitlichen; jeder Kontakt zwischen den beiden Ordnungen muß vollständig abgeschnitten werden. Im mittleren Osten hat Mānī, der

⁸⁷ *Suttanipāta*, 204: bei Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, S. 93.

⁸⁸ *Udāna*, 80–81: ebd., S. 95.

Gründer der Manichäer, eine sehr ähnliche Lehre entwickelt. Das Problem war für ihn das gleiche: wie kann die Seele von der Materie befreit werden? Die Manichäer gingen natürlich viel weiter und setzten die Materie mit dem Bösen gleich, aber sie glaubten auch an einen über alles guten Gott, mit dem eine schließliche Vereinigung möglich sei. Der Sāṃkhya läßt kein solches Wesen zu und sieht deshalb die Seligkeit in der endgültigen Isolierung der Seele.

Der Sāṃkhya ist weiter die philosophische Grundlage, auf welche die Yogatechnik ursprünglich aufgepropft wurde. Der einzige größere Unterschied zwischen den beiden Systemen ist, daß der Yoga ein Wesen anerkannte, das der »Herr« (*Īvara*) genannt wurde, was manchmal als »Gott« übersetzt wird. Das ist völlig irreführend, denn der *Īvara* des Yogasystems ist einfach ein größerer und besserer *puruṣa*, der andern *puruṣas* zur Befreiung hilft. »*Īvara*«, so sagen die Yoga-Aphorismen, »ist ein besonderer *puruṣa*, der unberührt ist von Kümernissen, Taten, ihren Folgen und Hoffnungen.«⁸⁹ Er ist allmächtig und kann jedem nach seinem Belieben die Befreiung gewähren: er ist für die Vereinigung ebenso wie für die Trennung der *puruṣas* und *prakṛtis* verantwortlich. Im klassischen Yoga ist Gott nichts weiter als ein *deus ex machina*, der zu dem Zweck erfunden wurde, eine Erklärung dafür zu liefern, wie die individuellen *puruṣas* je in *prakṛti* verwickelt wurden; und das scheint seine einzige Funktion zu sein. Es handelt sich hier um die wohl seltsamste Auffassung von »Gott«, die es in der Religion gibt; denn obschon seine Erhabenheit und seine Allmacht zugegeben werden, steht nie in Frage, daß sich die Seele ihm aus keinem andern Grunde nähert, als aus dem: seine Hilfe für die Trennung von der Natur zu erlangen. Dies ist für den ganzen Strom des klassischen Hinduismus insofern typisch, als hier der Loslösung als solcher eine Bedeutung beigemessen wird, die uns entschieden übertrieben vorkommt. Auch die christlichen und die mohammedanischen Mystiker legen ihr eine ähnliche Wichtigkeit bei, bei ihnen aber ist die Loslösung von der Welt die notwendige Folge eines ausschließlichen Zugewandtseins zu Gott. Der Sāṃkhya-Yoga will davon nichts wissen; denn wenn der Yoga die Idee des »Herrn« einführt, die er zweifellos aus einem der bestehenden theistischen Systeme entlieh, so wird der »Herr« nur zu dem Zwecke eingeführt, die Seele auf dem Wege zur Isolierung zu

⁸⁹ *Patañjali's Yoga-sūtras*, I. 24: »kleśa-karma-vipākāśayair aparāmṛṣṭah puruṣa-viśeṣa īśvaraḥ.«

unterstützen. Moderne Vertreter der *Yoga-sūtras* führen überdies an diesem Punkt den Begriff der *istadevatā* ein, der »Gottheit deiner Wahl«. Diese Gottheit kann überhaupt jeder oder jedes sein und hat nur die Funktion, einen festen Meditationspunkt zu liefern. Wenn dieser Zweck erfüllt ist, so wird der Gott fallengelassen und der Yogi dringt über ihn hinaus zu der eigentlichen Aufgabe der geistigen Konzentration vor, nämlich zu der Erlangung von *kaivalyam*, der »Isolierung«.

Der Durchschnittseuropäer, der sich bemüht, den Sāmkhya-Yoga zu verstehen, kann außerordentlich schwer einsehen, warum ein solcher Zustand der Isolierung die höchste Glückseligkeit sein soll; und es ist bezeichnend, daß in einer kürzlich erschienenen Übersetzung der *Yoga-sūtras* von Prabhavananda und Isherwood die Sūtras so behandelt werden, als handle es sich bei ihnen um eine Vedāntin-Abhandlung und gar nicht um eine Schrift des Sāmkhya-Yoga. Denn es ist zwar leicht verständlich, daß die Erkenntnis seiner selbst als das Absolute – das Gute des Vedānta – Glückseligkeit erzeugen kann, es leuchtet aber weit weniger leicht ein, daß die völlige Isolierung des Ichs von allen Dingen dies bewirken soll. Es mag bezeichnend sein, daß die *Yoga-sūtras* behaupten, die Yogadisziplin setze ihre Schüler in den Stand, übernatürliche Kräfte zu erlangen. Hierzu gehören nicht nur Fähigkeiten geringeren Grades wie Gedankenlesen, Hellsehen, »Hellhören« und so fort (soweit mein Wissen reicht, mag es durchaus möglich sein, sie auf diesem Weg zu erlangen), sondern auch eigentliche Wunder, wie die Fähigkeit, zu fliegen und nach Belieben zu verschwinden, und das Erstaunlichste: Allwissenheit.⁴⁰ Diese letzteren Fähigkeiten können kaum etwas anderes als reine Selbsttäuschung sein; wer die Bücher von Cuxance gelesen hat, wird sie als solche erkennen. Diese Behauptungen weisen mithin darauf hin, daß die Yogatechnik darauf abzielt, wie Meskalin außer-natürliche Erfahrungen zu erzeugen, die dem manischen Zustand verwandt sind. Für den echten Yogin handelt es sich dabei jedoch nur um Nebenprodukte, die ihn nicht von seinem eigentlichen Ziel abbringen dürfen, nämlich der Isolierung.

Was bedeutet das alles? Daß dem Erwerb außernatürlicher Kräfte solche Wichtigkeit beigemessen wird, scheint darauf hinzuweisen, daß dem Yogin daran liegt, zu einem manischen Zustand zu gelangen, der der Erfahrung der Naturmystiker verwandt ist; er will ihn aber nicht als Endziel, sondern

⁴⁰ *Patañjali's Yoga-sūtras*, 3, 38–49.

als Vorstadium auf dem Weg zu dem wahren Ziel, nämlich der Isolierung. Daß Gott in einem früheren Stadium eingeführt und dann verworfen wird, da er nur Mittel zum Zweck ist, zeigt, daß hier von einer *unio mystica*, wie wir sie verstehen, keine Rede sein kann; dies wird auch in der Tat nicht behauptet. Das Ziel ist Isolierung; und Isolierung im Sāmkhya-System bedeutet die Isolierung der unsterblichen Seele des Menschen – wie der Christ sagen würde – von all ihren nur psycho-physischen Beifügungen. Dies ist die Seele, die verloren werden muß, um gefunden zu werden, das von Proust entdeckte »zweite Selbst«, das aber nicht wie bei ihm mit seiner zeitlichen Persönlichkeit integriert, sondern von ihr isoliert ist. Die »Isolierung« des Yogin wäre so die Loslösung seines Geistes, des höchsten Punktes der Seele bei den christlichen Mystikern, von allen nur physischen und psychischen, mithin zeitgebundenen Elementen. Louis Gardet hat das »En-stase« anstelle von Ekstase genannt:⁴¹ die Seele in der Kontemplation ihrer Essenz; und in Ansehung dessen, daß sie sich durch die Yogadisziplin von allem Begehren gereinigt hat, von allem, was sie an bloß geschaffene Dinge binden kann, – muß sie notwendigerweise ohne Sünde und ebenso ohne jede positive Tugend sein, denn Loslösung bedeutet völlige Gleichgültigkeit gegenüber allem Handeln, gutem wie bösem. Die in einem solchen Zustand befindliche Seele könnte man mit der eines neugeborenen Kindes vergleichen: sie ist zur Ur-Unschuld zurückgekehrt, in der es weder Gut, noch Böse gibt. »Das Wesen des Menschen wird wunderbar sein. Es wird wunderbar sein wie das Wesen eines Kindes.«

⁴¹ Siehe *Les Mardis de Dar el-Salam*, Cairo, Costa Tsoumas, 1951.

KAPITEL VII

HINDUISMUS

»Das Wesen des Menschen wird sehr wunderbar sein. Es wird wunderbar sein wie das Wesen eines Kindes.« Im letzten Kapitel haben wir zu zeigen versucht, daß dieses »wunderbare Wesen« des Kindes, das Oscar Wilde vorschwebte, ein Wesen ist, das von all dem, was wir Sünde nennen, frei ist. Nach der Theologie des Katholizismus gelangen die Seelen ungetaufter Säuglinge in den sogenannten »Limbus der Unschuldigen«; dort genießt die Seele volle natürliche Seligkeit, jedoch nicht die *Visio Beatifica* Gottes. Rimbaud hat dies anscheinend erkannt, wenn er von seinen eigenen Erfahrungen als der »alten Hölle, deren Pforte der Menschensohn aufgetan hat«, spricht.¹

Wir haben uns ferner bemüht, darzutun, daß falls wir die Sāṁkhya-Prämisse, so wie sie gedacht sind, akzeptieren und entschlossen davon absehen, sie durch westliche theistische Ideen überlagern zu lassen, dies offenbar auch das Ziel des Sāṁkhya-Systemes ist. Denn die Isolierung *puruṣas* von *prakṛti* bedeutet einfach die Isolierung der unsterblichen Seele von der Welt des Wechsels, ihre Isolierung von den Taten und ihren Früchten, seien diese gut oder böse. Das bedeutet die Leugnung und Verwerfung jedweder Entwicklung der Persönlichkeit zu einem reicheren Ganzen, die offenbar das Ziel der Jungschen »Individuation« oder »Integration« ist. Es bedeutet vielmehr die Rückkehr zu einem Zustand der Ur-Unschuld und würde im Freudschen Jargon vermutlich als Regression zu dem undifferenzierten Zustand des Embryos im Mutterschoß dargestellt werden. Für die Jungianer wäre es die Regression zu dem ursprünglichen, undifferenzierten Unbewußten, und für den Jung-Schüler Erich Neumann wäre es nichts anderes als »Uroboros-Inzest«; denn nach ihm sind die »Auslöschung durch den Geist, d. h. durch den Himmlischen Vater, und die Auslöschung durch das Unbewußte, d. h. durch die Erdmutter, ... identisch, wie das Studium jeder Psychose lehrt.«²

¹ Siehe oben, S. 118.

² E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954, S. 187. Im deutschen Text des Werkes (»Ursprungsgeschichte des Bewußtseins«, Zürich 1949) findet sich die Stelle nicht.

Diese psychologischen Interpretationen sind jedoch nicht zulänglich; denn die Sāṁkhya-Isolierung von *puruṣa* fügt sich in keine der Kategorien ein. Sie ist das gerade Gegenteil der »Auslöschung« des Ichs in irgendetwas und sie ist ebensowenig die Integration des Ichs mit irgendetwas oder die »Individuation« der Persönlichkeit um ein »Selbst« herum: sie ist die vollständige Isolierung des »Selbst« von allen Hervorbringungen *prakṛti*'s, der Mutter Natur, die nichts anderes ist als das kollektive Unbewußte.

Jeder weiß, daß der Hinduismus durch und durch von Magie durchdrungen ist; und es ist ganz natürlich, daß dieses magische Element, wie es sich in den Tantras und den Techniken des Yoga zeigt, die Aufmerksamkeit der Psychologen auf sich gezogen hat. Der Hinduismus ist jedoch bei weitem mehr als nur dies: er ist nicht bloß ein System der Magie: er ist eine Religion und hat als solche auch religiöse, nicht nur psychologische Werte. Wenn wir sagen, er habe religiöse Werte, so meinen wir, daß er uns etwas Lohnendes über ein unveränderliches, ewiges Wesen lehren kann, das das Universum wie auch die menschliche Seele erhält und in ihnen wohnt. In dem von uns untersuchten Sāṁkhya-System gibt es allerdings eine solche einzigartige Person nicht: wir haben dort im Gegenteil eine unendlich große Zahl solcher Personen, die dem entsprechen, was der Christ menschliche Seelen nennt, insofern diese als unsterblich betrachtet werden. Mutatis mutandis kann der *puruṣa* des Sāṁkhya, wenn er *prakṛti* betritt, der christlichen Idee der neu geschaffenen Seele verglichen werden, wie sie im Zeitpunkt ihrer leiblichen Erzeugung entsteht. Wenn ich die Lehre richtig verstehe, so wird eine solche Seele nur in dem Maße von der Erbsünde berührt, als sie durch die bloße Tatsache, daß sie eine *menschliche* Seele ist, an dem spezifisch menschlichen Makel teilhat, von Gott als notwendige Folge der Erbsünde getrennt zu sein. Mit anderen Worten: ohne einen besonderen Gnadenakt kann sie nicht an der unmittelbaren Vision Gottes teilhaben.

Da das Sāṁkhya-System nichts enthält, was der Gnade ähnlich wäre, und da sein Ziel die Isolierung des *puruṣa* von allem Vergänglichem ist, scheint es folgerichtig, daß die natürliche Seligkeit, die die Kirche dem ungetauften Säugling verheißt, das gleiche ist wie das, was der Sāṁkhya-Weise nach seiner Überzeugung erreichen kann, wenn er schließlich von *prakṛti* befreit ist. Es ist die natürliche Seligkeit, die einer Seele innewohnt, die von der wirklichen Sünde noch nicht berührt ist, – übrigens auch noch nicht von wirklicher Tugend, oder von Wandel und Entwicklung irgendeiner Art. Dies aber scheint das Ziel des Sāṁkhya zu sein und überhaupt des Haupt-

stromes der Religion Indiens, die »Erlösung« nicht als ein Ganz(Heil)-Machen (*salvus, sarva*) oder als »Integration« ansieht, sondern als Loslösung – als Trennung des Goldes von der Schlacke, des Ewigen vom Vergänglichem.

Wenn wir zur Betrachtung der indischen Mystik gelangen, so bewegen wir uns nicht mehr ausschließlich im Bereich schriftlich überlieferter Erfahrung. Die klassischen Werke der Hindumystik sind nicht autobiographisch, es sind nicht Berichte über tatsächliche Erfahrungen, die bestimmten Einzelpersonen widerfahren sind. Es handelt sich bei ihnen entweder um mystisch-magische Traktate wie die früheren Upanischaden, oder um die Darlegung mystischer Doktrine in Versen wie die späteren Upanischaden und die Bhagavad-Gitā. Der einzige, verhältnismäßig moderne Schriftsteller, der ernsthafte Beachtung verdient, ist Śrī Rāmakrishna, der – wengleich in der Theorie ein nicht-dualistischer Vedāntin – seiner Natur nach ein Theist war, der wie Angelus Silesius Gott in allen Dingen sah. Es hätte wenig Zweck, hier über seinen berühmten Schüler Vivekānanda zu sprechen. Als Religionslehrer hat er nicht die Statur seines Meisters und seine Schriften zeigen eine Arroganz, die etwas unsympathisch ist und den Leser dazu neigen läßt, ihm voreingenommen zu begegnen. Wer daran interessiert ist, zu welchen Abgründen der Torheit das Unbewußte, wenn es sich in der natürlichen mystischen Erfahrung äußert, führen kann, möge Yogananda's *Autobiography of a Yogi* lesen.³ Man braucht das nur mit Rimbauds Werk zu vergleichen, um die Wahrheit von Baudelaires Anspruch zu erkennen, daß Drogen (oder bei Yogananda die Yogatechniken) nur den Charakter eines Mannes zu unermesslich größerer Kraft erheben können. So konnte Rimbaud in einem Zustand, den die Sūfis Berauschung nennen, etwas in der französischen Dichtung völlig Neues und Wunderbares hervorbringen; Yogananda hingegen schreibt bei seinem ersten Eintreten in den *samādhi* genannten Zustand (in diesem Fall offensichtlich eine typische natürliche mystische Erfahrung) Folgendes *inter multa alia*:

»Träume, Wachen, Zustände tiefen *surija*-Schlafes,
Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft, nicht mehr für mich,
Aber immer-gegenwärtig, immer-strömend Ich, Ich überall.
Planeten, Sterne, Sternenstaub, Erde,
Vulkanausbrüche von Kataklysmen des Jüngsten Tages,
Schmelzofen der Schöpfung.

³ New York, Rider, 1950.

Gletscher stummer Röntgenstrahlen, brennende Elektronenfluten,
Gedanken aller Menschen, vergangener, jetziger, künftiger,
Jeden Grashalm, mich selbst, die Menschheit,
Jedes Körnchen des Universum-Staubes,
Zorn, Gier, Gutes, Böses, Erlösung, Lust,
Ich verschlang, verwandelte alles
In einen weiten Ozean von Blut meines eigenen, einen Wesens!

.....

Gestillte, ungebrochene Erregung, ewig lebender, immerneuer Friede!
Köstlich über alle Erwartung hinaus *samadhi*, Seligkeit!
Kein Chloroform des Geistes
Kein unbewußter Zustand ohne Rückkehr nach eigenem Willen,
Samadhi weitet nur mein bewußtes Reich aus
Über die Grenzen des sterblichen Rahmens
Zur fernsten Grenze der Ewigkeit
Wo ich, die Kosmische See,
Das kleine Ich in mir treiben sehe.« ...

usw. usw.⁴

»On me pense,« wie Rimbaud sagte. In diesem Fall scheint »on«, vermutlich das persönliche wie das kollektive Unbewußte, ein schwachsinniges Kind mit einigen Vedānta-Einsprengeln zu sein.

Rāmakrishna jedoch war ein ernsthafter Charakter und wurde und wird von vielen Hindus als Heiliger betrachtet. Er war wie Rimbaud und Abū Yazid zwischen zwei Lehren hin- und hergerissen, – zwischen dem Vedānta einerseits, zu dessen extremer nicht-dualer Form er sich offiziell bekannte, und einer sehr ausgeprägten Verehrung eines persönlichen Gottes andererseits, der gewöhnlich als Kālī (»die Mutter«) aufgefaßt wird. Diese Verehrung grenzt an Pantheismus, denn er sieht Gott in allen Dingen. Der echte Pantheist unterscheidet sich jedoch vom strenggläubigen Christen nur insoweit, als er die wesentliche Kategorie des abhängigen Seins nicht zugeben will. Wenn der Pantheist sagt, er sehe einen Stein als Gott, so meint er höchstwahrscheinlich kaum mehr, als daß der Stein seine eigene, bescheidene Vollkommenheit hat, die sich von Gott herleitet: er sieht den Stein, wie Gott ihn geschaffen und gut geschaffen hat. So sieht auch Rāmakrishna Gott in allen Menschen, auch in den verworfensten.

»Vor vielen Jahren«, so soll er nach den Berichten gesagt haben, »sagte mir Vaishnavacharan, man erlange das vollkommene Wissen nur, wenn man

⁴ Ebd., S. 131.

Gott im Menschen sieht. Jetzt sehe ich: *Er* ist es, der in verschiedenen Gestalten umhergeht, jetzt als ehrlicher Mann, jetzt als Betrüger und dann wieder als Schurke. So sage ich: »Narayana in der Gestalt eines ehrlichen Mannes, Narayana in der Gestalt eines Lüstlings.« Die Frage ist jetzt, wie kann ich alle bewirten? Ich möchte jedem Speise und Trank geben. So behalte ich nacheinander immer einen bei mir und bewirte ihn.«⁵

Hier stoßen wir auf etwas, das uns bisher noch nicht begegnet ist auf unserer ganzen mühseligen Pilgerfahrt durch die »Naturmystik«, »Regression zum Unbewußten«, »Positive und negative Inflation«, »Individuation«, »Integration« und so fort. Wir stoßen auf einfache menschliche Güte; diese Eigenschaft hat keiner unserer Ekstatiker (mit Ausnahme von Abū Yazīd, den ich in diesem Zusammenhang nicht zitiert habe) in nennenswerter Weise gezeigt. »Ich möchte jedem Speise und Trank geben.« Rāmākrishnas Pantheismus, wenn man ihn so nennen darf, ist dem Christentum sehr nahe; denn »Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.«⁶ Auch der Lehre nach ist er nicht weit vom Christentum. Es ist zuzugeben, daß kein Christ so weit gehen würde, zu sagen »Gott in der Gestalt eines Betrügers«; denn man kann kaum sagen, Gott wohne im Betrüger und Schurken, im Schriftgelehrten und Pharisäer, insoweit als jeder von ihnen Betrüger, Schurke, Schriftgelehrter und Pharisäer ist: er wohnt vielmehr ganz innen in ihrer Seele trotz dieser Eigenschaften, die als solche nur Zusammenziehungen und Deformationen der Persönlichkeit sind und diese ist göttlichen Ursprungs. Und doch erscheint Rāmākrishna, der die in ihm aufquellenden Gefühle in Worte zu bringen versucht, einmal als Monist, ein andermal als Pantheist, wobei letzteres häufiger ist. Bei ihm ist die natürliche mystische Erfahrung, die alle Dinge als Eines sieht, mit der Kontemplation unentwirrbar verflochten; und dies ist für die Upanishaden selbst ebenso charakteristisch wie für Rāmākrishna. Hier eine andere Stelle von ihm, die verdeutlicht, was wir meinen:

»Ich sehe das höchste Wesen als die wahrhafte Wirklichkeit mit meinen eigenen Augen! Warum sollte ich also rechten? Ich sehe wirklich, daß das (der) Absolute zu allen uns umgebenden Dingen geworden ist; *Er* erscheint als die endliche Seele und als die Erscheinungswelt! Man muß ein Erwachen des inneren Geistes erleben, um diese Wirklichkeit zu sehen. Solange man nicht imstande ist, *Ihn* als die eine Wirklichkeit zu sehen, muß man rechten oder unterscheiden und sagen: »Nicht dies; nicht dies.« Natürlich würde es nicht

⁵ *Sayings of Sri Ramakrishna*, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1949, S. 320-1.

⁶ Matthäus 25, 40.

genügen, bloß zu sagen: »Ich habe über allen Zweifel gesehen, daß *Er* alles geworden ist!« Das bloße Sagen ist nicht genug. Der Geist muß durch die Gnade des Herrn lebendiger werden. Geistigem Erwachen folgt samadhi. In diesem Zustand vergißt man, daß man einen Leib hat; man verliert alle Bindung an die Dinge der Welt, das ist »Frauen und Gold«; man mag keine Worte mehr, als die sich auf Gott beziehen; es quält einen, wenn man weltlichen Dingen zuhören soll. Wenn der innere Geist erweckt ist, so ist der nächste Schritt die Erkenntnis des Universalen Geistes. Es ist der Geist, der den Geist erkennen kann.«⁷ »Durch den Geist geht man zu Gott.«⁸

Hier ist Rāmākrishnas pantheistische Naturschau von der Vision Gottes durchschossen. Dies ist nicht mehr *einfach* eine pan-en-henische Erfahrung, denn er sieht Gott durch den Schleier der Natur. Kein reiner Naturmystiker könnte sagen, er möge »keine Worte mehr, als die sich auf Gott beziehen«; in der Tat erwähnen die Naturmystiker Gott selten, es sei denn als Beschreibung ihres expandierten Selbst. Zugleich aber kann es kaum zweifelhaft sein, daß Rāmākrishna etwas sehr Ähnliches sah und erfuhr wie Rimbaud und Jefferies; es erhält aber bei ihm eine sehr viel größere Bedeutsamkeit; denn er sieht Gott sich in erster Linie im Bereich von Liebe und Gnade manifestieren, und erst in zweiter Linie im natürlichen Bereich. Zwischen Rāmākrishna, dem Hindu aus dem 19. Jahrhundert, und Angelus Silesius, dem zum Katholizismus Konvertierten des 17. Jahrhunderts, besteht praktisch kein Unterschied.

»Wer selbst nicht alles ist, der ist noch zu geringe,
Daß er Dich sehen soll, mein Gott, und alle Dinge.«⁹

Rāmākrishna und Angelus Silesius unterscheiden sich beide von den üblichen Pantheisten dadurch, daß sie die Schöpfung in Begriffen der Liebe sehen, denn beide begreifen die Gottheit als substantielle Liebe. Die Baghavad-Gītā deutet das an, für das Christentum aber ist es das eigentliche Wesen, handle es sich um mystisches oder anderes Christentum.

Wir finden bei Rāmākrishna Dinge, die der klassischen hinduistischen Tradition von *vairāgya* oder »Leidenschaftslosigkeit« so fremd sind, daß wir zu dem Schluß berechtigt sind, sie seien etwas durchaus Persönliches und von ihm selbst Erfahrenes.

»Auf die Frage, wann die Feinde des Menschen, wie *Sinnengier*, *Zorn* usw. besiegt würden, antwortete der Meister: »Solange diese Leidenschaften auf die Welt und ihre

⁷ *Sayings of Sri Ramakrishna*, S. 320.

⁸ Rimbaud, *Oeuvres Complètes*, S. 241.

⁹ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I. 191.

Gegenstände gerichtet sind, verhalten sie sich wie Feinde. Wenn sie aber auf Gott gerichtet sind, werden sie die besten Freunde des Menschen, denn dann führen sie zu Gott. Die Gier nach den Dingen der Welt muß in das Verlangen nach Gott verwandelt werden, den Zorn, den der Mensch gegen seinen Mitmenschen empfindet, muß er auf Gott richten, weil Er sich ihm nicht enthüllt. So sollte man mit allen Leidenschaften verfahren. Diese Leidenschaften können nicht ausgerottet, aber erzogen werden.«¹⁰

Diese Worte im Munde eines Hindu klingen sehr seltsam, denn in Indien ist die asketische Tradition – worunter wir die Tradition verstehen, die Begierde in all ihren Erscheinungen, nicht das Fleisch, zu kasteien – sehr viel weiter vorangetrieben worden als im Christentum oder im Islam. Rāmākrishna wendet sich in dieser Stelle gegen die ganze Tradition von *vairāgya*, die so bedauerliche Folgen haben kann, wenn sie nicht unter richtiger Kontrolle gehalten wird. Wie Avicenna betont er, daß die menschlichen Triebe in das positiv Gute verwandelt werden müssen; er hat nichts übrig für die klassische Lehre von der Loslösung von allen Wünschen, guten wie bösen. Er steht der christlichen Mystik und den theistischen Sekten des Hinduismus sehr viel näher als dem Vedānta, da er Gott als das allein wirkliche Gute anerkennt und damit als den einzig legitimen Gegenstand des Begehrens. Darin ist er unendlich weit von dem Ideal der Selbstisolierung des Sāmkhya-Yoga entfernt, ja er läßt das eigentliche Prinzip des Advaita, der nicht-dualistischen Philosophie, im Stich, deren Hauptprämisse ist, daß alle Vielfalt illusorisch ist und daß deshalb von einer Vereinigung mit Gott nur als Gleichnis gesprochen werden kann. Es ist jetzt an der Zeit, daß wir etwas über diese Philosophie sagen.

Wir sahen, daß bei allen von uns betrachteten Fällen der natürlichen mystischen Erfahrung Ausgleich und Vereinigung den Hauptakzent der Erfahrung bildeten; und wir sahen ferner, daß die von den Sāmkhya-Yogins angestrebte Erfahrung im Gegensatz dazu nicht eine Erfahrung des Ausgleichs und der Vereinigung, sondern des Uneinsseins ist, wie M. Hiriyanna gesagt hat.¹¹ Theoretisch ist der nicht-dualistische Vedānta, wie er von Śānkara und seiner Schule dargelegt worden ist, das gerade Gegenteil davon; denn an die Stelle der unendlichen Pluralität von *puruṣas* oder individuellen Seelen, die der Sāmkhya annimmt, setzt er das eine, einzige Absolute, Brahman, von dem allein man sagen kann, daß ES IST. Was der Sāmkhya

¹⁰ *Sayings of Sri Ramakrishna*, S. 141.

¹¹ M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1949, S. 122.

prakṛti (Natur) oder *pradhāna* (Urstoff) nennt, das nennt der Vedānta *māyā* oder »Illusion«.

Die ontologischen Grundlagen der beiden Systeme sind also so verschieden wie nur möglich. Behandelt man sie hingegen als kontemplative, oder genauer: als introspektive Disziplinen, so zeigt sich, daß sie in der Praxis ungefähr auf das gleiche hinauslaufen.

Falls nämlich Ziel und Zweck von Meditation und Konzentration darin liegen, das »Selbst« – wie immer wir das Wort verstehen wollen – von allem anderen zu isolieren, dann muß sich als praktisches Resultat ergeben, daß für das so befreite und isolierte »Selbst« die ganze äußere Welt und ebenso der Leib und das nur Zeitliche der Psyche zu existieren aufhören. Der Sāmkhya-Kārikā (§ 69) drückt diesen Zustand mit den Worten aus, die Natur, *prakṛti*, entferne sich von der Wahrnehmung der Seele, *puruṣa*. »Wie eine Tänzerin sich den Zuschauern zeigt und dann zu tanzen aufhört, so enthüllt sich die Natur der Seele und verschwindet sodann.« So existiert in der Sāmkhya-Theorie die Natur zwar weiterhin, wird aber von der Seele nicht mehr wahrgenommen; sie existiert also insoweit überhaupt nicht mehr, als die Seele in ihrer neugefundenen Isolierung in Betracht kommt. Der Sāmkhya gibt also, mit anderen Worten, zu, daß Erscheinungen, die einmal als existent wahrgenommen worden sind und deren Existenz durch wiederholtes Experiment bestätigt worden ist, wirkliche Existenz ohne Bezug auf den Wahrnehmenden haben. Falls jedoch der Wahrnehmende durch das Yogatraining seine Sinne von ihren Objekten und seinen Geist von allem diskursiven Denken vollständig abzieht, dann existiert außer ihm selbst überhaupt nichts, soweit der Wahrnehmende in Betracht steht. Ob die objektive Welt für andere *puruṣas* weiterhin existiert, betrifft ihn überhaupt nicht mehr. Dies ist die Bedeutung von *kaivalyam* oder Isolierung. In der Praxis bedeutet es, sich von allem Inhalt zu entleeren, und ist deshalb von der »Leere« (*śūnyatā*) der Mādhyamika-Buddhisten kaum zu unterscheiden. Seines philosophischen Hintergrundes beraubt, kommt der nicht-dualistische Vedānta genau zu dem gleichen Schluß, soweit es sich um Erfahrung handelt.

Der nichtdualistische Vedānta behauptet, die wahre Auslegung der Veden zu sein, – jener umfangreichen und heterogenen Sammlung von Werken, welche die heiligen Bücher des Hinduismus darstellt. Das Wort Vedānta bedeutet »das Ende des Veda«; und das Ende des Veda besteht aus jenen kosmologischen und ontologischen Abhandlungen, die wir als die Upani-

schaden kennen. Wie wir schon früher bemerkten, geben diese nicht ein einziges, in sich einheitliches Weltbild, aber ihre Lehre im allgemeinen ist die Lehre von einem immanenten Gott (wenn wir das Wort in diesem Zusammenhang verwenden dürfen), der das ganze Universum durchdringt und lenkt, ja dieses *ist*, und der zugleich die Substanz der individuellen menschlichen Seele ist. Alle nachfolgend angeführten Anschauungen sind in den Upanischaden vertreten: a) Gott schafft das Universum aus seiner eigenen Substanz und tritt dann selbst in es ein; seine Beziehung zum Universum wird mit der einer Spinne zu ihrem Netz oder eines Feuers zu seinen Funken verglichen; b) Das Universum ist von Gott durchdrungen wie Salzwasser vom Salz; c) Gott und das Universum sind identisch; d) Gott und die menschliche Seele sind identisch. In der Praxis tendiert c) – was reiner Pantheismus ist – dazu, sich mit d) – was reiner Monismus ist – zu vereinigen, obgleich nicht notwendigerweise. Selbst Sankara, dem kompromißlosesten Vertreter des rein monistischen Standpunktes, gelingt es nicht immer, die Unterscheidung aufrechtzuerhalten.

Die Entstehung der klassischen Upanischaden wird gewöhnlich zwischen 800 und 500 vor Christi Geburt datiert. Die Frühesten sind in Prosa geschrieben und zum Teil bloße Fortsetzungen der verwickelten Opfertexte der Brāhmanas. Wie die Brāhmanas stecken sie voll sympathetischer Magic, unterscheiden sich von diesen aber dadurch, daß das Interesse allmählich von der kosmischen Bedeutung des Opfers abgezogen und der Betrachtung des Kosmos selbst zugewandt wird. Die frühesten Teile der frühesten Upanischaden sind Schöpfungsmythen sehr primitiver Art gewidmet und sind ein beliebtes Jagdgebiet für Psychologen, für die sie das Hervortreten des Bewußtseins aus dem Unbewußten darstellen. Weiterhin sind sie die natürliche Fortsetzung der Schöpfungshymnen, die im zehnten Buch des Rig-Veda eine so hervorstechende Rolle spielen. Ihre frühen Spekulationen sind materialistisch: Brahman, der »Grund« des Universums, wird einmal auf Nahrung (*anna*), ein andermal auf Atem, dann auch wieder auf beides zurückgeführt. In der *Chāndogya* erscheint es in der dreifachen Form von Hitze, Wasser und Nahrung, woraus alle Tätigkeit, einschließlich der geistigen, hervorgeht.¹² Sie fassen also das Absolute als etwas Materielles auf, das erst später mit »Bewußtsein« identifiziert wird. In einem etwas späteren Stadium wird Brahman anscheinend mit dem individuellen *ātman* identi-

¹² Siehe oben, S. 98.

fiziert, ein Wort, das sich bemerkenswerterweise ursprünglich auf den Körper bezog, oder vielmehr auf den »Rumpf des Körpers, im Gegensatz zu Händen und Füßen und anderen Gliedern.«¹³ Offenbar ist also ursprünglich die Identifizierung von *brahman* und *ātman* einfach die Identifizierung der »lebenswichtigen Organe« des »Mikrokosmos« mit den als korrespondierend unterstellten Organen des Makrokosmos. Die damit verbundene Erfahrung kann sich nicht wesentlich von der in Kapitel III beschriebenen unterscheiden haben. Aus solchen Anfängen müssen sich offenbar sowohl der Pantheismus, wie der klassische Monismus Śankara's entwickelt haben. Die älteste Stelle, die sowohl eine pantheistische wie eine monistische Interpretation zuläßt, findet sich in der *Satapatha Brāhmana* (10. 6. 3) und ist so vermutlich älter als die Upanischaden selbst. Sie wird in der *Chāndogya* Upanischad wiederholt, die selbst vielleicht die älteste Upanischad ist. Die Stelle lautet folgendermaßen:

»All dies (diese Welt) ist Brahman. Man soll es in aller Stille als *tajjalān* verehren.« (Das letztere Wort, das keine Bedeutung hat, wird von den Kommentatoren dahin interpretiert, man bedeute »das, woraus man geboren ist, in das hinein man aufgelöst wird, und das, worin man atmet und handelt.« Die Stelle lautet dann weiter: »Du, der aus Geist besteht, dessen Leib Atem (Leben) ist, dessen Gehalt Licht ist, dessen Idee das Wirkliche ist, dessen Selbst (*ātman*) der Raum ist, durch den alles Tun, alles Wünschen, aller Duft, aller Geschmack ist, der all dies (d. h. das ganze Universum) umfaßt, der nicht spricht und keine Sorgen kennt, – Er ist mein Selbst im Herzen drin, kleiner als ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn oder ein Senfkorn oder ein Hirsekorn oder als der Kern eines Hirsekorns; dies ist mein Selbst in meinem Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. Alles Tun, alles Wünschen, aller Duft, aller Geschmack gehören ihm: er umfaßt all dies (diese Welt), spricht nicht und kennt kein Sorgen. Dieses Meinselbst im Herzen ist jenes Brahman. Wenn ich von hinnen scheidet, werde ich ganz in es eingehen. Wer dieses glaubt, wird nie zweifeln.«¹⁴

Diese Stelle kann natürlich pantheistisch oder monistisch interpretiert werden, ich glaube aber nicht, daß Stellen dieser Art – und dies ist die wich-

¹³ Siehe A. B. Keith, *The Śāṅkhya System*, Kalkutta, ohne Jahr, S. 5.

¹⁴ *Chāndogya Up.*, 3. 14: »sarvaṁ khalv idam brahma tajjalān iti śānta upāsita. . . sarva-gandhaḥ prāṇa-śarīro bhā-rūpaḥ satyasamkalpa ākāśātmā sarva-karmā sarva-kāmaḥ hrdaye, jyāyān vāher vā yavād vā sarṣapād vā syāmākād vā syāmāka-tandulād vā; esa na ātmāntar hrdaye, jyāyān pṛthivyā, jyāyān antariksāḥ, jyāyān divo, jyāyān ebhyo lokabhayaḥ, sarva-karmā sarva-kāmaḥ sarva-gandhaḥ sarva-rasaḥ, sarvaṁ idam abhyāto vāky anādhara; esa ma ātmāntar itaḥ pretyābhisambhavitāsmīti.«

tigste – einfach als eine natürliche mystische Erleuchtung von der Art der Erfahrungen Custance' abgetan werden können. Dies ist nicht bloß die Identifizierung von Mikrokosmos und Makrokosmos, die gefühlte Überzeugung, daß »außen und innen eines sind«: es ist der Versuch der Definition der Gottheit und seiner Beziehung zum Einzelnen. Die Essenz Brahman's ist »Intellekt« (*manas*), sein »Leib« ist Atem, Geist oder Leben (*prāṇa*), seine Gestalt ist Licht, das wie immer Gewährsein und Bewußtsein symbolisiert, sein *ātman* – d. h. sein leibliches Wesen – ist der Raum (*ākāśa*), der grenzenlose Äther. Er ist der Ursprung aller Dinge, leidenschaftlos und stumm. Ein solches Wesen wird im Westen Gott genannt. Dieser Gott ist zu gleicher Zeit *ātman*, der »edle Teil« im Herzen, wo er keine Größen- ausdehnung hat. Das ist eine Definition Gottes als eines zugleich transzendenten und immanenten Gottes, die fast vom heiligen Thomas geschrieben sein könnte. In der Tat schreibt der heilige Thomas: »Gott ist über allen Dingen durch das Überragende seiner Natur; trotzdem ist Er in allen Dingen als der, der das Sein aller Dinge verursacht.«¹⁵ Er ist darüberhinaus in vernunftbegabten Geschöpfen in besonderer Weise gegenwärtig »als der Gegenstand des Befassens im Sichbefassenden«,¹⁶ das heißt, wie der voll gewußte Gegenstand im Wissenden tatsächlich gegenwärtig ist, oder das Geliebte im Liebenden.

Der heilige Johannes vom Kreuz gibt eine noch deutlichere Parallele, denn nach ihm »ist das Zentrum der Seele Gott; und wenn die Seele nach dem ganzen Vermögen ihres Seins und nach der ganzen Kraft ihres Trachtens sich Ihm zugewandt hat, so hat sie den letzten und tiefsten Kern der Seele erreicht, was dann der Fall sein wird, wenn sie mit allen Kräften Gott liebt und versteht und sich an ihm ergötzt.«¹⁷ Dies ist eine genaue Parallele zu der Upanischad: Gott, der grenzenlos ist, ist auch der Punkt ohne Größenausdehnung im innersten Kern der menschlichen Seele. Daß der immanente Gott jenseits vom Jungschen »Selbst« und von diesem verschiedenen ist, erhält Wahrscheinlichkeit durch den ausgeprägten Unterschied zwischen dem Heiligen und der »integrierten« Persönlichkeit, wie sie Jung beschreibt und Marcel Proust verkörpert.

¹⁵ *Summa Theol.* I. VIII. I, resp. obj. 1.

¹⁶ Ebd., I. VIII. 3, resp.

¹⁷ *The Living Flame of Love*, in *The Complete Works*, E. T. by E. Allison Peers, London: Burns Oates and Washbourne, Bd. III, S. 22.

In dieser Stelle aus den Upanischaden scheinen sich die Spekulationen früherer Denker mit einer intuitiven Vision von der Einheit aller Dinge in ihrem Ursprung zu vereinigen. Brahman wird nun nicht mehr mit dem Vorgang des Essens und Gegessenwerdens identifiziert – was gewiß eine Form ist, die Einheit des organischen Lebens zu denken – oder mit dem Vorgang des Atmens oder mit beidem zugleich; Brahman wird jetzt als Ursprung, Ende und Stütze allen Lebens angesehen, als das Leben selbst, von dem das menschliche Leben nur einen ebenso unbedeutenden Teil bildet wie das Leben eines roten Blutkörperchens im Gesamt des menschlichen Körpers. Und schon in dieser Stelle denkt sich der Autor Brahman als etwas den Raum, wenn nicht die Zeit Transzendierendes; denn es ist zugleich unendlich klein und unendlich groß, – was die einzige Form ist, wie ein mehr oder weniger primitiver Mensch etwas definieren kann, das an der Materie nicht teilhat. Weiter zeigt die Tatsache, daß hier Brahman nicht mit einem materiellen Element wie Nahrung oder Atem identifiziert wird, wie in anderen Stellen der Upanischaden, – auch nicht mit Wasser, Luft oder Feuer wie bei den Vorsokratikern in Griechenland, daß eine echte Wahrnehmung eines ewigen und unveränderlichen Wesens schon im Gange war. So stoßen wir auf die Vorstellung von Brahman als das *satyasya satyam*, »das Wirkliche des Wirklichen.«¹⁸ oder das *ens realissimum*, wie es in der Sprache der scholastischen Theologie heißt. Er ist unbeschreiblich und man kann nur in Negativa von ihm sprechen. »Seine Bezeichnung ist das Wirkliche des Wirklichen. Die lebensentscheidenden Atemzüge sind die wirklichen und Er ist ihre Wirklichkeit.«¹⁹ Die Upanischaden gehen jedoch weiter; denn nach der Erkenntnis, daß es eine Wirklichkeit jenseits der Welt der Erscheinungen gibt, stellen sie fest, daß diese Wirklichkeit das allein Verursachende und das allein Wahrnehmende ist: und nicht allein dies, sie ist auch identisch mit der menschlichen Seele. »Dieses Unvergängliche«, sagt die *Bṛhadāraṇyaka*, »ist der Sehende, den man nicht sieht, – der Hörer, den man nicht hört, – der Denker, den man nicht denkt, – der Verstehende, den man nicht versteht. Außer ihm gibt es nicht, was sieht, hört, denkt, versteht. Über dieses unvergängliche Wesen hin ist der Raum gewoben, Kette und Schuß.«²⁰ Oder

¹⁸ *Bṛhadāraṇyaka Up.* 2. 3. 6.

¹⁹ Ebd.: »atha nāmadheyam satyasya satyam iti. prāṇā vai satyaṁ, tesām esa satyam.«

²⁰ Ebd. 3. 8. 11: »paśyaṁ draṣṭṛ, śrutam śrotṛ, amataṁ manṭṛ, avijñātaṁ vijñāṭṛ; nānyad ato 'sti draṣṭṛ, nānyad ato 'sti śrotṛ, nānyad ato 'sti manṭṛ, nānyad ato 'sti vijñāṭṛ. «asmīn u khalv akāśare, Gārgi, ākāśa otas-ca protas-ceti.«

wiederum: »Er, der auf der Erde lebt und doch anderer Art ist als die Erde, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde von innen heraus lenkt, – er ist dein Selbst, der Inwendige Lenker, der Unsterbliche.«²¹ Gewässer, Feuer, Atmosphäre, Wind, Himmel, Sonne, die Bezirke des Himmels, Mond und Sterne, Dunkelheit, Licht und die Stimme des Menschen: Brahman allein wohnt in ihnen und lenkt sie. »Der, welcher in allen Dingen wohnt und doch anderer Art ist als alle Dinge, den die Dinge alle nicht kennen, dessen Leib alle Dinge sind, der alle Dinge von innen heraus lenkt, – Er ist dein Selbst, der Inwendige Lenker, der Unsterbliche.«²² So wird die menschliche Seele mit dem göttlichen Grund allen Seins identifiziert, und das ist das Wesen des Hinduismus. In der vielleicht berühmtesten Stelle, die der *locus classicus* des nicht-dualistischen Vedānta ist, sagt die Upanischad: »Wie die Bienen Honig machen, indem sie Blütenstaub von Bäumen an verschiedenen Stellen sammeln und den (gesammelten) Blütenstaub zu etwas Einheitlichem machen; und wie die verschiedenen Teile Blütenstaub keinen Unterschied mehr erkennen und sagen können »Ich bin der Blütenstaub von diesem Baum oder ich bin der Blütenstaub von jenem Baum«; so wissen es auch diese Geschöpfe nicht, wenn sie die Wirklichkeit erlangt haben. Was sie auch seien, – Tiger, Löwe, Wolf, Eber, Wurm, Fliege, Mücke oder Schnake, sie alle werden zu diesem (der letztendlichen Wirklichkeit). Was das Feinste vom Feinen ist, die ganze Welt hat es als ihr Selbst. Das ist Wirklichkeit. Das ist das Selbst und das bist du.«²³ Diese Flüsse fließen hin, der östliche gen Westen und der westliche gen Osten; von Ozean zu Ozean fließen sie. Ja sie werden zum Ozean. Und wie sie selbst nicht wissen, welcher sie sind, so wissen alle diese Geschöpfe nicht, daß sie aus dem Seienden hervorgegangen sind, obgleich sie aus dem Seienden

²¹ *Bṛhadāraṇyaka Up.* 3. 7. 3: »yah pṛthivyām tīṣṭan pṛthivyā antaro, yam pṛthivī na veda, yasya pṛthivī śarīram, yah pṛthivīm antaro yamayati, eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ.«

²² *Ebd.* 3. 7. 15: »yah sarvesu bhūteṣu tīṣṭan, sarvebhyo bhūtebhyo 'ntaro, yam sarvāṅgī bhūtāni na vidur, yasya sarvāṅgī bhūtāni śarīram, yah sarvāṅgī bhūtāny antaro yamayati, eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ.«

²³ *Chāndogya Up.* 6. 9: »yathā, somya, madhu madhukṛto nistīṣṭanti nānātya-yānān vṛkṣāṅgān rasān samavahāram ekatām rasam gamayanti, te yathā tatra na vivekaṁ labhante, 'muṣyāham vṛkṣasya raso 'smy, amuṣyāham vṛkṣasya raso 'smīty, evam eva khalu, somya, imāḥ sarvāḥ prajāḥ sati sampadya na viduh sati sarṅpatsyāmaha iti, ta iha vyāghro vā śiṅho vā vṛko vā varāho vā kīṭo vā patango vā daṅśo vā maśako vā, yadyad bhavanti, tad ābhavanti. sa ya eṣo 'nimā, etad-ātmyam idam sarvam, tat satyam, sa ātmā, tat tvam asi.«

hervorgegangen sind. Was sie auch seien, – Tiger, Löwe, Wolf, Eber, Wurm, Fliege, Mücke oder Schnake, – sie alle werden zu diesem (der letztendlichen Wirklichkeit). Was das Feinste vom Feinen ist, die ganze Welt hat es als ihr Selbst. Das ist Wirklichkeit. Das ist das Selbst und das bist du.«²⁴

Man bemerkt, daß in dieser Stelle, die den Zusammenhang zu der berühmten Formel *tat tvam asi* (»das bist du«) liefert, die Identifizierung der Einzelseele mit der Weltseele nicht soweit getrieben ist, wie dann bei den späteren Monisten. Nach den verwendeten Gleichnissen zu urteilen, ist es weniger eine Frage der Identität als einer Verschmelzung der Einzelseelen zu einer höheren Einheit, der Blütenstaub vereinigt sich zum Honig, die Flüsse fließen zum Ozean zusammen. Solche Stellen der Upanischaden scheinen eine echte Brücke zu bilden zwischen der theistischen Mystik, wie wir sie im Westen kennen, und der Naturmystik. Die Idee, daß der transzendente Gott auch im Herzen der im Stand der Gnade befindlichen menschlichen Seele gegenwärtig ist, ist nahezu ein Gemeinplatz der katholischen mystischen Theologie; und die angebliche Neigung bei den Protestanten, den immanenten Aspekt Gottes zu vernachlässigen, ist das, was Jung für psychologisch falsch hält. Die Hindus neigen zum gegensätzlichen Extrem und da sich aus den Upanischaden kleine klare Vorstellung von Gott als einem absolut vollkommenen Wesen ergibt, so kann die Suche nach der essentiellen Einheit Brahman ebenso leicht zu dem führen, was Huxley eine »Transzendenz nach unten« nennt, wie zu einer Transzendenz der Seele nach oben in Gott. Eine andere Möglichkeit ist, daß sie zu einem Solipsismus führt, der notwendigerweise der spirituellen Entwicklung ein Ende setzt.

Über die Frage, ob Gott ein persönlicher oder ein unpersönlicher ist, ist nach meiner Meinung viel Unsinn geredet worden. Professor Farmer hat in seinem vor kurzem erschienenen Buch »Revelation and Religion« die Meinung vertreten, die Wahrnehmung Gottes als eines persönlichen Gottes sei eine der unerläßlichen Voraussetzungen wahrer Religion.²⁵ Damit hat er meiner Ansicht nach völlig recht, wenn wir uns mit der Definition der Person

²⁴ *Ebd.* 3. 10: »imāḥ, somya, nadyah purastāt pṛācyah syandante, paścāt pṛācyas, tāḥ samudrāt samudram evāpiyanti, sa samudra eva bhavati; tā yathā tatra na vidur, iyam aham amīti, evam eva khalu, somya, imāḥ sarvāḥ prajāḥ sata āgatya na viduh sata āgatya vā maśako vā yadyad bhavanti, tad ābhavanti. sa ya eṣo 'nimā etad-ātmyam idam sarvam, tat satyam, sa ātmā, tat tvam asi.«

²⁵ H. H. Farmer, *Revelation and Religion*, London, Nisbet, 1954, S. 79.

begnügen, wie sie Boethius und der heilige Thomas geben, nämlich als eine *rationalis naturae individua substantia*, »eine individuelle Substanz rationaler Natur.«²⁶ Nun trifft es zwar zu, daß es in den Upanischaden Stellen gibt, nach denen Brahman einfach als *prāna*, »Atem«, oder *anna*, »Nahrung«, erscheint, und es gibt eine Stelle, wo festgestellt wird, nach dem Tod gebe es kein Bewußtsein,²⁷ und da der universelle Geist oder Brahman absolut *einer* ist, gebe es überhaupt nichts wahrzunehmen. Aber dies ist nicht die allgemeine Lehre der Upanischaden; denn die am häufigsten zitierte Beschreibung Brahmans ist die der *Taittiriya Upanisad* (2. 1), wo Er oder Es beschrieben wird als das Wirkliche (*satya*), Erkenntnis (*jñana*) und das Unendliche (*ananta*): er wohnt zugleich im geheimsten Winkel des Herzens und im höchsten Himmel. Wenn wir also diese Definition akzeptieren und die später bei allen Vedāntin-Schulen geläufig gewordene Formel, – *sat – cid – ānanda*, »Sein, Gewährsein oder Denken, und Seligkeit«, so ist völlig klar, daß wir es hier nicht mit einem *élan vital* zu tun haben, der libido oder der in der Materie inhärenten Energie, sondern nach allen Gesichtspunkten mit einem lebendigen und persönlichen Gott, »einer individuellen Substanz rationaler Natur.«

Als Sein ist Brahman eine »individuelle Substanz«, und als Gewährsein *logos*, Vernunft. Er ist offenkundig von »rationaler Natur«. Weiter ist er als *ānanda*, »Seligkeit«, auch Liebe, denn *ānanda* ist das übliche Wort, das für sexuellen Genuß verwendet wird, und die »Seligkeit«, die dadurch bezeichnet wird, ist primär die durch die Vereinigung der Geschlechter hervorgerufene. Und wer mit den Schriften der christlichen Mystiker und mit dem bei ihnen so durchgehend verwendeten Bild der Seele als Braut Christi auch nur einigermaßen vertraut ist, kann an der Parallele zwischen der physischen Vereinigung der Geschlechter und der Vereinigung der Seele mit Gott²⁸ nicht gut etwas aussetzen.

Es ist bemerkenswert, daß der Hinduismus sich selbständig diese Formel im eigenen gemacht hat, die mit der christlichen Idee der Dreieinigkeit im wesentlichen fast identisch ist; und es ist noch mehr bemerkenswert, daß

²⁶ *Summa Theol.* XXIX 1, obj. 1.

²⁷ *Bṛhadāraṇyaka Uṇ.*, 2. 4. 12 = 4. 5. 13.

²⁸ Der Doppelsinn von *ānanda* findet eine Parallele bei Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, Kapitel 44 (London, Burns Oates, 2. Aufl., S. 79): »Truth seeth God, and Wisdom beholdeth God, and of these two cometh the third: that is, a holy marvellous delight in God; which is Love.«

Śankara und seine Schule, die doch in ihrem Monismus Parmenides in keiner Weise nachstanden, diese Formel akzeptierten. Denn die Formel *sat – cid – ānanda*, »Sein-Gewährsein-Seligkeit« oder »Sein-Logos-Liebe«, gibt der Gottheit gerade jene Pluralität, die Śankara so nachdrücklich abstreiten wollte, und entspricht der christlichen Idee von der Heiligen Dreieinigkeit – der Vater als Sein, der Sohn als Logos und der Heilige Geist als Liebe – so genau, wie es die verschiedenen Traditionen des Hinduismus und des Christentums überhaupt zulassen. Vom westlichen und besonders vom protestantischen Standpunkt aus liegt der große Mangel des Hinduismus in dessen ambivalenter Einstellung zum Bösen, welches er wie Jung in das Göttliche zu »sublimieren« trachtet; dies ist für Rāmākṛiṣṇa ebenso charakteristisch wie für die Upanischaden. Das rührt daher, daß der Hinduismus das Böse nicht einfach als das Fehlen von etwas Gutem ansieht und es auch nicht mit dem Nicht-Sein (*asat*) gleichsetzt. Selbst wenn das der Fall gewesen wäre, wäre das Böse noch immer in der Gottheit inhärent dagewesen, denn die Hindus sprechen oft davon, Brahman sei *sat – asat*,²⁹ »Sein und Nichtsein«, ohne sich darum zu kümmern, daß »was nicht ist« von nichts ein Attribut sein und von nichts behauptet werden kann, da es ja per definitionem nicht existiert.

Der Hinduismus der Upanischaden ist also die Brücke zwischen der bewußten theistischen Mystik einerseits und der Naturmystik oder der Identifikation der menschlichen Seele mit dem Naturganzen andererseits. Es ist nun an der Zeit, die Beziehung zwischen der theistischen Mystik und der Naturmystik zu untersuchen; dies bringt uns zwangsläufig in eine Fülle von Schwierigkeiten, da es sich nicht um einen Gegenstand handelt, auf den rein rationale Kategorien anwendbar sind, und da damit die entscheidende Frage verknüpft ist, ob es Gott gibt oder nicht.

Wir wollen zunächst untersuchen, was aller Mystik gemeinsam ist. Man ist sich allgemein darüber einig, daß der Mensch zwei Urtriebe hat, den Selbsterhaltungstrieb und den Sexualtrieb. Der erstere ist ein ganz individueller Instinkt, der die Erhaltung des individuellen Lebens zum Zweck – ist der Trieb, sich mit dem zu vereinigen, was etwas anderes als man selbst und von einem unterschieden ist. Die Form der Vereinigung hängt natürlich vom Geschlecht des in Frage stehenden Individuums ab.

²⁹ Z. B. *Bhagavad-Gītā*, 9. 19 und 11. 37.

Der rohe Instinkt des Mannes ist darauf gerichtet, zu jagen und zu unterwerfen, der des Weibes, sich zu unterwerfen und hinzunehmen. Der Sexualtrieb steht in jedem Fall dem Selbsterhaltungstrieb entgegen, wie jeder feststellt, der Tiere in der Brunst beobachtet; wenn nämlich der Sexualtrieb eines Tieres überwältigend stark ist, so wird der Selbsterhaltungstrieb praktisch auf Null reduziert. Ebenso gibt es auf psychologischer Ebene einerseits den Stolz, als Person einmalig zu sein, von allen anderen verschieden, – eine Person, die allein ist und ihr Isoliertsein genießt; auf der anderen Seite gibt es das, gewöhnlich im Unbewußten verborgene Verlangen, das Gefühl der Individualität zu verlieren und mit einem größeren Ganzen zu verschmelzen. Dafür gibt es anscheinend zwei Motive; einmal wird das Gefühl des Isoliertseins unerträglich, denn der Mensch *ist* tatsächlich, wie Aristoteles richtig festgestellt hat, ein geselliges Tier, wie sehr er dies auch bedauern mag. So kommt im Leben der meisten Menschen der Punkt, wo man der unaufhörlichen Verantwortung, handeln und wählen zu müssen, müde ist und sich danach sehnt, eine höhere Macht möge einem die Lenkung des eigenen Lebens abnehmen, – selbst wenn die höhere Macht nur das Militär oder eine Parteiorganisation ist. Weiterhin sehnt man sich nach einer engeren, vertrauteren Verbindung mit der Umwelt, man hat einfach das Bedürfnis, zu etwas zu gehören. Die Entsprechung zu beiden Instinkten findet sich in den Spielarten mystischer Erfahrung und mystischer Theorie, wie wir sehen werden.

Paulus sah die Menschheit als eine Einheit in Adam: da die Menschen in ihrem Menschsein identisch sind, sind sie eins in Adam, sie sind *ein* natürlicher Mensch. Wenngleich durch Zeit und Raum getrennt, sind sie ein einziger menschlicher Block, ein einziger Leib, könnten wir beinahe sagen. Sie sind eins mit Adam in der Sünde, – und »der Tod ist der Sünde Lohn«. Der Leib des Menschen muß deshalb sterben; und sie sind auch darin eins mit ihm, daß sie »nach dem Bilde Gottes geschaffen« sind, und das Bild Gottes kann nicht sterben. Adam stammt aus dem unsterblichen Geist Gottes. »Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele.« Paulus sagt über die Genesis:

»Wie es geschrieben steht: der erste Mensch, Adam, ward zu einer lebendigen Seele, und der letzte Adam zum Geist, der da lebendig macht.

Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche; darnach der geistliche.

Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der andere Mensch ist der Herr vom Himmel.

Welcherlei der irdische ist, solcherlei sind auch die irdischen; und welcherlei der himmlische ist, solcherlei sind auch die himmlischen.

Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen.

Das sage ich aber, liebe Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben; auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche.³⁰

Paulus unterscheidet wie der Sāmkhya-Yoga zwischen dem geistigen Adam und dem materiellen Adam. »Fleisch und Blut« können nicht »das Reich Gottes erben; auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche.« Mit anderen Worten: das zeitgebundene, psycho-physische Element im Menschen kann am ewigen nicht teilhaben. In der Sāmkhya-Terminologie: *prakṛti* kann am Leben von *puruṣa* nicht teilhaben; und in der Vedānta-Terminologie: das Reich der *māyā* kann am Leben von Brahman-Atman nicht teilhaben; oder schließlich in der Terminologie des Islam: die »engelhaft« Natur des Menschen allein ist ewig und in der nächsten Welt kann seine »tierische« Natur am ewigen Leben nicht teilhaben. Sämtliche vier Traditionen weisen einen betonten Dualismus auf, auch wenn die extremen Vedāntins sich *advaita*, nicht-dualistisch, nennen mögen. Die bloße Postulierung von *māyā* zeigt, daß sie nicht weniger dualistisch als der Sāmkhya sind, wie gern sie dies auch verschleiern möchten. Parmenides hat alles Wesentliche über diesen Gegenstand gesagt und selbst dieser Fürst der Monisten war gezwungen, einen »Meinungsweg« vorauszusetzen, der dem Weg der Wahrheit parallel läuft, welcher die Existenz des Einen ohne ein Zweites behauptet. Śankaras Entwicklung der Lehre von *māyā* und *avidyā*, der kosmischen Illusion und der kosmischen Unwissenheit, führt ihn genau in die gleiche Schwierigkeit. Er geht von der Prämisse aus, die er aus ausgewählten Stellen der Upanischaden ableitet, daß Wirklichkeit Eines ohne ein Zweites ist, daß die individuelle Seele mit dieser Wirklichkeit identisch ist und daß deshalb alle individuellen Seelen die absolut gleiche Wirklichkeit sind; so kann er die Erscheinungswelt nur durch die Feststellung einordnen, sie sei *māyā* oder »Illusion«. Die Autorität der Upanischaden bietet für diese Vorstellung sehr wenig Stütze:³¹ und räumt man einmal der »Illusion« einen Platz ein, so ist die einfache Monade zerstört.

Wem die Vorstellung von *māyā* oder »Illusion« neu ist, der zweifelt zunächst daran, ob Śankara wirklich das meint, was er sagt. Er meint es

³⁰ 1. Korinther 15. 45/50.

³¹ Die einzige Stelle, wo die Lehre von *māyā* klar dargelegt ist, ist *Svetāsvatara Up.* 4. 9/10.

wirklich. Was wir die Erscheinungswelt nennen, betrachtet er als einfache, reine Illusion, die ebensoviel oder so wenig objektive Existenz hat wie der Stoff der Träume. Da jedoch die individuelle Seele grundsätzlich dasselbe ist wie der Absolute Brahman, so folgt daraus, daß diese *māyā* oder »Illusion« kosmisch ist: sie wird mit den Täuschungen verglichen, die ein Zauberer hervorruft, oder auch mit optischen Täuschungen, wenn etwa z. B. jemand ein Stück Seil für eine Schlange hält, oder Perlmutter für Silber. Mit anderen Worten: Śankara bringt die Dualität in seinen Brahman hinein, der theoretisch ein absolut unteilbares Ganzes ist; denn die bloße Tatsache, daß Brahman in der Lage ist, diese Vorstellung eines Zauberers zu geben, zeigt, daß in ihm selbst Dualität sein muß; denn die Fähigkeit, zu denken und zu träumen, impliziert, daß der *Eine* »Illusionen« hervorruft, die zwar von ihm abhängen, aber doch unterschieden von ihm selbst sind; denn Illusionen sind, wie Śankara selbst zugibt, nicht reines Nicht-Sein, d. h. reine Unmöglichkeiten oder Widersprüche in sich selbst wie »der Sohn einer unfruchtbaren Frau«. Es folgt mithin, daß sie eine Existenz außerhalb Brahman haben, wenngleich diese Existenz von ihm abhängig ist. Das ist, was wir kontingentes Sein nennen, d. h. ein Sein, das nicht *a se*, »aus sich selbst«, ist, sondern *ab alio*, da es von einem anderen abgeleitet ist. Es wie Śankara Illusion oder kosmische Unwissenheit zu nennen und diese kosmische Unwissenheit als eine positive Kraft aufzufassen, die Illusion schafft, ist nicht viel mehr als ein Verdrehen von Worten. Es hilft nicht im Geringsten weiter und es kann geradezu gefährlich sein, wenn es einem Menschen als Führung dienen soll, der auf der Suche nach der Seligkeit ist.

Mystik ist die Verwirklichung des Einsseins; und sofern man nicht eine klare Vorstellung davon hat, was dieses Einssein ist, ist man der Gefahr ausgesetzt, mit den unwahrscheinlichsten Wesenheiten eins zu werden. Qushayri stellt bei seinen Betrachtungen über *khawātir* oder »Intuitionen« fest, diese könnten von den Engeln, vom Satan, vom natürlichen Menschen oder von Gott selbst herkommen. Man kann sie, sagt er, auf folgende Weise erkennen: die von einem Engel kommende Intuition wird mit der Vernunft übereinstimmen und zu guten Werken führen; eine vom Satan kommende Intuition wird zur Sünde führen, während eine von der Natur ausgehende Intuition einen dazu führen wird, den eigenen natürlichen Neigungen nachzugehen, vor allem dem Stolz und der Lust (in diesem Zusammenhang

³⁸ *Risāla*, Cairo ed., S. 43.

denkt man an Custance' Überzeugung, daß er in einem gewissen Sinne Gott war und an sein höchst sublimiertes Umgehen mit Prostituierten). Weiterhin sagt Qushayri, wer ungesetzliche Nahrung zu sich nehme – womit er wohl Jemanden meint, der bewußt den besonderen Vorschriften seiner Kirche zuwiderhandelt und sich damit aus dem Bereich der normalen Gnadengewährung entfernt –, so jemand könne zwischen den Eingebungen, die von Gott kommen und den Versuchungen des Teufels nicht unterscheiden. Und gerade dies muß bei jeder Religion befürchtet werden, die keinen klaren Unterschied zwischen Gut und Böse macht; und wer ein strikter Monist ist, kann logischerweise einen solchen Unterschied nicht machen; denn für ihn muß beides gleichermaßen illusorisch sein.

Im Verlauf dieses Buches haben wir zu zeigen versucht, daß das, was man gewöhnlich die natürliche mystische Erfahrung nennt, möglicherweise nur ein Emporquellen aus dem kollektiven Unbewußten ist, wie Jung es nennt. Das Gefühl jedoch, daß das Individuum mit der gesamten Natur in Eins ist, daß Alles Eins und Eins Alles ist, bedeutet nicht, daß Alles Gott und Gott Alles ist. Es ist die Erkenntnis der Einheit der Natur. Es unterscheidet sich eindeutig und notwendigerweise von jedem Zustand, der dadurch erreicht wird, daß die Sinne sich von ihren Objekten zurückziehen; und dies ist die klassische Technik der Hindus; denn wie kann eine Empfindung, deren wesentlicher Inhalt das Gefühl ist, daß man die Außenwelt tatsächlich *ist*, mit dem Ergebnis einer Technik identisch sein, welche kompromißlos die unsterbliche Seele von allen mit den Sinnen wahrnehmbaren Bildern abtrennt. Der Zustand des Naturmystikers, den wir den pan-en-henischen Zustand nannten, ist das genaue Gegenteil von *kaivalyam*, der »Isolation« des Sāṅkhya-Yoga. Die Charakteristika dieses Zustandes werden in der Bhagavad-Gītā beschrieben; die Stelle ist es wert, in extenso angeführt zu werden:

»Wenn ein Mann alle Begierden aufgibt, die den Geist befallen, und zufrieden ist allein in sich selbst, so nennt man ihn einen, dessen Geist stille ist. Der Mann, dessen Geist inmitten der Sorge ruhig bleibt, frei von Begierde inmitten des Vergnügens, den Leidenschaft, Furcht und Zorn verlassen haben, dessen Gedanken stetig sind, der wird ein Weiser genannt. Wer überall bar ist der Bindung durch das Gefühl, das Angenehme und Unangenehme nimmt wie es kommt, dem das eine nicht willkommen ist und der das andere nicht verabscheut, der ruht fest in der Weisheit. Wenn er seine Sinne von ihren Objekten zurückzieht, so wie eine Schildkröte auf

allen Seiten ihre Beine zurückzieht, dann ruht er fest in der Weisheit. Die Objekte der Sinne verschwinden für die verleiblichte Seele, die aufhört, sich von ihnen zu nähren, aber ihr Geschmack bleibt zurück: auch er verschwindet für den, der das Höchste gesehen hat. Wenn auch ein Mensch nach Vollkommenheit strebt und ganz auf seiner Hut ist, so setzen ihm doch seine Sinne zu und entführen seinen Geist mit Gewalt. Alle Sinne in der Gewalt, tief in Meditation versunken, soll er sich niedersetzen und Mich als sein letztes Ziel betrachten. Wer seine Sinne in der Gewalt hat, der ruht fest in der Weisheit.

Wenn ein Mann bei den Objekten der Sinne verweilt, so wird eine Bindung an sie in ihm entstehen. Bindung bringt Begierde hervor, Begierde Zorn. Zorn bringt geistige Verwirrung hervor, geistige Verwirrung spielt der Erinnerung Streiche. Eine solchermaßen verwirrte Erinnerung führt zum Wahn (*buddhināsa*). Wahn zerstört. Wenn ein Mann seine Sinne von Leidenschaft und Haß gelöst und der Kontrolle des »Selbst« unterworfen hat, dann kann er sich, mit seinem »Selbst« in der Gewalt, unter den Objekten der Sinne bewegen: so wird er Reinheit (*prasāda*) erlangen. In einem solchen Zustand sind alle Sorgen vernichtet. Wenn sein Geist so gereinigt ist, wird er das Verstehen bald wiedergewinnen. Ein unbeherrschter Mann hat kein Verstehen, auch hat er nicht die Kraft, sich zu konzentrieren. Wer nicht die Kraft hat, sich zu konzentrieren, kennt nicht den Frieden. Wie sollte es Glück geben ohne Frieden? Ein Geist, der den schweifenden Sinnen gehorcht, beraubt einen Mann der Weisheit, so wie der Sturm ein Schiff auf dem Meer hinwegträgt. So ruht der, der überall seine Sinne von ihren Objekten zurückzieht, in der Weisheit.

Wenn Nacht ist für alle anderen Geschöpfe, so hält die beherrschte Seele Wacht; die Zeit aber, wann alle Geschöpfe wach sind, ist Nacht für den Weisen, der sieht. So wie die Wasser ins Meer fließen, das immer Zuström hat und das doch bewegungslos und still bleibt, so fließen alle Begierden in einen solchen Mann. Er erlangt Frieden, nicht der Mann, der Begierde begehrt. Der Mann, der alle Begierden aufgibt, der ohne Verlangen lebt und ohne Gedanken an »Ich« oder »Meines«, erlangt Frieden. Dies ist der Zustand von Brahman: niemand, der ihn erlangt hat, gerät wieder in Verwirrung. Wer am Ende seiner Tage in diesem Zustand ist, der erlangt den Frieden (*nirvāna*) Brahmans.«³⁹

³⁹ *Bhagavad-Gītā*, 2. 55/72. Originaltext Anhang C.

Dies ist typisch für den hinduistischen Weg des Verzichts; und in dieser Hinsicht stimmt die Hindu-Tradition mit allen großen mystischen Traditionen überein. Asketisches Training ist für die Erreichung jedes »höheren« mystischen Zustandes wesentlich, wenn auch die »niedereren« und unberechenbaren Zustände, wie wir gesehen haben, ohne jeden Grund entstehen können, oder auch durch die Einnahme von Drogen oder aufgrund einer geistigen Störung. Die Bhagavad-Gita führt uns insofern einen Schritt über den Monismus hinaus, als sie einen persönlichen, inkarnierten Gott einführt, zu dem ein persönliches Verhältnis möglich ist. Die Gita selbst schwankt zwischen einem Theismus, wie wir ihn verstehen, dem Monismus und der Theorie des Sāṃkhya-Yoga von *puruṣa* und *prakṛti*; vorherrschend ist jedoch der Monismus.

In Indien hat der Theismus seinen lebhaftesten Verteidiger in Rāmānuja, einem Philosophen des zwölften Jahrhunderts, gefunden; sein Fall ist interessant. Im Christentum und im Islam finden wir bei mystischen Autoren eine eindeutig monistische Tendenz, vermutlich als Reaktion gegenüber einer Theologie, die dazu neigt, die Transzendenz Gottes gegenüber seiner Immanenz zu betonen; bei Rāmānuja hingegen finden wir eine ausgesprochen gegensätzliche Tendenz. Er befaßt sich ausschließlich damit, die monistische Haltung zu verurteilen, da er zurecht in ihr eine Gefahr für jede wirkliche Religion und notwendigerweise für jede Form des Gottesdienstes sah. Denn Monismus führt logischerweise nicht weiter als bis zu der Sāṃkhya-Position, zu der Isolierung des »Selbst« qua unsterbliche Seele von allem, das in Bewegung ist und in Raum und Zeit sein Sein hat. Es ist dabei ohne Bedeutung, ob man die Seele eine individuelle *puruṣa* oder das Absolute *nirguṇa* oder den eigenschaftslosen Brahman nennt. Alles, was man erlangen kann, ist die Isolierung des eigenen Wesens, womit man sich die Gegenwart Gottes verweigert, da man ja von der Annahme ausgeht, man sei identisch mit dem Absoluten, von dem Gott nur ein Aspekt sein kann. Die Seele wird zu einem sauber gefegten und geschmückten Haus, das bereit steht, jede Art von Heimsuchung zu empfangen, sei sie sublim oder nur absurd. Es liegt auf der Hand, daß es nicht genug sein kann, die Leidenschaften zu unterdrücken und sein Sein aller unwesentlichen Dinge zu entledigen, wenn man dann die wesenhafte Seele dem Spiel eines beliebigen autonomen Komplexes überläßt, der aus dem Unbewußten auftauchen kann. Die erste Voraussetzung in der theistischen Mystik ist, daß man seinen Willen und seinen Geist fest auf Gott richtet, – nicht bloß auf eine *iṣṭa-devatā*, eine

»Gottheit des eigenen Beliebens«, wie der klassische Yoga meint, – sondern auf Gott selbst, das Absolute Sein, das ganz Güte und Wahrheit ist und von dem alles andere Sein abhängt. Aber selbst das ist nicht genug; denn es zeigt sich, daß bei den theistischen Mystikern es normalerweise Gott selbst ist, der den ersten Schritt tut. »Ich dachte, ich liebte Ihn«, soll Abū Yazīd von Bistam gesagt haben, »aber als ich schaute, sah ich wieder, daß seine Liebe der meinen voranging.«³⁴ Oder wieder: »Dreißig Jahre lang schaute ich nach Gott aus, aber als ich verhielt, um nachzudenken, da war Er der Sucher und ich der Gesuchte.«³⁵ So erzählt uns auch Qushayrī, Rābī'a habe auf die Frage eines Mannes, der viele schwere Sünden begangen hatte, ob Gott seine Reue annehmen werde, ihm geantwortet: »Nein, vielmehr wirst du bereuen, wenn Gott (zuerst) sich dir in Vergebung zuwendet;³⁶ denn du kannst dich Gottes nicht erfreuen, bevor Gott sich deiner erfreut.«³⁷ Beispiele dieser Art könnten allein aus der Literatur des Islam in unbegrenzter Zahl angeführt werden. So kann man auch in der Geschichte vieler der größten christlichen Heiligen Gottes Initiative am Werk sehen, wobei vielleicht die hervorragendsten Beispiele der hl. Augustin, der hl. Franz von Assisi und der hl. Ignatius von Loyola sind. Bekehrungen dieser Art kann man auf zwei Weisen erklären: entweder gibt es einen Gott, der auf spektakuläre Art in das Leben einzelner Menschen eingreift und sie, die bisher ganz gewöhnliche Leute zu sein schienen, in Menschen von heroischer Heiligkeit verwandelt, – oder diese Verwandlung wird durch eine unerklärliche Kraft vollzogen, – das, was Jung einen »autonomen Komplex« nennt –, die sich ihren Weg aus dem Unbewußten herauf bahnt und sich zum Zentrum und Leitprinzip der Seele macht. Die zweite Alternative erklärt in Wirklichkeit überhaupt nichts: denn was gewinnen wir eigentlich dabei, Gott den Gott-Archetypus zu nennen, da ja zugegeben wird, daß dieser Archetypus eine solch unberechenbare Energie freisetzen und ein Leben vollständig verwandeln kann? Weiter sollte es klar sein, daß der »Gott-Archetypus« oder das »Gott-Bild«,³⁸ als

³⁴ Farīdu'd-Dīn 'Attār, *Tadbkiratu'l-Awliyā*, ed. R. A. Nicholson, London, Luzac, 1905, vol. I, p. 170: 'pandāsham ki man ū-rā dūst mī-dāram; chūn nigah kardam, dūst i ū marā sābiq būd.«

³⁵ Ebd., S. 142: »sī sāl khudāy-rā mitalabīdam; chūn bi-nigaristam, ū tālib būd va man maṭlūb.«

³⁶ Qushayrī, *Risāla*, S. 48, I. 8: »lā bal law tāba 'alay-ka, la-tubta.«

³⁷ Ebd., S. 89, I. 16: »i'lam anna'l-'abda lā yakādu yardā 'an al-haqqi subhāna-hu illā ba'da an yardā 'an-hu'l-haqqu.«

³⁸ *Antwort auf Hiob*, S. 177.

Inhalt des Unbewußten und als »psychologisches Faktum« im Gegensatz zu einem bloß geistigen Begriff, die Existenz eines Gottes voraussetzt, dessen Bild er sein kann. Der Gott, dessen Bild der Archetypus ist, ist bei Jung vermutlich der Jehova, dessen Widersprüchlichkeit darzulegen er in *Antwort auf Hiob* so sehr bemüht ist. Dies ist nicht der Ort, darüber zu argumentieren, ob das *ens realissimum* zu gleicher Zeit das *summum bonum* ist, eine Idee, die Jung (der sich dabei in der ehrenwerten Gesellschaft der Jünger des Zarathustra³⁹ befindet) »für ein nachdenkendes Bewußtsein unmöglich«⁴⁰ findet; wir würden uns damit nämlich wiederum in eine langwierige Debatte über die Natur des Bösen und die Ungeheuerlichkeit der Sünde verwickeln. Es lohnt sich aber vielleicht, noch einmal darauf hinzuweisen, daß der Gottesbegriff des Alten Testaments ein sich ständig entwickelnder ist, der über Jesaja und die andern Propheten bis hinauf zur Inkarnation führt. Gott erscheint nur deshalb schrecklich, weil der Mensch halsstarrig, dumm und böse ist, – eine Lektion, die das Alte Testament mit aller Deutlichkeit erteilt, wie man denken sollte.

Jung hat jedoch in so vieles Licht gebracht, was zuvor dunkel gewesen war, daß wir gut daran tun, noch einmal einige seiner Hauptideen daraufhin zu betrachten, wie sie sich zur christlichen Theologie und zu anderen Theologien verhalten. Nach ihm wohnt der Gott-Archetypus tief unten im Unbewußten und kann in verschiedenen symbolischen Formen an die Oberfläche kommen. Nun ist das genau das, was alle höheren Religionen, soweit sie theistisch sind, behaupten. Für den Christen hat die Heilige Dreieinigkeit ihren Platz am höchsten Punkt des Geistes, während die mohammedanischen Mystiker und die Upanischaden übereinstimmend behaupten, die höchste Wirklichkeit wohne in den Tiefen des Herzens. Dies ist das »Kleinste des Kleinsten« der Upanischaden, das gleichzeitig das Größte des Großen ist, der Gott, der sein Sein in uns allen hat. Gott oder der »Gott-Archetypus«, befindet sich also auf dem Grunde des kollektiven Unbewußten. Zwischen ihm und dem bewußten Geist finden sich dann Jungs verschiedene und außerordentlich amorphe Archetypen; der Schatten oder die dunkle Seite der menschlichen Psyche, in den Religionen als der Teufel bezeichnet; *anima* und *animus*, die die komplementäre sexuelle Seite von Mann und Frau darstellen; die Große Mutter, die die Mutter Natur dar-

³⁹ Vergl. R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, S. 52/66.

⁴⁰ Jung, ebd., S. 93.

stellt, *prakti* beim Sāmkhya oder *māyā* beim Vedānta. Wenn nun das Unbewußte ins Bewußtsein eindringt oder wenn der bewußte Geist dem Trieb nachgibt, den ich grob als Sexualtrieb bezeichnet habe, und darnach trachtet, mit dem Unbewußten zu verschmelzen und sich darin zu verlieren, dann kann vielerlei eintreten. Entweder taucht er bis hinab zur Ebene der Großen Mutter, dann sieht er sich als eins mit der Natur und nur unbelebte Dinge scheinen das kosmische Leben mit dem Wahrnehmenden zu teilen; dies war bei Huxley der Fall. Oder er wird vom Schatten, dem Teufel, überwältigt; in diesem Fall wird das Subjekt das Opfer dessen, was unter der geradezu absurd unzureichenden Bezeichnung Depression läuft und was die mohammedanischen Mystiker sehr viel besser als »Kontraktion« oder »Konstriktion« bezeichnet haben. Er kann aber auch triumphierend an all diesen gräßlichen Schrecken vorbei unmittelbar bis zum Grunde hinabtauchen, wo wir den Gott finden sollen, wie die Religion uns sagt, der seine Wohnung in unseren innersten Tiefen nimmt, wie es dem leibgewordenen Gott gefallen hat, im Schoße einer jüdischen Frau zu wohnen, »ein enger und schmutziger Ort«, wie ein polemischer Zarathustrianer bemerkt.⁴¹

Dies ist jedoch nicht der normale Weg, Gott zu finden, wie die frühesten Yogins ganz richtig spürten; denn wenn sie auch keine klare Vorstellung von der Natur Gottes hatten, wußten sie doch, daß es die Aufgabe der Seele ist, sich von *prakti*, der Natur, zu isolieren, die mit ihren drei Eigenschaften, Güte, Leidenschaft und Dunkelheit, mit ihrer Anziehung und Abstoßung, ihren Begierden und ihrem Haß, offensichtlich das gleiche ist, wie Jungs kollektives Unbewußtes. Ihre Technik scheint ausdrücklich mit der Absicht entwickelt zu sein, das Unbewußte und alle seine Werke auszuschließen, den »partiellen autonomen Komplex« eingeschlossen, der als der »Gott-Archetypus« erscheint. Durch die Isolierung des Bewußtseins von aller Berührung mit dem Unbewußten wollten sie ihr ewiges Wesen vergegenwärtigen, das »zweite Selbst«, das Proust entdeckte und das so oft und so lange Zeit hindurch schlummert. Die Mohammedaner, die eine sehr viel klarere Vorstellung von Gott hatten, taten genau das gleiche. »Was die Sūfis von allen andern unterscheidet, die ich erwähnte«, sagt Al-Sarrāj, der Sūfī aus dem zehnten Jahrhundert, »ist, daß sie aufgeben, was sie nicht betrifft und jede Bindung abschneiden, die sie von dem Gegenstand ihres Suchens trennt;

⁴¹ *Śkaṇḍ-Guṇānik Vivāra*, ed. P. J. de Menasce, O. P., Fribourg, 1945, ch. 15, § 33 (S. 213).

und sie haben keinen andern Gegenstand des Suchens und Begehrens als den Höchsten Gott.«⁴² »Und sie fragten Junayd: »Was ist Sufismus?« und er antwortete: »Daß du mit Gott bist und frei von Bindung.«⁴³ Die entscheidenden Worte sind natürlich »mit Gott«; denn, wie Jung richtigerweise darlegt: das Bewußtsein allen Inhaltes zu entledigen, bedeutet nur, sieben Teufel aus dem Unbewußten einzuladen. Die Möglichkeit, daß Gott das Vakuum erfüllt, kann nur bestehen, wenn die Seele völlig von Sünde gereinigt ist; und eben das empfiehlt die Bhagavad-Gītā wie alle wichtigeren Klassiker der hinduistischen Askese. Es ist durchaus möglich, daß die von einem Yogin oder einem Vedāntin erlebte Ekstase in einigen Fällen eine echte Erfahrung der Vereinigung mit Gott ist; denn seine Absicht ist ja die Eliminierung der Sünde, oder in der Terminologie der Psychologie die Unterdrückung des gesamten Inhaltes des Unbewußten. So zeigt die bloße Tatsache, daß er völliges Stillesein der Seele erreicht – unabhängig davon, ob jenes Stillesein der Friede jenseits allen Begreifens ist, den Paulus erwähnt –, daß die »niedere« Seele, deren erheblichsten Teil anscheinend das kollektive Unbewußte ausmacht, in der Tat unterdrückt, zurückgedrängt und endgültig eliminiert werden kann. Die eigentliche mystische Religion zeigt also, daß der mystische Zustand, den der Religiöse anstrebt, das Gegenteil der natürlichen mystischen Erfahrung ist: es ist das Abschneiden der Bande, die einen an die Welt binden, das Zurruhekommen in der eigenen unsterblichen Seele, und schließlich die Hingabe dieser Seele an ihren Schöpfer. Die erste Stufe strebt der Monist an; die zweite liegt jenseits davon und kann offenbar nur mit der aktiven Hilfe Gottes erreicht werden, der als etwas anderes als die unsterbliche Seele empfunden wird. Ich will gern glauben, daß das kollektive Unbewußte Jungs etwas durchaus Reales ist, aber daß Gott einer seiner Bestandteile sei, dafür müßte ein überzeugenderer Beweis geliefert werden.

Wir haben weiter oben in diesem Kapitel gesagt, der Mensch werde durch zwei kontrastierende Triebe beherrscht, – den Selbsterhaltungstrieb und den

⁴² *Kitāb al-Luma'*, S. 11: »wa-mā tafarradū bi-hā 'an jumlati hā'ulā'i'l-ladhīna dhakartu-hum . . . tarku mā lā ya'nī-him wa-qat'u kulli 'ilāqatin tahūlu bayna-hum wa-bayna mat-lūbi-him wa-maqsūdi-him idh laysa la-hum matlūbun wa-lā maqsūdun ghayra'llāhi ta'ālā.«

⁴³ Ebd., S. 25: »wa-suyila'l-Junaydu . . . 'an al-ṭaṣawwufi, fa-qāla, an takūna ma'a'l-lāhi ta'ālā bi-lā 'ilāqatin.« Es gibt buchstäblich Hunderte von ähnlichen Definitionen des Sufismus, und es wäre mühsam, diese aufzuführen. Sie alle können in den zwei Worten »nur Gott« zusammengefaßt werden.

Sexualtrieb. Das mystische Leben wird offenbar durch zwei ähnliche Triebe bestimmt; der Selbsterhaltungstrieb wird am deutlichsten durch die Isolierung des Selbst von allem psycho-physischen Kontakt beim Sāmkhya-Yogin dargestellt, durch die extreme Ablösung des Selbst, die in der von uns zitierten Stelle der Gitā beschrieben wird. Der »Sexual«-Trieb manifestiert sich sowohl in der natürlichen mystischen Erfahrung als auch in der Beziehung der Seele zu Gott. Wenn unsere Analyse der Gegebenheiten einigermaßen zutreffend gewesen ist, dann muß das normale Fortschreiten des Mystikers vom gewöhnlichen Ichbewußtsein bis zur »Deifikation« ungefähr folgendermaßen verlaufen.

Zuerst kommt die persönliche Integration, die ins Reich der Psychologie gehört, dann die Isolierung, die durch Askese erlangt werden muß; hierzu gehört die vollkommene Ablösung von den Dingen dieser Welt. Im Falle des monistischen Mystikers ist dies das Endstadium, wie wir im nächsten Kapitel zu zeigen hoffen. Erst an diesem Punkt jedoch fängt Gott an, unmittelbar zu wirken: die Seele wird aus ihrer Isolierung herausgeführt und langsam in die Substanz der Gottheit verwandelt, wie ein Scheit Holz allmählich dem Feuer assimiliert wird.⁴⁴ Bei diesem Prozeß wird die Schlacke vollständig verzehrt und was bleibt, ist nur reines Feuer. Diesen Prozeß nennen die mohammedanischen Mystiker *fanā* und *baqā*, »Vernichtung« und »Bleiben«, wobei der letztere Zustand auch *fanā 'an al-fanā*, »Vernichtung jenseits der Vernichtung« genannt wird, in der Terminologie Hegels »die Negation der Negation«. Dies bedeutet die »Deifikation« der Seele, ihre vollständige Verwandlung in die göttliche Essenz, wenn die Seele, obgleich sie sie selbst bleibt (nach der strengen christlichen Lehre und nach der Sūfi-Lehre), einfach das Behältnis der Gottheit ist, wie ein Weinglas Wein enthält.⁴⁵

Wir sahen, daß Jung und seine Schule die natürliche mystische Erfahrung als eine Reversion zu einem primitiven Zustand definieren, in dem das Bewußtsein sich noch nicht vom Unbewußten getrennt hatte. Dafür verwendet Erich Neumann den urkomischen Begriff »uroborischer Inzest«, womit er nicht viel mehr meint, als das Wiedereintreten in das undifferenzierte

⁴⁴ Vgl. Eckhardt, Ausgabe Pfeiffer, Leipzig 1857, Predigten 65 und 90; Hl. Johannes vom Kreuz, *The Living Flame of Love*, Stanza 2 mit Kommentar; d. *Vedāntasāra* (§§ 144/5), vorgeblich monistisch, verwendet den Vergleich der Verwandlung eines Metallklumpens durch Feuer.

⁴⁵ Vergleich, den Ghazālī verwendet: siehe unten, S. 213.

Unbewußte. Das sexuelle Element scheint in diesem Stadium subsidiär, ist aber zweifellos vorhanden. Das nachfolgende Stadium der Integration ist der Wille des bewußten Ichs, am Leben zu bleiben (in der Mythologie als der Kampf mit dem Drachen symbolisiert), und dahinter kommt die tatsächliche Integration von Bewußtsein und Unbewußtem in der Ganzheit einer einheitlichen Persönlichkeit. Das »Selbst« erscheint und das Ich wird unterworfen.

Im nächsten Stadium, dem der Isolierung, gewinnt das »Selbst«, das nach allen Religionen und auch nach Jung unsterblich ist, an Stärke und wirft alle seine transitorischen und vergänglichen Bande ab, einschließlich des Ichs. Dies ist nach dem Sāmkhya-Yoga und dem Vedānta, wie ihn Sankara auslegt, die höchste Seligkeit. In der christlichen Terminologie ist es die Wiedergewinnung der ursprünglichen Unschuld, der Garten Eden, Limbus. Es kann kaum nur ein Zufall sein, daß Rimbaud alle diese Bezeichnungen verwendet hat.

In diesem Stadium kann die Seele nicht weiter fortschreiten, bis sie erkennt, daß ihre Rolle nur die der Braut sein kann, wenn sie mit Gott kommunizieren will: sie muß die Frau spielen, denn soweit ihre Beziehungen zu Gott in Frage stehen, muß sie gänzlich passiv und rezeptiv sein. Nachdem alle Bande mit der Welt der Sinne und der Imagination durchtrennt sind, sollte keine Gefahr mehr bestehen, daß die Seele Teufeln oder »autonomen Komplexen« anheimfallen kann, denn diese sollten endgültig weggeschnitten sein. So muß sie ihre wesenhafte Weiblichkeit erkennen: »Wenn der Mensch jungfräulich bliebe«, sagt Eckhart, »so könnte keine Frucht aus ihm entstehen. Soll er fruchtbar werden, so muß er notwendig Weib sein. ›Weib‹ ist das edelste Wort, das man der Seele geben kann, edler als ›Jungfrau‹.«⁴⁶ So spricht auch Seuse in seiner Autobiographie immer von sich im Femininum, und Ghazālī anerkennt, daß die Freuden der sexuellen Vereinigung ein Vorgeschmack des Himmels sind.⁴⁷

Die Seele läßt sich also in diesem Stadium mit einer Jungfrau vergleichen, die sich heftig verliebt und nichts so sehr wünscht als »geraubt«, »vernichtet« und in den Geliebten »verschmolzen« zu werden. Es hat gar keinen Sinn, an der Tatsache vorbeigehen zu wollen, daß die Verzückungen des theistischen Mystikers den Ekstasen der sexuellen Vereinigung eng verwandt

⁴⁶ Predigt 8. Ausg. Pfeiffer, S. 43.

⁴⁷ *Kimiyā-yi Sa'ādāt*, vol. ii, S. 553; cf. Bousquet, *Ih'ya 'Ulūm ed-Dīn*, § 98, S. 235.

sind, wobei die Seele die Rolle der Frau spielt und Gott als der Mann erscheint. Das ist keineswegs überraschend, denn wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, so ist es natürlich, daß Gottes Liebe in der menschlichen Liebe sich widerspiegelt, und daß die Liebe des Mannes für die Frau die Liebe Gottes für die Seele widerspiegelt. Die kirchliche Trauung spricht auch wirklich von der Ehe als dem Symbol des Bandes, das Christus mit seiner Kirche verbindet: die menschliche Beziehung ist das Symbol des Göttlichen und nicht, wie die Psychologen behaupten, das Göttliche das Symbol des Menschlichen. Dies ist durchaus angemessen; denn wie der menschliche Körper keine Empfindung kennt, die sich in der Intensität der Freude dem vergleichenden Liebespaar, was die sexuelle Vereinigung einem Mann und einer Frau gibt, die sich lieben, so muß die mystische Erfahrung der Seele in der Umarmung Gottes völlig über alle anderen Freuden des Geistes hinausgehen. Das sexuelle Gleichnis ist darüber hinaus deshalb besonders passend, weil der Mann die Frau zugleich umfängt und in sie eindringt, zugleich in ihr und außerhalb von ihr ist, so wie Gott auf dem tiefsten Grunde der Seele wohnt und zugleich sie umfängt und mit seiner unendlichen Liebe bedeckt. Dies ist der Grund, warum die Jungfrau Maria ein so vollkommenes Bild der Seele ist, die sich in der Gnade und in der Liebe befindet, – Maria, die vom Heiligen Geist umfassen und gänzlich durchdrungen ist, und durch die ewige Weisheit Gottes befruchtet wird.

Es mag heutzutage als Blasphemie erscheinen, die enge Parallele zwischen der sexuellen Vereinigung und der mystischen Vereinigung mit Gott hervorzuheben. Die Blasphemie liegt jedoch nicht im Vergleich, sondern in der Herabsetzung des einzigen Aktes, dessen der Mensch fähig ist, der ihn Gott gleich macht, sowohl durch die Intensität in seiner Vereinigung mit seinem Partner, wie dadurch, daß er durch diese Vereinigung ein Mit-Schöpfer Gottes ist. Alle höheren Religionen anerkennen die sexuelle Vereinigung als etwas Heiliges: aus diesem Grunde verdammen sie Ehebruch und sexuelle Ausschweifung unter allen Umständen. Diese Dinge werden nicht deshalb verboten, weil sie nachweisbar aus rationalen Gründen zu verurteilen wären, sondern deshalb, weil sie die Entweihung von etwas Heiligem sind; sie sind ein Mißbrauch dessen, worin der Mensch Gott am ähnlichsten ist.

MONISMUS GEGEN THEISMUS

In den vorangehenden Kapiteln haben wir uns in der Hauptsache auf die Phänomene der Naturmystik beschränkt und diese dem gegensätzlichen Phänomen der »Isolierung« gegenüber gestellt; letzteres tritt am deutlichsten im Sāṃkhya-System in Indien zutage, das die philosophische Grundlage der Yoga-Technik bildet. Ferner sind wir versuchsweise zu dem Schluß gekommen, daß der Vedānta als Philosophie zwar himmelweit vom Sāṃkhya entfernt ist, in der Praxis jedoch ziemlich auf das gleiche hinauskommt. In der zweiten Linie haben wir Jungs Theorien vom kollektiven Unbewußten und verwandte Ideen untersucht; wir hoffen dabei gezeigt zu haben, daß Jungs Ergebnisse wirklich eine gewisse Erklärung für die »natürlichen« mystischen Phänomene liefern. Zwei weitere Fragen müssen noch untersucht werden: erstens ob die monistische Mystik Śankaras und seiner Schule in Indien sich mit der theistischen Mystik des Christentums vereinbaren läßt und zweitens, ob eine bloße psychologische Erklärung für letztere ausreichend ist.

Nehmen wir zuerst Śankara. Wir haben gesehen, daß Śankara seine gesamte Philosophie auf jene Stellen aus den Upanischaden stützt, die die individuelle Seele als identisch mit dem Brahman, dem Absoluten, der Weltseele, mit Gott erklären. Dies führt ihn zu dem logischen, unausweichlichen Schluß, daß alle Verschiedenheit Illusion sein muß, eine Selbsttäuschung der Gottheit, für die Gründe zu finden er nie unternimmt. Seine Lehre läßt sich am leichtesten aus seinem Kommentar zu der Māṇḍūkya-Upanischad entnehmen: von ihr, der kürzesten Upanischad, sagt er: »Diese Upanischad mit dem Kommentar (*kārikā*) vom Gaudapāda verkörpert in sich die Quintessenz der gesamten Philosophie des Vedānta.«¹ Die Upanischad entwickelt in einer ganz kurzen Zusammenfassung eine der Hauptideen der Upanischaden, daß nämlich ein tiefer, traumloser Schlaf in dieser Welt der letztendlichen Seligkeit am nächsten komme. Wir müssen die einschlägigen Stellen der Upanischad zitieren; denn sie enthält – wie Śankara zurecht sagt, tatsächlich die Quintessenz des nichtdualistischen Vedānta. Die Terminologie wird jedem, der mit der Hauptidee der Upanischaden nicht vertraut

¹ Zitiert auf der Titelseite der Swāmi Nihilānanda-Ausgabe, Mysore, Sri Ramakrishna Ashrama, 1949.

ist, außerordentlich seltsam vorkommen; das darf uns jedoch nicht davon abhalten, den Text dieses wichtigen kleinen Werkes in der Übersetzung wiederzugeben:

»All dies ist Brahman. Dieses Selbst (*atman*) ist Brahman. Dieses Selbst hat vier Teile. Der Zustand des Wachseins, das Kenntnisnehmen von dem, was außerhalb ist ... erlebt, was grob ist; dies ist *vaiṣṇava* (allen Menschen gemeinsam) und ist der erste Teil.

Der Zustand des Schlafens, das Kenntnisnehmen von dem, was in einem ist ... erlebt, was subtil ist; dies ist *tajasa*, es besteht aus Leuchten, dies ist der zweite Teil.

Wenn der Schläfer nichts begehrt und keinen Traum sieht: das ist tiefer Schlaf. Der Zustand des tiefen Schlafes ist ein einheitlicher Zustand, eine Masse von Weisheit (*prajñā*), er besteht aus Seligkeit: seine Erfahrung ist Seligkeit; sein Mund (oder Kopf) ist Denken; er ist weise; dies ist der dritte Teil. Dies ist der Herr von allem, der Wissende von allem, dies ist der inwendige Lenker, der Schoß von allem, der Ursprung und das Ende der Geschöpfe.

Der vierte Zustand hat Kenntnis weder von dem, was innen, noch von dem, was außen ist, noch von beiden zusammen: er ist nicht eine Masse von Weisheit, er ist nicht weise und auch nicht unweise. Er ist ungesehen, es gibt keinen Umgang mit ihm, er ist ungreifbar, hat keine Eigenschaften, ist undenkbar; er kann nicht bezeichnet werden. Sein Wesen ist seine feste Überzeugung von seinem Einssein; er bringt die Erscheinungswelt zum Aufhören; er ist ruhig und mild, bar der Dualität. So wird dieser vierte betrachtet. Er ist das Selbst; er ist es, den man kennen soll.«²

Man sieht, daß diese Doktrin alle unsere üblichen Annahmen und Werte auf den Kopf stellt: denn während wir unseren Wachzustand als wirklicher als den Traum, den Traum als wirklicher als den traumlosen Schlaf ansehen, ist es bei der *Māṇḍūkya-Upaniṣad* gerade umgekehrt. Der Erscheinungswelt wird eine eher geringere Wirklichkeit als einem Traum zugesprochen, während ein tiefer, traumloser Schlaf als dem »vierten« Zustand, nämlich der letztendlichen Seligkeit, am meisten nahekommend angesehen wird. Noch seltsamer ist es, daß tiefer Schlaf hier mit dem Herrn aller Dinge zusammengebracht wird, das heißt mit Gott als dem Schöpfer, der spezifisch als allwissend bezeichnet wird, als der immanente Lenker des Universums, sein Ursprung, sein Beginn und sein Ende. Hinter und jenseits von Gott, der als ein tiefer Schlaf symbolisiert wird, ist Brahman, die Gottheit in ihrer Essenz, die aus sich selbst nichts ändern oder hervorbringen kann. Alles Hervorbringen, alle Schöpfung ist reine Einbildung, einfach die Täuschung, mit der Gott sich selbst täuscht. Diese Theorie wird im *Gaudapāda-Kommentar* ausführlich erklärt, den wir in extenso zitieren müssen:

² *Māṇḍūkya Up.* §§ 2-7. Wiedergabe des Urtextes im Anhang C.

»das göttliche Selbst erkennt sich selbst durch sich selbst, vermöge seiner eigenen magischen Kraft (*māyā*); es allein gewahrt Unterschiede. Dies ist die Gewißheit des Vedānta. Mit nach außen gewandtem Geist modifiziert es verschiedene Zustände, die schon in seinem Bewußtsein existieren und endlich sind. So formt (oder erfindet) durch Einbildung der Herr die Welt. Die Dinge, die innen sind und deren Zeit durch den Gedanken gemessen wird, und die Dinge, die außen sind und der Vergangenheit und der Zukunft unterliegen, sind alle einfach durch Einbildung erfunden (oder geformt). Es gibt keine andere Ursache für die Differenzierung. Was innen unmanifest ist und was außen enthüllt wird, ist alles einfach Einbildung. Differenzierung liegt nur in den Sinnesorganen. Zuerst wird die individuelle Seele erfunden, dann Formen in all ihrer Vielfalt, äußere und solche, die zum Selbst gehören.

Wie unser Wissen ist, so ist unsere Erinnerung. So wie ein Seil, das man undeutlich im Dunkeln sieht, in der Einbildung die Form einer Schlange oder einer Wasserlinie erhält, so wird auch das Selbst durch die Einbildung geschaffen (nämlich als etwas anderes, als es ist). Gerade so wie die falsche Einbildung aufhört, wenn die wahre Natur des Seils erkannt wird, und man sieht, daß es ein Seil und nichts anderes ist, so ist es auch mit der Gewißheit (die man erlangt) über das Selbst. Das Selbst wird in der Einbildung zur Lebenskraft (*prāṇa*) und zu zahllosen anderen Formen. Dies ist die magische Kraft (*māyā*) Gottes (*deva*), durch die Er Selbst getäuscht wird.«³ ...

... »Das Selbst ist zwar nicht unterschieden von allen diesen Formen, aber es erscheint unterschieden von ihnen. Wer dies weiß, wird sie in Wahrheit und ohne jedes Zweifeln erkennen. Wie man Traum, Luftspiegelung und Luftschlösser sieht, so sehen die, die sich die Lehre des Vedānta angeeignet haben, das ganze Universum. Es gibt weder Auflösung, noch Schöpfung, – weder den Gebundenen noch den Sādhu (einer, der die Befreiung erreicht hat), – es gibt keinen, der Erlösung sucht, noch einen, der erlöst wird: dies ist die absolute Wahrheit. Das Selbst wird als unwirkliche Formen und als Nicht-Dualität begriffen: die Formen werden durch die Nicht-Dualität selbst begriffen: deshalb ist die Nicht-Dualität günstig (*śivā*). Das vielfältige Universum existiert nicht als eine Form der Realität, es existiert auch nicht aus sich selbst. Es ist weder getrennt, noch nichtgetrennt (von Brahman): dies wissen die, welche die Wahrheit wissen. Weise, die ihre Leidenschaften, Furcht und Zorn überwunden haben und die sich in der Bedeutung der

³ *Kārikā*, 2. 12/19. Originaltext in Anhang C.

Vedas gut auskennen, sehen das Selbst als ohne Einbildung, Wechsel, Begreifen, als etwas, das alle Phänomene zum Aufhören bringt, als ohne Dualität. Wenn man weiß, daß so das Selbst ist, sollte man den Geist auf das Nicht-Duale heften. Wenn man die Nicht-Dualität erlangt hat, sollte man sich in der Welt wie ein Objekt ohne Empfindung verhalten. Der Asket sollte Lob gegenüber gleichgültig sein, sich nicht an Gebet, öffentlichen Gottesdienst und Bestattungsfeierlichkeiten beteiligen, er sollte vertraut sein mit allem, was sich rührt und was sich nicht rührt, und alles bejahen, was ihm widerfährt. Da er die Wahrheit über sich und die äußere Welt sieht und selbst von der Art der Wahrheit geworden ist und seine Freude daran findet, so wird er nie von der Wahrheit abweichen.⁴

Hier haben wir die monistische Position in ihrer schärfsten Ausprägung. Der Text ist völlig kompromißlos und klar und wir beschränken uns deshalb auf einen ganz knappen Kommentar. Es gibt nur eine Realität: Brahman, das mit der individuellen Seele identisch ist. Die Brahman-Seele bildet sich (ohne jeden erkennbaren Grund) die innere Welt der Ideen und die äußere Welt der objektiven Erscheinungen ein und wird durch ihre eigenen Einbildungen getäuscht. Dieser Zustand also, der des normalen menschlichen Bewußtseins, wird gewöhnlich als der Zustand eines »Gebundenen« bezeichnet. Die Erlösung (*mokṣa* oder *mukti*) besteht in der Zerstörung der Illusion, die man selbst (das Selbst) sich gegen den eigenen Willen (den Willen des Selbst) aufgezwungen hat. Der Zustand der Erlösung, der sogenannte »vierte« Zustand (*turiya*), ist absolut unbezeichnenbar, aber am ehesten dem traumlosen Schlaf verwandt: er entspricht dem achten und letzten Stadium der Erlösung im Buddhismus, in dem man »gänzlich über den Zustand des Bewußtseins, aber auch des Nicht-Bewußtseins« hinausgelangt und »den Zustand des Aufhörens der Wahrnehmung und des Fühlens erreicht und in ihm verweilt.«⁵ In einem solchen Zustand gibt es keine Wahrnehmung äußerer Objekte und kein diskursives Denken, nicht weil man sich von ihnen abgelöst hat wie im Sāṃkhya-System *puruṣa* sich von *prakṛti* ablöst, sondern weil man erkennt, daß sie einfach gar nicht existieren. Wenn die Erlösung einmal erlangt ist, so erkennt man, daß jede Frömmigkeit, die sich auf irgendeinen Gott, die Götter oder Gott Selbst

⁴ *Karika*, §§ 30–38. Originaltext Anhang C.

⁵ *Digba Nikāya*, II. 111, 156, zitiert bei E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, 2. Aufl., London, Routledge and Kegan Paul, 1951, S. 52.

tichtet, reine Illusion und absolutes Nichts ist, da ja nichts außer dem *Einen* existiert, das als man selbst erkannt wird. Für den »erlösten« Vedāntin-Weisen sind solche Worte wie *unio mystica* buchstäblich ohne Sinn; denn wie kann es eine Vereinigung geben, wenn es nur Eines gibt?

Betrachten wir nun, was die mohammedanischen Mystiker über die nach ihrer Meinung höchste Stufe der Erleuchtung sagen. Man läßt in diesem Zusammenhang Ḥussayn bin Mansūr al-Ḥallāj besser aus dem Spiele. Bei Nichtorientalisten ist er zwar der bekannteste der frühen mohammedanischen Mystiker, – dank der hingebungsvollen Arbeit des hervorragenden Gelehrten und Humanisten Professor Louis Massignon. Aber Ḥallāj ist im Islam noch immer eine umstrittene Gestalt und die Lehre von *ḥulūl* (das Herabsteigen Gottes in die menschliche Seele) und *ittihād* (Identität mit Gott), die ihm mit Recht zugesprochen wird, wird nur von den Sūfīs allgemein akzeptiert. Wir wollen statt dessen eine bemerkenswerte Stelle von Ghazālī untersuchen, jenes gelehrten Mystikers des Islam, der dem Sūfismus Eingang verschaffte und im Jahre 1111 gestorben ist.

Ghazālī glaubte wie die große Mehrheit der Mohammedaner und der Christen, daß der Mensch und das Universum aus dem Nichts geschaffen worden sind. Soweit diesen also überhaupt ein Sein zugesprochen werden kann, ist es von Gott. »Jede Existenz, die ihre Existenz aus einer anderen ableitet, ist geliehen; sie ist nicht aus eigenem. Wenn man ihr Wesen in sich selbst betrachtet, so ist es reines Nicht-Sein, denn es hat nur Existenz durch seine Beziehung zu etwas anderem als es selbst; dies aber ist nicht wirkliche Existenz, wie ihr aus dem Gleichnis (des Armen) gelernt habt, der ein Kleid von einem Reichen entlieh. Wirkliche Existenz ist Gott der Allerhöchste, wie auch wirkliches Licht Gott der Allerhöchste ist.«⁶

Der Mensch und das Universum haben also als solche keine Existenz; soweit sie Existenz haben, ist sie von Gott abgeleitet. *Sub specie aeternitatis* gesehen, können sie also keine wirkliche Existenz außerhalb Gottes haben: sie können nur als von Gott gedachte Gedanken angesehen werden.

⁶ Ghazālī, *Mishkātū'l-Anwār*, ed. Sabri al-Kurdī, Kairo, 1353/1935 (Al-jawāhir al-ghawālī), S. 121: Englische Übersetzung von W. H. T. Gairdner, Neudruck, Lahore, 1952, S. 103: »wa-mā la-hu'l-wujūdu min ghayri-hi, fa-wujūdu-hu musta'ārun lā qawāma lahu bi-nafsi-hi, bal idhā'tubirat dhātu-hu min haythu dhāti-hi, fa-hūwa 'adamun mabdūn, wa-inna-mā wujūdu-hu min haythu nisbati-hi ilā ghayri-hi, wa-laysa dhālika bi-wujūdin haqiqiyin ka-mā'arafa fī mithāli isti'ārti'l-thawbi wa'l-ghanīyi: fal-mawjūdu'l-haqqu hūwa'llāhu ta'ālā kamā anna'l-nūra'l-'haqqu hūwa'llāhu ta'ālā.«

»Von hier aus« sagt Ghazālī, der offensichtlich seine eigene mystische Erfahrung beschreibt, »steigen die Mystiker vom Nadir der Metapher zum Zenith der Wahrheit empor. Wenn ihr Aufstieg beendet ist, so sehen sie in unmittelbarer Schau, daß außer Gott nichts existiert und daß »alle Dinge vergehen, nur Sein Angesicht nicht«⁷; denn sie alle gehen früher oder später dahin; oder besser: sie gehen für alle Ewigkeit dahin; denn sie können in keiner anderen Weise begriffen werden. Alle Dinge außer Gott sind, wenn sie in ihrer Essenz *qua* Essenz betrachtet werden, reines Nicht-Sein. Wenn sie jedoch unter dem Aspekt⁸ betrachtet werden, unter dem die Existenz sie von der Ur-Wirklichkeit her durchdringt, so zeigt sich, daß sie nicht in ihrer eigenen Essenz existieren, sondern durch den Aspekt (oder die Art), der *Den* begleitet, der ihnen Existenz gibt. Was Existenz hat, ist einfach das Angesicht Gottes (oder der Gott-Aspekt). Alle Dinge haben zwei Aspekte, einen auf sie selbst bezüglichen, und einen, der sich auf ihren Herrn bezieht. Als solche betrachtet, sind sie nicht-existent, aber unter dem göttlichen Aspekt betrachtet, sind sie existent. So ist also nichts wahrhaft existent als Gott und sein Antlitz (oder Aspekt). So vergehen alle Dinge für alle Ewigkeit außer Seinem Gesicht. Solche Mystiker brauchen nicht auf den Tag der Auferstehung zu warten, Gottes Stimme rufen zu hören: »Wessen Reich ist heute?« – »Es ist das Reich Gottes, des Einen, des Überwältigenden«⁹. Denn sie hören nie auf, diesen Ruf zu vernehmen. Unter seinen Worten »Gott ist der Größte« verstehen sie nicht etwa, daß er größer sei als das, was anders ist als er selbst. Dem sei Gott vor! Denn außer ihm existiert nichts, das die Existenz mit ihm teilen könnte und das deshalb kleiner sein könnte als er. Niemand erreicht den Grad der Mit-Existenz oder selbst der abgeleiteten Existenz. Es gibt keine Existenz außer ihm, es sei denn durch seinen Aspekt, der sie begleitet. Was existiert, ist einfach sein Angesicht (der Gott-Aspekt). Es ist unmöglich, daß er größer sein könnte als sein Angesicht. Die Bedeutung von »der Größte« ist: er ist zu groß, als daß er als »größer« oder »der größte« im Sinne einer Beziehung oder eines Vergleiches beschrieben werden könnte. Er ist zu groß, als daß ein anderer als er, sei er Prophet oder Engel, die wirkliche Natur seiner Größe begreifen könnte. Denn niemand hat wirkliches Wissen von Gott als Gott selbst...

⁷ Koran, 28. 88.

⁸ Hier liegt ein Wortspiel mit Bezug auf das arabische Wort *wajh* vor, das buchstäblich »Gesicht«, in zweiter Linie »Aspekt« oder »Art und Weise« bedeutet.

⁹ Koran, 40. 16.

Die Mystiker sagen nach ihrem Aufstieg in die Himmel der »Wirklichkeit« übereinstimmend aus, daß sie nichts existieren sahen außer Gott, dem Einen. Manche erreichten diesen Zustand durch diskursives Überlegen, andere, indem sie ihn schmeckten und erfuhren. Von ihnen allen fiel jede Pluralität völlig ab. Sie ertranken in reiner Einsamkeit: ihre Vernunft verlor sich in ihr, sie waren wie betäubt von ihr. Sie hatten die Fähigkeit verloren, sich an etwas anderes als an Gott zu erinnern, sie konnten sich auch in keiner Weise mehr an sich selbst erinnern. Nichts war für sie übrig geblieben als Gott. Sie wurden trunken von einer Trunkenheit, in der ihre Vernunft zusammensank. Einer von ihnen¹⁰ sagte: »Ich bin Gott (Die Wahrheit).« Ein anderer¹¹ sagte: »Ruhm mir! Wie groß ist mein Ruhm!« Ein anderer wiederum sagte¹²: »In meinem Kleid ist nichts als Gott.« Aber die Worte der trunkenen Liebenden müssen verborgen bleiben und dürfen nicht hinausposaunt werden. Wenn aber ihre Trunkenheit sich legt und ihre Vernunft wieder die Herrschaft erlangt – und die Vernunft ist Gottes Maßstab auf der Erde –, so wissen sie, daß dies nicht eine tatsächliche Identität war, sondern der Identität so ähnelte, wie wenn Liebende auf dem Gipfel der Leidenschaft sagen:

»Ich bin der, den ich begehre und der, den ich begehre, ist ich;

Wir sind zwei Seelen, die einen Körper bewohnen.«¹³

Denn es ist nicht unmöglich, daß einer in einen Spiegel blickt und sieht den Spiegel garnicht und denkt, die Gestalt, die er im Spiegel sah, sei die Gestalt des Spiegels selbst und mit ihm identisch; oder daß er Wein in einem Glas sieht und glaubt, der Wein sei nur farbiges Glas. Und er gewöhnt sich an diese Denkart und wird ihr verhaftet und sie ergreift Besitz von ihm...

Es ist ein Unterschied, ob man sagt »Der Wein ist das Weinglas« oder »es ist, wie wenn er das Weinglas wäre«. Wenn dieser Zustand nun vorherrscht, so nennt man das »Nichten« (*fanā*) mit Bezug auf die Person, die ihn erfährt, oder das »Nichten über das Nichten hinaus«, denn der Mystiker wird für sich selbst genichtet und für sein eigenes Nichten genichtet; er ist in diesem Zustand auch seiner selbst nicht mehr bewußt und auch seines eigenen Nicht-Bewußtseins nicht mehr bewußt: Dieser Zustand wird metaphorisch Identität genannt, mit Bezug auf den, der in ihm versunken

¹⁰ Hallāj.

¹¹ Abū Yazid von Bistām, siehe unten S. 217 ff.

¹² Abū Sa'īd bin Abī'l-Khayr.

¹³ Hallāj zugeschrieben.

ist, in der Sprache der Wahrheit aber wird er Vereinigung genannt. Jenseits dieser Wahrheiten gibt es weitere Geheimnisse, in die einzudringen nicht erlaubt ist.¹⁴

Man sieht, daß die ontologische Theorie der Mändükya Upanischad und die Ghazālī's einander sehr ähnlich sind. Der folgende, sehr ins Gewicht fallende Unterschied liegt jedoch vor: Bei der Upanischad lautet das Ausgangs-Dogma »Das Selbst ist Brahman« -, das heißt, die individuelle Seele ist tatsächlich mit Gott identisch, während der Mohammedaner von dem Dogma ausgeht, daß Gott allein Absolutes Sein ist und daß alle Dinge außer seinem Angesicht vergehen. Für den Mohammedaner existiert der Mensch überhaupt nur insoweit, als Gott ihm Existenz gibt. Für den Hindu ist er Gott und durch Gott alle Dinge in Ewigkeit und nur durch die Selbsttäuschung, die der Mensch-Gott unwillkürlich sich selbst gegenüber vornimmt, erkennt er seine wahre Natur nicht, nämlich absolutes Eins-Sein. Auf der Basis der Prämissen der Mändükya-Upanischad kann es keine Demut geben, kein Gefühl der Ehrfurcht gegenüber einem Absoluten Wesen, das allein wirklich existiert und vom Menschen unterschieden ist: es kann kein Gefühl der Nichtigkeit oder der Unwürdigkeit geben. Es kann zwar Eins-Sein geben, nicht aber Vereinigung oder Kommunion. So sieht der Vedāntin sich als das Absolute, das Eine ohne ein Zweites, wohingegen der Mohammedaner sich, soweit er wesenhaft von Gott getrennt existiert, als reines Nichts sieht. So spricht Abū Sa'īd bin Abī'l-Khayr, ein persischer Mystiker des 10. und 11. Jahrhunderts, nachdem er die Selbst-Auflösung in Gott erreicht zu haben glaubt, von sich nicht als »Ich«, da er *qua* Abū Sa'īd nicht mehr existiert, sondern als »Sie« (Mehrzahl), wobei der Pluralis majestatis sich auf Gott bezieht.¹⁵

Wer die oben zitierte Stelle aus *Mishkāt al-Anwār* liest, dem fällt zwangsläufig der Widerspruch auf, der zwischen Ghazālī's Ontologie, die in diesem Zitat monistisch ist, einerseits und seiner Verteidigung Hallāj's und Abū Yazīd's gegen eine rein monistische Interpretation ihrer Lehre andererseits besteht. Ghazālī, der offenbar selbst unter dem Einfluß der »Trunkenheit« (*sukr*) schreibt, wie er es bei Abū Yazīd und Hallāj nennt, bestreitet den geschaffenen Dingen jede Existenz: sie haben weder »Ko-Existenz«, noch selbst »abgeleitete Existenz«. Er bestreitet deshalb rundheraus, daß es so

¹⁴ *Mishkāt al-Anwār*, Text S. 121/3; Übersetzung S. 103/8. Originaltext siehe Anhang C.
¹⁵ Al-Munawwar, *Asrār al-Tawhid fī maqāmāt al-shaykh*. Abū Sa'īd, ed. Z. Safā, Teheran, 1953, S. 15 (in Persisch).

etwas wie ein ein kontingentes oder »geborgtes« Sein gebe, wie er es früher in der zitierten Stelle zugegeben hatte. Und doch kritisiert er späterhin seine beiden Vorgänger gerade deswegen, weil sie in der Ekstase diese Meinung geäußert hatten, denn in der Ekstase ist sich der Mystiker nur Gottes bewußt, während jedes Selbstbewußtsein verschwunden ist. Dies muß eine falsche Meinung sein, sagt Ghazālī: sie gleicht der Illusion, die durch ein mit Wein gefülltes durchsichtiges Glas hervorgerufen wird, das ein Unwissender für identisch mit dem Wein halten könnte. Deshalb ist es falsch (und ketzerisch), von irgendeiner Identität der Seele mit Gott zu sprechen.¹⁶

Ghazālī's Standpunkt, wenn er sich im Zustand der »Nüchternheit« befindet, ist offenbar der Junayd's, der geradezu der Apostel der »Nüchternheit« ist, und dem er ziemlich sklavisch nacheiferte: Gott allein existiert in Wirklichkeit; die zeitliche Existenz des Menschen ist buchstäblich nichts ohne Gott und wenn er die mystische Erleuchtung erlangt, so fällt seine »geborgte« Existenz von ihm ab, er wird ausgetilgt oder »genichtet« und Gott allein bleibt. Ob Junayd und Ghazālī dies wirklich geglaubt haben – denn es ist ja gleichbedeutend mit der Leugnung der eigenen Existenz, was absurd ist –, können wir nicht sagen. Dies war jedoch die einzige Möglichkeit, im Rahmen des Islam die mystische Erfahrung überhaupt zu rechtfertigen. Wollte man rechtgläubig bleiben, so konnte man nicht gut von der Vereinigung mit Gott sprechen, denn das wäre *shirk*, andere Gott zuzusprechen, und das ist eine unvergebbare Sünde; von Identität konnte man erst recht nicht sprechen, denn das wäre eine schreiende Blasphemie. Der einzige Ausweg bestand also darin, allem außer Gott jegliche Existenz abzusprechen. Dies konnte man als den Gipfel der Rechtgläubigkeit hinstellen; denn die Strenggläubigen selbst gaben ja die abgeleitete Existenz geschaffener Dinge zu und konnten deshalb des *shirk* bezichtigt werden, da sie allen Dingen die »Teilhabe« am Sein einräumten, das Gott absolut und ausschließlich zukommt. Daß Ghazālī von dieser Position nicht befriedigt war, zeigt sich im letzten Satz der von uns zitierten Stelle: »Jenseits dieser Wahrheiten gibt es weitere Geheimnisse, in die einzudringen nicht erlaubt ist.«

¹⁶ Die christliche Position ist in diesem Punkt wesentlich weniger klar, denn es ist durchaus orthodox, von Gott als dem »tiefsten Mittelpunkt der Seele« zu sprechen (siehe oben, S. 188. Absolute Identität, von der Eckhart gelegentlich in den Predigten spricht, gehörte zu den Thesen, die Papst Johannes XXII. verdammt hat; aber sowohl Nikolaus von Cues, wie Angelus Silesius gelangten zu einer Position, die dem sehr nahekam, und beide wurden nicht verdammt.

Dies kann nur bedeuten, daß er, spräche er diese »Geheimnisse« aus, der Wut der Strenggläubigen anheimfallen und das Schicksal Hallāj's riskieren würde, der zur größeren Ehre Gottes verstümmelt und dann gekreuzigt wurde.¹⁷ An anderer Stelle gibt Ghazālī offen zu, daß jede Aussage über die höchsten Stadien der mystischen Erfahrung als glatter Abfall vom Glauben (*kufr*) gelten würde, woraus man schließen muß, daß er insgeheim der Lehre Hallāj's von *hulūl* und *ittihād* anhing. In *Kimiyā-yi Sa'ādat* schreibt er: »Darüber hinaus genießt der Mystiker »Stationen« und »Zustände« mit Gott dem Höchsten, die schwer zu beschreiben sind. Manche sprechen von ihnen als von »Isolation« oder »Identität«, manche von einem göttlichen Innewohnen in der Seele. Wer in dieser Wissenschaft nicht vollständig beschlagen ist und von einer solchen Ekstase heimgesucht wird, kann von seiner Erfahrung keine zureichende Beschreibung geben. Was er auch sagt, klingt wie eindeutige Gottlosigkeit.«¹⁸

Ghazālī's »offene« Position ist jedoch hinreichend eindeutig. In der Ekstase wird der Mystiker durch die Gegenwart Gottes vollständig überwältigt; paradoxerweise befindet er sich zu gleicher Zeit in einem Zustand der äußersten Seligkeit und ist »bewußtlos« (wie er es ausdrückt), so völlig ist er von Gottes ewigem Sein erfüllt. Wenn er jedoch aus der Ekstase wieder auftaucht, erkennt er, daß das scheinbar vollständige Aufgehen des Geringeren im unendlich Großen, des Endlichen im Unendlichen, nur teilweise wahr gewesen ist, zumindest insoweit, als ja die menschliche Seele tatsächlich die Begegnung überlebt hat.

Es ist zuzugeben, daß für eine vergleichende Darstellung die mohammedanische Mystik verwirrend wirkt, vor allem, wenn man den Unterschied zwischen der rein monistischen Position der Māndūkya-Upanischad und den Positionen der christlichen Mystiker (bei denen man von Eckhart und Angelus Silesius nicht absehen kann) herausarbeiten will. Die Ursache liegt darin, daß die mohammedanische Mystik in vollem Umfang eine abgeleitete ist. Ihre Anfänge sind unzweifelhaft dem Christentum entlehnt, mit dessen

¹⁷ Eine ausführliche Darstellung von Hallāj's Martyrium findet sich in Louis Masignon's großem Werk: *Al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam*, 2 Bde. Paris, Geuthner, 1922.

¹⁸ *Kimiyā*, Bd. II, S. 745: »va varāyi in maqāmāt va ahvāl bāshad vay-rā bā haqq i ta'ālā kih az ān 'ibārat dushvār tavān kard: tā gurūhī 'ibārat az ān ba-yagānagi va ittihād kunand, va gurūhī ba-hulūl kunand, va har kirā qadam andar 'ilm rāsikh na-bāshad va ān hāl ū-rā paydā āyad, tamāmi-yi ān ma'ni 'ibārat na-tavān kard, va harchih gūyad sa'ib kufri namāyad.«

beherrschender Betonung der Liebe als der eigentlichen Natur Gottes, die deshalb der allein erfolgreiche Weg ist, sich Ihm zu nähern.¹⁹ Im neunten Jahrhundert sehen wir, wie mit Abū Yazid der indische Monismus in die mystische Welt des Islam eindringt; Abū Yazid ist aus diesem Grund ebenso interessant wie Rimbaud, da er hin- und hergerissen wird zwischen der klassischen Sūfi-Technik der Liebe und dem monistischen Hindu-Dogma, daß die Seele in der Tat mit Gott identisch ist. Der Verfasser hofft, ihm später eine eigene Monographie widmen zu können. Hier müssen wir uns auf das konkrete Beweismaterial beschränken, das weitgehend bezeugt, daß durch ihn die monistischen Vedāntin-Ideen in den Sūfismus Eingang finden. Dies ist für unseren Gegenstand von Bedeutung; denn wenn Abū Yazid wirklich von den Vedāntin-Ideen unmittelbar beeinflusst war, so kann er künftig nicht mehr als Zeuge für die Universalität einer streng monistischen Mystik dienen, da ja dann sein Monismus lediglich abgeleitet wäre. Das vorhandene Beweismaterial ist deshalb wichtig und wir müssen es kurz prüfen.

Abū Yazid's *shathiyāt* (wörtlich: »Überfließungen in der Ekstase«) sind durch Abū Naṣr al-Sarrāj in dessen »Buch der Erleuchtungen« (*Kitāb al-Luma'*) erhalten²⁰; dies ist die früheste systematische Abhandlung über den Sūfismus, die auf uns gekommen ist. Das erste bedeutsame Faktum, das uns Sarrāj mitteilt, ist, daß Abū Yazid's *ustād*, d. h. »Meister«, Abū 'Alī al-Sindī²¹ war, also aus Sind gebürtig, mithin wahrscheinlicherweise ein vom Hinduismus Konvertierter oder der Sohn eines Konvertiten. Daß dies zutrifft, darauf weist Abū Yazid's überlieferte Aussage über ihre Beziehung hin. »Ich war mit Abū 'Alī al-Sindī zusammen«, sagt er, »und ich unterrichtete ihn in der richtigen Erfüllung seiner religiösen Pflichten, während er mich dafür (die Lehre von der Vereinigung und (esoterische) Wahrheiten lehrte.«²² Das bedeutet, daß Abū Yazid ihn in den äußeren Observanzen des Islam unterrichtete, mit denen er also nicht vertraut gewesen sein kann, und daß Abū 'Alī ihn dafür eine geheime monistische Lehre lehrte, die er nur in seiner Heimat Sind kennengelernt haben kann. Daraus können wir schließen, daß er tatsächlich Konvertit war; denn kein geborener

¹⁹ Vergleiche Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, London, The Sheldon Press, 1931, passim.

²⁰ Ed. R. A. Nicholson, Leyden, Brill und London, Luzac, 1914.

²¹ Sarrāj, S. 325; vgl. S. 177 und 334.

²² Ebd., S. 177: »ṣaḥībtu Abā 'Aliyī'l-Sindiyyi, fa-kuntu ulaqqinu-hu mā yuqīma bi-hi farḡa-hu, wa-lāna yu'allimu-ni'l-tawhīda wa'l-haqā'iqā ṣarfan.«

Moslem braucht im *fard* unterrichtet zu werden, in den Observanzen, die alle Mohammedaner einhalten müssen. Wenn also Abū 'Alī als Hindu geboren war, welche Lehren brachte er dann seinem Freund und Schüler Abū Yazid bei?

Um uns dessen zu vergewissern, müssen wir die Aussprüche betrachten, die Sarrāj und andere Abū Yazid beilegen, und prüfen, ob sie mit einem uns bekannten indischen System übereinstimmen.

Drei dieser Aussprüche sind wichtig und müssen zitiert werden. Der erste lautet wie folgt: »Eines Tages hob Er mich empor und stellte mich in Seine Gegenwart und sagte zu mir: »O Abū Yazid, wahrlich meine Geschöpfe verlangen dich zu sehen.« Und ich sagte: »Schmücke mich mit Deiner Einigkeit und kleide mich in Deine Ichheit und erhebe mich zu Deinem Eins-Sein, so daß Deine Geschöpfe, wenn sie mich sehen, sagen werden: »Wir haben Dich gesehen.« Und Du bist das und ich bin gar nicht da.«²³ Wie Ghazālī selbst sagt, dürfen wir von den Aussprüchen eines Mystikers im Zustand der »Trunkenheit« nicht allzuviel erwarten, was einen vernünftigen Sinn hat. Ein Satz jedoch ist dabei, der so erstaunlich ist, daß selbst ein so bedeutender Arabist wie Nicholson ihn falsch übersetzt hat,²⁴ nicht etwa wegen der Schwierigkeit des arabischen Textes (denn er ist erstaunlich einfach), sondern weil ihm der Satz in dem gegebenen Zusammenhang so außerordentlich erschien, daß er glaubte, ihn umschreiben zu müssen. Der Satz lautet natürlich »Du bist das« und ist identisch mit dem Satz in der Chāndogya Upanischad, den wir oben zitiert haben.²⁵ Im Gesamtzusammenhang der Upanischad stellt er den Höhepunkt einer Reihe von Gleichnissen dar, die die letzte Identität der menschlichen Seele mit Brahman betonen. Bei Abū Yazid fällt er völlig aus dem Rahmen und läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß Abū Yazid ihn von seinem Sindi-Meister übernommen hat.

Der zweite Ausspruch ist weniger verblüffend, wir zitieren ihn jedoch, weil er relevant und für den Stil dieses ungewöhnlichen Mannes typisch ist.

²³ Sarrāj, S. 382: »rafa'a-nī marratan fa-aqāma-nī bayna yaday-hi wa-qāla li yā 'abū Yazida, inna khalqī yuḥibbūna an yarawka, fa-qultu, zayyin-ni bi-wahdāniyati-ka wa-albis-ni anāniyata-ka wa-'rfa'ni ilā ahadiyati-ka ḥattā idhā ra'ā-ni khalqu-ka, qāla, 'aynā-ka, fa-takūnu anta dhāka wa-lā akūnu anā hunāka.«

²⁴ Er übersetzte den letzten Teil des Satzes mit »and that only Thou mayst be there, not I« (= »und daß nur Du da sein mögest, nicht Ich«).

²⁵ Siehe oben, S. 190.

»Sobald ich zu seiner Einigkeit gelangt war«, ruft er aus, »wurde ich ein Vogel, dessen Leib aus Eins-Sein und dessen Flügel aus Immer-Dauern bestanden; und ich flog zehn Jahre lang weiter durch die Luft des So-Seins, bis ich eine hundert Millionen mal größere Atmosphäre erreichte; und ich flog weiter, bis ich das Feld der Ewigkeit ohne Anfang erreichte und auf dem sah ich den Baum des Eins-Seins ... Und ich schaute und sah, daß alles Vortäuschung (*kbud'a*) war.«²⁷ Hier ruft das arabische Wort *kbud'a*, »Betrug, Täuschung«, den Eindruck hervor, daß es sich um eine wörtliche Übersetzung des Sanskrit-Wortes *māyā*, »Illusion, Trick, Kunstgriff, Täuschung, Vortäuschung, Betrug, Taschenspielererei, Zauberei, Hexerei«, handelt. Die Vorstellung, die Welt sei »Vortäuschung« oder »Illusion« ist natürlich typisch Vedāntin, dem Islam aber fremd.

Der dritte Ausspruch kommt bei Sarrāj nicht vor, findet sich jedoch in einem anonymen Text, der vor kurzem durch Abdulrahman Badawi veröffentlicht wurde.²⁸ Unglücklicherweise kann dieser Text nicht mit Sicherheit festgelegt werden, er erhebt jedoch den Anspruch, auf den Berichten der frühesten und vertrautesten Schüler Abū Yazid's zu basieren. Er lautet folgendermaßen: »Ich warf mein »Selbst« ab wie eine Schlange, die sich hautet: dann blickte ich in mich selbst hinein und, siehe da, ich war Er.«²⁹ Nun findet sich dieses Gleichnis in Verbindung mit der Formel

²⁸ Dieses Beispiel wäre für sich allein nicht notwendigerweise überzeugend. Ein ähnlicher Satz findet sich in einer englischen mystischen Abhandlung des Mittelalters, die anonyme *Epistle of Privy Council*: »That that I am, Lord, I offer unto thee; for thou it art.« *The Cloud of Unknowing*, ed. Justin McCann, revised ed. London, Burns Oates, 1952, S. 104 und 109.

²⁷ Sarrāj, a. a. O., S. 384: »awwala mā širtu ilā wahdāniyati-hi, fa-širtu ṭayran jismu-hu min al-ahadiyati wa-janāhā-hu min al-daymūmiyati, fa-lam azal aṭiru fi hawā'il-kayfiyati 'aṣḥa sinīna ḥattā širtu ilā hawā'in mithli dhālika māyata alfi alfi marratin fa-lam azal aṭiru ilā an širtu fi maydāni'l-azaliyati, fa-ra'aytu fi-hā sha-jarata'l-ahadiyati, ... fa-nazartu fa-'alimtu anna hādihā kullu-hu khud'atun.«

²⁹ *Shahāt al-Šūfiya*, Teil I, *Abū Yazid al-Bisṭāmī*, Cairo, 1949.
²⁸ Badawi, a. a. O., S. 77: »insalakhtu min nafsī ka-mā tansalikhu'l-hiyyatu min jildihā, Bīrūnī (geb. 973) überliefert; vgl. für den Text E. Sachau, *Alberuni's India*, London, Trübner, 1887, S. 43. Anstelle des zweiten *nafsī* gibt Bīrūnī *dhātī*. Bīrūnī ist eine außerordentlich zuverlässige Quelle, so daß der Ausspruch wahrscheinlich authentisch ist. Aṭṭār zitiert den Ausspruch, ändert aber den Schluß-Satz (zitiert unten S. 260, Anmerkung 35).

»Ich bin Er« fast genau in der von Abū Yazīd verwendeten Form in der *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4. 4. 7 und 4. 4. 12. § 7 lautet:

»Wie die Haut einer Schlange auf einem Ameisenhaufen liegt, tot, weg-
geworfen, so liegt dieser Leib da. Aber der unleibliche, unsterbliche Geist
ist wahrlich Brahman, ist wahrlich Licht.«³⁰

Und in § 12 heißt es:

»Kannte jemand das Selbst (*ātman*)
Mit dem Gedanken »Ich bin Er«,
Aus was für einem Verlangen, was zuliße
Würde er am Leibe hängen?«³¹

Nimmt man dazu, daß Abū Yazīd's berühmter Ausspruch *subhāni* »Ruhm
sei mir«³² eine genaue Parallele in der späten *Sannyāsa-Upaniṣad* hat, wo
steht »*mahyam eva namo*«, »Huldigung sei mir«.³³ In der *Upaniṣad* kommt
der Satz ganz natürlich und deutet auf die Identität von *Brahman* und *ātman*,
aber von den Lippen eines Moslem klingt er lästerlich, und erst recht muß
er zur Zeit Abū Yazīd's als Lästerung gewirkt haben, wo solcherlei Äuße-
rungen noch nie vernommen worden waren.

So scheint es uns hinreichend klar zu sein, daß Abū Yazīd's Monismus
sich unmittelbar aus einer indischen Quelle herleitet. Er brachte seine ganze
Anschauung aus dem Gleichgewicht; denn da er von einfacher bäuerlicher
Herkunft war, verwirrten ihn die verschiedenartigen Doktrinen völlig, die
seine Erfahrungen erklären sollten. Wenn nur die Hälfte von dem zutrifft,
was Farid al-Dīn 'Attār über ihn in seinen »Memoiren der Heiligens-
(*Tadhkiratu'l-Awliyā*) berichtet, so war er offensichtlich ein wirklicher Heili-
ger, trotz seiner unzweifelhaften Unausgeglichenheit.

Man hat den Eindruck, daß er die Vedāntin-Sprüche enthusiastisch auf-
nahm und sie in die unkontrollierten Flüge seiner Phantasie mit hineinnahm,
ohne sie selbst und die Schockreaktion ganz zu verstehen, die sich bei einer
mohammedanischen Hörerschaft auslösen mußten.

Dies wird offensichtlich, wenn wir Abū Yazīd (soweit er nicht unmittelbar
von dem Vedānta beeinflusst wurde) Ghazālī und selbst einige frühe Stellen

³⁰ »*tad yathāhī-nirvāyanī valmīke mṛtā pratyastā śayita, evam evedam sarīram sctō-
āthāyam asarīro 'mṛtāh prāṇo brahmaiva teja eva.*«

³¹ »*ātmanam ced vijānīyād, ayam asmīti, puruṣah, / kim icchan, kasya kāmāya śarīram
anusarjvaret?*«

³² Zuerst verzeichnet bei Sarrāj, a. a. O., S. 390. Nach ihm wird der Satz in fast allen
mystischen Abhandlungen zitiert.

³³ F. Otto Schrader, *The Minor Upaniṣads*, Madras, Adyar Library, 1912, Bd. 1, S. 257.

aus den *Upaniṣaden* auf der einen Seite mit der ganz monistischen Posi-
tion der *Māṇḍūkya-Upaniṣad*, *Gauḍapāda* und *Sankara* auf der anderen
Seite vergleichen. In einem anderen Kapitel³⁴ haben wir darauf hingewiesen,
daß die ältesten Texte in den *Upaniṣaden* (unter Einschluß der *tat tvam asi*
Stelle, möchte ich annehmen) nicht notwendigerweise weiter als bis zur
Identifikation der Essenz oder »des tiefsten Zentrums der Seele«, um den
heiligen Johannes vom Kreuz zu zitieren, mit dem unendlichen Brahman
gehen, dem Grund des ganzen Universums von Zeit und Raum. Die
Māṇḍūkya und *Śankara* rationalisieren dies zu einem strengen Monismus,
der *mokṣa*, »Befreiung«, mit dem Erkennen seiner selbst als der einzigen
existierenden Wirklichkeit gleichsetzt. Dies ist sehr verschieden von der
Lehre, die in der oben zitierten sogenannten *Sāṅḍilya-vidyā* verkündet wird,
die lediglich die Identität des »Punktes ohne Größenausdehnung« im Herzen
des Menschen mit Ihm einräumt, der das ganze Universum durchdringt,
»der aus Geist besteht, dessen Leib Geist ist, dessen Gestalt Licht ist, dessen
Idee das Wirkliche ist und dessen leibliche Essenz (*ātman*) Raum ist.«³⁵
Für *Sāṅḍilya* existiert die Welt und existiert der Einzelne; aber Gott oder
Brahman gibt ihnen Existenz und deshalb ist Er notwendigerweise in beiden
gegenwärtig. Es sind getrennte Wesenheiten, deren identischer Grund Er
ist. Die *Māṇḍūkya* geht sehr viel weiter, streitet sie doch sowohl dem äußeren
Universum, wie dem Universum des Gedankens im Geist des Einzelnen
jegliche Wirklichkeit ab. Nichts existiert mit Ausnahme des Einen, das eine
»vollkommene und absolute Leere« ist. »Befreiung« bedeutet die Erkenntnis,
daß außer dem eigenen, unsterblichen »Selbst« überhaupt nichts existiert.
Brahman ist nicht mehr das identische Substrat aller Dinge, da dies der
monistischen Position widersprechen würde, noch ist es alle Dinge, denn es
kann keine Pluralität in dem Einen geben; denn das Eine ist einfach es selbst
und alles andere ist reine Illusion. Wie wir schon ausgeführt haben, ist das
die *Sāṅkhya* Position in der Praxis; im Westen würde man das Solipsismus
nennen. Es spricht sehr für das gute Herz der ultra-monistischen Vedāntins,
daß sie immer bereit waren, andern zur Befreiung ihre Hilfe zu leihen; es
spricht andererseits sehr wenig für ihren Intellekt; denn was für eine Art
Logik ist das, die einen Menschen von Illusion befreien will, der vom Stand-
punkt des Helfers aus per definitionem selbst illusorisch ist? Darüberhinaus

³⁴ Siehe oben, S. 186 ff.

³⁵ Siehe oben, S. 186 ff.

widerspricht es dem durchaus logischen Ratschlag Gaudapāda's, man solle »sich in der Welt wie ein Objekt ohne Empfindung verhalten.«

Absoluter Monismus führt also den Asketen oder Mystiker bis zur Stufe der Isolation (nach Patañjali ist dies das Ende des Pfades, den der Yogi geht), aber dies ist nur das Ende der *via purgativa*, der notwendige erste Schritt, bevor das »Selbst« im Sinne Jungs in direkte Beziehung zu Gott treten kann, dessen Existenz zu leugnen der Monist in jedem Falle gezwungen ist. Deshalb kann der Vedāntin von dem Erreichen eines letzten Zustandes der Seligkeit sprechen und es gibt nach seiner Auffassung keinen höheren. Eine derartige Idee ist für den theistischen Mystiker undenkbar; denn für ihn sind die Reichtümer Gottes unendlich und deshalb unerschöpflich. Abū Yazid verstand das instinktiv, so erregt und verwirrt er auch durch die Vedāntin Ideen war. »Yahyā Mu'ādh schrieb Abū Yazid einen Brief,« so berichtet uns 'Attār, »in dem er sagte: »was sagst du zu einem Menschen, der einen Becher Wein trinkt und trunken wird für alle Ewigkeit, in der vergangenen und in der künftigen Zeit?« Abū Yazid erwiderte: »Ich weiß es nicht; aber dies weiß ich, daß es einen Menschen gibt, der Meere der Ewigkeit in einem einzigen Tag und einer einzigen Nacht trinkt und ruft: ist noch mehr da?«²⁰

Monismus bedeutet in der Praxis die Isolierung der Seele von allem, was anders ist als sie selbst. Durch Abū Yazid und Hallāj beeinflusste er die islamische Mystik, obwohl keiner von beiden sich dieser Lehre ganz unterwarf. Es blieb Junayd von Bagdad überlassen, der ein älterer Zeitgenosse Hallāj's war (9. und 10. Jahrhundert), die klassische Šūfi Lehre zu formulieren, wonach die ewige menschliche Seele in Gott vor der Schöpfung inhärent ist; sie basiert auf der berühmten Koran-Stelle von *mīthāq*, dem Vertrag Gottes mit den Menschenkindern, schon bevor sie geschaffen waren. Junayd's Lehre ähnelt dem Sāmkhya und auch dem nichtdualistischen Vedānta darin, daß sie die Aufgabe des Mystikers darin erblickt, daß sein zeitliches Sein in seiner »Idee«, die ewig in Gott ist, aufgeht. In einer bemerkenswerten Stelle beschreibt er den Zustand *fanā*, das »Nichten« oder die Auslöschung der Seele in Gott, folgendermaßen:

²⁰ 'Attār, *Tadbkirat al-Awliyā*, Bd. I, S. 143: »Yahyā Mu'ādh . . . nāma-i navisht bah Bāyazīd, guft, chi-gū'i dar kasī kih qadāhī sharāb khward va mast i azal va abad shud? Bāyazīd javāb dād kih man ān na-dānam, ān dānam kih injā mard hast kih dar shabān-rūz daryāha i azal va abad dar mī-kashad va na'reh i hal min mazīdin mī-zanad.« Die gleiche Geschichte kommt in Hujwiri's *Kashf al-Mahjūb* vor, S. 187 in der Übersetzung Nicholson's (London, Luzac, 1936).

»Er gab sich mir; aber durch mich selbst war Er vor mir verborgen; denn, wahrlich, Ich war mein eigener schlimmster Feind. Weh mir meinselbst wegen! Er täuschte mich und hielt mich durch mich selbst von Ihm ab. Mein Da-Sein war der Grund für mein Weg-Sein (von Ihm); und meine Wonne bestand in der Betrachtung (Seiner), so sehr ich es vermochte . . . Er vernichtete mich, indem er mich schuf, so wie Er zu Anfang mich schuf, als ich nicht war. Auch hatte ich keine Wirkung auf Ihn; denn Er ist jenseits aller Wirkungen, auch konnte ich nichts über Ihn aussagen; denn Ihm allein steht Aussage zu. Hat er nicht alle Spur von mir durch Seine eigene Eigenschaft ausgelöscht? Und in meinem Ausgelöschtsein verließ mich alles Wissen wegen seiner (übermäßigen) Nähe. Er ist der Urheber und Er bringt nur zu Ihm selbst zurück . . . Denn als dein Herr von den Kindern Adams, von ihren Lenden, ihre Nachkommenschaft nahm und ließ sie Zeugnis ablegen über sich: »Bin ich nicht euer Herr?« und sie sagten: »Ja, wir bezeugen es,«²¹ erklärte Gott, daß er zu ihnen sprach, als sie noch nicht existierten, außer soweit Er ihnen Existenz gab; denn er gab Seiner Schöpfung (am Anbeginn) Existenz auf eine Art, die verschieden war von der, in der Er den einzelnen Seelen Existenz gibt, auf eine Art, die nur Er kennt, eine Art, die Er allein herausfinden kann. Er war die Quelle ihrer Existenz, umfaßte sie, rief sie zum Zeugnis auf im Anbeginn, als sie nicht waren, – rief sie zum Zeugnis auf, als ihr ewiges Leben noch nicht negiert war, in welchem Zustand sie von aller Vor-Ewigkeit an waren. Und dies ist Seine Existenz als der Herr, Sein göttliches Gewahren, das Ihm allein eigen ist. Deshalb sagten wir, daß als Er dem Menschen Existenz gab (bevor der Mensch je war) und ihn mit dem versah, was Er ihm wünschte nach Seinem Willen in dessen höchster Form, an der niemand teilhaben kann, – da war dieses Verleihen der Existenz ohne Zweifel das vollkommenste und das wirksamste Tun. Diese Existenz ist besser, siegreicher, auf wahrere Weise triumphierend, überwältigend und übermächtig als alles, dem Er sich manifestiert, so daß die Individualität des Geschöpfes vollständig ausgelöscht wird, und seine geschöpfliche Existenz vergeht. Keine menschliche Eigenschaft oder Existenz kann mit Ihm verglichen werden.«²²

Die hier zitierte Koranstelle ist bei den Šūfis besonders beliebt und ist aus einer christlichen Tradition entliehen. Es ist Gottes Abmachung mit Adam, bevor er geschaffen war, – eine Abmachung, die Er mit den vorexistenten Seelen trifft, wenn sie noch in Gott sind und keine unabhängige Existenz haben. Die Auslöschung ihrer Menschlichkeit und Individualität weist auf die Vernichtung aller nur physischen und psychischen Komponenten und auf ihre Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Zustand in Gott. »Vertrauen auf Gott«, sagt Junayd an anderer Stelle, »ist, daß du Gottes sein sollst, so

²¹ Koran, 7. 171 (der *mīthāq* Vers).

²² Aus *Kitāb al-Fanā*, einem Teil des *Rasā'il* von Junayd, veröffentlicht von Ali Abdel Kader in *The Islamic Quarterly*, vol. 1, Nr. 2, 1954, S. 71–89 (arabischer Text unserer Übersetzung S. 79–80). Das Arabische ist außerordentlich dunkel und unsere Übertragung weicht von der Abdel Kader's an vielen Stellen ab. Originaltext siehe Anhang C.

wie du Gottes warst, noch ehe du warst.«³⁹ Auf die Frage, was er unter Vereinigung verstehe, erwiderte der Meister: »Daß Gottes Diener vor Gott, dem Glorreichen, wie ein (lebloser) Leib sei, über den die verschiedenen Arten seiner Weihe hinfließen gemäß den Regeln Seiner Macht, in den Tiefen Seiner Einigkeit: (ein solcher) wird so genichtet werden für das Selbst und für die Forderungen der Geschöpfe und für jede Reaktion gegenüber den Wirklichkeiten von Gottes Existenz und Seiner Geeinheit; in der Wirklichkeit der Nähe zu Ihm wird alle Empfindung und Bewegung verloren sein, wenn er Gott, dem Glorreichen, gegenübersteht und dem, was Er von ihm verlangt; und was er verlangt, das ist, daß er endlich zurückkehre zu seinem ersten Zustand und so sei, wie er war, bevor er war.«⁴⁰

Die Idee, daß die menschliche Seele vor ihrer Geburt in der Zeit für alle Ewigkeit in Gott existiert, ist dem Hinduismus, dem Islam und dem Christentum gemeinsam. Es gibt jedoch eine Schwierigkeit, die nur zu überwinden ist, wenn man entweder sich einem absolut rigorosen Monismus verschreibt oder indem man Pluralität in der Gottheit selbst stipuliert; denn wenn man von der Prämisse ausgeht, daß Gott eine reine Monade ist, die als reines Sein kein anderes Sein neben sich dulden kann, so folgt, daß die menschliche Seele, die in der Praxis »Ich, Meinselbst« bedeutet – da ich keine unmittelbare Erfahrung von anderen Menschen haben kann, die (soweit es mich betrifft) alle Teil der objektiven Welt sind –, Gott sein muß, das eine, ewige und einzigartige Absolute. Unter »Ich« müssen wir natürlich das verstehen, was Proust das »zweite Selbst« genannt hat, das unsterbliche, das hinter dem sterblichen verborgen ist. Wenn es jedoch, wie selbst der Vedānta einräumt, in der Gottheit selbst Differenzierung gibt, wenn es neben dem Sein auch Denken (*cit*) und Seligkeit (*ānanda*) gibt, dann muß es etwas geben, das gedacht werden, und etwas, das man genießen kann. So sind alle Religionen gezwungen, eine inhärente Pluralität in dem Einen zuzugeben; denn Gott konnte etwas anderes als er selbst weder schaffen.

³⁹ 'Aṭṭār, a. a. O., Bd. II, S. 31: »tavakkul ān ast kih khudāy-rā bāshī chunānki pish az in kih na-būdī khudāy-rā būdī.«

⁴⁰ Qushayrī, *Risāla*, S. 135-6: »fa-qāla an yakūna'l-'abdu shabahan bayna yaday'l-lāhi subhāna-hu tajrī 'alay-hi tasārifu tadbiri-hi fi majāri ahkāmī qudrati-hi fi lujajī bithāri tawhīdi-hi bi'l-fanā'ī 'an nafsi-hi wa-'an da'wati'l-khalqī la-hu wa-'an istijābati-hi bi-haqā'iqi wujūdi-hi wa-wahdāniyati-hi fi haqīqati qurbi-hi bi-dhībābi hissi-hi wa-harakati-hi li-qiyāmī'l-haqqī subhāna-hu la-hu fi-mā arāda min-hu, wa-hūwa an yarjī'a akhīra al-'abdu ilā awwali-hi fa-yakūna ka-mā kāna qabla an yakūna.«

noch imaginieren, wenn er nicht die Möglichkeit der Pluralität in sich selbst hatte. Dieser zweite Aspekt der Gottheit kann *voūs* oder *λόγος* genannt werden, wie bei Philo, dem heiligen Johannes und den Neuplatonikern, *amr*, »der göttliche Befehl, das göttliche Wort«, wie im Islam, oder *māyā*, »schöpferische Illusion«, wie im Hinduismus. In allen Fällen ist es das in dem Einen inhärente schöpferische Prinzip, vermittels dessen es durch Stellvertretung schöpfen (oder imaginieren) kann und durch welches es aufhört, *Eines* im absoluten Sinn dieses außerordentlichen Wortes zu sein. Nach allen Religionen ist Gott unendlich: ich bin jedoch nie imstande gewesen, dem Argument zu folgen, daß vom Unendlichen nichts Endliches ausgehen könne. Man würde eher denken, daß das Unendliche unendlich teilbar sein muß, so wie jede Monade unendlich unterteilbar ist. Präexistente Seelen sind also keineswegs die Totalität Gottes, wie uns die Monisten glauben machen wollen; sie könnten vielmehr besser als $\frac{1}{\infty}$ von ∞ ausgedrückt werden, was gleich 1 ist, in sich selbst Totalitäten, aber wie Nichts verglichen mit dem Unendlichen.

Es bleibt jedoch noch die Behauptung – die so häufig aufgestellt wird und für die so selten Argumente geliefert werden –, daß die Mystiker aller Länder und Zeiten sich als identisch mit dem Absoluten sehen, wenn sie sich im Zustand der Ekstase befinden.

Welche Beweiskraft hat dieses Argument? Wir sahen, daß Ghazālī die Äußerungen seiner extremeren Kollegen als unzutreffende Beschreibung einer unaussprechlichen Erfahrung verwirft. Wir sahen auch, daß Custance sich nach der Rückkehr aus seinen manischen Zuständen bewußt wird, daß es eine schreckliche Blasphemie war, je auf die Idee verfallen zu sein, er sei in irgend einer Art mit Gott identisch. Wir sahen weiterhin, daß es anscheinend bei näherer Prüfung wenigstens drei deutlich verschiedene mystische Zustände gibt, die nicht identisch sein können: Erstens den pan-enhenischen Zustand, in dem alle kreatürliche Existenz als eins und eins als alles erfahren wird; zweitens den Zustand reiner Isolierung der noch nicht geschaffenen Seele (oder des noch nicht geschaffenen Geistes), wie wir sie jetzt bezeichnen können, von allem was anderes ist als sie selbst; drittens schließlich den gleichzeitigen Verlust der rein menschlichen Persönlichkeit, des »Ego«, und die Absorption des ungeschaffenen Geistes, des »Selbst«, in die Essenz Gottes, in dem die individuelle Persönlichkeit wie auch die ganze objektive Welt vollständig ausgelöscht werden oder zu werden scheinen. Diese drei Typen scheinen sich deutlich herauszuschälen, – der pan-en-

henische, die Isolierung des »Selbst« und die Rückkehr des »Selbst« zu Gott. In christlicher Terminologie könnte man den ersten Zustand als die Rückwendung der individuellen Seele zum Zustand ursprünglicher Unschuld bezeichnen, zu dem Einssein, dessen sich das Menschengeschlecht in Adam erfreute, der der ganze Mensch und deshalb psychologisch undifferenziert ist: sein Ego hat sich noch nicht vom Unbewußten abgetrennt und seine totale Persönlichkeit als Mensch, als rationales Wesen in der Mitte zwischen Gott und der Tierschöpfung stehend, hat an beidem Teil. Der zweite Zustand ist die Isolierung des individuellen Geistes von der Seele oder Psyche und dem Leib, von dem ganzen psychophysischen Komplex, der der sterbliche Teil des Menschen ist. Der dritte Zustand hingegen stellt die Rückkehr des Geistes zu seinem unsterblichen und unendlichen Grund dar, welcher Gott ist. Der Christ glaubt, daß es jenseits davon noch einen vierten Zustand, die Visio Beatifica, gibt, worin die Materie in Gestalt des Leibes an der allgemeinen Deifikation teil hat, »Verwesliches Unverwesliches annimmt« und der ganze Mensch in Gott verwandelt wird und Gott »alles in allens sein wird.«⁴¹

Der reine Monist paßt in keine dieser Kategorien zwanglos hinein. Bei seinen Prämissen und unter der Annahme, er befolge eine Yoga-Technik des Verzichtes auf alles Sterbliche und Vergängliche, wäre es naheliegend, ihn in gleicher Weise wie die Anhänger des Sāṃkhya-Yoga einzureihen; denn er ist bemüht, seine eigene Seele als Wirklichkeit zu erkennen oder, in der bisher in diesem Kapitel verwendeten Terminologie: er ist bemüht, seinen unsterblichen Geist in der Ablösung von seinem sterblichen Rahmen zu erkennen. Dies ist reine Seligkeit und er ist fest davon überzeugt, daß dies die höchste Seligkeit ist; aber solange er an seiner monistischen Anschauung der Welt festhält und das Gefühl hat, seine Philosophie werde durch seine Erfahrung bestätigt, kann nach meiner Überzeugung reine Seligkeit nicht mit der Seligkeit identisch sein, die von den christlichen und mohammedanischen Mystikern (sofern letztere Theisten bleiben) erfahren und beschrieben wird; denn ihre Seligkeit besteht vielmehr in der totalen Aufgabe der gesamten Persönlichkeit an einen Gott, der zu gleicher Zeit die Liebe ist.

Es ist natürlich unrichtig, wenn man behauptet, die Hindus hätten ganz allgemein keine klare Vorstellung von Gott als etwas anderem als die

⁴¹ 1. Korinther 15. 28.

menschliche Seele; denn Anschauungen dieser Richtung sind deutlich in der Hauptlehre der Bhagavad-Gītā zu erkennen, bei Rāmānuja, der die Monisten aufs heftigste angreift, bei Madhva, Caitanya und vielen der späteren Philosophen. Aber das Gewebe des Hinduismus ist von Śankara an »in Kette und Schuß« mit Monismus durchwoben und es scheint, als werde der Monismus fast instinktiv als der höchste Typus der Religion angesehen, während deren eigene monistische Kulte nur tolerierte Abirungen sind. So kann Śankara sagen:

»Das gesamte Reich der Dualität ist illusorisch, mit eingeschlossen der Akt der Frömmigkeit und ihr Gegenstand; das attributlose, nichtduale *Atman* allein ist Wirklichkeit. Das Wort *upanāśita* im Text, das einen bedeutet, der sich der Frömmigkeit widmet, bezeichnet den, der fromme Übungen als Mittel zur Erreichung der Befreiung benützt und der glaubt, er sei ein Frommer und Brahman sei der Gegenstand seiner Verehrung. Dieser *Jiva* . . . glaubt weiter, er, gegenwärtig in Beziehung zum entfalteten Brahman (dem persönlichen Gott) stehend, könne durch fromme Praktiken nach der Auflösung des Leibs zum letztendlichen Brahman gelangen . . . Ein solcher *Jiva*, das heißt der Anwärter, der sich der Frömmigkeit widmet, wird von denen, die Brahman als ewig und ohne Wechsel ansehen, als engen und geringen Intellektes erachtet, insofern er nur einen Teilaspekt Brahmans kennt.«⁴²

An anderer Stelle sagt Śankara:

»Diese Disziplin«, d.h. die Disziplin der Verehrung, »wie auch die verschiedenen (Opferwerke und moralischen) Werke werden von der Schrift aus Mitleid für die Anwärter von niederm oder durchschnittlichem Intellekt vorgeschrieben, so daß auch sie das höhere Wissen erlangen können, wenn sie die richtigen Disziplinen einhalten. Daß diese Disziplin nicht für die ist, die das rechte Verstehen haben, d.h. nicht schon mit dem Wissen von *Atman* als dem Einen ohne ein Zweites begabt sind, erhellt aus solchen Stellen aus der Schrift wie der folgenden: »Was vom Geist nicht gewußt werden kann, durch welches aber der Geist imstande ist zu denken, wie man sagt, das allein ist Brahman, sollst du wissen, und nicht das, was die Leute hier verehren.«⁴³

Śankara vertritt somit die Auffassung, das höchste Brahman, das Eine ohne ein Zweites, könne nur von *sannyāsins* erlangt werden, von Menschen,

⁴² In diesem und den nächsten Zitaten folge ich Swāmi Nikhilānanda's etwas verkürzter Fassung von Śankara's Kommentar zu Gaudapāda's *Kārikā*, einmal weil sie Śankara in der Interpretation seiner heutigen Anhänger zeigt, zum zweiten, weil die Sanskrit-Kommentare in der direkten Übersetzung unerträglich schwerfällig klingen. Der Sanskrit-Text ist verfügbar in der Ahmadabad Sanskrit-Reihe; es gibt eine gute englischen Übersetzung von Manilal N. Dvidevi, Theosophical Publication Fund, Bombay, 1894. Nikhilānanda's Fassung verfälscht Śankara's Gedanken selbstverständlich nicht. Das vorliegende Zitat ist entnommen aus Śankara's Kommentar zu Gaudapāda's *Kārikā*, 3. 1.

⁴³ *Ibid.*: 3. 16.

die auf alles außer auf ihr Selbst verzichten, sich weigern, an religiösen Zeremonien teilzunehmen oder die Gnade irgendeines Gottes anzunehmen, und die alle Werke aufgeben, gute wie böse.⁴⁴ »Dadurch, daß er aufhört, den Freunden Gutes oder den Feinden Böses zu tun, gelangt (der *sannyāsin*) zum ewigen Brahman durch den *Yoga* der Meditation.«⁴⁵

Wie nun Rāmanūya und die anderen theistischen Philosophen Indiens Śankara und seine Anhänger wegen ihres extremen Monismus und gerade wegen dieses Verhaltens, das seine logische Folge ist, angreifen, so haben im europäischen Mittelalter Ruysbroeck und Seuse die Begharden angegriffen; denn letztere vertraten ähnliche Ansichten und hatten einen ähnlichen Quietismus, da sie sich für vollkommen und unfähig zur Sünde hielten. In seinen *Spiritual Espousals* greift Ruysbroeck jene an, die vollkommene Ruhe in sich selbst zu finden trachten. Diese Stelle ist für unser Thema außerordentlich relevant und muß ausführlich zitiert werden.

»Wir beobachten nun«, schreibt Ruysbroeck, »daß der Mensch durch rein natürliche Mittel Ruhe erlangt, wenn er leer und in seinem Sinnen von keinen Bildern abgelenkt, in seinen höheren Fähigkeiten frei und unbeschäftigt ist. Und alle Menschen können durch ihre bloße Natur, ohne die Gnade Gottes, diese Ruhe in sich selbst finden und besitzen, wenn sie imstande sind, sich von allen Bildern der Sinne und von jedem Handeln leer zu machen.«⁴⁶ Obwohl er vom Monismus des Vedānta offensichtlich nie gehört hat und auch nichts gehört haben konnte, scheint Ruysbroeck nicht nur genau zu wissen, was dieser Zustand des »Einssein ohne ein Zweites« ist, sondern er beschreibt ihn auch mit einer Präzision, die zu dem Schluß zwingt, daß er aus tatsächlicher Erfahrung schreibt. »Wenn er leer und in seinen Sinnen von keinen Bildern abgelenkt, in seinen höheren Fähigkeiten frei und unbeschäftigt ist,« dann, so könnten wir fortfahren, erreicht der Mensch das höchste Brahman: denn genau darin liegt die Essenz des nichtdualistischen Vedānta.

Ruysbroeck erkannte jedoch richtig, daß ein solches Leerwerden der menschlichen Person nur der Anfang des mystischen Lebens für die sein

⁴⁴ Siehe *Māṇḍūkya Uṇ.*, Kārikā, 2. 35.

⁴⁵ *Nārada Uṇ.*, Schrader, S. 145: »priyeṣu sveṣu sukṛtam apriyeṣu ca duṣkṛtam / viṣṭya dhyāna-yogena brahmāpyeti sanātanam.«

⁴⁶ Der Selige Jan van Ruysbroeck, *The Spiritual Espousals*, engl. Übersetzung von Eric Colledge, London, Faber and Faber, 1952, S. 177/7.

kann, die die Gnade eines persönlichen Gottes erfahren haben; denn nach dem Christentum ist Gott Liebe und die mohammedanischen Mystiker, vor allem in Persien, sollten sich später diese Idee zu eigen machen. Sie ist auch im zehnten und dreizehnten Kapitel der Bhagavad-Gītā gegenwärtig und ebenso in allem devotionalen – im Gegensatz zum philosophischen – Schrifttum der Hindus. Gerade so wie Śankara seine Landsleute, die weiterhin »illusorische« Götter verehren, als unter ihm stehend verachtet, so wettet Ruysbroeck gegen die europäischen Quietisten seiner Zeit. Er gibt zwei Zustände des Stilleseins, sagt Ruysbroeck, zwei Arten von *śānti*, – die Ruhe, die man in dem von allen Zuneigungen und Wünschen gereinigten eigenen Selbst findet, und die Ruhe in Gott, wenn die durch Gottes Feuer entzündete lebendige Flamme wieder mit dem göttlichen Feuer vereinigt wird. So hat Ruysbroeck keine Geduld mit denen, die sich damit zufrieden geben, in sich selbst oder im Selbst zu ruhen – und es gibt keinen Unterschied, ob man das Wort mit großem oder kleinem Anfangsbuchstaben schreibt, denn das Sanskrit hat keine großen Buchstaben –, denn dies ist zwar ohne Zweifel ein seliger Zustand, aber es ist nicht die Vereinigung mit Gott. Es ist der ewige Geist des Einzelnen, der sich in sich selbst betrachtet, – so wie er vom Geiste Gottes ausging, aber durch die Erbsünde von Gott getrennt ist, wenn auch sonst ohne Sünde.

Diese Menschen, sagt Ruysbroeck, »glauben mit der Kontemplation Gottes beschäftigt zu sein und sie halten sich für die Heiligsten unter den Lebenden. Aber sie leben doch in Widerspruch und Unähnlichkeit zu Gott und allen Heiligen und allen guten Menschen . . .

Sie geben vor, sie seien durch die natürliche Ruhe, die sie in der Leere in sich fühlen und haben, frei und mit Gott vereinigt ohne Sakrament, und sie seien weiter gelangt, als wohin alle Übungen der Heiligen Kirche führen und über die Gebote Gottes hinaus und über das Gesetz und alle Werke der Tugend hinaus, die man irgend üben kann.« Hier erinnert man sich an Śankara's Verachtung für die, welche die Pflichten tun, die ihre Religion vorschreibt, und an seine Höherwertung des vollkommenen Yogin, der sich von allen Werken zurückzieht. »Denn«, so fährt Ruysbroeck fort, »diese Leere scheint ihnen so groß, daß niemand sie durch das Vollbringen eines noch so guten Werkes behindern dürfe; denn ihre Leere sei ausgezeichneter als alle Tugenden. Und deshalb verbleiben sie in bloßer Passivität, ohne ein Werk zu vollbringen, das nach oben an Gott oder nach unten an die Menschen gerichtet wäre, so wie das Instrument, das selbst passiv ist und auf die

die auf alles außer auf ihr Selbst verzichten, sich weigern, an religiösen Zeremonien teilzunehmen oder die Gnade irgendeines Gottes anzunehmen, und die alle Werke aufgeben, gute wie böse.⁴⁴ »Dadurch, daß er aufhört, den Freunden Gutes oder den Feinden Böses zu tun, gelangt (der *sannyāsi*) zum ewigen Brahman durch den *Yoga* der Meditation.«⁴⁵

Wie nun Rāmanūya und die anderen theistischen Philosophen Indiens Śankara und seine Anhänger wegen ihres extremen Monismus und gerade wegen dieses Verhaltens, das seine logische Folge ist, angreifen, so haben im europäischen Mittelalter Ruysbroeck und Seuse die Begharden angegriffen; denn letztere vertraten ähnliche Ansichten und hatten einen ähnlichen Quietismus, da sie sich für vollkommen und unfähig zur Sünde hielten. In seinen *Spiritual Espousals* greift Ruysbroeck jene an, die vollkommene Ruhe in sich selbst zu finden trachten. Diese Stelle ist für unser Thema außerordentlich relevant und muß ausführlich zitiert werden.

»Wir beobachten nun«, schreibt Ruysbroeck, »daß der Mensch durch rein natürliche Mittel Ruhe erlangt, wenn er leer und in seinem Sinnen von keinen Bildern abgelenkt, in seinen höheren Fähigkeiten frei und unbeschäftigt ist. Und alle Menschen können durch ihre bloße Natur, ohne die Gnade Gottes, diese Ruhe in sich selbst finden und besitzen, wenn sie imstande sind, sich von allen Bildern der Sinne und von jedem Handeln leer zu machen.«⁴⁶ Obwohl er vom Monismus des Vedānta offensichtlich nie gehört hat und auch nichts gehört haben konnte, scheint Ruysbroeck nicht nur genau zu wissen, was dieser Zustand des »Einssein ohne ein Zweites« ist, sondern er beschreibt ihn auch mit einer Präzision, die zu dem Schluß zwingt, daß er aus tatsächlicher Erfahrung schreibt. »Wenn er leer und in seinen Sinnen von keinen Bildern abgelenkt, in seinen höheren Fähigkeiten frei und unbeschäftigt ist,« dann, so könnten wir fortfahren, erreicht der Mensch das höchste Brahman: denn genau darin liegt die Essenz des nichtdualistischen Vedānta.

Ruysbroeck erkannte jedoch richtig, daß ein solches Leerwerden der menschlichen Person nur der Anfang des mystischen Lebens für die sein

⁴⁴ Siehe *Māndūkya Up.*, Kārikā, 2. 35.

⁴⁵ *Nārada Up.*, Schrader, S. 145: »priyeṣu sveṣu sukrtam apriyeṣu ca duṣkrtam / viśiṣṭya dhyāna-yogena brahmāpyeti sanātanam.«

⁴⁶ Der Selige Jan van Ruysbroeck, *The Spiritual Espousals*, engl. Übersetzung von Eric Colledge, London, Faber and Faber, 1952, S. 177/7.

kann, die die Gnade eines persönlichen Gottes erfahren haben; denn nach dem Christentum ist Gott Liebe und die mohammedanischen Mystiker, vor allem in Persien, sollten sich später diese Idee zu eigen machen. Sie ist auch im zehnten und dreizehnten Kapitel der Bhagavad-Gītā gegenwärtig und ebenso in allem devotionalen – im Gegensatz zum philosophischen – Schrifttum der Hindus. Gerade so wie Śankara seine Landsleute, die weiterhin »illusorische« Götter verehren, als unter ihm stehend verachtet, so wertet Ruysbroeck gegen die europäischen Quietisten seiner Zeit. Er gibt zwei Zustände des Stilleseins, sagt Ruysbroeck, zwei Arten von *śānti*, – die Ruhe, die man in dem von allen Zuneigungen und Wünschen gereinigten eigenen Selbst findet, und die Ruhe in Gott, wenn die durch Gottes Feuer entzündete lebendige Flamme wieder mit dem göttlichen Feuer vereinigt wird. So hat Ruysbroeck keine Geduld mit denen, die sich damit zufrieden geben, in sich selbst oder im Selbst zu ruhen – und es gibt keinen Unterschied, ob man das Wort mit großem oder kleinem Anfangsbuchstaben schreibt, denn das Sanskrit hat keine großen Buchstaben –, denn dies ist zwar ohne Zweifel ein seliger Zustand, aber es ist nicht die Vereinigung mit Gott. Es ist der ewige Geist des Einzelnen, der sich in sich selbst betrachtet, – so wie er vom Geiste Gottes ausging, aber durch die Erbsünde von Gott getrennt ist, wenn auch sonst ohne Sünde.

Diese Menschen, sagt Ruysbroeck, »glauben mit der Kontemplation Gottes beschäftigt zu sein und sie halten sich für die Heiligsten unter den Lebenden. Aber sie leben doch in Widerspruch und Unähnlichkeit zu Gott und allen Heiligen und allen guten Menschen . . .

Sie geben vor, sie seien durch die natürliche Ruhe, die sie in der Leere in sich fühlen und haben, frei und mit Gott vereinigt ohne Sakrament, und sie seien weiter gelangt, als wohin alle Übungen der Heiligen Kirche führen und über die Gebote Gottes hinaus und über das Gesetz und alle Werke der Tugend hinaus, die man irgend üben kann.« Hier erinnert man sich an Śankara's Verachtung für die, welche die Pflichten tun, die ihre Religion vorschreibt, und an seine Höherwertung des vollkommenen Yogin, der sich von allen Werken zurückzieht. »Denn«, so fährt Ruysbroeck fort, »diese Leere scheint ihnen so groß, daß niemand sie durch das Vollbringen eines noch so guten Werkes behindern dürfe; denn ihre Leere sei ausgezeichnet als alle Tugenden. Und deshalb verbleiben sie in bloßer Passivität, ohne ein Werk zu vollbringen, das nach oben an Gott oder nach unten an die Menschen gerichtet wäre, so wie das Instrument, das selbst passiv ist und auf die

Zeit wartet, da sein Eigentümer arbeiten will.«⁴⁷ Solche Menschen hängen in der Tat zwischen Himmel und Erde, vom Menschen und von der Natur getrennt, da sie alle Bande durchtrennt haben, und von Gott isoliert, weil das Eine der Isolierung ihr Ende und Ziel ist und weil die Überzeugung, sie seien das Absolute, die am schwersten zu überwindende Barriere zwischen ihnen und einem möglichen Einbrechen der Gnade ist, die es geben kann; sie »behaupten, sie könnten nicht weiter kommen; denn sie hätten ein Leben des Einsseins und der Leere erreicht, über welches man nicht hinauskommen könne und in dem es kein Üben gibt.«⁴⁸

Man erinnert sich, daß Christus gesagt hat: »Niemand kommt zum Vater denn durch mich.«⁴⁹ Man kann natürlich diesen Satz in absolut wörtlichem Sinne nehmen und damit alle nichtchristlichen Religionen als einfach falsch beiseiteschieben. Es ist jedoch legitim und sicherlich gütiger, diesen Satz, soweit die Mystik in Frage steht, dahin zu interpretieren, daß man sich dem Vater durch den Sohn nähern muß, und zwar als ein Sohn mit dem Vertrauen und der Hilfslosigkeit eines Kindes, und sonst sehr wenig Aussicht hat, Ihn zu finden, – überhaupt keine wohl dann, wenn man darauf beharrt, man sei identisch mit dem Vater oder der Vater sei eine Illusion. Man muß deshalb eine scharfe Trennungslinie zwischen jenen Religionen ziehen, in denen Liebe und Caritas eine beherrschende Rolle zukommt, und jenen, bei denen dies nicht der Fall ist. In der christlichen Mystik ist die Liebe überragend wichtig und muß es sein, da Gott selbst als Liebe definiert wird. Auch im Islam – denn die Moslems haben mehr vom Christentum ererbt, als sie wußten – erhält die Liebe eine ständig größere Bedeutung trotz dem vorwiegend Schrecken einflößenden Bild Gottes, das wir im Koran finden. Im Hinduismus bricht diese Religion der Liebe in der Gītā durch und in den Kulturen Viṣṇu's und Śiva's und natürlich in der Verehrung von Rāma und Krishna als Inkarnationen von Viṣṇu. »Ich bin der Ursprung von allem,« sagt Krishna in der Baghavad-Gītā, »aus mir entfalten sich alle Dinge. Wenn sie an Mich denken, Mir ihr Leben widmen, einander erleuchten und immer von Mir sprechen, dann sind sie zufrieden und freuen sich. Diesen Meinen Anbetern, die immer gelenkt sind, gebe ich den steten Geist, durch den sie mir nahe kommen können, denn Ich habe sie zuerst geliebt.«⁵⁰ Noch viel

⁴⁷ *The Spiritual Espousals*, S. 170/1.

⁴⁸ Ebd., S. 173.

⁴⁹ Johannes 14. 6.

⁵⁰ *BhagG.* 10. 8/10: »ahaṁ sarvasya prabhavo, mattah sarvaṁ pravartate; / hi matvā bhajante mām budhā bhāvasamanvitāḥ. / mac-cittā mad-gata-prāṇā bodhayanti param-

Ähnliches findet sich in der Hindu-Literatur, aber der Schatten eines selbstzufriedenen Monismus steht doch stets dahinter.

Und im Monismus kann es keine Liebe geben; es gibt Ekstase und Trance und tiefen Frieden, was Ruysbroeck »Ruhe« nennt, aber die Ekstase der Vereinigung kann es nicht geben und ebensowenig den Verlust des Selbst in Gott, was das Ziel der christlichen, der mohammedanischen und aller theistischen Mystik ist. »Und deshalb«, sagt Ruysbroeck, »sind alle die Menschen getäuscht, deren Absicht das Versinken in sich selbst in natürlicher Ruhe ist, die nicht Gott suchen mit Begierde und Ihn nicht finden in köstlicher Liebe; denn die Ruhe, die sie besitzen, besteht in ihrem Leerwerden, wozu sie durch Natur und Gewohnheit neigen. Und in dieser natürlichen Ruhe können die Menschen Gott nicht finden. Aber sie bringen den Menschen in der Tat zu einer Leere, die auch Heiden und Juden finden können und alle Menschen, so schlecht sie seien, wenn sie mit ungestörtem Gewissen in ihren Sünden leben und fähig sind, sich von allen Bildern und allem Handeln leer zu machen.«⁵¹

Alle Mystiker, Ruysbroeck eingeschlossen, stimmen darin überein, daß es im inneren Leben kein Fortschreiten geben kann ohne die Ablösung von allen weltlichen Dingen, von allem, was entsteht und dahingeht, und vor allem von dem individuellen Ego oder Selbst. Sie sind sich darin einig, daß das »zweite Selbst«, wie Proust es nennt, entdeckt und zu Tage gebracht werden muß. Die Versuchung liegt darin, daß mit dem Finden dieses zweiten Selbst der Anwärter auf spirituelle Vollkommenheit denken könnte, er habe sein Ziel erreicht und das »zweite Selbst«, der *ātman* des Vedānta, sei Gott. Es ist sehr bezeichnend, daß Ruysbroeck die Worte »Leere« und »Einigkeit« verwendet, um diesen Zustand zu beschreiben. Das erste ist bekanntlich das Wort, mit dem die letzte Seligkeit beschrieben wird, wie sie die Mādhyamika-Buddhisten begreifen, und das zweite ist das Schlußwort des Vedānta. Ein buddhistisches Werk spricht von dieser »Leere« in folgenden Wendungen:

»Die Yogins, die in der Vision der Leere verweilen, nehmen die Skandhas, Elemente und Sinnes-Felder keineswegs so wahr, als seien sie in sich selbst etwas; infolgedessen lassen sie sich auf keine diskursiven Ideen und diesen als Gegenstand ein, machen keine Unterscheidungen, geben nicht durch das Hinneigen zu den Ideen von Ich und Mein

param, / lathayantaśca mām nityam tasyantica ramantica. / teṣām satata-yuktānām bhajatām prīti-pūrvakam / dadāmi buddhi-yogam tam yena mām upayānti te.«

⁵¹ a. a. O., S. 167.

Anlaß zu einer Menge Befleckungen, deren Wurzel die falsche Ansicht der Individualität ist, vollbringen keine Handlungen und erleben deshalb nicht die Wanderung, die aus Geburt, Alter und Tod besteht. So geschieht es, wenn man sich an Leere hält, die als selig und als das Zurruhebringen aller diskursiven Ideen gekennzeichnet wird, daß alle die diskursiven Ideen, die ein Netz der Gedanken-Konstruktion sind, verschwinden. Wenn die diskursiven Ideen verschwunden sind, kommt das Unterscheiden zur Ruhe und mit ihr Karma und Befleckung und jede Art von Wiedergeburt. Deshalb nennt man die Leere Nirvana, da sie alle diskursive Ideen zur Ruhe bringt (*nirvāṇa*).⁵²

Wir wollen in diesem Zusammenhang wiederholen, was Ruysbroeck über diesen Gegenstand sagte, obwohl er keinerlei Erfahrung mit Buddhisten oder Yogins hatte. »In dieser Leere ist Ruhe ausreichend und groß und sie ist selbst keine Sünde; denn sie ist von Natur aus in allen Menschen, wenn sie verstehen, sich selbst leer zu machen.« Aber obwohl dieser Zustand offensichtlich köstlich ist, ist er doch nicht die *Visio Beatifica*, noch in irgendeinem Sinne eine Vereinigung mit Gott; es ist nur die Reinigung des Gefäßes, das, wenn es will, mit Gott gefüllt werden kann. Leere ist das Vorspiel zur Heiligkeit. In dieser Leere zu ruhen, ist gefährlich; denn dies ist ein »gefügtes und geschmücktes Haus« und wenschon möglicherweise Gott es betritt, wenn der Hausrat schön ist, so ist es doch ebensogut möglich, daß die sprichwörtlichen sieben Teufel sich hineinstürzen, wenn der übrige Hausrat häßlich oder gar kein Hausrat darin ist; denn »wenn die Menschen diese Ruhe üben und besitzen wollen ohne Werke der Tugend, so fallen sie in geistigen Hochmut und in eine Selbstgefälligkeit, von der sie selten geheilt werden. Und zu solchen Zeiten glauben sie, sie hätten und seien, was sie nie erlangen.«⁵³

»Wenn ein Mensch diese Ruhe in der Leere besitzt und wenn ihm der Impuls der Liebe als Hinderung erscheint, so bleibt er im Ruhem innerhalb seiner selbst und lebt gegen die erste Weise, die den Menschen mit Gott vereinigt, und dies ist ein Anfang allen geistigen Irrs.«⁵⁴

Es ist bemerkenswert, daß Ruysbroeck, selbst ein so extremer Mystiker in seinen Behauptungen hinsichtlich der wesenhaften Vereinigung der Seele mit Gott, daß er der Ketzerei verdächtig war, in diesem monistischen Quietismus die größte Bedrohung aller Religion sah; denn obgleich er überzeugt war – und er scheint aus Erfahrung zu sprechen –, daß der Zustand völligen

⁵² Aus Candrakīrti, *Prasannapādā*, zitiert bei E. Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, S. 168/9.

⁵³ a. a. O., S. 167/8.

⁵⁴ *The Spiritual Esponsals*, S. 168.

Stilleseins in der Leere nur eine Stufe auf dem Weg zu Gott ist und dazu nicht einmal eine wesentliche, sah er doch, daß die Vertreter der entgegengesetzten Meinung von ihrem Irrtum kaum überzeugt werden können, falls es ein Irrtum ist. »Denn nach ihrer Art zu denken besitzen sie alles, um das sie beten oder nach dem sie sich sehnen könnten. Und so sind sie arm im Geiste; denn sie sind ohne Begehren und sie haben alles aufgegeben und leben ohne eigene Wahl; denn es scheint ihnen so, als seien sie über alles hinaus in eine Leere eingetreten, in der sie das besitzen, um dessetwillen alle Übungen der Heiligen Kirche verordnet und aufgestellt sind. Und so ist nach ihrer Meinung niemand in der Lage, ihnen zu geben oder von ihnen zu nehmen, nicht einmal Gott selbst; denn ihnen scheint, sie seien über alle Übungen und alle Tugenden hinausgelangt. Und sie haben, so glauben sie, eine vollkommene Passivität erreicht, in der sie mit allen Tugenden fertig sind. Und sie sagen, es erfordere größere Anstrengung, mit der Tugend in Passivität fertig zu sein, als die Tugend zu erlangen.« Und »nach ihrer Art zu denken, sind sie höher erhoben als alle Ordnungen von Heiligen und Engeln und als jede Belohnung, die man auf irgend eine Art verdienen kann. Und deshalb sagen sie, sie könnten niemals an Tugend zunehmen, sie könnten niemals eine größere Belohnung verdienen, und auch, sie könnten nie wieder sündigen.«⁵⁵

»Ich hoffe, daß nicht viele solcher Menschen zu finden sind, aber welche es gibt, die sind die schlimmsten und schädlichsten Menschen, die da leben, und sie sind schwer zu bekehren. Und manchmal sind sie vom Teufel besessen und dann sind sie so tüchtig in seinem Dienst, daß man sie durch Zureden und Überzeugen nicht gut gewinnen kann.«⁵⁶

Worte könnten kaum stärker sein als diese; und sie beweisen über jeden vernünftigen Zweifel hinaus den Abgrund, der den theistischen Mystiker vom Monisten trennt.

⁵⁵ Ebd., S. 171.

⁵⁶ Ebd., S. 172.

THEISMUS GEGEN MONISMUS

Wir sahen, daß Ruysbroeck sich gegen die monistischen Quietisten wandte, weil sie nur in einer Leere in sich selbst ohne Bezug auf Gott Ruhe fanden, weil sie sich als jenseits von Gut und Böse und von allen Moralgesetzen betrachteten und weil sie ferner der Überzeugung waren, sie hätten die letzte Vollkommenheit erreicht, über die es kein Hinauskommen gibt.

Auf der anderen Seite finden wir, daß Śankara und die indischen Monisten mit dem gleichen Nachdruck die Meinung vertreten, es gebe für die individuelle Seele kein Weitergehen über den Zustand hinaus, in dem sie sich selbst als das Absolute erkennt. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß Śankara in Indien als der Verfasser frommer Lieder von großer Schönheit, –Hymnen an die großen Götter Śiva und Viṣṇu–, ebenso bekannt ist wie als Systematiker des nichtdualistischen Vedānta (*advaita*). Śankara anerkennt, daß Werke allgemein von Nutzen für die sind, die die Befreiung von den Banden des nur ephemeren Lebens (*mokṣa*) nicht erlangt haben. Werke können eine Hilfe für den Frommen sein und die *Yoga-Sūtras* Patañjali's empfehlen die Verehrung Īśvara's, des Herrn, als eine der Stufen auf dem Weg zur Befreiung. So liegt kein Widerspruch darin, daß Śankara Hymnen an Viṣṇu und Śiva verfaßt hat, wenn diese nach seiner eigenen Erfahrung den Weg zur Befreiung dadurch erleichtern, daß sie die Aufmerksamkeit des Frommen von seinem eigenen Ich ablenken. Genauer: ein Widerspruch liegt nicht vor bei der Abfassung von Hymnen zu dem Zweck, dem Geist einen Gegenstand zu geben, auf den er sich konzentriert, wohl aber liegt ein Widerspruch in der Abfassung von Hymnen für andere Leute, die ja nach der strengen monistischen Anschauung illusorisch sind. Der Vedāntin sucht diesem Dilemma dadurch auszuweichen, daß er feststellt, daß die individuellen Seelen in Wirklichkeit alle Brahman sind. Wenn sie einmal dieser Tatsache inne werden, sind sie mit allen anderen »befreiten« Seelen absolut und vollständig identisch; denn »was du bist, das bin ich.«¹ Dies führt zu einer ernsthaften Schwierigkeit; denn es impliziert, daß in der Person X, die eine befreite Seele ist, Brahman in seinem absoluten Einssein leuchtet, während Er in der Person Y, die noch gebunden ist, der Gegenstand

¹ *Kauṣītaki Uṇ.*, 1. 6: »yas tvam asi so 'ham asmi.«

der Illusion der Dualität ist. Somit ist es, – wenn die Existenz anderer, von der eigenen getrennter Seelen gegeben ist –, für einen (oder Brahman) unmöglich, je zur totalen Befreiung zu gelangen, da die gebundenen Seelen einem durch ihre Unwissenheit stets Grenzen setzen. Der Vedāntin würde diesem Argument vermutlich entgegensetzen, X erkenne und verwirkliche dadurch, daß er sich selbst als die eine Wirklichkeit erkennt, zugleich auch die eine Wirklichkeit in allen Menschen, eine Wirklichkeit, von der sie selbst nichts wissen. Dies bedeutet, daß X mit Y identisch ist und daß das, als welches Y sich begreift, illusorisch ist; in anderen Worten: X ist der wirkliche Y, während das, wofür Y sich hält, überhaupt nicht existiert.² In der Praxis ist natürlich nie bewiesen worden, daß irgend eine gegebene Seele je »Identität« mit irgendeiner anderen erreicht hat. Eine solche Beziehung würde nicht nur Identität des Wesens implizieren (X = Brahman = Y), sondern auch die Identität aller »illusorischen Beifügungen« (*upādhis*) in der *māyā*, die von X und Y, – die zwar dem Anschein nach unterschieden, tatsächlich aber identisch sind –, gesehen und erfahren werden. Dies ist nur dann möglich, wenn X und Y beide allwissend sind und dargetan werden kann, daß ihre beiden Allwissenheiten sowohl identisch sind, als auch der beobachteten Wirklichkeit entsprechen. Solange die Monisten nicht beweisen können, daß eine solche Identität möglich ist, täten sie besser, sich an eine streng solipsistische Position zu halten. Jedenfalls hätte Śankara, wären ihm die Erfahrungen der christlichen und mohammedanischen Mystiker mitgeteilt worden, darin lediglich lobenswerte Übungen der Verehrung für ein imaginäres Wesen erblickt, die freilich äußerst weit und bis zur Unverständlichkeit gehen; denn in der christlichen Mystik hätte er lediglich eine Variante dessen gesehen, was er in Indien als *bhakti* kannte, die Verehrung persönlicher Götter, die man sich in menschlicher Gestalt und oft als Inkarnationen des höchsten Geistes vorstellte. So sagen uns auch moderne Autoren wie Schuon, das Christentum sei vorherrschend »bhaktisch« oder »devotional«, nicht »jñanisch«, »gnostisch«, das heißt sich mit dem Wissen von der Gottheit befassend. Dies ist ein völliges Mißverstehen des Christentums und eine Verwendung des Sanskritwortes *jñāna* so als ob es eine universale metaphysische Wahrheit bedeute, – eine Bedeutung, die das Wort nicht deckt. *Jñāna* wie *gnosis* leitet sich aus der indoeuropäischen Wurzel

² Diese Position vertritt Śankara in seinem *Ātmabodha*, d. i. »(Buch der) Selbsterkenntnis«.

$\sqrt{gno-}$ ab, »wissen« (gnosco, γι-γνω-σκω, know, znat', etc.): es bedeutet nach seiner Ableitung »Wissen« oder »Wissenschaft«. Von dem »Weg des Wissens« als Gegensatz zum »Weg der Devotion« zu sprechen, ist irreführend. Die Begriffe *jñāna* und *gnosis* werden in der Tat von den Anhängern verschiedener metaphysischer Theorien herkömmlicherweise (und arroganterweise) dazu verwendet, ihre eigene Theorie zu bezeichnen, die wie die mit ihr rivalisierenden Theorien behauptet, sie führe zur »Befreiung« oder – wie bei den Gnostikern – zum Verständnis einer besonderen metaphysischen »Wahrheit«. Die Unterschiedlichkeit dieser Theorien zeigt, daß das Wort trotz seiner Etymologie nicht »Wissen« in dem Sinne bedeutet, wie dieses Wort im normalen Sprachgebrauch verwendet wird: es bedeutet einfach »eine mit Nachdruck vertretene Meinung« oder »Überzeugung«. Es bedeutet das, was die Griechen mit ihrer gewohnten Genauigkeit ein »Dogma« nannten. Solcherlei Meinungen »Wissen« zu nennen, bedeutet, daß man sich für unfehlbar hält, was entweder ein Zeichen von Albernheit oder von akuter Manie ist. »Wissen« von Gott bedeutet auch für den kontemplativen Christen zu allererst die Anerkennung des christlichen Dogmas, daß Gott Absolutes Sein ist, Allwissende Weisheit und Unerschöpfliche Liebe: es ist die notwendige Voraussetzung, welche die Liebe Gottes nicht nur möglich, sondern auch im höchsten Grade lohnend macht. Es wäre jedoch töricht, der Tatsache auszuweichen, daß eine solche Voraussetzung, die alles andere als auf der Hand liegend ist, nur insoweit Geltung beanspruchen kann, als sie in der Lehre und in der Person Jesu Christi geoffenbart wurde, der nach den christlichen Schriften beanspruchte, Gott zu sein. »Wissen« bedeutet in diesem Zusammenhang, was es auch für die Anhänger anderer Religionen bedeutet: »Wissen« (wahres oder falsches) auf Grund der »Dogmen« oder nachdrücklich vertretenen Meinungen von Einzelnen, so wie sie von denen definiert oder modifiziert werden, die an die »Beglaubigung« des betreffenden Einzelnen glauben. Es gibt ebenso viele *jñānas* wie es Religionen und Sekten gibt. Wenn man wie Schuon das Wort so verwendet, als bedeute es die eine metaphysische Wahrheit, die angeblich allen »wahren« (!) Religionen zugrunde liegt, so verwirrt man damit einfach einen Gegenstand noch mehr, der so schon hinreichend verworren ist.

In der christlichen Mystik wird das Dogma von der Liebe Gottes auf die Probe gestellt. Es wird behauptet, Gott kennen heiße Ihn lieben, und zwar lieben bis zur Ausschließlichkeit. Das *ens realissimum* kennen, das zugleich das *summum bonum* ist, muß notwendigerweise bedeuten, es auch lieben.

Einen Konflikt gibt es nicht und kann es nicht geben. Nur wenn es eine Möglichkeit gibt, das *summum bonum* vom *ens realissimum* zu trennen, wenn das »Sein« als mehr denn das »Gute« angesehen wird, nur dann schleicht sich die Möglichkeit für jede Art von Verzerrung und »Irrtum« ein. Daß Ruysbroeck in so heftigen Worten die gezeißelt hat, die »in der Leere« ruhten und des Glaubens waren, »sie seien über alles hinausgelangt« und besäßen »das, wofür alle Übungen der Heiligen Kirche verordnet sind«, läßt sich nur durch seine drängende Überzeugung erklären, dieser Glaube müsse zu geistiger und mystischer Atrophie führen. Bei Sankara habe ich möglicherweise mißverstanden, was er in seinem Kommentar zu der *Māṇḍūkya Upaniṣad* und zu Gauḍapāda's *Kārikā* sagt; vielleicht sollte man seine strikt Parmenidische Position nicht allzusehr betonen und man sollte ihn mehr nach seinen Hymnen als nach seinen Kommentaren beurteilen. Ich will deshalb eine seiner Hymnen hier anführen, die ich für typisch halte. Um jede Möglichkeit, ihn einer Mißdeutung auszusetzen, zu vermeiden, soll die Hymne in ihrem vollen Wortlaut wiedergegeben werden.

»Tag und Nacht, Abend und Morgen, Winter und Frühling kehren stets wieder; die Zeit treibt ihr Spiel und das Leben geht dahin; aber der Atem der Hoffnung bringt keine Erlösung. Verehere Govinda, verehere Govinda, verehere Govinda, du getäuschter Mensch. Wenn die Zeit zu Ende und abgerollt ist, können die Regeln der Grammatik dir nichts nützen.

Das Feuer vor sich, die Sonne auf dem Rücken, die Knie zur Nacht zum Kinn aufgestützt, das Bettlerbrot in der Hand, die Wohnung unter einem Baum, – selbst (einem solchen religiösen Bettler) bringen die Mühsale der Hoffnung keine Erlösung. Verehere Govinda, etc.

Solange einer Reichtümer anhäufen kann, ist er von den Seinen umgeben und liebt man ihn; darnach lebt er in einem hinfälligen Leib und niemand fragt ihn, wie es ihm zuzuhause geht. Verehere Govinda, etc.

(Dann gibt es den Bettler) mit verfilztem Haar oder kahl oder mit geschorenem Kopf, gekleidet in Safran-Kleider; sehend sieht er nicht, ist getäuscht, denkt nur an seinen Bauch, gekleidet in vielerlei Kleider. Verehere Govinda, etc.

Wenn aber einer ein wenig die Bhagavad-Gītā studiert oder nur einen oder zwei Tropfen von den Wassern des Ganges trinkt oder nur einmal Krishna verehrt, wie sollte der Tod ihn Beachtung schenken? Verehere Govinda, etc.

(Dann nimm) einen verrotteten Körper, graues Haar, Kahlheit, die Zähne verschwunden, das Gesicht eingefallen. Der Alte braucht einen Stock zum Gehen, – aber der Komplex der Hoffnung bringt ihm keine Erlösung. Verehere Govinda, etc.

(Sieh) das Kind, das an seinen Spielen hängt, den Jüngling verliebt in seine Geliebte, den Alten versunken in Gedanken, keiner von ihnen hält fest am höchsten Brahman. Verehere Govinda, etc.

O Krishna, in dieser Welt der Erscheinungen, so schwer zu durchqueren und so sehr zu bemitleiden, wende ab von uns Wieder-Geburt und Wieder-Tod, wende ab noch einen Aufenthalt in einem Mutterschoß! Verehere Govinda, etc.

Nacht folgt auf den Tag und Tag folgt auf die Nacht, die Halbmonate kommen, die Monate, die Halbjahre und die Jahre, – aber die fortdauernde Hoffnung bringt keine Erlösung. Verehere Govinda, etc.

Wenn die Kraft der Jugend dahin ist, was ist die wechselvolle Leidenschaft? Wenn das Wasser vertrocknet ist, was nützt der Teich? Wenn der Reichtum verbraucht ist, wer wird dich warten? Wenn die Wirklichkeit bekannt ist, was wird aus der Welt der Erscheinungen? Verehere Govinda, etc.

Du siehst einer Frau schwere Brüste und ihren Nabel, alles ein Schauspiel, das Täuschung und *māyā* auf die Bühne gebracht haben. Denk immer wieder daran als eine bloße Zusammensetzung von Fleisch und Fett. Verehere Govinda, etc.

Wer bist Du? Wer bin ich? Woher bin ich gekommen? Wer ist meine Mutter, wer mein Vater? Denk an all das als ohne Substanz, laß es alles fahren als den Stoff von Träumen. Verehere Govinda, etc.

Singe (religiöse) Lieder mehr als tausendmal, denk immer an die Gestalt Viṣṇu's, meditiere in der Gesellschaft guter Menschen, gib dein Eigentum den Notleidenden. Verehere Govinda, etc.

Solange die Seele im Körper wohnt, solange fragt einen die Familie darnach, wie es mit der Gesundheit steht. Wenn das Leben dahin ist und der Leib nicht mehr ist, dann hat selbst eine Ehefrau Angst vor der Leiche. Verehere Govinda, etc.

In unserer Freude genießen wir die Liebe, dann ergreift die Krankheit unseren Leib. Und wenn auch auf Erden der Tod eine Zuflucht ist, – so bringt er doch keine Erlösung, dem Bösen nachzugehen. Verehere Govinda, etc.

Schmücke dich mit Lumpen für die Straße, mache den Verzicht auf Gut und Böse zu deinem Pfad. (Sage) »Ich bin nicht und du bist nicht und diese Welt ist nicht«: worum solltest du denn jammern? Verehere Govinda, etc.

Wenn du zum Ganges pilgerst, deine Gelübde hältst und Almosen gibst, all dies ohne »Wissen« (ist wertlos); und keine Erlösung läßt sich erlangen in hundert Geburten. Verehere Govinda, etc.³

Dies ist ein typisches Beispiel für Śankara's Hymnen. Die Botschaft ist: verachte die Welt, denn sie ist vergänglich; verehere Gott und tu gute Werke. Dies alles ist jedoch nur für die geistig Unreifen und kann als solches nirgends hinführen. Dies wird ganz deutlich in den zwei letzten Strophen, daß die Erlösung aus der Existenz des Wanderns nur durch *jñāna* kommen kann, »Wissen« von der »Wahrheit« des nichtdualistischen Vedānta, d. h. durch *ātma-bodha*, das »Wissen vom Selbst«, und nicht durch gute Taten oder durch einen Akt der Devotion. Für Śankara ist religiöse Vereherung

³ Siehe Swāmi Nikhilānanda, *Self-Knowledge*, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1947, S. 287/97. Originaltext siehe Anhang C.

nur ein Mittel, den Geist zu konzentrieren, und von diesem Gesichtspunkt aus der Yogatechnik entschieden unterlegen. Weiter liegt der Wert der Hymne wohl zur Hälfte in der Wiederholung des Refrains (*bhaja govindam, bhaja govindam, bhaja govindam, mūdhamate*). Hier ist eine wohlbekannte Technik, einen Zustand der Selbst-Hypnose herbeizuführen, die sowohl von den Hesychasts wie von den frühen Sūfis praktiziert wurde. Wie wir sahen, hat Tennyson das gleiche Ergebnis durch die Wiederholung seines eigenen Namens erzielt.⁴ Weiter ist Selbsthypnose offenbar ein Meilenstein auf dem Weg zur »Selbsterkenntnis«.

In diesem Zusammenhang muß man sich auch daran erinnern, daß der Hinduismus einige sehr merkwürdige Vorstellungen über die Natur des Glaubens hat, obgleich diese Vorstellungen sehr gut mit Jungs Psychologie zusammenpassen. Abgesehen von Brahman, das die einzige Wirklichkeit und mit der menschlichen Seele identisch ist, sind die andern Gottheiten nur mehr oder wenige adäquate Darstellungen dieser Wirklichkeit; es sind *īṣṭa-devatāḥ*, »Götter, unter denen man wählen kann«, je nachdem, welcher zum eigenen Temperament am besten paßt. Es gibt also, wenigstens im monistischen Denken, keine Vorstellung, daß der Gott selbst einen Wert haben kann; er ist weit von dem entfernt, was Farmer »axiologisch anders« nennt, das heißt »als Sein in Sich Selbst die verwirklichte Vollkommenheit allen Wertes, hierin eingeschlossen alle wahren menschlichen Werte (deren Ursprung Er ist) und auch gewisse Werte, die alle möglichen menschlichen Werte transzendieren und die unnahbare und unaussprechliche göttliche Glorie bilden.«⁵ So findet der Hindu offenbar nichts mit der Gottheit Unvereinbares an den Listen und Streichen Krishna's, der als Inkarnation des höchsten Wesens angesehen wird; denn »welche Idee auch einem Menschen gezeigt wird, diese sieht er, diese genießt er und zu dieser wird er: von dieser Idee besessen, verwirklicht er sie.«⁶ Oder wiederum »ein Mensch wird von derselben Natur wie sein Denken«;⁷ und »die Idee, die du im Geist hast, wenn du heim Tod den Leib verläßt, diese Idee wirst du verwirklichen.«⁸

⁴ Siehe oben, S. 62 f.

⁵ H. H. Farmer, *Revelation and Religion*, London, Nisbet, 1954, S. 78.

⁶ *Māndūkya Up.*, Kārikā, 2. 29: »yam bhāvam darsayed yasya, tam bhāvam sa tu pasyati, / tam cāvati, sa bhūtvā, 'sau tad-grahāḥ samupaiti tam.«

⁷ *Maitreya Up.*, Schrader, S. 110: »yam cittaḥ tanmayo bhavati.«

⁸ *Nārada Up.*, ebd., S. 178: »yam yam vāpi smaran bhāvam tyajaty ante kalevaram, / tam tam eva samāpnoti.«

Es ist oft gesagt worden, der Mensch schaffe seine Götter nach seinem eigenen Bild. Im nach-upanischadischen Hinduismus scheint dies buchstäblich wahr zu sein, nur daß die Götter selbst häufig zu Phantasmen erklärt werden, wenigstens von denen, die ihr Einssein mit dem absoluten Brahman erkannt hatten. Vermutlich toleriert der fortgeschrittene Monist, der über diese »kindischen Dinge« hinausgewachsen ist, diese Praktiken deshalb, weil er sieht, daß sie jene andere Form natürlicher Mystik hervorbringen können, die wir Pan-en-henismus nannten und die die Erfahrung der Einswerdung hervorbringt, in der das Gefühl der Individualität verlorengeht und in ein seliges Gefühl der Einheit der ganzen Natur eingeht. Dies ist zwar das gerade Gegenteil des Vedāntin Ideals, bei dem der Einzelne sich als das Eine ohne ein Zweites erkennt und sich deshalb von allem abtrennt, was nicht er selbst ist, aber es ist doch mit diesem Ideal insofern verwandt, als es sich um ein Einheits-Erlebnis handelt; allerdings ist seine Einheit nach monistischen Maßstäben notwendigerweise geringerwertig, weil es eine Einheit in der Vielheit ist. In ähnlicher Weise ist, wie Ruysbroeck gesehen hat, die absolute Einheit einer »erlösten« Seele in der Ruhe oberflächlich mit der Einheit verwandt, die der Mystiker in Gott findet: aber zwischen beiden scheint doch eine Welt von Verschiedenheit zu liegen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, den Gebrauch des Reflexivpronomens im Sanskrit und im Arabischen zu vergleichen. Im Sanskrit haben wir *ātman*, was entweder das individuelle Selbst oder das Höchste Selbst bedeutet. Das Wort ist jedoch ein Reflexivpronomen und wird in den frühen Texten für den Rumpf des Körpers, zum Unterschied von Kopf, Armen und Beinen verwendet. Später wird es einfach als Reflexivpronomen benutzt oder es bedeutet das menschliche Selbst und, durch Übertragung, das »Selbst« oder die wirkliche Natur der letzten Wirklichkeit. Im Arabischen wird das Wort *nafs* (dessen ursprüngliche Bedeutung wahrscheinlich »Atem« war, vgl. *nafas*) gleichfalls für das menschliche Selbst verwendet, aber in der Mystik des Islam ist dieses »Selbst« gerade der Feind, der erschlagen werden muß, soll die Vereinigung mit Gott erlangt werden. »Wer absolutes Vertrauen in Gott erlangen will, der möge ein Grab für sein Selbst schaufeln und es darin begraben«,⁹ heißt es; dann wieder: »Wer Gott fürchtet, der

⁹ Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*, S. 53: »man arāda an yaqūma bi-haqqi'l-tawakkuli, fal-yahfiru li-nafsi-hi qabran wa-yadfina-hā fi-hi.«

fürchtet sein eigenes Selbst mehr als er Satan fürchtet;«¹⁰ denn »Gott zieht« seine Auserkorenen zu sich und »reißt sie los von ihrem Selbst und von (jedem Teil, den sie nach ihrer Meinung haben mögen an) ihren Handlungen und gibt ihnen Platz in Ihm selbst.«¹¹ Shibli, ein Schüler Junayd's drückt seinen völligen Verlust des »Selbst« mit folgenden Worten aus: »Wäre ich mit Gott gewesen, so hätte ich Ihn verloren; aber (so wie es ist) bin ich ausgelöscht in Ihm, das heißt, nichts von »mir« ist übrig und nichts (das vorkommt) ist durch mich oder (kommt) von mir, denn alles ist von Ihm und durch Ihn und ist Seines.«¹²

Wenn wir nun »Selbst« im Sinne Jungs als das Zentrum der integrierten Persönlichkeit nehmen, das die labile Balance zwischen dem bewußten Ego und dem Unbewußten aufrechterhält, das »Selbst«, das nach Jungs Aussage sowohl das Zentrum wie die Peripherie der Persönlichkeit ist, so ist es klar, daß der Šūfi und der monistische *sannyāsin* radikal verschiedene Ziele haben. Im einen Fall sehen wir einen Menschen, der nach der Auslöschung in dem Geliebten dürstet wie die Motte nach der Vernichtung in der Kerzenflamme strebt, im andern Fall einen Menschen, der sich jeder möglichen Eigenschaft entkleidet, um in seliger Leere zu verweilen, – die Šankara in Übereinstimmung mit den Upanischaden als »Gewahrsein und Seligkeit« beschreibt. Im einen Falle haben wir den Lichtstrahl, der zu seinem Ursprung zurückkehrt oder den Wassertropfen, der sich im Wein auflöst; im andern Fall den Wassertropfen, der sich für den Ozean hält, weil er nichts vom Ozean weiß und sich auch keine zureichende Vorstellung davon machen kann, was das Wort bedeutet. Das Paradoxon scheint darin zu liegen, daß der Vedānta Šankara's auf gewissen Stellen der Upanischaden basiert, die eine streng monistische Position einnehmen, und diese Stellen selbst kommen von der pantheistischen Vorstellung des Universums her, die die Einheit des Seins als in Brahman wurzelnd ansieht, aber noch nicht verlangt, daß diese Einheit eine absolute Monade sei. Eine ganze Reihe Upanischadischer Mythen, welche das Hervorgehen des Monismus aus Gott als aus einer materiellen Ursache beschreiben, werden völlig aus dem Blick

¹⁰ Ebd., S. 61: »al-khā'ifu 'indi man yakhāfu min nafsi-hi akthara min-mā yakhāfu min al-shaytāni.«

¹¹ Ebd., S. 355: »man yakūnu min-hum arfa'a, jadhaha-humu'l-ḥaqqu wa-mahā-hum 'an nufūsi-him fī ḥarakāti-him wa-athbata-hum 'inda nafsi-hi.«

¹² Ebd.: »law kuntu anā ma'a-hu, fātāni; wa-lākinnī mahwun fi-mā hūwa, ya'nī laysa minni shay'un wa-lā bi shay'un walā 'anni shay'un, wa'l-kullu min-hu wabi-hi wa-la-hu.«

verloren und ein System entwickelt sich, das die absolute Einheit des Seins und die absolute Wirklichkeit der menschlichen Seele übermäßig betont und dadurch gezwungen ist, beides völlig miteinander zu identifizieren, wodurch Gott als ontologische Unmöglichkeit ausgeschlossen wird.

Es trifft zu, daß der Vedānta-Monismus oberflächlich einigen besonders extremen Äußerungen der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts ähnelt und es ist kein Zufall, daß Autoren über den Vedānta so häufig Meister Eckhart als unabhängigen Zeugen für die Wahrheit ihrer Botschaft anführen. Im besonderen werden wir zurecht auf die Unterscheidung aufmerksam gemacht, die Eckhart zwischen dem dreieinigen Gott und der Gottheit macht, und darauf, daß er von der letzteren zuweilen als vom »Nichts« spricht.¹³ Die Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit hat man mit der Unterscheidung verglichen, die Śankara zwischen *parabrahman* (höchstem Brahman) und *apara-brahman* (niederm Brahman) macht; durch das Wirken des Letzteren wird diese (illusorische) Welt geschaffen, und zwar durch sein Nichtwissen (*avidyā*) oder seine Selbsttäuschung (*māyā*). Man kann jedoch kaum im Zweifel darüber sein, daß Eckhart schockieren wollte und daß ihm das gelang. Nie jedoch (außer in bewußter Übertreibung), selbst nicht in den Momenten, wo ihn seine Phantasie am weitesten davontrug und er sich jenseits von Gott im unergründlichen Abgrund der Gottheit sah, – leugnete er die Existenz dessen, was anders ist als die Gottheit, mit der er sich in diesen Augenblicken identifiziert fühlte. Man kann mit Otto¹⁴ das Argument bringen, daß unsere Erscheinungswelt nur vom Standpunkt der absoluten monistischen »Wahrheit« aus unwirklich ist, – eine Fata Morgana, wie Śankara sagt. Sie ist eine von Brahman selbst imaginierte Fata Morgana und

¹³ Die Beschreibung von Gott als »Nichts« ist nicht auf Eckhart beschränkt. Das »*Cloud of Unknowing*« spricht von Gott als »dieses Nichts«. – »For I tell thee truly that I had rather be so nowhere bodily, wrestling with that blind nought, than to be so great a lord that I might when I would be everywhere bodily, merrily playing with all this aught as a lord with his own« (ed. McCann, S. 91: vgl. das dort auf Seite 217 wiedergegebene Postscriptum »Of that mystic saying »Nothing and nothing make nothing« – Nach der Erklärung in *Cloud* »nirgendwo leiblich ist überall geistlich« und das scheint nicht viel nicht zu bedeuten, als daß der Geist mit den leiblichen Sinnen nicht wahrgenommen werden kann. Die Beschreibung Gottes als »Nichts« durch Eckhart gehörte nicht zu den verdammtsten Sätzen und Seuse entwickelt später die gleiche Idee.

¹⁴ R. Otto, *Mysticism East and West*, S. 154 der engl. Übertragung, erschienen bei Macmillan, London, 1932. Deutscher Titel »West-Östliche Mystik«, erschienen 1926 im Leopold Klotz Verlag, Gotha.

damit die einzige kosmische, die es gibt. Da Brahman eins ist, kann auch die Fata Morgana nur eins sein, d. h. die Welt, wie sie ist. In der Tat greift Śankara die Buddhisten dieses Punktes wegen an, die jegliche Basis für die Welt der Erscheinungen überhaupt leugneten und es zufrieden waren, ein völligeres und absolutes Nichts (*śūnyatā*, »Leere«) zum Ziel des menschlichen Strebens zu machen. Aber zwischen Eckhart und Śankara liegt nicht nur ein Unterschied im Ton, wie Otto selbst ganz deutlich hervorgehoben hat; offensichtlich muß in den Erfahrungen, die die Grundlage für beider Schriften bildeten, ein fundamentaler Unterschied vorhanden sein; denn Śankara sieht die »Befreiung« lediglich als völlige, äußerste Ablösung von allem, was anders als das ewige »Selbst« ist, wohingegen Eckhart es überhaupt nicht als Befreiung erlebt. Wie alle echten Mystiker muß er als *mukta*, als erlöster Mensch, beginnen, wenn er zu einem Ziel gelangen will. Erlösung vom Zeitlichen ist der Anfang des Eintauchens in das Ewige, so ist es für Eckhart nicht möglich, sein Ziel zu erreichen, weil die Tiefen Gottes für immer unergründlich sind und wie weit auch die Deifikation des Menschen gehen mag, kann sie doch nie ihr Ende erreichen. So mag er wohl mit Majnūn, dem liebsten Anbeter der Laylā, sagen »Ich bin Laylā« oder mit Abū Yazīd »Ich bin Du,«¹⁵ aber wie nahe auch die Identifikation sein mag, so weiß er doch, daß es immer noch tiefere und dunklere, unerforschte Plätze geben wird. Denn wenn die Seele über die Dreieinigkeit hinaus zur Essenz der Gottheit selbst gelangt, so sinkt sie – wie uns Eckhart sagt – unaufhörlich tiefer hinab in den Abgrund der Gottheit, so daß sie den Grund nie erreicht (»niemer grunt envindet«)¹⁶. Wenn die Seele zuerst aufbricht, sagt er weiter, so gewahrt sie Gott *qua* Gott nicht: sie untersucht (»gründet«) und forscht immer weiter und erfaßt Gott in seiner Einheit (*einunge*) und in seiner Einsamkeit (*einoede*); sie erfaßt ihn in seinem Elend (*wiēstunge*) und in seinem Grund. Aber sie ist noch immer nicht zufrieden, sondern forscht nach dem, was in der Gottheit ist und in der Essenz (*eigentuome*) seiner eigentlichen Natur.¹⁷

Śankara andererseits kann ganz schlicht feststellen, daß die Wirklichkeit »Eines ohne ein Zweites« und daß »du bist das« die Wirklichkeit ist: Es ist nur eine Frage des Erkennens dieses Tatbestandes. Wenn durch die Übung des Yoga die illusorischen Beifügungen einmal abgetan sind, so stellen sich

¹⁵ Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*, S. 360; S. 95 in Nicholson's Zusammenfassung.

¹⁶ Ausgabe Pfeiffer, S. 501.

¹⁷ Ebd. S. 266. Weitere Beispiele hiezu bei Otto, a. a. O. S. 185/7.

vollkommene Selbsterkenntnis, absoluter Friede und Ruhe ein. Das Ziel ist erreicht und weiteres Fortschreiten kann es nicht geben; dies ist *paramā gatiḥ*, der Endzustand, über den hinauszugelangen nicht möglich ist. Wer »The Waste Land« (von T. S. Eliot) gelesen hat, wird sich daran erinnern, daß »Friede« oder »Ruhe« im Sanskrit *santih* heißt. Dieses Wort stammt aus der Wurzel *sam-*, die »ruhig werden, zum Aufhören bringen, ablassen« und im Wege der Ausdehnung »töten« bedeutet. Ähnlich bedeutet das Partizip *santa* »ruhig, zum Halten gebracht« oder »tot«. Dieser dem Tod verwandte Zustand der Ruhe wird als der höchste Zustand angesehen. Wenn wir uns jedoch den Mohammedanern zuwenden, so stellen wir fest, daß bei ihnen ein solcher Zustand ohne weiteres verurteilt wird. »Wissen ist das Gegenteil von Unwissenheit«, sagt Ghazālī, »und Unwissenheit ist ein notwendiger Begleitumstand der Dunkelheit, und Dunkelheit gehört zum Zustand der Ruhe, und Ruhe ist der Nichtexistenz nahe.«¹⁸ Diese Assoziation von Ruhe und Dunkelheit erinnert an die Auffassung der Upanischaden vom Schlaf und an die Theorie, daß der Schlaf, traumloser Schlaf, der letzten Seligkeit, dem »vierten Zustand« (*turiya*), am nächsten kommt. Für Ghazālī ist er der geistige Tod.

Niemand wird bestreiten, daß traumloser Schlaf – soweit man ihn überhaupt als Zustand bezeichnen kann – insofern ein seliger Zustand ist, als aller Kummer und alles beunruhigende Begehren zur Ruhe gebracht werden; er ist das dem Tod am nächsten Stehende, – der Nichtexistenz, wie Ghazālī dargelegt hat. Dies scheint durch die Folge in der *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 4. 3. 7.–4. 4. 2., bestätigt zu werden, wo das Fortschreiten der Seele vom Zustand des Wachens (»in-der-Welt-sein« genannt) über den Traum und traumlosen Schlaf zum Tode beschrieben wird. Schließlich, zum Zeitpunkt des Todes »wenn dieses Selbst schwach und wie verwirrt wird, dann sammeln sich diese Hauche um ihn. Er sammelt diese Teile des Leuchtens und geht tief ins Herz hinab. Wenn die Person im Auge fort und zurück geht (zur Sonne, ihrem Ursprung), dann hört er auf, Formen zu sehen.« »Er wird Einer«, sagt man, »er sieht nicht.« – »Er wird Einer«, sagt man, »er riecht nicht.« – »Er wird Einer«, sagt man, »er schmeckt nicht.« – »Er wird Einer«, sagt man, »er spricht nicht.« – »Er wird Einer«, sagt man, »er hört nicht.« – »Er wird Einer«, sagt man, »er denkt nicht.« – »Er wird Einer«, sagt man,

¹⁸ Ghazālī, *Risālat al-Ladunniya*, bei Sabrī, Al-Jawābir al-Ghawālī, Cairo, 1353/1935, S. 22: »wa-dhālika anna'l-'ilma diddu'l-jahlī, wa'l-jahlā min lawāzimi'l-zulmatī, wa'l-zulmata min hayzī'l-sukūni, wa'l-sukūna qaribun min al-'adamī.«

»er fühlt nicht.« – »Er wird einer«, sagt man, »er weiß nicht.« Die Spitze seines Herzens beginnt zu leuchten. Durch dieses Leuchten erhellt, entfernt sich die Seele, durch das Auge, den Kopf oder durch andere Teile des Körpers. Wie er hinausgeht, folgt ihm der Geist. Wie der Geist geht, folgen ihm alle Hauche. Er wird bewußt. Was Bewußtsein hat, folgt ihm nach.«¹⁹

Der Tod wird also so wie traumloser Schlaf als ein Zustand angesehen, in dem ein Mensch »Eines wird«; es ist – so könnte man denken – die Einheit, die durch das Aufhören allen Tuns und damit aller Vielheit bewirkt wird, in andern Worten: die Einheit völliger Bewußtseinslosigkeit. Der Text selbst jedoch widerspricht dieser Meinung und die nachfolgende Stelle zeigt, daß die Deutung der Upanischaden von dem, was im Sterben geschieht, anders ist. »Wer ohne Wünschen ist, leer von Wünschen, wessen Wünsche erfüllt sind, wessen Wunsch das Selbst ist, – dessen Lebenshauche gehen nicht fort. Da er Brahman ist, gelangt er zu Brahman.«²⁰ Man könnte dies streng monistisch interpretieren, der darauf folgende Text zeigt jedoch, daß die *Bṛhadāraṇyaka* noch nicht zu dieser Position gelangt ist, sie ist noch pantheistisch oder pan-en-henisch. »Wer gefunden hat und seines Selbst gewahr geworden ist und die undurchdringliche Wohnung betreten hat, der ist der Schöpfer von allem, der Schöpfer der ganzen Welt, er ist die ganze Welt.«²¹ Diese Stelle paßt in zwei von den drei Kategorien der Mystik, die wir analysiert haben. Sie ist gewiß nicht Mystik der »Isolierung«, der Trennung des Geistes von der Materie, des Ewigen vom Zeitlichen. Sie ist aber pantheistisch oder pan-en-henisch, insofern sie nämlich sagt, die Seele sei das Universum. Sie könnte auch als ein Fall echter theistischer Mystik interpretiert werden, in dem die Seele sich als identisch mit Gott empfindet.

¹⁹ »*Bṛhadāraṇyaka Up.*, 4. 4. 1/2: »sa yatrāyam ātmā 'balyam nyetya sammoham iva nyeti, athainam ete prāṇā abhisamāyanti; sa etās tejo-mātrāḥ samabhyādādāno hrdayam evānvavakrāmati; sa yatraisa cāksuṣaḥ puruṣaḥ parān paryāvartate, 'thārūpa-jño bhavati. / ekibhavati, na paśyatīty āhuh. ekibhavati, na jighratīty āhuh. ekibhavati, na rasayata ity āhuh. ekibhavati, na vadatīty āhuh. ekibhavati, na śnotīty āhuh. ekibhavati, na manuta ity āhuh. ekibhavati, na sprśatīty āhuh. ekibhavati, na vijānātīty āhuh. tasya haitasya hrdayasyāgtaṁ pradyotate; tena pradyotenaiṣa ātmā niskrāmati cakṣuṣto vā mūrdhno vā nyebhyo vā śarira-desebhyah. tam utkrāmantam prāṇo 'nūtkrāmati; prāṇam anūtkrāmantam sarve prāṇā anūtkrāmantī. savijñāno bhavati; savijñānam evānvavakrāmati.«

²⁰ »Ebd. 4. 4. 6: »yo 'kāmo nṣikāma āptakāma ātma-kāmo, na tasya prāṇā utkrāmantī. brahmaiva san, brahmāpy eti.«

²¹ »Ebd. 4. 4. 13: »yasyānūvittah pratibuddha ātmā, asmin samdehye gahane pravīṣṭah, / sa viśva-krt, sa hi sarvasya kartā tasya, lokah sa u loka eva.«

Dieser Interpretation steht jedoch folgender Einwand entgegen: kein theistischer Mystiker könnte behaupten, seine Vereinigung mit Gott sei so eng, daß er spezifisch göttliche Attribute wie die Fähigkeit, Schöpfer zu sein, für sich beanspruchen könnte. Dieser Umstand, sowie die Tatsache, daß Mystiker, die gläubige Christen oder Mohammedaner bleiben, niemals irgendwelche außernatürliche Fähigkeiten für sich in Anspruch nehmen oder sich die göttlichen Attribute der Allmacht und der Allwissenheit anmaßen, unterscheidet sie von Fällen der Paranoia, zu denen wir leider einige der späteren Šūfis rechnen müssen, vor allem Abū Sa'īd bin Abī'l-Khayr, mit dem Nicholson die Europäer bekannt gemacht hat.²² Andererseits liest sich die *Bṛhadāraṇyaka*-Stelle wie eine konzentrierte Zusammenfassung der besonders ungewöhnlichen Empfindungen Custance' in seinen manischen Phasen.

Wir wollen ihn noch einmal zitieren: »Ich fühle mich Gott so nah, von Seinem Geist so inspiriert, daß ich in gewissem Sinne Gott bin. Ich sehe die Zukunft, plane das Universum, erreichte die Menschheit; ich bin vollkommen und im äußersten Sinne unsterblich; ich bin sogar sowohl männlich wie weiblich. Das ganze belebte und unbelebte Universum, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in mir. Alle Natur und alles Leben, alle Geister wirken mit mir und sind mit mir verbunden; alle Dinge sind möglich. Ich bin in gewissem Sinne mit allen Geistern, von Gott bis zu Satan identisch. Ich versöhne das Gute und das Böse und schaffe Licht, Dunkelheit, Welten, Universa.«²³ Kurzum, er empfindet sich zugleich als Schöpfer der Welt und als die Welt selbst; er umfaßt alle Ewigkeit und allen Raum.

Dieser Zustand ist für akute Manie charakteristisch und man kann der Schlußfolgerung wohl nicht ausweichen, daß das in der zitierten *Bṛhadāraṇyaka*-Stelle Beschriebene eben diese pan-en-henische Erfahrung plus dem Phänomen ist, daß der Adept sich nicht nur als das All, sondern auch als den Schöpfer sieht. Dies ist keine Spekulation mehr; es ist gefühlte Erfahrung, – die Erfahrung eines abnormal ausgeweiteten Bewußtseins, die von den in den ersten drei Kapiteln geschilderten Erfahrungen und von der Erfahrung Custance' in einer manischen Phase nicht zu unterscheiden ist. Träfe man auf diese Worte an anderer Stelle als in den Upanischaden, so würde man sie mit ziemlicher Sicherheit als typisches Beispiel für extremen

²² R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.

²³ Vergleiche oben S. 130f.

Großenwahn einstufen. Solche ultra-pantheistischen Stellen, die in so ausgesprochenem Gegensatz zu dem strikten Monismus der *Māṇḍūkya* stehen, lassen sich jedoch dadurch in jene ungewöhnliche Philosophie einfügen, daß man die pantheistische Vision mit *māyā* gleichsetzt.

Da die individuelle Seele nicht nur mit dem »höheren« (undifferenzierten) Brahman, sondern auch mit dem »niederen« (differenzierten und schöpferischen) Brahman, der *māyā* (die Welt) entfaltet, identisch ist, so wird die Welt als das Selbst innerhalb des eigenen Selbst gesehen, weil sie durch das eigene Selbst als Traum imaginiert wird; und abseits vom Träumenden hat sie absolut keine Existenz. So ist es vollkommen zutreffend, wenn man sich selbst als den »Schöpfer der Welt« bezeichnet. Wir haben gesehen, daß dieser Geisteszustand mit der pan-en-henischen Erfahrung identisch ist. Er ist jedoch nur eine Teilverwirklichung der letzten Wirklichkeit der Monisten, denn wir befinden uns immer noch im Reich der Vielheit und Brahman hat noch immer Charakteristika. Nur die Identifikation mit dem *saguṇa Brahman*, dem »Brahman mit Eigenschaften« ist erreicht. Die letzte Wahrheit ist die in der *Māṇḍūkya* beschriebene, wo *nirguṇa Brahman*, »das Brahman ohne Eigenschaften«, erreicht wird, in dem es keinerlei Dualität gibt.

Der Vorgang scheint ungefähr folgender zu sein: zuerst wird der Weise von der pan-en-henischen Erfahrung heimgesucht, in der er keinen Unterschied zwischen »Innen und Außen« sieht und in der die Außenwelt in ihm zu sein scheint. Diese Erfahrung vergleicht er mit der Traumerfahrung und schließt deshalb, daß die Erscheinungswelt in Wirklichkeit nichts als ein von ihm selbst geträumter Traum ist. Der einzige Unterschied liegt darin, daß die Erscheinungswelt hartnäckig die gleiche bleibt, während die Träume des Schlafes immerfort wechseln. In der Trance verschwinden jedoch Wachtraum wie Schlaftraum und der in Trance Befindliche bleibt nur noch seiner selbst in seiner innersten Essenz bewußt. Diese Essenz identifiziert er mit Brahman, dem Grund des Universums; denn in seiner pan-en-henischen Erfahrung hat er »erkannt«, daß die Welt insofern seine eigene Schöpfung ist, als er selbst sie imaginiert hat, und daß seine Schöpfung deshalb illusorisch ist. Die Schrift lehrt jedoch, daß Brahman der Grund, der »innere Lenker« und der Schöpfer des Universums ist: die pan-en-henische Erfahrung andererseits zeigt, daß »ich« der Schöpfer des Universums bin. Daraus folgt logisch, daß ich Brahman bin. Nach dieser Entdeckung braucht es nur noch einen einzigen weiteren Schritt: die Übung des Yoga im Hinblick darauf, sich von allen zeitlichen und räumlichen

Dingen, die man imaginiert hat, abzulösen. Dann wird man sich selbst als die einzige existierende Wirklichkeit erkennen, nicht als einen von vielen möglichen *puruṣas*, wie die bedauernden Sāṃkhya-Yogins und Marcel Proust glaubten. Darüberhinaus kann man selbstverständlich nicht gelangen.

Die von uns aus der *Bṛhadāraṇyaka* zitierte Stelle stellt natürlich nur eine von vielen Auffassungen dar, die in den Upanischaden Ausdruck finden und sie scheint auf einer der akuten Manie verwandten außernatürlichen Erfahrung zu beruhen. Dadurch unterscheiden sich die Upanischaden deutlich vom frühgriechischen spekulativen Denken; zwar findet ihr Suchen nach einer primären Ursache der Erscheinungswelt eine Parallele in den Spekulationen der Vorsokratiker, aber ihre monistischen und pantheistischen Formeln können eigentlich nur als das Ergebnis außernatürlicher Erfahrung entstanden sein. So sind zwar Sätze wie »Er ist die ganze Welt« eine knappe Formulierung der pan-en-henischen Erfahrung, wie man sie anderswo schwerlich bündiger finden wird, aber die Sätze »Du bist das« und »Ich bin Brahman« drücken mit der gleichen knappen Präzision die Erkenntnis aus, daß die menschliche Seele das Absolute ist, – oder was es braucht, um das Absolute zu sein. Beides verbindet sich in der Philosophie Śankaras und hat eine deutliche, aber täuschende Ähnlichkeit mit den besonders weitgehenden Spekulationen der christlichen und der mohammedanischen Mystiker. Ein wichtiger Unterschied zwischen Letzteren und Ersteren liegt darin, daß Brahman als jenseits von Gut und Böse begriffen wird, während der Christengott per definitionem die Güte selbst ist, da nach dem heiligen Thomas Gut und Sein austauschbare Termini sind. Dies ist natürlich der in die Augen springende praktische Unterschied zwischen den beiden Typen der Mystik. So gibt es in den Upanischaden Stellen, die deutlich darauf hinweisen, daß Gut und Böse nur Ausdrücke von relativem Charakter sind, da das Absolute von ihnen nicht berührt wird; bei den christlichen und mohammedanischen Mystikern ist dies hingegen nie der Fall, jedenfalls solange sie wirklich gläubig bleiben. Die Ambivalenz Eckharts in diesem Punkt trug ihm die Verdammung durch den Papst ein. Das deutlichste Beispiel für diesen Amoralismus finden wir in der *Kauṣītaki* Upanischad, wo der Gott Indra, als das Absolute sprechend, sich der Gewalttaten rühmt, die ihm im Rig-Veda zugesprochen werden; er sagt:

»Verstehe mich, wie ich bin. Dies halte ich für wahr für das dem Menschen Nützlichste, – mich zu verstehen. Ich erlegte den dreiköpfigen Sohn Tvastr's; ich lieferte Avānmukhas,

Asketen, den Hyänen aus. Ich brach viele Verträge und durchbohrte die Leute von Prahāda im Himmel, die Paulomas in der Atmosphäre, die Kālakāṅśyas auf der Erde. Und doch wurde mir nicht ein einziges Haar gekrümmt. So wird einem, der mich kennt, seine Weisheit durch keinerlei Tat verletzt, nicht durch den Mord an seinem Vater, nicht durch den Mord an seiner Mutter, nicht durch Diebstahl, nicht durch das Hinschlachten eines Embryo. Was er auch Böses tut, er erleidet nicht.«²⁴

Viele theistische Mystiker sind dieser Stimmung begegnet und haben aufschärfste davor gewarnt. Wie sah schon, was Ruysbroeck zu dem Thema zu sagen hat. Ghazālī stimmt in einem anderen Zusammenhang mit ihm überein: er spricht von Leuten, die vorgeben, Sūfis zu sein, deren Behauptung jedoch durch ihr Verhalten Lügen gestraft wird:

»Sie behaupten, sie hätten einen solchen Zustand der Vertrautheit mit Gott erreicht, daß sie von der Pflicht zum Gebet befreit seien und das Trinken von Wein, Ungehorsam und das Leben auf Staatskosten für sie nicht mehr verboten sei. Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß alle solche Leute getötet werden sollten, über ihre ewige Strafe in der Hölle kann man vielleicht verschiedener Meinung sein. Das Töten eines solchen Menschen ist verdienstvoller als das Umbringen von hundert Ungläubigen, da sie der Religion größeren Schaden zufügen; denn sie machen der Zügellosigkeit eine Tür auf, die nicht mehr geschlossen werden kann.«²⁵ Auch Junayd, der fast zwei Jahrhunderte früher als Ghazālī lebte, hat diese amoralische Richtung mit großer Aufmerksamkeit beobachtet; denn diese Tendenz, die zu ausgesprochenem Quietismus und zu moralischer Laxheit führte, begann damals bei den Sūfis Eingang zu finden. Man forderte ihn auf, sich zu der folgenden These zu äußern: »Die ein unmittelbares Wissen von Gott haben, erreichen einen Zustand, wo sie gute Werke und Gottes-

²⁴ *Kauṣītaki Up.*, 3. 1: »mām eva vijānīhy. etad avāhaṃ manusyāya hitatamam manye yaṃ mām vijānīvāt. tri-sīrsaṇam tvāṣṭram ahanam. avānmukhān yatīn sālā-vrkebhyah prāyaccham. bahvīh samdhā atikramya divi prahlādīn atṛnam aham, antarīkṣe paulomān, pṛthivyām kākāśyāṅs. tasya me tatra na loma ca nāmīyate. sa yo mām vijānīyān, nāsya kena ca iarmaṇā loko mīyate, na mātr-vadhena, na pitr-vadhena, na stevena, na bhrūnahatyayā. nāsya pāpam cana cakṛṣo mukhān nilaṃ vettiti.«

²⁵ Ghazālī, *Faysal al-Tafriqa bayn al-Islām wa'l-Zandaqa*, bei Sabrī, *Jawābir al-Ghawāsi*, S. 94: »wa-min jinsi dhālika mā yadda'ī-hi ba'du man yadda'ī'l-taṣaw-wufa, anna-hu qad balagha hālatan baynahu wa-bayna'llāhi ta'ālā, asqatat 'an-hu'lsalāta wa-halla la-hu shurba'l-khamri wa'l-ma'āsī wa-aklu māli'l-sultāni. fahādha mim-man lā shakka fī wujūb i qatli-hi wa-in kāna fī'l-hukmi bi-khulūdi-hi fī'l-nāri nazarun. wa-qatlu mithli hādha 'qdalu min qatli ma'ati kāfirin idh dararuhu fī'l-dini a'zamu, wa-yanfatihu. bi-hi bābun min al-ibāhātī lā yansaddu.«

furcht hinter sich lassen.« Junayd sagte dem Frager sehr deutlich seine Meinung. »Diese Lehre«, sagte er, »wird von denen verkündet, die das Wegfallen der Werke« lehren. Nach meiner Meinung ist es eine abscheuliche Lehre. Ein Hurenbock oder ein Dieb ist besser daran als die Leute, die so sprechen.«²⁶

Auch Ruysbroeck sah, daß es falsche Mystiker geben konnte und daß durch sie die Mystik überhaupt in Mißkredit kommen könnte: er äußert sich fast ebenso scharf wie Ghazālī. »Diese Leute leben alle im Irrtum und im größten Übel und man muß ihnen deshalb aus dem Weg gehen wie dem bösen Feind. Wenn ihr aber die Lehre recht verstanden habt, die ich euch auf mancherlei Art dargelegt habe, so werdet ihr gut wissen, daß sie Getäuschte sind; denn sie leben wider Gott und die Rechtschaffenheit und alle Seine Heiligen. Und sie alle sind Vorläufer des Antichrist, die ihm den Weg bereiten, der zu jeglichem Unglauben führt; denn sie wollen der Gebote Gottes und der Tugend ledig sein und wollen leer sein und mit Gott vereint ohne Liebe und Caritas.«²⁷

Dies ist die Crux; denn wenn wir isolierte Stellen der Upanischaden wie »Er wird nicht größer durch gutes und nicht geringer durch schlechtes Handeln«²⁸ akzeptieren und darunter verstehen, daß Brahman jenseits von Gut und Böse und notwendigerweise gleichgültig ihnen gegenüber ist, dann müssen wir auch sagen, daß Brahman, insoweit er das erste Prinzip und deshalb Gott ist, nicht als gut bezeichnet werden kann: er ist nicht die Summe aller denkbaren Vollkommenheiten wie der Christengott, er hat keinerlei moralischen Qualitäten; und am allerwenigsten kann er als die Liebe bezeichnet werden; denn Liebe impliziert Dualität und etwas das »Eines ohne ein Zweites« ist, kann weder lieben, noch geliebt werden.

Darnach läge also in der hinduistischen Maxime, daß wir das werden, was wir uns einbilden, mehr Wahrheit, als uns angenehm sein kann. Es scheint, daß ein überzeugter Monist nur eine rein monistische Erfahrung

²⁶ Abū Abdulrahmām al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, ed. Sudayba, Cairo, 1372/1953, S. 159: »ahlu'l-ma'rifati bi'llāhi yasilūna ilā tarki'l-harakāti min bābi'l-birri wa'l-taqwā ilā'llāhi ta'ālā. fa-qāla'l-Junaydu: inna hādhā qawlu qawmin takallamū bi-isqāṭi'l-a'mūli, wa-hādhībi 'indī azīmatun; wa'lladhī yasriqu wa-yaznī aḥsanu ḥālan min alladhī yaqūlu hādhā.«

²⁷ *The Spiritual Espousals*, S. 173.

²⁸ *Bṛhadāranyaka Up.* 4. 4. 22: »sa na sādhanā karmaṇā bhūyān, no evāsādhunā kaniyān.«

haben kann; denn er müßte jede theistische Erfahrung als letztlich illusorisch beiseite schieben, da persönliche Götter nicht viel mehr als bequeme Fiktionen sind. Das Beispiel Ruysbroecks zeigt jedoch, daß das Umgekehrte nicht zutrifft; denn Ruysbroeck spricht so deutlich von dieser »natürlichen Ruhe in der Leere«, die – wie er selbst sagt – keine Sünde ist, daß man annehmen muß, er habe sie erfahren. Wie steht es dann mit der kombinierten Erfahrung vom All als man selbst und von einem selbst als dem Absoluten Einen? Dies kommt dem sehr nahe, was Custance erfuhr und was offenbar die Bedeutung der Bṛhadāranyaka Upanischad ist, die wir behandelt haben. Wir haben zu zeigen versucht, daß dies offenbar nicht mit der Erfahrung der christlichen Mystiker übereinstimmt; falls wir aber darauf beharren, eine solche Übereinstimmung liege vor, dann ist es klar, daß Gott nur ein anderes Wort für den Geist ist, der alle Natur belebt, die Kraft »subtiler als Elektrizität«, von der Richard Jefferies spricht, für die die Begriffe Gut und Böse keine Bedeutung haben.

Wenn wir uns den theistischen Mystikern zuwenden, so haben wir ein ganz anderes Bild; denn nach ihnen besteht das Ziel des Menschen nicht darin, auf die Weise eines »fühllosen Objektes« an Gott teilzuhaben (wie Gauḍapāda meint), oder wie ein Tier, sondern auf die Weise, die dem Mystiker als menschlicher Person spezifisch ist, als »eine individuelle Substanz von rationaler Natur« und als Ebenbild Gottes selbst. Seine »Deifikation« bedeutet die Verwirklichung der Idee Gottes von ihm, wie er in seinem Geiste seit aller Ewigkeit existierte. Diese Lehre ist im Christentum ebenso deutlich wie im Šūfismus. Die menschliche Seele ist dadurch ewig, daß sie in Gott als ewige Idee wohnt. Der heilige Thomas Aquinas entwickelt dieses Thema in Übereinstimmung mit den Mystikern:

»Gott ist die erste exemplarische Ursache aller Dinge«, schreibt der Doctor Angelicus. »Zum Beweis dafür müssen wir überlegen, daß wenn für die Schaffung eines Dinges ein Muster nötig ist, dann ist es in der Ordnung, daß der Effekt eine bestimmte Gestalt erhält; denn ein Handwerker schafft eine bestimmte Gestalt in der Materie nach dem Muster vor ihm, sei es das äußerlich wahrgenommene Muster, sei es das im Geiste innerlich vorge stellte Muster. Nun ist es offenkundig, daß die von der Natur gemachten Dinge bestimmte Gestalten erhalten. Diese Bestimmung der Gestalten muß auf die göttliche Weisheit als ihr erstes Prinzip zurückgeführt werden; denn göttliche Weisheit schuf die Ordnung des Universums, die in der Unterschiedenheit der Dinge liegt. Und deshalb müssen wir sagen, daß in der

göttlichen Weisheit die Modelle aller Dinge sind, die wir *Ideen* genannt haben, d. h. exemplarische Gestalten, die im göttlichen Geist existieren. Und obschon diese Ideen durch ihre Beziehungen zu Dingen vervielfacht werden, sind sie doch nicht wirklich verschieden vom göttlichen Wesen, insofern die Ähnlichkeit dieses Wesens von verschiedenen Dingen auf verschiedene Art geteilt werden kann. Auf diese Weise ist deshalb Gott Selbst das erste Muster aller Dinge.«²⁹

Wie Junayd gesehen hat, ist der Mystiker also damit beschäftigt, sich als seine eigene letzte Ursache zu erkennen; er erkennt sich als eine Idee, die im Wesen Gottes inhärent ist. Der Mensch muß »werden, was er ist«, wie Jung gesagt hat; wenn er aber einmal in die geschaffene Welt getreten ist, so ist sein Sein notwendigerweise verschieden von dem ewigen Sein, das er als Idee Gottes hat.

»Sie sind in ihm als ihrem ewigen Exemplar gewesen. Es ist Gottes ewiges Wesen in dem Sinne, wie es sich der Kreatur mitteilt und zu erreichen gibt. Dabei beachte aber, daß alle Kreaturen in Gott ewig Gott sind und sich von ihm sonst nicht wesentlich als in dem besprochenen Sinne unterscheiden. Sie sind dasselbe Leben, Wesen und Vermögen, sofern sie in Gott sind, und sind dasselbe Eine und nicht weniger. Aber nach dem Auswallen, durch das sie ihr eigenes Wesen annehmen, hat jede Kreatur ihr besonderes, wohlunterschiedenes Wesen mit seiner eigenen Form, die ihm natürliches Wesen gibt; denn Form gibt Wesen und sondert und scheidet es sowohl vom göttlichen Wesen wie von allen andern. So bewirkt die natürliche Form des Steines, daß er sein eigenes Wesen hat; doch ist dies nicht Gottes Wesen; denn der Stein ist nicht Gott, noch ist Gott der Stein, wenn gleich der Stein und alle Kreaturen durch ihn sind, was sie sind. Und in diesem Ausflusse haben alle Kreaturen ihren Gott gewonnen; denn wo die Kreatur sich als Kreatur empfindet, bekennt sie sich zu ihrem Schöpfer und Gott.«³⁰

Und Seuse fährt fort: »Das Wesen der Kreatur in Gott ist nicht das einer Kreatur, aber die Kreatürlichkeit einer jeden Kreatur ist für sie edler und nutzbringender als das Wesen, das sie in Gott hat. Denn was hat der Stein oder der Mensch oder irgendeine Kreatur in ihrem kreatürlichen Wesen denn mehr davon, daß sie ewig in Gott gewesen sind?«

Seuse, obwohl ein Schüler von Eckhart, geht also weiter als sein Meister und als Junayd, und behauptet, der Mensch, wie er tatsächlich in dieser Welt existiert, habe größere Würde und größeren Wert denn als präexistente

²⁹ *Summa Theologica*, Q. 44, Art. 3.

³⁰ Heinrich Seuse, *Das Büchlein der Wahrheit* in »Deutsche Schriften«, Leipzig, Insel-Verlag, 1924, S. 272/3.

Idee in Gott. Dies heißt nicht, den Menschen in seinem ewigen Sein in Gott entwerten, sondern dem Menschen als einem *Geschöpf* Gottes eine eigene Würde geben, die ihm als Idee Gottes fehlt. Es ist lediglich die Feststellung, daß in dieser Hinsicht der Himmlische Vater, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, sich von menschlichen Vätern auf der Erde nicht unterscheidet; denn welcher Vater hätte je die Vorstellung von dem, wie sein künftiger Sohn wohl sein würde, höher geschätzt als den Sohn, der ihm tatsächlich geboren wird?

So ist auch, könnte Seuse behaupten, ein geschaffenes Wesen zu sein edler als ewig in Gott inhärent zu sein; und das kann nur heißen, daß das aus der göttlichen Weisheit hervorgegangene Geschöpf einen eigenen Wert hat, den Gott ihm aus freien Stücken verliehen hat und der ihn zu dem macht, was er ist. Die neu geschaffene Seele in der Gnade hat einfach deshalb Wert, weil sie zwar von Gott ausgegangen, aber dadurch von Ihm verschieden ist, daß sie die geschaffene Freiheit hat, entweder zu Ihm zurückzukehren und sich mit Ihm wieder zu vereinigen, und zwar in jener besonderen Liebe, die nur das Geschöpf für seinen Schöpfer empfinden kann und deren sie sich in Gott und *qua* Gott nie hätte erfreuen können; – oder aber sie kann in ihrer eigenen abgeleiteten Existenz verharren, ohne Wissen darum, daß diese Existenz von Gott ist. Das hat Adam getan und das ist die Erbsünde. Da wir die Erbsünde ererben, ist es deshalb ungenau, zu sagen, der natürliche Mensch, wie er in der Erbsünde ist, verwerfe Gott aus freiem Willen. Durch die Sünde Adams und durch seinen absurden Egoismus, durch seinen Wunsch, wie Gott zu sein ohne Teilhabe an Ihm, wird der Mensch ohne Wissen von der Existenz Gottes geboren. Im traumlosen Schlaf des Embryos liegt, wie die Psychologen uns erklärt haben, ein seliges Unbewußtsein, ein physisches Einssein mit der Mutter, eine eingeborene Unschuld, zu der der Einzelne in »manischen«, »mystischen«, »inspirierten«, oder auch nur geistesgestörten Augenblicken zurückzukehren sucht: denn wir sind alle eins in Adam, und dieses Einssein können wir in seltenen Augenblicken oder unter dem Einfluß von Drogen fühlen. Aber jeder Mensch wiederholt die Sünde Adams, indem er sich von seinen Mitmenschen trennt, wie Adam sich von Gott trennte. Der Instinkt, der das Kind in einem bestimmten Entwicklungsstadium »Ich« sagen läßt, ist die ererbte Selbstbehauptung des Ersten Menschen, der den entscheidenden Fehler machte, das ewige Glück in sich selbst, in seinem *ātman*, zu suchen, anstatt in Gott. So kommt es, daß in jeder Disziplin, die sich mystisch nennt, der erste Schritt die Zählung, oder

besser, die Zerstörung des Gefühls der Individualität sein muß: erst dann kann man sagen »ich bin Brahman«, »ich bin dies alles« und sich damit mit dem undifferenzierten Menschen oder noch weiter zurück, mit der undifferenzierten Natur identifizieren. Und »in dieser Leere ist Ruhe ausreichend und groß, und sie ist als solche keine Sünde, denn sie ist von Natur aus in allen Menschen, wenn sie verstehen, sich leer zu machen.«

Wenn wir von der Annahme ausgehen, die man uns noch immer nahelegt, daß der Mensch sich physisch aus den höheren Affen entwickelt hat, dann müssen wir die Erschaffung Adams als eine Einflößung des göttlichen Wesens in etwas deuten, was vorher ein Menschenaffe war. Adam würde dann die Vereinigung der Naturordnung und der Gnadenordnung darstellen, der Ordnung des Entstehens und Dahingehens, die von Gott aus dem Nichts geschaffen ist, und des eingeflößten Geistes Gottes. Adam brachte durch seine Sünde den leiblichen Tod in die Welt, zerstörte aber seine Seele nicht und konnte dies auch gar nicht, denn die Seele war ihm von Gott eingeflößt und deshalb selbst göttlich. Obgleich Adam bereut haben mag, war er doch nicht mehr imstande, den höchsten Schritt zu tun und sich selbst völlig und gänzlich Gott wieder darzubringen, denn er hatte die Berührung mit seinem Ursprung verloren und konnte sie nicht mehr finden. So schied nach der Überlieferung seine Seele im Tod in den Limbus ab, wo sie – wie alle uneigennütigen Yogins, die versucht haben, ihre unsterblichen Seelen von allem Vergänglichem und Gott nicht Ähnlichen zu lösen, aber doch Gott nicht anerkennen können – die höchste natürliche Seligkeit genoß, die Kontemplation der Seele ihrer selbst, wie sie aus der Hand Gottes hervorging, und aller geschaffenen Dinge, wie sie in Gottes Sicht sind. Diese natürliche Seligkeit konnte sie, wie es ihren Nachfolgern oft geschieht, fälschlicherweise für die letzte Seligkeit des Himmels halten, wo Gott in Seiner Gänze, in Seinem Wesen und in Seiner Ewigkeit geschaut wird.

Der Beweis dafür, daß ich nicht puren Unsinn rede, scheint mir darin zu liegen, daß der theistische und der monistische Mystiker einen völlig verschiedenen Weg gehen. Letzterer erlangt seine Befreiung ausschließlich durch eigenes Bemühen, da außer ihm selbst kein Gott ist, der ihm helfen oder mit dem er sich vereinigen könnte. Im Falle des theistischen Mystikers andererseits tut immer Gott den ersten Schritt und Gott ist es, der in seiner Seele wirkt und sie für die Vereinigung bereit macht. »Dreißig Jahre lang habe ich Gott gesucht«, sagt unser alter Freund Abū Yazīd, »ich dachte, ich

wäre es, der nach ihm verlangt, aber nein, Er war es, der nach mir verlangte.«²¹

Der heilige Johannes vom Kreuz verglich die Seele auf der Suche nach Gott mit einem Holzschicht, das vom Feuer verzehrt wird, wobei nur das Feuer das Wirkende ist.

»Die Seele im Zustand der Verwandlung der Liebe kann man . . . einem Holzschicht vergleichen, das fortwährend vom Feuer angegriffen wird; und die Handlungen dieser Seele sind die Flamme, die aus dem Feuer der Liebe aufsteigt: je stärker das Feuer der Vereinigung ist, desto heftiger bricht seine Flamme hervor. In dieser Flamme werden die Handlungen des Willens vereinigt und steigen empor, werden weggetragen und aufgezehrt in der Flamme des Heiligen Geistes, so wie der Engel zu Gott emporstieg in der Opferflamme Manue's. In diesem Zustand kann die Seele deshalb keine Handlungen vollziehen, sondern es ist der Heilige Geist, der sie bewegt, sie zu vollziehen; deshalb sind all ihre Handlungen göttlich, da sie durch Gott zu ihnen gezwungen und bewegt wird. So scheint es der Seele, daß wenn immer diese Flamme hervorbricht und sie dazu bringt, mit Göttlichem Gemüt und Göttlicher Milde zu lieben, so gewährt sie ihr ewiges Leben; denn sie erhebt sie zum Wirken Gottes in Gott.«²²

Diese Sprache ist für alle christlichen Mystiker typisch: immer fühlen sie, daß die Seele selbst sehr wenig tun kann; denn Gott selbst wirkt in ihnen und macht sie bereit für die Vereinigung. Andererseits ist es, wie Custance uns mitteilt, ebenso wahr, daß man in manischen Zuständen Erfahrungen haben kann, in denen man glaubt, man sei Gott, Schöpfer und Planer des Universums, und daß dieses Gefühl von der überwältigenden Überzeugung begleitet wird, dies sei keine bloße Illusion. So scheint es, daß man niemals absolut sicher sein kann, welches die Quelle einer gegebenen außernatürlichen Erfahrung ist: die bloße Tatsache ihrer überwältigenden Stärke beweist als solche nicht, daß sie von Gott ist. Man könnte im Gegenteil recht überzeugende Argumente dafür anführen, daß die Erfahrungen der Heiligen in der Ekstase sich in Wirklichkeit von den von Custance beschriebenen manischen Zuständen nicht unterscheiden, und daß beide aus dem kollektiven Unterbewußten stammen.

Wir sagten schon, daß es, wenn ein Mystiker Attribute beansprucht, die notwendigerweise göttlich und nachweisbar nicht menschlich sind – wie Allmacht und Allwissenheit –, hinreichend klar ist, daß er nicht Vereinigung mit Gott, sondern eher eine Form der natürlichen mystischen Erfahrung

²¹ Badawī, *Shathāt al-Sūfiya*, Bd. I, S. 69: »ṭalabtu'llāha thalāthina sannatan, faidhā anā zanāntu anni aradtu-hu, fa-idhā hūwa arāda-ni.«

²² *The Living Flame of Love*, London, Burns Oates and Washbourne, 1953, S. 18/19.

erlebt. Von dieser wichtigen Überlegung abgesehen, ist es naheliegend, daß ein Mystiker, der wirklich von göttlicher Liebe inspiriert ist, dies der Welt durch die Heiligkeit seines Lebens zeigt und durch bleibende Demut angesichts der unermesslichen Gunst, die ihm zuteil geworden ist und die er immer als Gottes Gabe und nicht als sein eigenes Verdienst ansehen wird. Nur solche Kriterien können uns in den Stand setzen, zwischen dem echten Zustand der Vereinigung mit Gott und den »natürlichen« oder besser »außer-natürlichen« Phänomenen zu unterscheiden, die wir besprochen haben.

Ich habe zu zeigen versucht, daß sowohl die manischen Zustände wie die Selbst-Isolation des Sāmkhya-Yoga in ihrer sehr verschiedenen Art theologisch als eine Rückkehr zum Zustand der ursprünglichen Unschuld interpretiert werden können und daß Jung das kollektive Unbewußte in sehr ähnlicher Weise interpretiert hat, nämlich als ein Bewußtsein, das der Individualität vorhergeht und das man deshalb entweder als pränatal oder als das im Menschen gattungsmäßig vorhandene Bewußtsein ansehen kann. In den Worten eines jüngeren Schülers Jung's:

»das »Kollektiv« bezieht sich auf eine Ebene psychischer Inhalte, die tiefer, früher und fundamentaler als die individuelle Persönlichkeit ist . . . in dem Sinne, daß es als etwas im Menschen gattungsmäßig Vorhandenes von allen Menschen kollektiv besessen wird. Was Jung vor allem durch seinen Begriff vermitteln will, ist nicht, daß das Unbewußte als kollektives Erbe gemeinsamer Besitz ist, vielmehr, daß das Unbewußte Stoffe enthält, die alle Menschen kollektiv besitzen, weil sie eine psychische Realität haben, die vor der persönlichen Erfahrung liegt.«⁸⁸

Jung räumt ein, der Gott-Archetypus sei der mächtigste Bestandteil im kollektiven Unbewußten, der sich zum gewaltigsten »autonomen Komplex« entwickeln kann; das bedeutet natürlich nicht, daß Gott nur im kollektiven Unbewußten existiert und deshalb nur eine *psychologische* und nicht eine ontologische Realität ist. Wie der heilige Thomas, Seuse und viele andere sagten, ist Gott unser ewiges »Exemplar«, und da er der Grund der menschlichen Seele ist, so folgt daraus, daß nach dem christlichen Dogma dieses Exemplar das Herz und Zentrum der menschlichen Psyche sein muß. Der »Gott-Archetypus« ist eine durchaus korrekte Bezeichnung für das »Bild Gottes«, das in uns allen ist, denn nach diesem Bild ist Adam erschaffen worden. Dieser Archetypus kann in einem bloßen Menschen niemals vollkommen in Erscheinung treten; denn er wird durch die Erbsünde zwangs-

⁸⁸ Ira Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning*, London, Routledge and Kegan Paul, 1953, S. 53/54.

läufig verzerrt. Ein rostiger Spiegel kann nie ein wahres Bild wiedergeben, wie die Sūfis unermüdlich darlegen. Der Sinn der Askese ist es, den Spiegel zu polieren, so daß die Spiegelung oder das Bild Gottes vollkommen hervortreten kann. Soweit kann uns die nicht-theistische Mystik bringen: sie kann durch die Übung der totalen Ablösung von den geschaffenen Dingen den Spiegel polieren, damit das Spiegelbild der Einen Wirklichkeit erblickt werden kann. Die wirkliche mystische Erfahrung, in der Gott selbst an die Stelle seines Bildes tritt, fängt erst an, wenn Rost und Schmutz entfernt sind. Schmutz und Rost werden im Vedānta-System *upādhis*, »illusorische Beifügungen«, genannt; während aber der Vedānta aufhört, wenn der Spiegel sauber ist, fängt die eigentliche *via mystica* des Christen an diesem Punkt erst an. Weiter sind die Spiegel, nämlich unsere Seelen, in den meisten Fällen Zerrspiegel; sie müssen es auch sein, wenn die Lehre von der Erbsünde wahr ist und eine Bedeutung hat: und wer nicht wirklich die Wahrheit erfahren hat, wird leicht diese Verzerrungen für die Wahrheit nehmen. So erscheint der Gott-Archetypus in der Mythologie und in den Visionen der Neurotiker leicht in einer, oft absurden, Verzerrung. Alle mythologischen Archetypen sind, wie Jung sagen würde, psychologisch wahr; sie stellen aber die Wahrheit nicht in richtiger Weise dar, da sie sämtlich in dem unvollkommenen Spiegel des gefallen Menschen verzerrt werden. So kommt es, daß die Erfahrungen sogenannter Mystiker zwar immer die Wahrheit der Seins-Einheit widerspiegeln, aber immer falsch; denn selbst ein vollkommener Spiegel kann die Wirklichkeit nicht genau wiedergeben. Ein Spiegelbild der Sonne bleibt immer ein Spiegelbild und kann niemals die Sonne selbst sein.

Nach einer obskuren Sekte im Südwesten Persiens mit Namen *Ahl i Haqq* wird die Sonne oder ihr Stellvertreter periodisch auf Erden inkarniert. Auch dies wiederum ist psychologisch wahr; denn die wahre Natur Gottes kann dem Menschen nur verständlich gemacht werden, wenn sie ihm in menschlicher Form dargeboten wird. Alle bedeutenderen, nichtatheistischen Religionen sagen, daß Gott in seinem eigentlichen Wesen letztlich für den Intellekt unbegreiflich ist: Und Er könnte und kann noch nicht einmal teilweise verstanden werden, wenn Er sich nicht herabläßt, sich in Menschengestalt zu manifestieren. Wenn Er dies tut, dann muß dieser Mensch-Gott sowohl psychologisch wahr – nach Jung's Benennung –, wie auch moralisch wahr sein. Wenn es wahr ist, daß Gott Liebe ist, reines Sein und reine Güte, so folgt daraus, daß der Gott-Mensch nicht nur alle moralischen Tugenden

Es ist merkwürdig, daß ein mohammedanischer Mystiker – kein Geringerer als Abū Yazīd von Bistām – trotz den Einflüssen, denen er unterworfen war, erkannt hat, daß wo Liebe ist, Dreieinigkeit ebenso da sein muß wie Einigkeit. »Ich schaute und sah«, sagte er, wie berichtet wird, »daß Liebender, Liebe und Geliebtes alle eins sind; denn in der Welt der Vereinigung muß alles Eines sein.«³⁵ Der gleiche Instinkt brachte einen anderen Süfi zu folgender Antwort auf die Frage nach der göttlichen Einheit: »Vereinigung, welcher vereinigt und welcher vereinigt wird, – und das sind drei.«³⁶ Das ist also das Leben, an dem teilzuhaben der Mensch aufgerufen ist, – *sat, cit, ānanda*, – Sein, Gewahrsein und Seligkeit, – der Vater, das Wort und der Geist der Liebe, – das Leben der drei Personen der Heiligen Dreieinigkeit, die Drei und Eins sein muß, da Liebe schlechthin eine Unmöglichkeit ist, wenn es keinen Liebenden und kein Geliebtes gibt, wie Wissen schlechthin eine Unmöglichkeit ist, wenn es keinen Wissenden und kein Gewußtes gibt.

»Du sollst wissen, daß der himmlische Vater, da Er lebendige Tiefe ist, mit allem, was in Ihm lebt, wirkend eingegangen ist in Seinen Sohn, als in die immerwährende Weisheit, die Er ist; und eben diese Weisheit und alles, was in ihr lebt, wird wirkend in den Vater zurückgegeben, das heißt in die gleichen Tiefen, aus denen sie hervorgeht. Und aus dieser Begegnung entspringt die dritte Person, zwischen dem Vater und dem Sohn, das ist der Heilige Geist, die Liebe von Ihnen beiden, welcher ist eins mit Ihnen beiden in der gleichen Natur. Und der Heilige Geist umarmt und durchfließt, wirkend und mit Ergötzen, den Vater und den Sohn und alles, was in Ihnen lebt, mit so großen Reichtümern und Freude, daß mit Bezug darauf alle Geschöpfe immerdar verstummen müssen; denn das unbegreifliche Wunder, das in dieser Liebe liegt, geht immerwährend über das Begreifen aller Geschöpfe hinaus. Aber im Geiste, über sich und eins mit dem Geiste Gottes, versteht und kostet der Mensch dieses Wunder ohne Verwunderung, und schmeckt und sieht ohne Maß wie Gott die Reichtümer, die Gott sind, in der Einigkeit der lebendigen Tiefen, wo der Mensch Ihn besitzt nach der Weise Seines ungeschaffenen Seins.«³⁷

³⁵ Faridu'd-Din 'Attār, *Tadhkiratu'l-Awliyā*, Bd. I, S. 160: »nigah kardam, 'ashiq va ma'shūq va 'ishq yakī didam kih dar 'ālam i tawhīd hamch yakī tavān būd.«

³⁶ Qushayrī, *Risāla*, S. 136, 1. 30: »tawhīdun wa-muwahhidun wa-muwahhadun, hādhihi thalāthatun.« So heißt auch für Abraham Abulafia, den jüdischen Mystiker des 13. Jahrhunderts der Meister »*Sechel, Maskil* und *Muskel*, das heißt *Intellekt*, der *Intelligierende* und das *Intelligierte*, die alle drei in Ihm eins sind«. Vergleiche Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, London, Thames and Hudson, 1955, S. 141. Deutsch: *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, A. Metzner, Frankfurt a.M., 1957, S. 153.

³⁷ Ruysbroeck, *The Spiritual Espousals*, S. 189.

SCHLUSS

Wir haben im Verlaufe dieses Buches versucht, die Wahrheit der Behauptung zu untersuchen, »Mystik« sei ein gleichbleibendes Phänomen, das sich überall in der Welt und durch alle Zeiten beobachten lasse, und sie trete in sämtlichen religiösen Systemen auf. Diese These wird gewöhnlich von den »Indifferentisten« vertreten; das sind jene großzügigen, aber wenig präzisen denkenden Leute, die uns glauben machen wollen, alle Religionen seien gleich wahr und jeglicher Bekehrungseifer sei deshalb falsch und der Geist Gottes manifestiere sich in verschiedener Gestalt durch alle Längen und Breiten dieser weiten Welt; er passe sich den unterschiedlichen Lebensumständen des Menschen an und zeige die Eine Wahrheit hier in Jesus Christus, dort in Krishna oder im Buddha, oder auch in Lao Tse oder Mohammed. Diese Anschauung kann durch Herzensgröße diktiert sein: aber nur allzuhäufig hängt sie mit einer Abneigung gegen konstruktives Denken in der Theologie und gegen jede Art von Dogmatik zusammen, und allzuoft entspringt sie einer intellektuellen Bequemlichkeit, die sich lieber mit beruhigenden Halbwahrheiten zufrieden gibt, als sich mit den harten Tatsachen auseinanderzusetzen, die auf so hartnäckige und unfreundliche Weise immer wieder das feingesponnene Netz der guten Absichten zerreißen. Nur wenn man die Tatsachen erfaßt und die Unterschiedlichkeiten analysiert hat, kann man hoffen, hinter den verschiedenen Glaubensbekenntnissen, die stets antagonistisch sind und oft einander befehden, eine göttliche Absicht zu erkennen. Die Aufgabe dessen, der sich der vergleichenden Religionswissenschaft widmet, ist es, die Tatsachen zu analysieren und auf die Unterschiede hinzuweisen; erst dann kann er feststellen, ob sich zwischen den verschiedenen Manifestationen der Religion genügend Gemeinsamkeit erkennen läßt; erst dann ist der Versuch gerechtfertigt, entdecken zu wollen, ob ein göttlicher Plan erkennbar ist oder ob die ganze Schöpfung und der Aufenthalt des Menschen auf der Erde so etwas wie ein Scherz sind, das Spiel der Gottheit (*lila*), wie einige Hindus behaupten würden.

Die Untersuchungen dieses Buches haben zu der versuchsweisen Schlußfolgerung geführt, daß was unter dem Namen Mystik läuft, keineswegs ein

identischer Ausdruck des selben Universalen Geistes ist, sondern vielmehr in drei deutlich unterschiedene Kategorien zerfällt. Unter der allgemeinen Überschrift Mystik haben wir jene Erlebnisse nicht mit einbezogen, die manchmal mit ihr einhergehen: Hellsehen, Hell-Hören, Telepathie, Gedankenlesen, Levitation, Bi-Lokation (die Fähigkeit, an zwei Orten zugleich zu sein) und so fort: Wir haben uns auf außernatürliche Erfahrungen beschränkt, bei denen Sinneswahrnehmung und diskursives Denken durch eine unmittelbare Wahrnehmung einer Einheit oder einer Vereinigung transzendiert werden, die als die Welt, wie wir sie kennen, transzendierend und jenseits von ihr liegend wahrgenommen wird. Da diese Erfahrungen aus allen Zeiten und aus allen Teilen der Welt berichtet werden, ist die Annahme verhängnisvoll leicht, es müsse sich notwendigerweise um das Gleiche handeln, da es ja sämtlich Erfahrungen außernatürlicher Art sind, d. h. nach dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens nicht erklärbar, und da ihnen allen die Grundnote »Vereinigung« gemeinsam ist. Allzu selten wird erkannt, daß die Annahme, diese Erfahrungen seien identisch und identischer Herkunft, auch die Schlußfolgerung unausweichlich macht, daß die Verzückungen der Heiligen und die Ekstasen der Manischen identisch sind. Träfe dies wirklich zu und wären diese außernatürlichen Erfahrungen das, worum es der Religion in der Hauptsache geht, dann wäre Rimbaud's Verhalten das einzig vernünftige: wir müßten alle bemüht sein, einen Anfall akuter Manie bei uns hervorzurufen; dies ist auch in der Tat die Lösung, die Huxley in »Die Pforten der Wahrnehmung« zu empfehlen scheint.

Man kann nicht ernstlich daran zweifeln, daß es »Naturmystik« gibt und daß viele Zeugnisse dafür vorliegen. Wie diese Erfahrung zu erklären ist, das ist eine ganz andere Sache. Es ist jedoch schwerlich zulässig, diese Erfahrung mit der christlichen oder mohammedanischen Heiligen zu identifizieren; dies hoffe ich, im Laufe dieses Werkes dargetan zu haben, wenn auch unzulänglich. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß Custance zwar seinen vertrauten Geist Tyche-Teresa taufte (im Hinblick auf seine Annahme, die Erfahrungen der Heiligen von Avila seien mit den seinen vergleichbar oder sogar identisch), daß er aber aus den Werken der Heiligen nie zitiert, obwohl die Worte des Plotinus ihm leicht genug auf die Lippen kommen.

Wenn es auch leicht ist, die Erfahrungen des Naturmystikers als bloße Halluzination abzutun, so ist dies doch nur ein Ausweichen vor der gestellten Frage; denn bei dieser Erfahrung bleibt in allen Fällen ein ganz über-

wältigender Eindruck von *Wirklichkeit* zurück. In jedem einzelnen Fall ist das Ergebnis das gleiche, – ob nun die Erfahrung ohne Vorankündigung eintritt oder durch Drogen oder Yoga-Methoden hervorgerufen wird. Die Person, die die Erfahrung erlebt hat, fühlt, daß sie durch etwas von ungeheurer Bedeutung hindurchgegangen ist, woneben die gewöhnliche Welt der Sinneserfahrung und des diskursiven Denkens fast nur der Schatten eines Schattens ist. Huxley drückt dies mit dem deutschen Wort *Istigkeit* aus und hat damit die Empfindung voll erfaßt. Die Erfahrung erscheint übermächtig *wirklich*; ihre Autorität drängt sich auf und läßt sich nicht ableugnen. Diese Eigenschaft führt nach meiner Meinung die Menschen, die einer solchen Heimsuchung unterworfen waren, zu der Annahme, sie müsse mit der Erfahrung der mystischen Heiligen identisch sein. Die Sūfis setzen ihren Kritikern die Erwiderung entgegen, ihre Kritik sei so beweiskräftig wie die eines Antialkoholikers, der vergeblich die Freuden der Trunkenheit zu verstehen versucht, ohne je Wein gekostet zu haben. Es hilft ihm nichts, zu wissen, daß Wein der vergorene Saft der Traube ist oder wie er chemisch zusammengesetzt ist: Solange er nicht tatsächlich kräftig getrunken hat, wird er die Erheiterung des Trinkers nie verstehen. Ebenso kann ein Kind vor der Pubertät nie verstehen, was für ein Vergnügen im Sexualakt liegen soll, der ihm abstoßend erscheint. So ist es auch mit den Naturmystikern: für den rein rationalen Menschen ist es außerordentlich schwierig zu verstehen, worin die Erregung und die Wonne eigentlich besteht, oder warum die Empfindung, die eigene Individualität zu verlieren, so hoch eingeschätzt wird. Es gibt keinen angemessenen, zureichenden Vergleich: am ehesten noch, wie Huxley gesehen hat, die intensive Versenkung in Musik, Malerei oder Tanz; denn sie alle können als Hilfsmittel zur Hervorrufung eines solchen Zustandes benützt werden; die Sūfis führten schon sehr früh Gesang und Tanz und die Betrachtung schöner Knaben als Hilfsmittel zur Erlangung außernatürlicher Zustände ein. Aber selbst so können sie nur als ganz schwache Andeutung dienen, man kann kaum behaupten, daß sie auch nur in die Nähe des wirklichen Erlebnisses gelangen.

In dieser Hinsicht ist der Sūfismus vielleicht instruktiver als die christliche und die indische Mystik. Der Unterscheidung Qushayri's zwischen *bast*, – der Empfindung, daß die eigene Persönlichkeit sich grenzenlos ausdehnt – und der tatsächlichen Kommunion mit Gott begegnen wir sonst selten. Und der Widerstand der Konservativen gegen die Verwendung von Gesang und Tanz als Stimulantia brach allzufrüh zusammen; denn mit der Degenera-

tion des Šūfismus wurde die Erlangung der Ekstase als solche zum Ziel der Šūfis, ohne Rücksicht darauf, ob solche Ekstasen aus der Hand Gottes hervorgingen oder nicht. Die späteren Šūfis gelangten zu der Annahme, jede Ekstase sei göttlich, und gaben damit den Orthodoxen eine geeignete Waffe in die Hand; denn während die Heiligkeit ihr eigenes Argument ist, ist dies für die Manie nicht der Fall, und kein wirklich religiöser Mensch wird sich von einem beeindruckt lassen, der vorgibt, in unmittelbarer Kommunion mit Gott zu stehen oder gar mit Ihm identisch zu sein, wenn seine tatsächliche Verhaltensweise unter-menschlich ist. So kann das populäre Zusammenwerfen von Naturmystik und der Mystik der christlichen Heiligen nur die Letzteren diskreditieren. Mit diesem Durcheinanderbringen wird man zu der Position gezwungen, Gott sei einfach ein anderer Ausdruck für Natur; und es ist ein durch die Beobachtung bekräftigtes Faktum, daß die Natur Moral und Caritas nicht kennt, nicht einmal das, was man im Alltag ein anständiges Verhalten nennt. Gott wird damit auf die Summe der natürlichen Impulse reduziert, bei denen die Begriffe »gut« und »böse« keinerlei Bedeutung haben. Ein solcher Gott ist unter-menschlich, ein Gott, der für Tiere paßt, aber nicht für rationale Geschöpfe; und das Erlebnis eines solchen Gottes hat Huxley zurecht mit dem Terminus »abwärtsgerichtete Transzendenz« belegt.

In »Die Pforten der Wahrnehmung« verwendet Huxley den folgenden Satz, der unsere Bewunderung verdient: »Ich sah, was Adam am Morgen seiner Erschaffung gesehen hatte – das Wunder der nackten Existenz, Augenblick für Augenblick.« Wie man auch die Legende vom ersten Menschen in der Genesis interpretieren mag, glaube ich doch, daß Huxley auf eine fruchtbare Idee gestoßen ist. Wenn wir die Theorie von der Entwicklung des menschlichen Körpers aus dem der höheren Affen akzeptieren, so stehen wir doch dem unüberwindlichen Problem gegenüber, wie der Mensch ein ästhetisches und moralisches Empfinden entwickelt hat, von dem sich in der tierischen Schöpfung keinerlei Anzeichen findet, es sei denn, es sei ihm auf irgendeine Weise durch eine Macht eingeflößt worden, die diese beiden Eigenschaften in einem überragenden Grade besaß. Wie konnte Huxley's Adam in etwas, was für das bloße Tier lediglich ein Gelände für die Jagd nach Futter ist, Schönheit von so starkem Sinngehalt erblicken? Wenn wir also die Hypothese von einem ersten Menschen überhaupt akzeptieren, (ganz gleich, was sein Ursprung rein dem Körper nach gewesen sei), dann ist die Annahme nicht weit hergeholt, daß Adam etwas sehr

Ähnliches wie Huxley sah: die Natur, zum ersten Mal *wie sie ist* gesehen vom ersten Geschöpf, das Schönheit erkennen konnte, und zugleich intensiv als die Substanz empfunden, aus dem seine tierische Existenz abgeleitet war. Diese Vision war nicht jenseits von Gut und Böse, sondern ihm vorangehend; denn Adam hatte keine Nachbarn und deshalb keine Pflichten ihnen gegenüber, während er in der Natur die Schönheit von Gottes Werk erfuhr, die ihn nur Gott umso mehr lieben lassen mußte. Adams Unschuld war die Unschuld des Kindes; erst als er die Stufe des Mannes erreichte, wurde er wie die Helden der psychologischen Romanzen aller psychologischen Schulen durch den ursprünglichen Ödipuskomplex ergriffen, das Begehren, seinen eigenen Hausstand zu gründen und seinen Vater zu beseitigen. Das ist die Erbsünde.

Nach der jüdisch-christlichen Legende wurde der Leib Adams »aus dem Schlamm der Erde« (Gen. 11. 7) geformt und sein Geist wurde ihm durch Gott eingeflößt. Nach dem Katechismus der Zarathustra-Lehre ist Gott (Ohrmazd) der Vater des Menschen und die Erde ist seine Mutter.¹ Wenn wir für unsere augenblickliche Argumentation diese Geschichte anstelle des ähnlichen Berichtes der Genesis 11 akzeptieren, so wird der Ödipuskomplex noch deutlicher. Wenn Adams Naturerlebnis das des Naturmystikers war, dann erscheint die Erbsünde als Prototyp und Archetyp des Ödipuskomplexes selbst: Adam verwirft den himmlischen Vater zugunsten der Mutter Natur, der Erde. Er kehrt zur Natur zurück, nicht als der, der er noch als Tier war, sondern als Mann, der alle Schönheit der Natur sieht, die sie doch nicht aus sich selbst, sondern aus Gott hat. Seine Betrachtung des »Wunders der nackten Existenz, Augenblick für Augenblick« war Gottes Gabe an ihn im Augenblick, als er aus dem Affentum zum Menschentum hinübertrat: Er zeigte ihm die Natur, wie Er sie nach Seinen Augen gemacht hatte, und sie war »sehr gut«. In diesem Zusammenhang gesehen, war es Adams Sünde, Gott, den Vater, zugunsten der Natur, seiner »Mutter«, zurückzuweisen, aus der sein Leib stammte, ungeachtet der Tatsache, daß die Schönheit, die er in ihr sah, für ihn nicht einsichtiger hätte sein können als für die Affen, hätte Gott ihm nicht die Gabe gegeben, Schönheit in ihr zu erkennen. Die Erbsünde besteht also darin, fälschlich das geringere Gute für das Gute selbst zu halten, geschaffene Schönheit mit der ungeschaffenen Gottheit zu wechseln. Sie ist, worauf Jung zutreffenderweise hingewiesen hat, ein

¹ R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, S. 21.

Zurückfallen in die Kindheit und noch weiter zurück; denn durch die Verliebtheit in die Mutter Natur hätte Adam die moralischen und sozialen Pflichten abgelehnt, die Ehe und Kindererzeugung mit sich brachten. Hätte er Gott nicht verworfen, so hätte er gesehen, daß das Moralgesetz – die Theologen nennen es Naturrecht – das göttliche Gesetz ist, das auf die Menschendinge wirkt, kein anderes als die Naturgesetze in der rein natürlichen Ordnung. *ṛta* bei den Vedischen Dichtern und *dharmā* bei ihren Nachfolgern drücken genau das aus: es ist das göttliche Gesetz, das sich in der Natur durch die geordnete Abfolge von Ursache und Wirkung ausdrückt, und im menschlichen Moralverhalten ist es das auf den Menschen anwendbare »Naturrecht«, das der Mensch ohne die Erbsünde als ebenso unausweichlich erkennen würde wie das Wirken der Naturgesetze in der physischen Welt. Die Sünde führt zu ihrer Bestrafung ebenso unausweichlich wie das Erhitzen von Wasser auf eine gegebene Temperatur Dampf erzeugt; diese Idee wird in der indischen Lehre von *karma* in vollkommener Weise ausgedrückt, – Handlungen bringen in dem Handelnden ihre guten und bösen Früchte immer und überall hervor.

Ich bin mir schmerzlich dessen bewußt, daß alle von mir für die natürliche mystische Erfahrung beigebrachten Erklärungen unzulänglich sind: immer müssen wir unsere Zuflucht zu Gleichnissen nehmen und können nur hoffen, daß die Gleichnisse die Natur des Problems in gewissem Umfang erhellen. Aber das Problem ist da und man muß ihm ins Gesicht blicken: es ist das Problem der außernatürlichen Erfahrungen, die Gut und Böse nicht in Betracht ziehen. Wenn meine schwachen Erklärungen kindlich wirken, so kann ich nur hoffen, daß qualifizierte Theologen überzeugendere liefern werden. Es schien mir jedoch der Mühe wert, das Problem aufzuzeigen.

Weiter muß zum Abschluß noch ein Wort über die Beweiskraft der Jung'schen Forschungen gesagt werden, sowie über ihre voraussichtliche Wirkung auf die Religion. Ich hoffe, die Aussage, daß Jung selbst nicht weiß, wo er theologisch steht, ist nicht unfair, da er sich nicht mit dem Gott einer bestimmten Theologie befaßt, sondern mit dem Gott-Archetypus, den er in seinen Patienten findet; und dieser Archetyp erscheint in wechselnder und ambivalenter Gestalt. In einem anderen Kapitel habe ich darauf hingewiesen, daß Jungs Einstellung zum Bösen im letzten Grunde manichäisch zu sein scheint. Die »dunkle, feminine«, triebhafte Seite der menschlichen Natur ist das, was wir von den Tieren ererbt haben; sie ist weder gut, noch böse, birgt jedoch, wie Jung demonstriert hat, für beides große Möglichkeiten. Daß

sie in die totale Psyche integriert werden muß, werden nur wenige bestreiten; sie jedoch mit dem moralisch Bösen oder mit dem Teufel gleichzusetzen und dann zu behaupten, daß das Böse als solches in die ganzheitliche Psyche integriert werden müsse, zeugt von einer gewissen Verwirrung des Denkens. Die Manichäer taten genau das Gleiche, sie identifizierten die Materie mit der Sinnlichkeit² und behaupteten, nicht Hochmut, sondern eben Sinnlichkeit sei die Wurzel allen Übels. Und deshalb wurden sie von der Kirche als *pessima haeresium* verdammt. Jung will anscheinend sagen, die materielle, triebhafte und nichtrationale Seite unserer Natur müsse in der integrierten Psyche ihren richtigen Platz erhalten. Ghazālī vergleicht irgendwo die Beziehung zwischen der rationalen Seele und den Zwillingseigenschaften Lust und Zorn mit einem Menschen, seinem Packtier und seinem Hund, wobei der richtige Platz der beiden Letzteren der eines gehorsamen Dieners sei. So sprechen auch die Hindus vom »Zähmen« der Leidenschaften (*dam-dānta*). Diese Bezeichnung, die im Islam auf Platos *Republik* zurückgeht, ist eine Bezeichnung der integrierten Persönlichkeit, die den Vergleich mit jeder anderen aushält. Nach der Integration gibt es jedoch wiederum Trennung, nämlich die Trennung der unsterblichen Seele von all ihren sterblichen Anhängseln, die Trennung *yang's* von *yin*, *puruṣa's* von *prakṛti*. Diese Trennung findet normalerweise in der zweiten Hälfte des Lebens statt, wenn die Triebe viel von ihrer Kraft verlieren und die Isolierung des Geistes weniger »unnatürlich« erscheint. Dies schreibt der Sāṃkhya-Yoga vor: es ist die natürliche Vorbereitung der Seele auf das Leben nach dem Tod. Angesichts der Unsterblichkeit der Seele ist dies eigentlich nur eine vernünftige Vorsichtsmaßnahme; denn es läßt sich leicht einsehen, daß eine entleiblichte Existenz, für die man unvorbereitet ist, ebenso beunruhigend sein kann wie die, welche Huxley in seinem Roman *Time must have a Stop* beschreibt.

Wenn es jedoch einen Gott gibt und wenn es wahr ist, daß unsere Beziehungen zu Ihm nach dem Tode sehr viel enger sind, dann ist es »nicht genug, nur zu wissen, daß Er existiert, sondern man muß Seine Natur und Seinen Willen kennen.«³ Dies ist für den Mystiker noch wichtiger als für den gewöhnlichen Menschen; denn der Mystiker ist eben der Mensch, der in

² Das griechische ὕλη erscheint in den mittelpersischen manichäischen Texten als »Sinnlichkeit«.

³ Śāṅkara-Guṇāṅk Vičār, ed. Menasce, Fribourg, 1945, S. 117 (Kap. 10, § 37).

seinem Leben einen Vorgeschmack vom Leben nach dem Tode verspürt. Und wie die Erfahrungen der Meskalin-Einnehmer je nach ihrem Glauben in gewissem Umfang variieren, so variieren auch die Erfahrungen der Menschen, die ihre Sinne zähmen und ihren Geist in Zucht nehmen, um eine höhere Wirklichkeit zu erlangen.

Die indische Religion beschreibt zurecht das Ziel religiöser Übungen als *mokṣa*, – Befreiung. Sie meinen damit die Befreiung von dem, was Paulus »das Fleisch« nennt, das heißt das Leben des blinden Triebes, das Tier im Menschen. Darüberhinaus erstreben sie auch die Befreiung von der dritten von Avicenna's drei Komponenten der niederen Seele, von der »Phantasie«, dem ablenkenden, zerstreuen Denken. Die Sāṃkhya-Yogins suchen als letztes Ziel ihre eigene unsterbliche Seele in ihrer Nacktheit und Isolierung. Da sie keine deutliche Vorstellung von Gott haben, können sie nicht die Vereinigung mit Ihm suchen und behaupten das auch nicht.

Die Vedāntins gehören zu einer anderen Kategorie. Die Upanischaden lehren, daß Brahman der Ursprung aller Dinge ist und daß Er zugleich alle Dinge einschließt. Größer als das gesamte Universum, ist er doch der winzige Punkt ohne Größenausdehnung, der das tiefe Zentrum des menschlichen Herzens ist. Soweit sie dies lehren, befinden sie sich in voller Übereinstimmung mit der mystischen Lehre der katholischen Kirche. Sie lehren aber auch, daß Brahman das Universum *ist* und daß er die menschliche Seele *ist*. Rāmānuja und seine Anhänger interpretieren dies als Metapher; es bedeute, das Universum und die menschlichen Seelen seien der »Leib« Gottes, wie er es nennt, während Gott oder Brahman von ihnen unterschieden bleibe, obgleich sie gänzlich von Ihm abhängen. Hier besteht wiederum volle Übereinstimmung zwischen Rāmānuja und der katholischen mystischen Überlieferung. Es muß den Hindus überlassen bleiben, darüber zu befinden, ob Rāmānuja oder Śankara die allgemeine Richtung der Lehre der Upanischaden richtiger wiedergeben. Man kann jedoch ohne Verstoß gegen die Fairness darauf hinweisen, daß der Begriff von *māyā*, der kosmischen Illusion, in den klassischen Upanischaden selbst nur angedeutet, niemals formuliert wird. Śankara und seine Anhänger behaupten die vollständige Identität zwischen der menschlichen Seele und dem Absoluten und akzeptieren damit *in der Praxis* den Sāṃkhya-Yoga, die Isolierung der menschlichen Seele von allem, was nicht sie selbst ist. Wie wir in einem anderen Kapitel darzutun versuchten, paßt vieles in der Vedānta-Philosophie zu dem, was Cuxane in seinen manischen Zuständen sagt, vor allem die

Behauptung, das »erlöste« Individuum müsse mit dem Schöpfer (eines imaginären Universums) identisch werden. Eben diese Anschauungen hat Ruysbroeck attackiert, denn er erkannte richtig, daß alle, die davon überzeugt sind, auch annehmen müssen, sie hätten den höchstmöglichen mystischen Zustand erreicht, das was die Hindus *paramā gatih* nennen, während sie in Wirklichkeit nur das Stadium der Selbst-Isolierung erreicht haben, der Ruhe und der »Leere« in sich selbst. Da sie dies für die Vereinigung mit Gott hielten, waren sie davon abgehalten, einen weiteren Schritt zu tun; denn sie glaubten ja, einen weiteren Schritt gebe es nicht. Dies war für Ruysbroeck wie für jeden Christen absurd; denn wie könnte man je zum Ende der Gottheit gelangen, wie Abū Yazid einmal gesagt hat?⁴

Hier haben wir also zwei deutlich unterschiedene und einander entgegengesetzte Typen der Mystik, – den monistischen und den theistischen Typus. Die Fragestellung lautet nicht Christentum und Islam *gegen* Hinduismus und Buddhismus: ein unüberbrückbarer Abgrund trennt die, die Gott als unvergleichlich größer als das eigene Selbst ansehen, – obschon er zu gleicher Zeit die Wurzel und der Grund des eigenen Seins ist –, von denen, die der Meinung sind, die Seele und Gott seien ein und dasselbe und alles andere sei reine Illusion. Für sie ist die christliche Mystik einfach *bhakti*, die bis zur lächerlichen Übertreibung gesteigerte Verehrung eines persönlichen Gottes, während für den Theisten die Vorstellung des Monisten von der »Befreiung« einfach die Erkenntnis seiner unsterblichen Seele in der Trennung von Gott *ist*, nur eine Stufe (wie Junayd dargelegt hat) auf dem Pfad des Beginnenden. Er befindet sich noch immer in den Banden der Erbsünde.

Der Hinduismus hat seine Theisten und seine Monisten, und die Bhagavad-Gītā und Rāmānuja stehen dem heiligen Johannes vom Kreuz näher als Śankara. Dieser Streit geht quer durch die üblichen Unterscheidungen der Religionsbekenntnisse. In allen großen Religionen hat es Vertreter beider Doktrinen gegeben. Selbst das Christentum ist dem monistischen Extrem nicht völlig entgangen, obgleich dieses seiner Grundlehre, daß Gott Liebe ist, jeden Sinn nimmt. Zum Beispiel hat Meister Eckhart zuzeiten eine in vollem Umfang monistische Position eingenommen und Angelus Silesius könnte monistisch interpretiert werden, obgleich eine buchstäbliche Interpretation des *Cherubinischen Wandersmannes*, unter Außerachtlassung des Zusammenhanges mit seinem übrigen Werk, schwerlich zulässig sein könnte,

⁴ Siehe oben, S. 222.

da die Mystiker, wenn sie in Versen schreiben, sich wie alle Dichter die kühnsten Bilder erlauben.

Nichtsdestoweniger steht die mystische Überlieferung des Christentums im ganzen in starkem Gegensatz zum Monismus; die Gründe dafür sind schon angeführt worden. Für die indischen Theisten trifft das gleiche zu; daß beide Traditionen in Indien nebeneinander existiert haben, widerlegt hinlänglich die Theorie, sektiererisches Dogma verändere mit Notwendigkeit die wirkliche Natur der mystischen Erfahrung; diese Theorie ist nur eine Halbwahrheit. Rāmānuja's Streit mit Śankara ist ebenso grundsätzlicher Art wie der Streit Ruysbroeck's mit den Begharden. In beiden Fällen war es nicht eine Frage zweier verschiedener Wege, die zum gleichen Ziel führen; das Ziel selbst stand zur Frage. Daß es in Indien nie eine offizielle Orthodoxie gegeben hat, macht dort den Kampf besonders interessant; denn der mystische Strom konnte so nicht in ein bestimmtes theologisches Bett abgelenkt werden, – wenn man das eine Ablenkung nennen kann. Es stand (und steht) dem Mystiker frei, sich dem striktesten Monismus oder einer theistischen Richtung zu verschreiben. Deshalb ist Rāmākrishna eine so interessante Gestalt; er ist zwar ein erklärter nicht-dualistischer Vedāntin, überzeugt aber am meisten, wenn er Gott als die »Mutter« verehrt, so wie Juliane von Norwich dies unter ganz andersartigen Verhältnissen in Europa tat. Es gelang Rāmākrishna, die monistische Schale zu durchbrechen, weil er seiner Natur nach expansiv und seine ganze Lebenshaltung die der Liebe war. Sein Fall zeigt, daß Gottes Gnade keinem vorenthalten wird, welche Art von Theologie er auch ererbt habe, sofern er von Caritas erfüllt ist. Dies könnte nicht sein, wenn nicht die christliche Behauptung wahr wäre, daß Gott Liebe ist.

Die strenggläubigen Mohammedaner vertreten zwar die Auffassung, es sei nicht legitim, von der Liebe Gottes zu sprechen, da Liebe Verwandtschaft impliziere und Gott in jeder Hinsicht anders als seine Schöpfung sei; trotzdem machten auch die Šūfis die Liebe zum Fundament ihrer Beziehung zu Gott und erreichten schließlich (mit Junayd und Ghazālī) eine Position, die der des heiligen Johannes vom Kreuz sehr nahekommt. All dies zeigt, daß wo wahre Liebe ist, auch Gott da ist: und Er ist nicht nur da, sondern Er läßt auch Seine Gegenwart tiefinnerlich fühlen. Die beste christliche und mohammedanische Mystik ist nicht das bloße Emporsteigen des Gott-Archetypus aus dem Unbewußten, was sie auch sonst sei. Sie ist das, was sie zu sein behauptet, nämlich eine vertraute Kommunion der menschlichen

Seele mit ihrem Schöpfer. Und da Gott heilig und absolute Güte ist, so ist der Mystiker, soweit er mit Gott vereinigt ist, absolut frei von Sünde. Er steht nicht über oder jenseits von Gut und Böse, aber das Böse wird ihn nicht anrühren können, da in Gott, der vollkommen ist, die Möglichkeit des Bösen nicht vorhanden ist, welches wesenhafte Unvollkommenheit ist.

In den Worten Seuses: »Solange der Mensch an seiner Selbstheit klebt, solange kann er auch Sünden begehen, wie St. Johannes sagt: Unterfangen wir uns dessen, zu sagen, wir hätten keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und keine Wahrheit ist in uns. Wenn aber der Mensch nicht mehr an seiner Selbstheit klebt, tut er auch keine Sünden, wie St. Johannes wiederum in seiner Epistel sagt: der Mensch, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde und pflegt keiner Schwachheiten; denn der göttliche Same bleibt in ihm.«⁵ Diese Lehre muß für jede Seele wahr sein, die wirklich in Gott »deifiziert« ist, wie der heilige Johannes vom Kreuz sagen würde. Kein lebender Mensch kann sich jedoch anmaßen, sein Einssein mit Gott sei so vollkommen, daß es keinen Fehltritt mehr geben könne. Eben dieser Anmaßung klagte Ruysbroeck die Begharden an. Indem sie den monistischen »Besitz ihrer eigenen Seele« fälschlicherweise für Identifikation mit der Gottheit nahmen, glaubten sie, was sie auch täten oder nicht täten, müsse vollkommen sein, da es göttlich sei. Dies nannte Junayd *isqāṭ al-ā māl*, »das Wegfallen der Werke« und verurteilte es mit den schärfsten Worten. Ghazālī ging noch weiter; als strenggläubiger Moslem, jedenfalls soweit die Einhaltung des religiösen Gesetzes in Frage stand, sah er die Tötung solcher Ketzler als frommes Werk an. Solche Leidenschaften erheben sich in humanen Menschen nur, wenn sie eine gröbliche Perversion dessen erblicken, was sie für die Wahrheit halten. So können offenbar Theisten und Monisten niemals zur Übereinstimmung kommen; denn die Ersteren sehen im Endzustand der Letzteren nur die Isolierung der Seele in »natürlicher Ruhe«; die Letzteren hingegen halten die Verzückungen der Erstgenannten für eine frühe Stufe auf dem Weg zur Isolierung, den Zustand von *bhakti*, was für den Monisten die Anbetung einer Gottheit bedeutet, die man selbst imaginiert hat. Dies vielleicht deshalb, weil die indischen Götter, wie sie in der Legende dargestellt werden, den religiösen Geist nicht als unverzerrte Bilder des einen, wahren Gottes zufriedenstellen konnten.

⁵ *Das Büchlein der Wahrheit*, a. a. O., S. 290.

Ruysbroeck attackierte die Monisten seiner Zeit mit der Begründung, die von ihnen praktizierte Mystik sei ohne Liebe: deshalb könnten sie unter keinen Umständen über ihr »Selbst« im Sinne Jungs, ihr *ātman*, hinausgelangen. Da sie imstande waren, in sich selbst »genügende Ruhe« zu finden, glaubten sie, sie hätten die höchste, dem Menschen erreichbare Seligkeit erlangt. In Wirklichkeit, so behauptete Ruysbroeck, schlossen sie sich von Gott ab; und dies geschieht mit Zwangsläufigkeit jedem Mystiker, dessen Religion ihm nur ein unzulängliches Bild Gottes bietet.

Das Christentum ist der Auffassung, daß Gott sich in Christus in vollkommener Weise manifestiert hat. Nicht nur steht Christus als moralische Gestalt unendlich hoch über den Göttern des hinduistischen Pantheons, sondern Sein Leben, Sein Tod und Seine Auferstehung stellen im Leib das dar, was der Mystiker in der Seele erleben muß. Selbst wenn wir die Geschichte der Auferstehung ausschließlich mit den Begriffen Jungs interpretieren – der Tod des »Ichs« und die Geburt des »Selbst« im wiederauferstandenen Christus –, selbst dann muß das »Selbst« danach zum Vater aufsteigen, wie Christus zum Himmel auffuhr und »sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters«. Der christliche »Mythos« ist die vollständige Antithese zum monistischen Typus von »Religion«; denn Christus kann ohne den Vater und den Heiligen Geist ebensowenig existieren, wie der natürliche Mensch sich von seinem Intellekt und von seinem Willen lösen kann. Deshalb steigt der Menschensohn, nachdem er das »Ich« ans Kreuz geschlagen hat, zum Himmel auf, wo er auf ewig mit dem Vater vereinigt wird, – durch die Anziehungskraft, die der Heilige Geist ist, welcher substantielle Liebe und substantielle Freude ist. So ist paradoxerweise die Lehre von der Dreieinigkeit kein Hindernis auf dem Weg des Mystikers zum »Einswerden« mit Gott, sondern seine wirksamste Hilfe; denn selbst Eckhart kehrt immer wieder zu ihr zurück, obwohl er Monist zu sein scheint. Gott kann nicht die Liebe *sein*, wie der Evangelist Johannes lehrt, wenn er nicht zugleich Drei ist; denn Liebe ist unmöglich, wenn es keinen Liebenden und kein Geliebtes gibt. Es ist richtig, daß die Ausgießung des Heiligen Geistes logisch nach dem Vater und dem Sohn kommt; denn ohne diese Zwei kann das Dritte, das Liebe ist, nicht existieren und wirken; aber der Heilige Geist ist trotzdem Mittelpunkt und Wesen der Gottheit. Er ist, was Gott zu Gott macht; denn während der Mensch, Gottes Ebenbild, niemals mit seinem Denken identisch werden kann, wird der göttliche Gedanke, da er nicht anders als vollkommen sein kann, immer wieder in das göttliche Sein durch

die unwiderstehliche Gewalt des Heiligen Geistes zurückgeweht, der als Lebendige Flamme der Liebe ewig die göttliche Substanz zu einer unauflösliehen Einheit verschmilzt, in der das Sein Gedanke ist durch das Wunder des Geistes der Liebe, durch welchen die andern Zwei ihr eigenes Sein haben in einer einzigen dreifach heiligen Substanz. *Sat, Cit, Ānanda*: Sein, Gedanke und Freude, so definieren die Vedāntins Brahman, und diese Definition ist vom christlichen Standpunkt aus absolut zutreffend. Denn trotz der Interpretation der Lehre durch Śankara ist ein solcher Gott keine parmenidische Monade. Es ist ein *lebendiger* Gott, der sich ohne Ende in Sich Selbst erfreut; und Seine Freude an Sich und Seine Liebe Seines Sohnes, welchen Er ewig in Sich Selbst empfängt, ist die Krone und Vollendung Seiner Gottheit. Und wie Gott in Sich Selbst ist, so wirkt Er in der menschlichen Seele, wenn sie die Visio Beatifica erlangt; denn wie Christus in Mariae Schoß empfangen wurde, so wird Er in der empfänglichen Seele empfangen, die hierdurch in das volle Leben der Dreieinigkeit eintritt, wo sie an der ewigen Ausgießung des Heiligen Geistes teilhat, der auf immerdar jubiliert in Seinem Sein und in Seinem Gedanken.

EINIGE NEUERE EXPERIMENTE MIT MESKALIN

Der nachfolgende Bericht von Mrs. Rosalind Heywood wurde im *Manchester Guardian* in seiner Ausgabe vom 29. Mai 1954 veröffentlicht.

»... Die Berechtigung, mich zu diesen abenteuerlichen Vorschlägen zu äußern, leite ich daraus ab, daß auch ich den Wissenschaftlern, die sich mit der Untersuchung von Meskalin beschäftigen, als Versuchskaninchen gedient habe; ich habe an Mr. Huxley's Offenbarung teilgehabt, wenn auch in anderer Form. Durch die Wirkung der Droge sah er unsere übliche Welt verwandelt und aufs tiefste in ihrer Bedeutsamkeit gesteigert. Ich meinerseits wurde durch die Droge in eine innere Welt geworfen, die überwältigend und anderer Art war als die Welt, die uns unsere Sinne vermitteln. Sind wir alle dazu ganz bereit, frage ich mich? Seraphische Chöre würden manche kleinen Kinder vielleicht in den Schlaf wiegen. Vielleicht würden sie schwimmen lernen, wenn man sie in die Bucht von Biskaya würfe. Für andere aber wäre so etwas zu viel.

Man erinnert sich, daß Meskalin einen vorübergehenden Zustand der Schizophrenie hervorruft, wobei sich jedoch nicht voraussagen läßt, welche Form dieser Zustand bei verschiedenen Personen jeweils haben wird. Nach Mr. Huxley's Bericht wurde er nicht »nach innen« getrieben. Er nahm die äußere Welt der Sinneswahrnehmung in selig verklärter Form wahr. Und er hegt die zuversichtliche Überzeugung, daß fast alle, die die Droge einnehmen, das gleiche Glück haben werden. »Nur denen«, sagt er, »die kürzlich Gelbsucht gehabt haben oder die an periodischer Depression oder chronischen Angstzuständen leiden«, bringt Meskalin einen Vorgeschmack der Hölle oder des Fegefeuers. Die Erfahrung der Versuchskaninchen in unserem Land scheint jedoch seine Zuversicht nicht in vollem Umfang zu bestätigen.

Eine Versuchsperson, ein Naturwissenschaftler von hohen Graden, hatte Visionen von geometrischen Figuren, fiel aber späterhin in einen Zustand äußerster und unkontrollierbarer geistiger Verzweiflung. Bei einem Psychiater wechselten extremes Elendsgefühl und intensives Glücksgefühl miteinander ab. Wieder ein anderer hatte äußere Halluzinationen von TROPENWÄLDERN, PAPAGEIEN und so fort, die sich vor seinem Fenster in London

befanden, und von schönen, östlichen Frauen, die auf den Stühlen seines Wohnzimmers saßen. Ein Linguist hatte keinerlei interessante Erfahrungen. Bei einer Dame, die zwei Jahre in einem buddhistischen Kloster verbracht hatte, war es ebenso. Ein Maler hatte wie Mr. Huxley die Vision, daß unsere normale äußere Welt verwandelt war und sich in einer pulsierenden Verklärung befand. Ein anderer, dessen Gutherzigkeit so bekannt ist wie seine große Gelehrtheit, hätte erwarten dürfen, flugs in die Elysäischen Gefilde versetzt zu werden. Aber nichts dergleichen geschah. Gewisse äußere Gegenstände wurden ihm zu Dingen von lebhafter, farbenprächtiger Schönheit, seine inneren Erfahrungen hingegen waren kaum der Rede wert, wenn er auch manchmal mit philosophischem Gleichmut bemerkte: »Ich möchte eigentlich annehmen, daß ich mich jetzt eher in den höllischen, als in den himmlischen Regionen befinde.«

Es ist außerordentlich schwer, die Fragen des Versuchsleiters zu beantworten, wenn man unter der Einwirkung der Droge steht; denn Worte *müssen* irreführen, wenn sie Zustände beschreiben sollen, für die sie nicht geschaffen wurden. So wurde zum Beispiel das Versuchskaninchen, das diesen Artikel schreibt, aufgefordert, die Muster zu beschreiben, die es umgaben. Nachfolgend ein Auszug aus einer Bandaufnahme:

Versuchskaninchen: Es sind so viele Muster da. Alle Muster der Welt eigentlich... Alles, was ich darüber sagen mag, wird so irreführend sein, daß es fast besser ist, gar nichts zu sagen.

Versuchsleiter: Warum irreführend?

Versuchskaninchen: Wenn ich sagen würde, sie seien fest, würden Sie denken, ich meinte, sie seien fest... Ich kann sie nicht »sehen«. ... Es ist das Gewahren von Mustern, wissen Sie. Man kann nicht sagen, es sei visuell oder eine Hör-Wahrnehmung... Es ist das *Gewahren* von Mustern... Sie versuchen jetzt, mich dazu zu bringen, daß ich sie nach Hören oder Sehen einteile, und das kann man nicht... *Nein*, man kann nicht sagen, es sei eine große Menge von Mustern. Es ist einfach *MUSTER*.

Später wanderte ich offenbar weiter in ein Hinterland der Wesenheit.

Versuchsleiter: Welches von den Bildern, die Sie eben gesehen haben, war Ihnen am liebsten?

Versuchskaninchen: Das reine Licht auf der Bergspitze. Aber es ist unsinnig, es so zu beschreiben; denn es war natürlich nicht auf der Bergspitze, sondern innen. Aber »innen« zu sagen ist ebenfalls Unsinn. Nun, »zentral« vielleicht, geht das?... Man muß sehr sehr aufpassen; denn wenn man sich

durch all diese Beziehungen einfangen läßt, explodiert man . . . Oh! Es ist *kreisförmig!* Es ist wie alle Götter in der Welt!

Versuchsleiter: Was war keisförmig?

Versuchskaninchen: Ich weiß nicht . . . Es ist ein Gott, der seine Pfeile abschießt, aber millionenfach er, wie er seine Pfeile abschießt . . . und tanzt! . . . *Jetzt* verstehe ich den Sinn der Hindu-Plastiken . . .

Versuchsleiter: Was Sie jetzt sehen, sind dies Hindu-Gottheiten?

Versuchskaninchen: Wenn Sie Hindu-Gottheiten sagen wollen, um das in eine Formel zu bringen, was ich jetzt sehe: ja. Aber man kann nicht sagen, dies sind Hindu-Gottheiten. Man kann nur sagen, Hindu-Gottheiten sind dies. Es ist *ganz* anders . . . *Jetzt* verstehe ich den Sinn von Entwürfen und Mustern . . . moderne Kunst . . . abstrakte Bilder . . . Sie *haben* also diese Dinge gesehen! Sie drücken einfach den Tanz aus . . . immer mehr und mehr und mehr . . . verkehrt herum und überall herum . . .

Diese Auszüge geben vielleicht eine schwache Andeutung der glückmachenden Erfahrungen. Andere Erfahrungen waren schrecklich. Es war mir, als sei ich wie eine Wespe in dem schmutzibraunen Sirup des Zornes eines Mannes gefangen. Ich sah eine wilde, schwarze Gestalt, die Köpfe abschlug, weil es so spassig war, sie fallen zu sehen. Das Allerschlimmste: ich stieß auf die ›Verlorenen‹, wie sie mit grauen Schleiern auf grauen Felsen »auf dem untersten Grund« hockten, – unfähig, sich zu verständigen, einsam über alle Verzweiflung hinaus. Ich sehnte mich leidenschaftlich danach, sie aufzurichten und zu trösten, wußte aber, daß ich unwürdig war. Trotzdem schien ich dessen gewahr zu sein, daß die Hohen Götter dies tun konnten, in dem sie willentlich im Opfer noch tiefer sinken als die Verlorenen, um Gegenstand ihres Mitleids und ihrer Teilnahme zu werden.

Aber selbst, wenn sie beglückend war, wurde die kosmische, verschlungene, unpersönliche, unausweichliche, gleichgültige, unablässige, ewige »Wesenheit« der inneren Welt letzten Endes überwältigend. Ich hatte das Gefühl, daß ich es ohne die Schutzhülle meines eigenen kleinen Ichs nicht mehr lange hätte überleben können, wäre nicht eine himmlische weibliche Gestalt erschienen. Sie schien nicht zu einer spezifischen Religion zu gehören. Ich beschrieb sie als »aus dem Gold kommend, in sanftes Blau und Purpur gekleidet, unendlich gütig und mitleidig . . . wie eine Perle, die in eine Welt von Diamant kommt . . .« Sie war von einer Fröhlichkeit, die kein Scherzo auch nur andeuten kann, lachte mir zu und sagte: »Man hat dir das Universum gezeigt, wie es war, bevor ihm das Prinzip der Verstär-

digung, welches die Liebe ist, einverleibt war. Jetzt siehst du die nächste Stufe.«

Wenn ich jetzt an sie denke, dann finde ich an allen natürlichen Dingen ein starkes, heiteres Gefallen, – an einem Sperling, einem Sellerieblatt, einem Apfel, einem Kinderlächeln.

Gelangen aber alle, die die Droge einnehmen, zu einem solchen Gefühl der Errettung? Nehmen wir in meinem Fall einmal an, die Himmlische Gestalt wäre nicht erschienen? Nehmen wir an, man wäre nicht gewahr geworden, daß die Hohen Götter die Verlorenen erretten können? Könnte sich nicht weniger widerstandsfähigen Versuchskaninchen das Universum in einer Gestalt manifestieren, die sie nicht aushalten können? Eignet sich *jedermann* für eine Dosis ›Geist als Ganzes‹?

Der folgende Bericht von Mr. Raymond Mortimer über seine Erfahrungen unter der Einwirkung von Meskalin wurde in *The Sunday Times* am 24. August 1955 veröffentlicht.

»Die Steigerung der visuellen Aufnahmefähigkeit erwies sich als verblüffend. Meine Reaktion auf Gemälde und Muster war nicht verstärkt; Farbe aber gewann eine unglaubliche Intensität und Form erhielt ein stärker dreidimensionales Aussehen. Das Zimmer sah wie ein impressionistisches Gemälde aus, so empfänglich war ich für die Abstufung tonaler Werte und Farbspiegelungen. Im übrigen war die visuelle Wahrnehmung das Gegenteil von impressionistisch: die Umrisse waren sehr scharf konturiert. Die Blätter in einer Vase schienen wie aus Metall zu sein, ebenso das Haar der Menschen im Zimmer; und ihre Köpfe und die Falten ihrer Kleidung waren plastisch, wie durch ein Stereoskop gesehen. Ich erinnerte mich an Bilder des Manierismus aus dem 16. Jahrhundert.

Ich muß betonen, daß meine visuelle Wahrnehmung nicht verzerrt war: ich sah nur, was da war, aber mit einer völlig neuen Schärfe. Mr. Huxley gibt im Anschluß an Bergson und Broad zu bedenken, daß normalerweise Gehirn und Nervensystem uns zu einem selektiven Sehen veranlassen, wobei wir vielem Sichtbarem gegenüber blind sind, wenn es uns keine Information von praktischem Wert liefert. Das Werk mancher (nicht der meisten) großer Maler beweist, daß sie diese partielle Blindheit überwunden haben: und ich hatte das Gefühl, mir seien die Augen eines großen Malers gegeben und ich sähe Farben wie Renoir oder Manet und Form wie Michelangelo oder Bronzino. Das war ein unvergeßliches Erlebnis; und es hat mich dar-

über hinaus, wie ich glaube, in den Stand gesetzt, meine Augen besser zu gebrauchen als vorher.

Eine andere Wirkung war zumindest ebenso außergewöhnlich. Denken und Erinnerung blieben; Gefühlsbewegung verschwand vollkommen. Ich erinnerte mich ohne Freude oder Schmerz; ich blickte ohne Verlangen oder Furcht in die Zukunft. Man zeigte mir Photographien italienischer Architektur; ich hörte mir eine Schallplatte mit Chopinmusik an; ich gab Zeilen aus einem Gedicht wieder, das ich besonders gern habe: obwohl ich die Qualität dieser Werke erkannte, bewegte mich keines davon. Ohne die geringste Zuneigung dachte ich an Menschen, die mir sehr nahe standen; gegen Menschen, die mich schlecht behandelt hatten, konnte ich keine Abneigung aufbringen.

Während Mr. Huxley das Gefühl hatte, er sei auf selige Weise dem Selbst entronnen, blieb ich in hohem Maße meines Selbst bewußt; ich verlor nur die emotionale Reaktion (Farbe und Form ausgenommen). Ich war an der Erfahrung, die ich erlebte, außerordentlich interessiert, – und sonst an nichts. Meine persönlichen Ansichten und Glaubensüberzeugungen veränderten sich nicht.

Man hätte erwarten können, daß vollständige emotionale Neutralität einen klarer denken und dadurch die eigenen Ansichten modifizieren ließe.

Nichts dergleichen trat ein. Obwohl zum Beispiel meine Gedanken über Hitler nicht durch meinen gewöhnlichen Abscheu gefärbt waren, verurteilte mein Intellekt ihn in aller Ruhe. Ich *wußte*, *fühlte* aber nicht, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, zwischen Liebe und Haß ... In meiner Erfahrung wurde weder die Selbstkontrolle vermindert, noch wurden Hemmungen beseitigt oder wurde die Beeinflussungsfähigkeit gesteigert. Mein Geist war weder weniger persönlich, noch schwächer geworden, emotional jedoch hatte ich aufgehört, Person zu sein.

Man sagt, Meskalin rufe einige Symptome der Schizophrenie hervor. Nach Mr. Huxley bringt es den meisten Leuten die himmlische Seite dieser Krankheit, – und »Hölle und Fegfeuer nur denen, die kürzlich Gelbsucht gehabt haben oder an periodischer Depression oder chronischen Angstzuständen leiden.« Soviel ich mit bestem Gewissen sagen kann, bin ich frei von diesen Dingen und doch hat die Droge schließlich das schrecklichste Erlebnis hervorgerufen, das ich je hatte. Die Dosis war sicherlich für mich zu stark gewesen: ich litt an wiederholten Anfällen von Übelkeit und hatte oft das Gefühl, nahe an einer Ohnmacht zu sein. Dies beeinträchtigte meine Freude

an der Offenbarung visueller Schönheit und war wesentlich an dem nachfolgenden Elendsgefühl schuld.

Etwa fünf Stunden nach der Einnahme des Meskalins wurde die Unfähigkeit zu fühlen plötzlich ganz außerordentlich beunruhigend. Ich überlegte mir, ob die Droge meine Gefühle nur gelähmt oder vielleicht für immer zerstört habe. Ohne sie wäre das Leben unerträglich. Dann kam ich zu der Feststellung, dieses Schreckensgefühl sei selber eine Gefühlsbewegung und sein Auftreten bedeute, daß ich von dem Einfluß der Droge allmählich frei werde. Diese vernunftmäßige Überlegung brachte für einen Augenblick Erleichterung, aber jetzt fing ich an, an einer unspezifischen Furcht zu leiden, die der Panik gleichkam. Ich hatte nicht Furcht vor Schmerz oder Tod; ich hatte nur Furcht davor, in meinem gegenwärtigen Zustand unmotivierter Angst weiterexistieren zu müssen. Obwohl mein Verstand ganz klar war, litt ich die Qualen, die gewisse Formen des Irreseins hervorrufen. Schließlich verschaffte mir eine Schlaftablette gnädige Bewußtlosigkeit.«

DER AUTOR UND SEINE ERFAHRUNG MIT MESKALIN

Am 3. Dezember 1955 unterzog ich mich auf eigenen Wunsch einem Experiment mit Meskalin. Dr. J. R. Smythies vom Psychologischen Laboratorium der Universität Cambridge verabreichte mir die Droge und überwachte meine Reaktionen. Mr. E. Osborn von der Society for Psychical Research assistierte ihm. Anwesend waren weiter: Dr. A. C. Allison vom Christ Church College und Mr. Alan Tyson, Fellow des All Souls College, der sich mit psychologischen Studien befaßt. Das Experiment fand in meinen eigenen Räumen im All Souls College der Universität Oxford statt.

Eine Dosis von 0,4 g Meskalin wurde am 3. Dezember, 11.40 Uhr vormittags, verabreicht. Dazu wurde eine halbe Tablette Dramamine gegeben, um das Auftreten von Übelkeit zu verhindern. Bevor die Wirkung der Droge einsetzte, befragte mich Dr. Smythies über bisherige hypnagogische Erfahrungen. Ich erklärte ihm, daß ich im Halbschlaf oder vor dem Einschlafen häufig Gesichter vor mir erscheinen sehe. Diese Gesichter sind gewöhnlich vor einem schwarzen Hintergrund undeutlich beleuchtet: sie entstehen, bleiben ein paar Sekunden da und verschwinden dann. Während ein Gesicht verschwindet, tritt ein anderes langsam an seinen Platz und verschwindet dann seinerseits und so fort. Die Gesichter sind gewöhnlich vom gleichen Typus (alte Frauen oder Frauen mittleren Alters, weniger häufig Männer, so gut wie nie junge Männer oder Frauen, niemals Kinder). Es sind nie bekannte Gesichter. Ein anderes Phänomen, das mir beim Dösen oder vor dem Einschlafen begegnet, ist, daß es mir vorkommt, als lese ich ein Buch. Ich sehe deutlich den Druck und unterscheide die Wörter, die aber selten irgendwie bedeutsam zu sein scheinen. Es handelt sich bei den Büchern, die ich zu lesen scheine, nie um solche, die mir vertraut sind, aber sie behandeln häufig ein Thema, das mich an diesem Tag beschäftigt hat.

Um 11.50 Uhr zeigte man mir verschiedene Gegenstände und hielt meine Reaktionen auf sie fest. Es wurde eine Bandaufnahme davon gemacht, die Unterhaltung ist jedoch nicht interessant genug, sie im vollem Umfang wiederzugeben. Man zeigte mir drei Reproduktionen von Bildern aus der italienischen Renaissance, von denen ich eine später unter dem Einfluß der Droge sehen sollte. Letztere war ein Detail aus der »Anbetung der heiligen

drei Könige« von Gentile da Fabriano (das Original befindet sich in den Uffizien in Florenz).

Ich erklärte, daß mich an diesem Bild hauptsächlich der Reichtum der Farbgebung, sowie die Feinheit und Prächtigkeit der Stoffe anziehe. Ich schaute auch den besten meiner Perserteppiche an – einen Feraghan von außerordentlich reichem Muster, dessen Grundfarbe tiefe, glühende Abstufungen von Rotbraun bilden – und sagte, ich hoffte, Gelegenheit zu haben, ihn zu betrachten, wenn die Droge wirken würde, da ja eine ausgeprägte Steigerung des Farbempfindens das Phänomen sei, das in gleicher Weise bei den meisten auftritt, die Meskalin einnehmen. Ich fragte auch, ob ich bei den meisten auftritt, die Meskalin einnehmen. Ich fragte auch, ob ich Berlioz' *Te Deum* hören könne, das mir unter allen Werken der Musik fast das liebste ist und »das mich ohnehin in einen manischen Zustand versetzt«. Die Untersuchungsführenden zeigten mir dann ein persisches Zigarettenkästchen von ziemlich durchschnittlicher Arbeit, das ich zufällig habe, – ein Weinglas, das gegen das Licht gehalten ein tiefes Karmesinrot zeigt, – und, als vollkommen neutralen Gegenstand, ein Tintenfaß. Ich drückte weiter den Wunsch aus, die Hülle der Nixa-Schallplattenaufnahme von Berlioz' *Symphonie Funèbre et Triomphale* zu sehen. Diese ist in vier ungleiche Rechtecke aufgeteilt, von denen zwei leuchtend grün, eines leuchtend rot und eines schwarz sind. Das rote Rechteck zeigt eine verzerrte Wiedergabe von Michelangelos David bis zum Nabel; in dem sehr viel kleineren schwarzen Rechteck befindet sich der Kopf einer Madonna von Bellini. Den »David« in dieser Wiedergabe bezeichnete ich als »interessant in einer sinistren Weise«. Man forderte mich auch auf, eine kleine Kristallkaraffe und eine Blumen-Gruppe anzusehen, die ich für diese Gelegenheit gekauft hatte.

Um 12.55 Uhr hatte sich außer einer gewissen Benommenheit keine Reaktion eingestellt. Um das »Nach-Bild« zu testen, forderte man mich auf, aufmerksam eine elektrische Birne anzusehen. Während ich die Birne anstarrte, schien sie heller zu werden und sich ein wenig auszudehnen.¹ Nach dem Schließen der Augen verhielt sich das Nach-Bild mehr oder weniger, wie es üblich ist; es war zuerst grün im Zentrum meines Gesichtsfeldes, stieg empor, schien zu explodieren, wurde in der Mitte rot und außen grün. Es wechselte die Farbe, explodierte in ein mattes bläuliches Muster und formte sich wieder, so oft, daß ich diese Verwandlungen nicht schnell genug

¹ Ich habe später dieses Experiment wiederholt und gefunden, daß sich der Eindruck gesteigerter Helligkeit wiederholte, ich bildete mir sogar ein, die Birne werde ein wenig größer.

beschreiben konnte. Das Bild, das mir am deutlichsten in Erinnerung geblieben ist, ist das eines langsam emporsteigenden feurigen Balles, der mich an eine Atomexplosion erinnerte. Ich hielt es für unheilvoll und nannte es »gräßlich«. Das Erlebnis mißfiel mir und ich sagte, am unangenehmsten sei mir »die Tatsache, daß man die Kontrolle über sich selbst verliere«. Mein bewußter Widerstand gegen die Droge war in der Tat sehr stark und mag erklären, warum es so lang dauerte, bis sie wirkte.

Hier sollte ich vielleicht einschalten, daß mir zunehmend unbehaglich wurde, als sich der Tag näherte, an dem ich die Droge einnehmen sollte. Drei Nächte hintereinander träumte ich davon und hatte eine ganz irrationale Furcht davor, die Droge könnte tödlich sein oder mich auf Dauer verrückt machen. Diese Befürchtungen (die Mr. Raymond Mortimer während der Wirkung der Droge erlebte), waren nicht völlig ernsthaft und stellten sich, nachdem die Wirkung der Droge begonnen hatte, zu keinem Zeitpunkt mehr ein. In einem späteren Stadium, als ich ein ausgeprägtes Kältegefühl in den Extremitäten und in den Genitalien spürte, dachte ich allerdings, es könne ganz gut möglich sein, daß ich sterben würde; aber in dem merkwürdigen Geisteszustand, in dem ich mich zu der Zeit befand und den ich zu beschreiben versuchen will, war ich der Meinung, dies sei für niemand von geringstem Interesse, am allerwenigsten für mich. Es schien mir ausschließlich Gottes Sache zu sein, was mit mir geschah, und ich war felsenfest davon überzeugt, daß Er gnädig sei.

Kurz nach dem Experiment mit dem Nach-Bild bat ich Mr. Tyson, die Experimentatoren abwechslungsweise zum Mittagessen hinunterzuführen. Er ging mit Mr. Osborn und ließ Dr. Smythies bei mir. Ich litt immer noch lediglich an Benommenheit und machte in Begleitung von Dr. Smythies einen Bummel über den großen Hof, um zu sehen, ob die Zwillingstürme und die Radcliffe Camera noch ungefähr so wie vorher waren: sie waren's. Ich ging dann mit Dr. Smythies in die Kantine zum Essen und verhielt mich dort nach dem Urteil der Anwesenden völlig normal. Ich aß selbst nicht und spürte auch keine Neigung dazu. Wir gingen dann in das Kaffee-Zimmer und ich trank ein wenig sehr schwachen Kaffee. Ich schlug dann vor, wir könnten eigentlich, da es so lange dauerte, bis die Droge wirkte, einen Bummel durch Christ Church Meadow machen, um schließlich am Christ Church College herauszukommen, wo ich nacheinander verschiedene Stufen der Universitätslaufbahn durchschritten hatte. Daran lag mir besonders; denn ich hoffte, die Wirkung der Droge würde einsetzen, wenn wir Christ

Church erreichten, und ich wollte sehen, was (wenn überhaupt etwas) mit Tom Tower vor sich ging, wenn man ihn unter der Einwirkung von Meskalin anschaute. Mein Wunsch rührte daher, daß der Turm einen ganz überwältigenden Eindruck auf mich machte, als ich ihn mit achtzehn zum erstenmal sah. Dieser Eindruck hat sich bei mir nie ganz verloren.

Wir verließen All Souls ungefähr um 1.30 Uhr, überquerten die High ohne Schwierigkeit und gingen Magdalen zu weiter. Ich fühlte mich noch immer benommen und hatte den Eindruck, als sei es etwas schwierig für mich, meine Beine unter Kontrolle zu halten. Ich wies auf architektonisch interessante Dinge hin und klärte meine Gäste (ich betrachtete sie noch immer als Gäste und nicht als medizinische Kontrollpersonen) über den Stand des Streits über die Entlastungsstraßen für die Innenstadt auf. Bei Rose Lane bogen wir in die Meadow ab und gingen den Broad Walk hinunter. In der High Street hatte ich ein merkwürdiges Gefühl im Körper gespürt, das mich an das erinnerte, was Custance als »Prickeln am unteren Ende des Rückenmarks« bezeichnet, das nach seiner Mitteilung gewöhnlich einem Anfall von Manie vorhergeht. Es war ziemlich ähnlich. Auf dem Broad Walk kehrte dieses Gefühl verstärkt wieder. Es fühlte sich an, als wenn etwas Warmes im Körper emporquellte. Das Gefühl kehrte immer wieder, bis der Höhepunkt des Experiments erreicht war, und zwar jedesmal nach einer Periode der Beruhigung. Es gefiel mir ganz und gar nicht.

Vom Broad Walk wandten wir uns rechts und erreichten Merton Street. Ich fühlte jetzt, daß die Wirkung der Droge demnächst einsetzen werde: es würde etwas geschehen, dachte ich, aber noch nicht sofort. Da ich wollte, es sollte »losgehen«, wenn ich auf Tom Quad kam, steuerte ich meine Gäste in die Merton Chapel; denn ich hatte das sichere Gefühl, es würde noch ein wenig dauern, bis die Droge wirkte. Die Kapelle sah wie immer aus: Ich schaute das sehr schöne Ostfenster an, war mir aber mehr der feuchten Kälte bewußt, die dieses edle Bauwerk so beeinträchtigt. Ich fühlte mich auch ziemlich schwindlig.

Durch das Canterbury Tor und über Peckwater Quad gingen wir von der Kapelle aus zum Christchurch College weiter. Als wir in den Tom Quad traten, der Augenblick, auf den ich so begierig gewartet hatte, geschah gar nichts. Tom Tower stand genau wie immer da und sah genau wie immer aus. Ich war ziemlich enttäuscht, daß meine Gäste ihn nicht mehr bewunderten. Wir gingen den Platz auf der Ostseite entlang und in die Kathedrale. Ich hatte kein spezielles Interesse an der Kathedrale, aber da sie zweifellos den

schönsten kirchlichen Innenraum aus dem Mittelalter in Oxford hat, hielt ich es für richtig, meinen Gästen Gelegenheit zu geben, ihn zu sehen, da ich als »Untersuchungsgegenstand« bisher enttäuschend gewesen sein mußte.

Mit dem Eintritt in die Kathedrale ging es los. Ich stand am Westende des Kirchenschiffes unter der Orgelempore und schaute zum Chor hinab. Der Chor endet oben in einer Fenster-Rosette, unter der sich eine Arkade befindet, unter der wiederum zwei kleine normannische Fenster sind. Die Fenster-Rosette und die unteren Fenster weisen sehr respektable Glasfenster aus dem 19. Jahrhundert auf. Während ich schaute, schien die Fenster-Rosette sich rhythmisch auszudehnen und zusammenzuziehen, wobei ihr Muster sich ständig veränderte. Die Wirkung war gewiß interessant, schien mir aber weniger schön als der normale Zustand. Nach kurzer Zeit fand ich dieses Wachsen und Zusammenschrumpfen ärgerlich und ging das nördliche Seitenschiff hinab. Beim Näherkommen bemerkte ich, daß das Burne-Jones-Fenster vorn sich ebenfalls merkwürdig benahm. Das Fenster schien nicht deutlich sichtbar; es war, als ob zwischen mir und ihm dünne Schleier hingen. Dichter davor, fiel mir die linke Gestalt auf, ein Jüngling im Profil mit erhobener Hand. Kopf und Hand bewegten sich um ein wenig in der Richtung, in der ich blickte, er konnte jedoch nicht vorwärts gelangen, da er – wie es mir schien – im Glas gefangen war. Die durch die wirklichen Glasscheiben geformten Muster führten indessen ein Eigenleben, das vom Leben der auf ihnen dargestellten Gestalten unabhängig war. Wie das Muster der Rosette waren sie ständig in Bewegung, bildeten sich und entstanden neu und blieben nicht für einen Augenblick in Ruhe. Es war ungefähr so, wie wenn man durch gekräuselttes Wasser auf Gestalten blickt, aber es war eine Wasserart, die die Gestalten daran hinderte, zu tun, was sie eigentlich tun wollten, obwohl sie sich sehr bemühten. Inzwischen schienen die Heiligenscheine der vier Gestalten in einem stärkeren Farbglanz zu glühen. Dies traf jedoch nicht zu; denn die anderen Farben waren alle zu verschiedenen Abstufungen von Weiß und Weißgrau verblaßt. Als ich später wieder in die Kathedrale kam, schienen mir die Heiligenscheine völlig unverändert zu sein, während alles andere sich vollständig verändert hatte: unter der Einwirkung der Droge war alle positive Farbe ausgelaugt worden.

Ich verließ das Burne-Jones-Fenster und schaute mir einige mittelalterliche Glasfenster in der Latin Chapel an; die Kapelle weigerte sich jedoch, sich mit der Droge einzulassen, und blieb hartnäckig so, wie sie war. Ich

hatte dann den Wunsch, mir das Fenster am Westende des Nordschiffes anzuschauen, da es lebhaft Töne von Gelb und Grün enthielt; ich nahm an, diese Farben würden jetzt vielleicht noch kraftvoller aussehen, nachdem die Droge zu wirken begonnen hatte. Das Fenster sah jedoch, wenn überhaupt anders, höchstens nüchterner als gewöhnlich aus, so daß ich zum Westende des Schiffs zurückging, wo ich meine alte Stellung wieder einnahm.

Die Rosette verhielt sich immer noch auf dieselbe ungewöhnliche Art; rhythmisch dehnte sie sich aus und zog sich zusammen. Jetzt aber irritierte mich das und ich wandte meine Aufmerksamkeit dem Mittelpunkt des Fächergewölbes in Chor zu. Dies sah ich mit absoluter Klarheit; das Muster war einfach und jedes Detail war klar umrissen. Im Zentrum meines Gesichtsfeldes schien der Stein ein wenig gelblicher zu sein, obgleich in der Farbe der Pendants daneben keine Veränderung in der Farbe wahrzunehmen war. Als ich später zu der Kathedrale zurückkehrte, stellte ich mit Erstaunen fest, daß das von mir so deutlich wahrgenommene Muster mit dem wirklichen Muster auf dem Gewölbe nicht übereinstimmte. Was ich gesehen hatte, war wesentlich einfacher und weniger verwickelt. Obgleich das Muster selbst absolut still stand, war alles andere in ständiger Bewegung. Einmal rollte der ganze Chor sanft wie ein Schiff, manchmal im Rhythmus der Orgelmusik, die gerade ertönte, manchmal in einem eigenen Rhythmus. Das Dach des Chors dehnte sich ebenfalls aus und zog sich zusammen; und die Pendants führten so etwas wie einen eigenen rituellen Tanz auf, vervielfältigten sich zuweilen und vereinigten sich zuweilen. Inzwischen vollführte die Rosette weiter ihr Spiel der Ausdehnung und Zusammenziehung und kam erheblich den Figuren in die Quere, die der rollende Chor als Ganzes und das Fächergewölbe für sich ausführten. Die Darbietung des Chores erfreute mich ausnehmend und ich war über die Konkurrenzdarbietung der Rosette ausgesprochen ärgerlich. Letztere schien mir als solche nicht interessant oder schön und beeinträchtigte lediglich den ersten Tanz des Steines. Sooft ich meinen Blick auf die Spitze des Gewölbes richtete, erschien das gleiche Muster in absoluter Klarheit und die tanzenden Pendants begaben sich in rhythmischer Bewegung an ihren Platz und setzten ihr aufeinander abgestimmtes Leben weiter unten fort.

Es war seltsam, daß trotz dieser feinen Metamorphosen des Chores sonst die ganze Kathedrale bewegungslos blieb, einschließlich des Bogens, der den Chor vom Kreuzschiff trennte, der als Rahmen für die Szene diente, die sich dahinter abspielte. Einer der Experimentatoren bat mich, einen der

nächstgelegenen Pfeiler im Schiff zu betrachten. Er blieb absolut bewegungslos. Ich zollte ihm meine Hochachtung dafür.

Jetzt wünschte ich, wieder auf den Tom Quad hinauszugehen, um festzustellen, ob Tom Tower sich noch normal verhielt. Es war wie immer. Wir begaben uns darauf zur Großen Treppe, da ich gerne wissen wollte, ob das dortige Fächerwerk sich ebenso verhielt wie das Fächergewölbe in der Kathedrale. Überrascht sah ich, daß es absolut ohne Bewegung blieb, jedoch niedriger und weniger eindrucksvoll als sonst schien. Dies enttäuschte mich; denn ich dachte, meine Besucher würden einen sehr mäßigen Eindruck von der Architektur Oxfords mit nach Hause nehmen.

Wir kehrten dann zur Kathedrale zurück und ich betrachtete das Burne-Jones-Fenster am Westende des Südschiffes. Es verhielt sich genau wie sein Gegenstück am anderen Ende der Kathedrale: das gleiche Entstehen und Neubilden von Mustern, der gleiche Eindruck, die Gestalten versuchten, sich aus dem Glas zu befreien, die gleiche Reduktion aller Farben auf Abstufungen von Weiß und Weißgrau, das gleiche anhaltende Glühen der roten Töne.

Ich wäre gern noch ein wenig in dieser magischen Kathedrale geblieben, aber die Experimentatoren hielten es für an der Zeit, nach All Souls zurückzukehren. Tom Quad und Peckwater sahen ungefähr so aus wie sonst auch, obgleich sie mir am darauffolgenden Tag, als ich wieder hinging, großartiger und eindrucksvoller vorkamen als unter dem Einfluß der Droge. Ich hatte zu diesem Zeitpunkt keinerlei Schwierigkeit mit dem Gehen, hatte vielmehr die merkwürdige Empfindung, meinen Körper in fester Kontrolle zu haben, was seltsam war; denn sicherlich war ich nicht in der Lage, ihn zu kontrollieren, dachte ich. Der Körper schien augenblicklich ein eigenes autonomes Leben zu führen – und kam ausgezeichnet damit zurecht –, während »Ich« zunehmend verwirrt und meiner selbst unsicher wurde. Als wir zur High Street kamen, war ich sehr froh, daß meine Begleiter da waren; denn der Verkehr war zwar nicht allzu stark, aber ich war nicht völlig sicher, daß was ich sah, auch wirklich da war.

Nach der Rückkehr in meine Wohnung fühlte ich mich recht müde. Es war jetzt 4½ Uhr und die Experimentatoren versuchten, einen mehr oder weniger klaren Bericht über meine Erfahrungen in der Kathedrale aus mir herauszubekommen.

»In der Kathedrale fing ich damit an, die Fenster-Rosette zu betrachten«, erwiderte ich; »zuerst schien sie ziemlich deutlich zu sein, dann verblaßte

sie ... Es tut mir leid, aber die Dinge kommen ein bißchen sonderbar ... Ich kann mich anscheinend nicht mehr erinnern, ich kann mich nicht mehr ausdrücken ... Ich fühle mich im Augenblick nicht besonders ... vernünftig.«

Man fragte mich dann nach den Dingen um mich herum und wie sie sich verhielten. Ich fühlte mich ziemlich erschöpft und fand es etwas schwierig, zu antworten.

»Sie gehen ziemlich rauf und runter«, sagte ich. »... Sehr nebelhaft ... das Muster des Bücherschranks bildet sich immer wieder neu. Wenn es bloß bleiben würde, wo es war. Dr. Allison ist erkennbar, freut mich, das sagen zu können ... (Seufzer). Tut mir leid, daß ich Sie so anschau ... (Noch ein Seufzer.) Die Dinge sind einfach *seltsam*. Sie bleiben nicht lange am gleichen Platz, verändern sich aber nicht sehr.« In Wirklichkeit war zwar Dr. Allisons Gesicht so ziemlich unverändert, aber sein rechtes Ohr hatte sich recht erheblich ausgedehnt; ich hatte jedoch irgendwie das Gefühl, es wäre unhöflich, darauf hinzuweisen.

Man forderte mich dann auf, Gentile da Fabrianos »Anbetung der hl. drei Könige« zu betrachten. Zuerst sah es »genau, wie es vorher war« aus und so blieb es einige Zeit. »Offenbar geschieht nichts«, bemerkte ich mit gelangweilter Stimme; dann: »der zweite Magi (*sic*) hat seine Hand ziemlich stark bewegt. Er bringt ... nein. (Gereizt) Na los schon, los schon, los schon (ich redete dem Magus gut zu). Er versucht, aufzustehen ... schafft's nicht. Er versucht, seine Krone abzunehmen ... (tiefes Atmen) ... Im Ganzen bleibt es ziemlich so, wie das Bild wirklich ist. Er ist verschwommen, der Mittlere; er hat sich bewegt ... Vor einer kleinen Weile war er ein ganzes Stück weiter herauf ... Er beugt sich ein wenig herab.«

Experimentator: »Würden Sie sagen, es ist fester?«

R. C. Z.: »Fester? Ich würde sagen, ein wenig ... ja ... ja. Es ist nicht das gleiche Bild und ist es doch nicht, wissen Sie (*sic*) ... (Seufzen) ... Die Farbe ist wohl ein wenig intensiver. Nicht viel.« Der Grund, warum das Bild nicht das gleiche war, lag, glaube ich, darin, daß sich jetzt zwar nichts bewegte, aber fast unmerklich Teile des Bildes sich ausdehnten und andere sich zusammenzogen.

Ich betrachtete das Bild bei Tageslicht und die Experimentatoren richteten jetzt eine Lampe darauf. Daraufhin schien das Bild zum Leben zu erwachen. Wieder war es der zweite Magus, der anfang. Er bewegte wieder seine ausgestreckte Hand ein wenig nach vorn und schien sich heftig anzustrengen,

seine Krone abzunehmen. Ich hoffte halb, er würde sie abnehmen, aber da er es es nicht tat, wurde mir klar, daß er es *natürlich* nicht konnte, da er ja ebensowenig aus dem Bild herausgelangen konnte, wie die Gestalten in der Kathedrale aus ihrem Glas. Während ich jedoch für die Gestalten in der Kathedrale Sympathie empfand, schien mir die Klemme, in der sich der arme Magus befand, enorm belustigend. Jedenfalls brach ich jetzt in unkontrollierbares Gelächter aus, das mit Unterbrechungen über eine Stunde dauern sollte. Der Anlaß für diese übermäßige Heiterkeit war vermutlich der Magus; das schien mir jedoch zu diesem Zeitpunkt nicht völlig klar zu sein.

»Was finden Sie so spaßhaft, Professor Zaehner?« fragte ein Experimentator.

R.C.Z. (ekstatisch): »Nichts.« Das war wahr: alles war plötzlich so völlig komisch geworden, daß dieses Erlebnis totaler Komik sich keineswegs dadurch hätte mitteilen lassen, daß ich eins nach dem andern einzeln benannt hätte. Die Lage wurde durch das Benehmen der Magi nicht im geringsten besser. Der Älteste, der in der Darstellung kniet und im Begriff ist, die Füße des Jesuskindes zu küssen, schien sich vorwärtszubewegen, während das Christuskind versuchte, ihn zurückzustoßen. Und es wurde jetzt klar, daß der Magus die Füße des Christuskindes nicht küssen wollte: er wollte hineinbeißen und das Christuskind wollte ihn daran hindern. Vielleicht war ich durch den Gedanken, daß der Magus in die Füße des Jesuskindes hineinbeißen wollte, deshalb nicht schockiert, weil ich – wie ich den Untersuchungsführenden schon vor Beginn des Experimentes erklärt hatte – dieses Bild nicht wegen seines religiösen Inhaltes, sondern wegen Schönheit und Reichtum der Farbgebung bewunderte. Ich brachte diese groteske Szene einfach nicht mit dem wirklichen Gegenstand des Bildes in Verbindung. Selbst in meinem manischen Zustand unterschied ich klar zwischen der Welt des »Komischen« und Gegenständen oder Bildern, die mir wirklich heilig erschienen. Dies wird sich in der Folge zeigen.

Nachdem dieser erste Lachanfall sich gelegt hatte, schaute ich mich um und klagte:

R.C.Z. »Sie sehen alle so ernst aus.«

Experimentator: »Wir können nicht im selben Maße Vergnügen daran finden wie Sie.«

R.C.Z. (völlig überwältigt): »Nein, vermutlich nicht.« (Weitere Stöße unkontrollierbaren Lachens.)

Man versuchte, mein Interesse für andere Bilder zu wecken, jedoch ohne Erfolg. »Mir ist es gleich, was ich tue«, sagte ich, meinte aber in Wirklichkeit, daß ich einfach friedlich weiterlachen wollte, »lachen wie nichts«, wie ich es beschrieb. Bemühungen, mich an Büchern zu interessieren, waren gleichfalls fruchtlos, bis es klar wurde, daß die Experimentatoren testen wollten, ob ich noch richtig lesen konnte. Das schien mir den Versuch wert. Dinge bewegten sich immer noch ziellos hin und her, obgleich die meisten still standen. Es würde interessant sein, festzustellen, wie sich die Wörter auf einer Druckseite verhalten würden. Schließlich brachte man mich dazu, den ersten Absatz aus Prousts *Du Côté de chez Swann* zu lesen. Die Wörter und Zeilen vollführten in der Tat die seltsamsten Dinge. Sie schienen in einem Zustand ständiger Veränderung zu sein und es brauchte eine beträchtliche Anstrengung, die richtige Zeile zu finden und sie festzuhalten, wenn sie gefunden war. Ich las, oder vielmehr: ich deklamierte, den ersten Absatz mehr oder weniger korrekt. Das hörte sich so an:

»Longtemps je me suis couché de bonne heure. Parfois, à peine ma bougie éteinte, mes yeux se fermaient si vite que je n'avais pas le temps de me dire: Je m'endors. – Ich möchte bemerken, daß ich das keineswegs tue. – Et une demi-heure après, la pensée qu'il était temps de chercher le sommeil m'éveillait. – Das kann nicht stimmen. – Je voulais poser le volume ... – Komm schon, volume (französisch ausgesprochen), wohin willst du posiert werden? – Die Zeilen und Wörter waren jetzt unentwirrbar durcheinander, was die letzte Bemerkung erklärt. – ... que je croyais avoir encore dans les mains et souffler la lumière. – Das ist eine von diesen blöden Sachen, die ich im Traum lese.« (Weiteres Lachen.)

Experimentator: »Sie tun das also in Ihren Träumen?«

R.C.Z. (über seine Naivität erstaunt): »Seien Sie doch vernünftig! Diese Art Sachen lese ich im Traum. Ich wollte, Proust wäre halb so lustig ... Ich gäbe ... Nehmen Sie ihn weg!« (Weiter häufiges Lachen.)

Experimentator: »Hätten Sie gern ein anderes Buch?«

R.C.Z.: »Nein, sie sind alle gleich.«

Experimentator: »Alle ziemlich dumm?«

R.C.Z.: »Das spielt keine große Rolle, die Worte wechseln ohnehin dauernd ab.«

Ich fragte dann Dr. Allison, welches Buch seine Frau so zum Lachen gebracht hatte, als sie meine Schülerin war (sie war es wirklich gewesen). Er konnte es mir nicht sagen, worauf ich die Angelegenheit mit einer

schmeichelhaften Bemerkung über seine Frau beiseiteschob: »Sie war ein braves Mädchen.« Einige Augenblicke Schweigen, dann:

R.C.Z.: »Ich wollte, Sie wären nicht alle so unfreundlich.«

Experimentator: »Kommen wir Ihnen unfreundlich vor?«

R.C.Z. (laut und emphatisch): »Und wie!« (Andauerndes, heftiges Lachen.)

Man wollte mir weitere Bücher aufdrängen. Ich wies sie sofort zurück. »Nehmen Sie sie weg, das ist Psychoanalyse!« Schließlich reichte man mir den ersten Band von *The Golden Bough*. Ich öffnete ihn auf Seite 17 und sah die Worte »Diana und Virbius«, die ich als »Diana und Virbio« las, eine Zusammenstellung, die ich unglaublich komisch fand.

Ich las den Absatz, der anfängt »Unter den alten Kelten Galliens ...« mehr oder weniger richtig, aber mit großer Schwietigkeit; denn die Worte benahmen sich noch ungebärdiger als vorhin bei Proust. Allmählich konnte ich überhaupt nicht mehr damit zurechtkommen, aber endlich schien das Wort »Ahnen« still zu stehen.

R.C.Z.: »Die Ahnen kommen jetzt zur Ruhe. Sie bleiben, bleiben, bleiben einen Moment am gleichen Platz. Nett von ihnen. Verflixt nett von ihnen. (Unkontrollierbares Lachen.) Das ist der blödeste Text, den ich je über mich ergehen lassen mußte. Sie nehmen es alle zu ernst. (Lachen.) Sie sollten wirklich nicht so ernst sein. Es ist Diana, wissen Sie. (Weiteres unkontrollierbares Lachen.) Hier, warte einen Augenblick (an das Buch gerichtet). »Sie regierte nicht allein in ihrem Hain in Nemi. Zwei Gottheiten geringeren Ranges teilten mit ihr die Waldzukunft. Die Eine war Egeria, die Nymphe des klaren Wassers, das von den Basaltfelsen herabplätscherte und in anmutigen Kaskaden in die Mühlen des modernen Dorfes Nemi hinabströmte, das Ovid erwähnt«. Ah, das hat er gut gesagt! (Vergnügtes Quietschen.) Das ist ein ganz interessantes Buch. Was ist es eigentlich? Ach, *The Golden Bough*. Sehr komisch. (Weiteres unkontrollierbares Lachen.) Eines der großen klassischen Werke der Komik.«

Diana schien jedoch ihren Zweck erfüllt zu haben. »Wir sind fertig mit ihr, wir wollen jetzt etwas anderes nehmen.« Beim Umblättern erschütterte mich die Tatsache, daß Sir James Frazer's Absätze so lang waren. »Warum teilt er seine Absätze nicht auf?« fragte ich gereizt. »Sie hören ja überhaupt nicht auf ... Völlig falsch. Als ich Student war, hat man mir beigebracht, sowas nicht zu tun. Übel!« Dann fing ich an, auf Seite 272 zu lesen:

»Der Leser wird bemerken« – hoffentlich tut er das auch (weiteres unkontrollierbares Lachen) – »wie genau die Japsen ... Javaner ... versuchen, aus

der Antithese indischer Beobachtungen Regen zu machen.« »Dann las ich einen Satz ziemlich richtig, unterlag aber dann wieder der Beweglichkeit des Druckes. Als das Buch eine kleine Weile zur Ruhe zu kommen schien, war ich ein wenig verärgert: »Jetzt bewegen sie sich wieder, das ist viel lustiger.« Der folgende Satz »es ist der alte Irrtum, daß die Wirkung ihrer Ursache gleiche«, brachte bei mir geradezu einen Aufschrei der Lustigkeit hervor. Das schien mir nun wirklich über alle Massen komisch zu sein. Die Vorstellung, daß es noch immer Leute geben könne, die an Ursache und Wirkung glauben, erschien mir grotesk: wie konnten Menschen so töricht sein? »Oh, das ist stupid!« rief ich aus. »Oh, der Mann spielt den Narren.«

Die Zitate aus dem Buch Sir James Frazer's gerieten ein bißchen schief, wie man bemerkt haben wird. Das kam daher, daß ich den beweglichen Druck nicht mehr beherrschte, ich konnte die richtige Zeile nicht mehr unterscheiden, und der Unsinn, der sich daraus ergab, schien mit wesentlich befriedigender, als was tatsächlich dastand, obwohl auch das, weiß der Himmel, komisch genug war.

Ich bat jetzt Tyson um ein Glas Wasser, da mich das ständige Lachen sehr durstig gemacht hatte. Nach Tysons Rückkehr:

R.C.Z.: »Ich wollte Ihnen gerade meine bedeutenden Gedanken darüber mitteilen. Ich werde mir das nochmals überlegen; denn ...«

Tyson: »Was für Gedanken waren das?«

R.C.Z.: »Nein, nein, schon gut so. Ich werde es Ihnen sagen, wenn sie wiederkommen.« Tatsächlich gab ich den »bedeutenden Gedanken« nicht preis; denn selbst zu dem Zeitpunkt nahm er sich recht abgedroschen aus und besagte eigentlich nur »Alles ist viel komischer, als es aussieht.«

Während dieser ganzen manischen Periode litt ich unter einem Kältegefühl in den Extremitäten, sowie in den Genitalien. Es fühlte sich an, als ob das Gefühl der Kälte die Beine heraufkröche. Es war ein wenig unangenehm, aber in keiner Weise beunruhigend.

Experimentator: »Das ist ziemlich ähnlich wie die Schallplattenaufnahme von dem lachenden Polizisten, kennen Sie die?«

R.C.Z.: »Ist sie komisch?«

Experimentator: »Wirklich sehr komisch.«

R.C.Z.: »Ich halte jede Wette, daß sie nicht komisch ist.« (Kichern, lange Pause.) »Wo ist Charles?«²

² Charles Monteith, Fellow des All Souls College.

Tyson: »Ich nehme an, er ist in seinem Zimmer.«

R.C.Z.: »Soll er da bleiben. Sie sollten ihm sagen, er solle pünktlich sein. Vor zwei Sekunden hätte es mich gefreut, wenn Charles da gewesen wäre. Wenn er so unhöflich ist, nicht zu kommen, wenn man ihn braucht« (Rest unverständlich wegen hysterischen Lachens).

Experimentator: »Wie schmeckt das Wasser?«

R.C.Z.: »Ziemlich wie Wasser, muß ich leider sagen. Ich bin im Augenblick ziemlich dehydriert ... Ist das das richtige Wort? ... Die Hydrierung geht von statten ... ach, du liebe Zeit ...« (Kichern).

Experimentator: »Wie ist's mit Ihren Füßen?«

R.C.Z.: »O, sie sind so kalt wie immer.« (Seufzen.)

Experimentator: »Haben Sie sonst irgendwelche Empfindungen?«

R.C.Z.: »Nein ... Nur Lachen, falls Sie das eine Empfindung nennen. (Lachen.) Kalte Füße, das ist sicher. Verflixt kalte Füße ... Liebe Zeit, sie sind auch krumm!«

Experimentator: »Sie sind krumm?«

R.C.Z.: »Ich glaube, nicht mehr als sonst auch.«

Experimentator: »Sie halten sie krumm.«

R.C.Z.: »Wie man sie hält, ist ziemlich egal, wenn sie von Anfang an krumm sind.« (Unkontrollierbares Lachen.)

In diesem Stadium versuchte der Experimentator, mein Interesse an einem Perserteppich zu wecken, der vor dem Kamin liegt. Er hat als Muster ein Medaillon auf einem leuchtend karmesinroten Grund.

R.C.Z.: »Das ist einfach wieder die Fensterrosette, nicht wahr?«

Experimentator: »Nicht ganz dasselbe wie die Rosette. Zunächst einmal ist der Teppich näher da.«

R.C.Z. (mit Emphase): »Genau das gleiche. Bloß ein langweiliges altes Ding, das in einem Spinnennetz sitzt.«

Man bat mich nochmals, den Teppich zu betrachten.

R.C.Z.: »Ich will das Ding nicht mehr ansehen.«

Auf die Aufforderung, die Bücher zu betrachten, sagte ich:

»Will die Bücher nicht ansehen: warum sollte ich eigentlich Lust haben, die Bücher anzusehen?«

Experimentator: »Beschreiben Sie, was da vorgeht.«

R.C.Z.: »Warum sollte da etwas vorgehen? Nichts als ein Haufen Bücher.«

Auf die Aufforderung, Besonderheiten der Farbe oder Form anzugeben, erwiderte ich müde:

»Ich glaube nicht, daß so etwas sich ereignet. Ich warte schon darauf, daß sowas geschieht, aber ich glaube nicht, daß sich viel ereignet.«

Experimentator: »Wenn Sie sagen, es sei genau wie die Fensterrosette, meinen Sie dann, es verhalte sich so wie diese?«

R.C.Z.: »Nein, man sieht nur daran, daß es schäbiges Material ist.«

Experimentator: »Aber hören Sie, das hier ist doch kein schäbiges Material, oder?«

R.C.Z.: »Das weiß ich, schließlich habe ich es bezahlt.« (Unkontrollierbares Lachen.) »Ich weiß, das war nicht komisch, aber es kam mir so vor.«

Tyson zeigte mir dann E. M. Forsters Buch *The Hill of Devi*. Ich hatte im Vorjahr Mr. Forster kennengelernt und mochte ihn sehr gern, und Tyson brachte mir das in Erinnerung. Nach dem Versuch, höflich und ziemlich vernünftig über Mr. Forsters Gesundheitszustand zu sprechen, schloß ich in aggressivem Ton: »Es ist ein netter Mann.« Ich wandte mich dem Vorschaltbild zu, dem Bildnis eines indischen Fürsten, in dessen Diensten Mr. Forster gestanden hatte, und bemerkte wise: »Er kannte sich mit Menschen aus, der da ... Ein netter, dummer Mensch.«

Es war jetzt 3.30 Uhr.

Man zeigte mir jetzt eine Reproduktion von Michelangelos »Heilige Familie«.

R.C.Z.: »Vermutlich soll ich nun eine intelligente Bemerkung darüber machen.«

Experimentator: »Bewegt sich da etwas?«

R.C.Z.: »Nein ... Ich weiß nicht, warum Sie erwarten, die Dinge sollten sich bewegen.« (Unkontrollierbares Lachen.) »Abgesehen davon, daß ich es erwarte.«

Experimentator: »Sie warten also darauf?«

R.C.Z.: »Natürlich nicht; falls sie sich nicht zufällig tatsächlich bewegen, würden Sie das doch nicht erwarten, oder?«

Ich hörte Allison etwas sagen, das klang wie »Ziemlich viel Methode in diesem Wahnsinn«.

R.C.Z.: »Flüstern Sie nicht hinter den Kulissen, das gehört sich nicht! (Seufzen) ... Ah! ... (Tiefes Seufzen) ... Ich muß das weiter ansehen, nicht wahr? Ich *wußte*, sie würden mich dazu bringen wollen, diese verfl ... Dinger anzugucken. Warum *sollte* ich sie eigentlich angucken? ... Blöd ... Tut mir leid ... (Lachen) ... Angeborene Manieren sind stärker als die Droge ...« (Weiteres Lachen.)

Man zeigte mir weitere Bilder, aber ohne großen Erfolg, bis ich darum bat, mir Raphaels »Kreuzabnahme« zu zeigen. Ich holte das Buch selbst, da es von den andern keiner finden konnte. Ich hatte keine Schwierigkeit umherzugehen. Ich blätterte die Details durch und verspürte dabei kein Bedürfnis, zu lachen.

R.C.Z.: »Alles viel zu ernsthaft ... Weil es nämlich ein wirklich ernstes Bild ist.« Dies war das erste Mal, daß ich zu lachen aufhörte, seit ich den Gentile da Fabriano ansah. Der Grund dafür lag darin, daß Raphael für mich ein wesentlich religiöser und »numinoser« Maler ist. Ich befand mich noch immer in einer Welt sinnentleerter Phantasie und erkannte, daß Raphael da nicht hineinpaßte, – jedenfalls für mich nicht. Das Original befindet sich in der Galerie Borghese in Rom und vor nicht langer Zeit hatte ich es mit dem gegenwärtigen Direktor von All Souls College angesehen. Der Experimentator forderte mich auf, zu beschreiben, wo das Original sei. Ich konnte mich an den Namen der Galerie Borghese nicht erinnern und auch nicht beschreiben, wo sie ist.

R.C.Z.: »Kann mich nicht erinnern, wo es war ... (Seufzer) ... Wie kann ich es beschreiben? Wie kann man irgendwas beschreiben, wenn man sich nicht daran erinnern kann, wie es heißt? ... Rufen Sie den Direktor an, der weiß es ... Herzlich wenig Reaktion auf diese Frage ... (Lachen) ... (herrisch): Rufen Sie ihn an ... Ich sehe schon, ich muß ihn selber anrufen ... Was? (laut und ärgerlich) ... Ich werden den Direktor selbst aufsuchen, sobald er mich empfangen will und das wird nach meiner Meinung nicht vor morgen nachmittag sein. (Unkontrollierbares Lachen.) Nein. Ich muß das ansehen, nicht wahr? Ich weiß, Sie versuchen dauernd, es dahin zu bringen, daß sich Dinge ereignen, aber sie *wollen* sich nicht ereignen. Das ist der Punkt, wo Sie ganz falsch liegen ...« Diese Bemerkung war zwar verrückt, spiegelte aber eine meiner Grundüberzeugungen wider, daß es nämlich falsch ist, wenn man andere dazu bringen will, sich in einer Weise zu verhalten, die für sie nicht natürlich ist. In meinem manischen Zustand waren die »Dinge« lebendig geworden und mußten deshalb mit der Achtung behandelt werden, die lebenden Organismen gebührt. Ich war nicht ganz so verrückt, daß ich nicht erkannt hätte, daß sie nicht wirklich lebendig waren: aber selbst so hielt ich es für wirklich falsch, in sie einzugreifen, wenn sie (wie ich) gerade in Ruhe gelassen werden wollten.

Zu diesem Zeitpunkt verspürte ich plötzlich den Wunsch, die Hülle der *Symphonie Funèbre et Triomphale* anzusehen:

R.C.Z.: »Oh, wir wollen mal das blöde alte Geschöpf ansehen, über das wir sprachen, bevor wir die Droge einnahmen. (Lachen) ... Oh, die *Symphonie Funèbre et Triomphale*, aber nicht die *Symphonie Funèbre et Triomphale*, sondern die Hülle der *Symphonie Funèbre et Triomphale* ... (triumphierend) und wenn das nicht klar ist, dann weiß ich überhaupt nicht, was klar ist. (Weiteres Lachen) ... Wollen sehen, ob er herumtanzt. (Schaut die Hülle an) Da kommt's heraus, was er ist, blöder alter Knacker. Einfach überhaupt nichts da, sehen Sie. Hilft nichts, gelingt ihm nicht, damit etwas vorzumachen, etwas vorzumachen. Einfach Dreck, wie alles andere auch.«

Experimentator: »Das Ende der Kunst.«

Man übergab mir jetzt die Ausgabe der Phaidon Press von Berensons *Italiensche Maler der Renaissance*. Ich schlug das Buch bei Seite 114 auf, wo die Farbproduktion einer betenden Gestalt aus der in der Nationalgalerie befindlichen »Geburt« Piero della Francescas wiedergegeben ist.

R.C.Z.: »Ich glaube wirklich, dieser Heini hat was, oder jedenfalls glaubte ich das seither.«

Experimentator: »Gefällt es Ihnen, das anzusehen?«

R.C.Z.: »Wenn Sie mich bloß in Ruhe lassen wollten. ... Dauernd unterbrechen Sie mich.«

Ich sagte, soweit ich mich erinnere, immer noch beim Ansehen des Bildes:

R.C.Z.: »Wir wollen sie mal anschauen ...« (Seufzt) ... »Wenn Sie wissen wollen, was ich dabei empfinde: es ist etwas Heiliges, das man nicht anschauen soll, wenn man unter dem Einfluß einer Droge steht.«

Man brachte jetzt ein Buch von Reproduktionen von Picasso-Zeichnungen und schlug es bei einem schwarz-weißen Muster auf.³ Das Muster wurde sofort lebendig, bewegte sich und wechselte fortwährend:

Experimentator: »Was zeigt diese Sache hier nach Ihrer Meinung?«

R.C.Z. (trotzig): »Zeigt was?«

Experimentator: »Nun ... können Sie etwas darin erkennen?«

R.C.Z.: »Wenn es einen Augenblick ruhig bliebe, könnte ich es vielleicht ... ungewöhnlich ... Nein, warum sollte ich etwas erkennen? Als es sich bewegt hat, war es ganz in Ordnung, aber jetzt, wo es still ist, ist es einfach töricht. (Blättert um und hält bei S. 106/7 ein) ... Ah, die Kerle kommen heran ... Ein wenig unanständig. Nein ... nein ... (Blättert weiter um und hält bei S. 47) ... Die Menschen sollten sich wirklich nicht so verrenken.

³ *L'Œuvre gravé de Picasso*, La Guilde du Livre, Lausanne, 1955, S. 137

(Lacht, seufzt dann. Wendet sich S. 78 zu). Ach, da schaut das liebe, alte kollektive Unbewußte heraus. (Allgemeines Lachen).

Experimentator: »Was halten Sie davon?« (Wir waren jetzt, glaube ich, bei S. 104).

R.C.Z.: »Oh das Mädel da, sie hat alles, was recht ist. Sogar sie ist verflucht langweilig. Da fehlt's bei Jung, er erkennt nicht, wie langweilig sein kollektives Unbewußtes ist... (lacht)... Nun, es tut mir leid, daß Sie für nichts mein Interesse wecken können... (Zu dem Bild). Schneide mir keine Gesichter, sei nicht dumm... Ja... Das ist so das, was vor sich geht, wenn ich einschlafe. Genau der gleiche Unfug. Ja, sie passen in ein Muster. Sei gefälligst ein Gesicht und nicht ein anderes. Ich weiß, du tust dein Bestes, ich weiß, du tust dein Bestes... Komm schon; du willst ein Indianer sein, gelt? Nur zu, nur zu, ich hindere dich nicht daran. Gut. Ja, jetzt beruhigst du dich. Ja, ja. Du bist ein sehr netter Indianer. So ist's recht. Jetzt kannst du verschwinden... (das Bild verblaßt etwas)... Besser... Beruhigt sich, beruhigt sich... (gereizt). Nur zu! (Das gleiche Bild taucht auf). Du warst schon mal da. Hat keinen Wert, keinen Wert. Nein. Sie ist wieder da. Der Grund ist, fürchte ich, daß zuunterst ein Bild ist und nicht einfach nichts. (Schaut das Bild auf der gegenüberliegenden Seite an). Ah, das ist ein interessanter Bursche, er hat anscheinend keine Nase. Paßt nicht besonders ineinander... (gelangweilt), Ach, es ist ein Picasso, deshalb. (Allgemeines Lachen)... Wenn Sie mir ein Bild von einfach überhaupt garnichts geben würden, könnten ich vielleicht etwas daraus machen.« (Unkontrollierbares Lachen).

Die Experimentatoren probierten jetzt den Rorschach-Test bei mir.

R.C.Z.: »Warum interessierten Sie sich so für dieses Tintenfaß, dazu noch vor dem Mittagessen?«

Experimentator: »Einfach ein neutraler Gegenstand.«

R.C.Z. (mit Entschiedenheit): »Sehr neutral, würde ich meinen.«

Ich glaube, die Wirkung der Droge fing jetzt an, nachzulassen. Rückblickend scheint mir meine Verstandestätigkeit (wenn man es so nennen kann) ungefähr folgendermaßen funktioniert zu haben. Seit die Wirkung der Droge eingesetzt hatte, schienen dargestellte Dinge den Versuch zu machen, aus dem Material, in dem sie dargestellt waren, zu entrinnen. Sie versuchten, lebendig zu werden, aber es gelang ihnen nie ganz. Wenn auch das Material in starker Bewegung war, konnte doch die darin gefangene Gestalt sich nie daraus befreien. Je bestimmter die Gestalt war, desto weniger war sie im-

stande, zu entrinnen; war sie jedoch überhaupt nicht bestimmt, so entstand keine erkennbare Gestalt. Die einzige Lösung schien die Konfrontation mit »einem Bild von überhaupt garnichts« zu sein. Als ich jedoch mit dem Rorschach genannten Tintengeschmier konfrontiert wurde, wurde ich völlig uninteressiert. Ich war weder in der Lage, noch willens, ihm ein Bild aufzuzwingen, da mein eigentlicher Wunsch war, die wirklich dargestellten Gestalten möchten lebendig werden und sich so verhalten, wie sie es wollten. Ich wollte keine eigenen Gestalten aufzwingen und war deshalb auch nicht imstande, überhaupt etwas zu sehen.

Während der Rorschach-Test vorbereitet wurde, kam Mr. Stuart Hampshire herein.

R.C.Z. (hört jemand hereinkommen): Wer ist das? Charles? O, Stuart, hallo, alter Junge!« Hier folgt eine Kaskade wirklich manischen Gelächters. Der Grund dafür war wohl, daß Hampshire eingetreten war und sich so verhielt wie immer. Das war außerordentlich beruhigend; denn ich wußte sehr gut, daß die andern sich keineswegs natürlich verhielten. Sie untersuchten meine Reaktionen und versuchten (und wie offensichtlich war das!), einen Verrückten bei guter Stimmung zu halten. Deshalb die zügellose Freude, mit der ich Hampshire begrüßte.

R.C.Z.: »Stuart, laß dich von ihnen nicht einwickeln!« Dafür muß ich eine Erklärung geben. Es war davon die Rede gewesen, daß Hampshire die Droge einnehmen solle, da die Reaktionen eines Philosophen vermutlich interessant wären. Ich wollte Hampshire klarmachen, er brauche wirklich nicht seine Zeit damit vertun, da die einzige Wirkung der Droge war, alles auf die Ebene der nackten Posse zu reduzieren:

R.C.Z.: »Alles ist wirklich außerordentlich komisch.« (weiteres unkontrollierbares Lachen)

S.N.H.: »Wie lange geht das schon?«

R.C.Z.: »O ziemlich lang. Seit die Kathedrale sich nicht mehr dreht... (herrisch zu Tyson, der auf Verlangen schon endlos viele Gläser Wasser beigebracht hatte) Alan, Wasser!... Wenn man soviel lacht und schwitzt, braucht man gräßlich viel Wasser... (unkontrollierbares Lachen). Physiologisches Faktum.«

Tyson kam jetzt mit einem Glas Wasser zurück. Der Raum schien sich mehr und mehr mit entsetzlich vielen Leuten zu füllen und erinnerte einen lebhaft an die Kabinen-Szene aus dem Film der Marx Brothers »A Night at the Opera«:

R.C.Z.: »Allmählich wird das wie ein Film mit den Marx Brothers... (allgemeines Lachen)... Endlos viele Gläser Wasser...« (Unkontrollierbares Lachen).

Man übergab mir jetzt den Rorschach.

Experimentator: »Das ist ein Rorschach.«

R.C.Z.: »Sie haben alles für mich vorbereitet, was? Was soll jetzt damit geschehen?«

Experimentator: »Das ist ein... Tintenklecks.«

R.C.Z.: »Tintenklecks... Mir sieht das nach einer ganzen Menge Tintenkleckse aus. Würden Sie mir bitte Löschpapier holen?«

Experimentator: »Es ist nur in der Mitte ein bißchen feucht.«

R.C.Z.: »Mir kommt es gewaltig naß vor.«

Experimentator: »Ein ganz, ganz klein wenig feucht in der Mitte.«

R.C.Z.: »Es ist naß, nicht bloß feucht.«

Experimentator: »Nein, bloß feucht.«

R.C.Z.: »Für mich sieht es *sehr* naß aus. Was soll denn ums Himmels willen mit dem blöden Ding geschehen?... Wenn Sie mich nur ein wenig Selbstkontrolle gewinnen ließen, anstatt einen anständigen Kerl unter Drogen zu setzen... (Lachen)... So, hier bin ich... Dies soll ein ernsthafter Test sein... (weiteres Lachen)... Nein... ach, du liebe Zeit... Verflixt, sind meine Füße kalt... liebe Zeit... Wenn bloß nicht immer diese Grabesstille wäre, jedesmal, wenn ich den Mund aufmache...« (Lachen).

S.H.H.: »Nach gewissen Vorstellungen sollten Sie von Zeit zu Zeit bedeutende Aussprüche von sich geben.«

Das war eine Bemerkung, die mir vernünftig schien. Hampshire versuchte wenigstens nicht, mich zu allem möglichen zu bringen, was ich nicht tun wollte: er drückte mir nicht ständig Bilder in die Hand und redete von diesen idiotischen Rorschach Tests. Dies erklärt die folgende Bemerkung:

R.C.Z.: Stuart ist so ungefähr der einzige in diesem Zimmer, der ein vernünftiges Wort redet.«

Hier brach ich erneut in unkontrollierbares Lachen aus, ging (mit ganz sicheren Schritten) im Zimmer auf und ab und lachte, lachte, lachte. Ich betrachtete den an der Wand hängenden Feraghan-Teppich und bemerkte erfreut, daß er genau wie immer aussah. Das würde diese blöden Experimentatoren lehren, nicht immer irgendwelchen Unfug mit meinen Sachen anstellen zu wollen, dachte ich. Der Punkt war jetzt erreicht, wo ich die

Experimentatoren mit der Droge identifizierte, und ich war mit der Droge und den Experimentatoren gleichermaßen böse. Ich habe ihre Geduld auf eine harte Probe gestellt, wie ich fürchte.

Da ich jetzt nur noch lachen konnte und zu sonst nichts mehr imstande war, verabschiedete sich Hampshire mit einem aufmunternden Lächeln (es war seine gewöhnliche Art, zu lächeln, und das erfreute mich ganz außerordentlich und bewies irgendwie, daß wenigstens einer da war, der nicht darauf aus war, Menschen und Dinge zu etwas zu bringen, was sie nicht tun wollten).

N.B. Die Bandaufnahme hört an diesem Punkt auf, der vermutlich den Gipfelpunkt meiner manischen Phase darstellte.

Man versuchte jetzt, mich zum Anhören von Musik zu bewegen. Das rief die übliche negative Reaktion hervor. Ich setzte mich wieder und weigerte mich apathisch, mich für irgendwas zu interessieren. Man bat mich, die Augen zu schließen und mir irgendetwas vorzustellen, was ich mochte. Mir fiel nichts ein, was ich mochte. Die Experimentatoren schlugen dann ein Glas Wasser vor, wovon ich riesige Mengen getrunken hatte. Trotz allem Bemühen konnte ich mir rein gar nichts vorstellen. Die Experimentatoren schienen jetzt nicht mehr den Wunsch zu haben, mein Interesse für etwas hervorzurufen. Ihre Taktik war klug; denn schließlich schlug ich selbst vor, Berlioz' *Te Deum* auf dem Grammophon zu spielen. Ich war mir noch immer sehr intensiv der Kälte in den Füßen bewußt, die sich jetzt auf Hände, Genitalien und Unterbauch ausgedehnt hatte und die Beine heraufzukriechen schien. Ich fand dies auf vage Weise beunruhigend, dachte, es könnte möglicherweise gefährlich sein, was mich aber gleichgültig ließ.

Ich war mir nicht sicher, wie es mit dem *Te Deum* gehen würde. Vielleicht würde es mich langweilen wie alles andere auch. Aber in dem Augenblick, als die Musik einsetzte, war ich völlig gefangengenommen. Das Stück ist auf prächtige Weise lärmend und sobald es anfang, spürte ich, daß ich nur noch gelöst in meinem Stuhl liegen und die Musik in mich aufnehmen wollte, Chöre, Bläser, Trommeln und alles übrige. Die »Phänomene« hatten nicht aufgehört. Die Dinge, vor allem die Linien auf dem Kamin, wollten nicht stillstehen, meine Füße und Hände waren immer noch gleich kalt und in einem bestimmten Moment sah meine linke Hand halb so groß aus, wie sie wirklich ist. Jetzt waren das keine irritierenden Ablenkungen mehr. Ich schloß die Augen, aber weiter formten sich Muster, – obgleich sie jetzt sehr unbestimmt und harmlos waren. Als ich die Augen wieder aufmachte,

trieben die Linien auf dem Kamin noch das gleiche Spiel. Als sich aber das *Te Deum* seinem Ende näherte, kamen die Dinge zur Ruhe und ich stellte fest, daß ich mich sehr erschöpft, jedoch ganz wach fühlte. Im übrigen fühlte ich mich völlig in Ordnung und lehnte Dr. Smythies' freundliches Anerbieten ab, mir ein Schlafmittel zu geben.

Berlioz' *Te Deum* ist für mich nicht nur musikalisch, sondern auch religiös bedeutsam; und die Tatsache, daß ich bat, man möge dieses Stück spielen, zeigt, daß ich in diesem Stadium das Gefühl hatte, die manische Phase sei soweit vorüber, daß ich an religiöse Dinge denken konnte. Im manischen Stadium hatte Raphael das Lachen zum Aufhören gebracht und die betende Gestalt Piero della Francescas hatte mir die vernünftige Bemerkung entlockt, »Es ist etwas Heiliges, das man nicht anschauen soll, wenn man unter dem Einfluß einer Droge steht«. Berlioz schien eine Brücke zwischen beiden Welten zu schlagen. Vor dem Experiment hatte ich gesagt, sein *Te Deum* versetze »mich ohnehin in einen manischen Zustand«. Ein Freund von mir, der hereinkam, kurz bevor das Werk begann, stimmte mir zu, das sei auch die Wirkung auf ihn. Für mich war es diesmal ganz anders; das Stück brachte mich langsam und sicher, ohne heftigen Übergang in die wirkliche Welt zurück. Ich bedauerte nur, daß ich noch immer von der Musik abgelenkt war; denn ich fühlte, daß mir ihre volle Kraft und Schönheit entging.

Während die erste Seite des *Te Deum* ablief, wurde ich mir zunehmend der Kälte in Füßen und Händen bewußt. Ich dachte, daß ich wahrscheinlich sterben würde, wenn diese Kälte mein Herz erreichen sollte. Dieser Gedanke machte mir keinerlei Sorge und ich hätte das starke Gefühl, dies sei nicht meine, sondern Gottes Sache und Er werde gewiß gnädig sein.

Ich will mir nicht anmaßen, aus einer so trivialen Erfahrung Schlußfolgerungen zu ziehen. Es war interessant und ganz gewiß unbeschreiblich komisch. Die ganze Zeit hindurch hatte ich jedoch das Gefühl, diese Erfahrung seien in gewisser Weise »antireligiös«, womit ich meine, mit religiöser Erfahrung nicht übereinstimmend und einer anderen Kategorie zugehörig. Eine Art »Selbsttranszendenz« nach der Terminologie Huxleys fand statt, aber es war das Transzendieren in eine Welt possenhafter Bedeutungslosigkeit. Alle Dinge waren eins in dem Sinne, daß im Höhepunkt meines manischen Zustandes alle gleich komisch waren: die Eigenschaft der »Komik« und Ungereimtheit hatte alle anderen verschlungen. Ich empfand nie Schrecken und als ich unter dem Einfluß von Berlioz langsam zur Vernunft zurückkehrte, kehrte mein religiöses Bewußtsein, das nie völlig über-

schwemmt gewesen war, in voller Stärke zurück. Es gab keinen Grund mehr, warum ich mich fürchten sollte.

Ich möchte die Droge nicht noch einmal einnehmen, aber lediglich aus moralischen Gründen. Es würde mich außerordentlich interessieren, ob die Droge andere Wirkungen hervorrufen würde, wenn sie anderswo, in einer anderen und weniger freundlichen Umgebung eingenommen wird. Aber je mehr die Erfahrung in die Vergangenheit zurücksinkt und blaßer wird, desto deutlicher scheint es mir, daß im Prinzip die künstliche Beeinflussung des Bewußtseins, es sei denn aus triftigen ärztlichen Gründen, Unrecht ist.

Was mich angeht, so war Meskalin völlig außerstande, die »natürliche mystische Erfahrung« hervorzubringen, die ich an anderer Stelle beschrieben habe. Halb hatte ich gehofft, es wäre anders. Sobald jedoch die Wirkung der Droge einsetzte und ich in ein Possen-Universum gestürzt wurde, erkannte ich, daß dies nicht sein sollte. Die beiden Erfahrungen waren so völlig verschieden, daß ich es während des Experiments ablehnte, mich durch Rimbaud in Versuchung führen zu lassen. Wie Raphael, war er zu »ernsthaft«.

Für die Natur meiner Erfahrung ist es vielleicht nicht ohne Relevanz, daß ich ein eifriger Leser von *Alice through the Looking-Glass* bin.

ÜBERSETZTE ZITATE

1. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. V, S. 124f.

Al-Qushayri, *Risāla*, pp. 32-33:

wa-humā ḥālatāni ba'da'l-taraqqi'l-'abdi 'an ḥālati'l-khawfi wa'l-rajā'i; fa'lqabdu li'l-'arifi bi-manzilati'l-khawfi li'l-musta'nifi, wa'l-bastu li'l-'arifi bi-manzilati'l-rajā'i li'l-musta'nifi. wa-min al-faṣli bayna'l-qabdi wa'l-khawfi wa'l-bastu wa'l-rajā'i anna'l-khawfa inna-mā yakūnu min shayy'in fi'l-mustaqbili, immā an yukhāfa fawtu maḥbūbin aw hujūmu maḥdhūrin, wa-ka-dhālika'l-rajā'u inna-mā yakūnu bi-ta'mīli maḥbūbin fi'l-mustaqbili aw bi taṭallu'i zawāli maḥdhūrin wa-kifāyati makrūhin fi'l-musta'nifi. wa-ammā'l-qabdu, fa-li-ma'nān ḥāšilin fi'l-waḥṣi, wa-ka-dhālika'l-bastu. fa-ṣāhibu'l-khawfi wa'l-rajā'i ta'allaqa qalbu-hu fi ḥālatay-hi bi-ājili-hi, wa-ṣāhibu'l-qabdi wa'l-bastu ukhidha waqtu-hu bi-wāridin ghalaba 'alay-hi fi 'ājili-hi. thumma tatafawatu nu'utu-hum fi'l-qabdi wa'l-bastu 'alā ḥasbi tafawuti-him fi aḥqāli-him; fa-min wāridin yūjibu qabdan, wa-lākin yabqā masāghun li'l-ashyā'i'l-ukhari li-anna-hu ghayru mustawfin, wa-min maq-būdin lā masāgha li-ghayri wāridi-hi fi-hi li-anna-hu ma'khūdhun 'an-hu bi'l-kulliyati bi-wāridi-hi, ka-mā qāla ba'du-hum,—anā radmun, ay lā masāgha fiya. wa-ka-dhālika'l-mabsūtu qad yakūnu fi-hi bastun yasa'u'l-khalqa, fa-lā yasrawḥishu min akthari'l-ashyā'i, wa-yakūnu mabsūtan lā yu'aththiru fi-hi shayy'un bi-ḥālin min al-aḥwāli. . . . wa-min adnā mūjibāti'l-qabdi an yarida 'alā qalbi-hi wāridun mūjibu-hu ishāratun ilā 'itābin wa-ramzun bi-istiḥqāqi ta'dibin, fa-yahṣulu fi'l-qalbi lā maḥālata qabḍun: wa-qad yakūnu mūjiba ba'di'l-wāridāti ishāratun ilā taqrībin aw iqbālin bi-naw'i luṭfin wa tarḥībin, fa-yahṣula li'l-qalbi bastun. . . . wa-qad yakūnu qabḍun yashkulu 'alā ṣāhibi-hi sababu-hu, yajidu fi qalbi-hi qabḍan lā yadri mūjiba-hu wa-lā sababa-hu; fasabīlu ṣāhibi ḥādhā'l-qabdi'l-taslimu ḥattā yamdi dhālika'l-waḥṣi, li-anna-hu, law takallafa nafya-hu aw 'staqbala'l-waḥṣi qabla hujūmi-hi 'alay-hi bi-ikhtiyāri-hi, zāda fi qabdi-hi wa-la'alla-hu yu'addu dhālika min-hu sū'a adabīn, wa-idhā 'staslama li-ḥukmi'l-waḥṣi fa-'an qarībin yazūlu'l-qabdu. . . . wa-qad yakūnu bastun yaridu baghtatan wa-yuṣādifu ṣāhibi-hu faltatan lā ya'rifu la-hu sababan, yahuzzu ṣāhibi-hu

wa-yastafizzu-hu; fa-sabīlu ṣāhibi-hi'l-sukūnu wa-murā'ātu'l-adabi, fa-inna fi ḥādhā'l-waḥṣi la-hu khaṭaran 'azīman fal-yahdhara ṣāhibu-hu makran khafīyan, ka-dhā qāla ba'du-hum,—futiḥa 'alayya bābun min al-bastu, faza-lalter zallatan, fa-hujibtu 'an maqāmī. wa-li-ḥādhā qālū,—qif 'alā'l-bisāṭi, wa-iyyāka wa'l-inbisāṭa. wa-qad 'adda ahlu'l-taḥqīqi ḥālatay'l-qabdi wa'l-bastu min jumlati mā 'sta'adhū min-hu li-anna-humā bi'l-iḍāfati ilā mā fawqa-humā min istiḥlāki'l-'abdi wa-indirāji-hi fi'l-ḥaqīqati faqrūn wa-ḍarrun.

2. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. VII, S. 197f.

Bhagavad-Gītā, 2. 55-72:

prajāhāti yadā kāmān sarvān, Pārtha, manogatān,
ātmany evātmanā tuṣṭaḥ sthita-prajāṅgā tadocyate.

duḥkheṣv anudvigna-manāḥ, sukheṣu vigata-sprḥaḥ,
vīta-rāga-bhaya-krodhaḥ sthita-dhīr munir ucyate.

yaḥ sarvatrānabhisnehas, tat-tat prāpya śubhāśubham,
nābhinandati na dveṣṭi, tasya prajāṅgā pratiṣṭhitā.

yadā samharate cāyam kūrmo 'ngānīva sarvaśaḥ
indriyāṅindriyārthebhyas, tasya prajāṅgā pratiṣṭhitā.

viśayā vinivartante nīrahārasya dehinaḥ
rasa-varjaṁ; raso 'py asya paraṁ dṛṣṭvā nivartate.

yatato hy api, Kaunteya, puruṣasya vipaścitaḥ
indriyāṅi pramāthīni haranti prasabham manāḥ.

tāni sarvāni samyamya, yukta āsīta mat-parāḥ;
vaśe hi yasyendriyāṅi, tasya prajāṅgā pratiṣṭhitā.

dhyāyato viśyān puṁsaḥ sangas teṣūpajāyate,
sangāt samjāyate kāmāḥ, kāmāt krodho 'bhijāyate.

krodhād bhavati sammohaḥ, sammohāt smṛti-vibhramāḥ,
smṛti-bhramāśād buddhi-nāśo, buddhi-nāśāt prapaśyati.

rāga-dveṣa-viyuktais tu viśyān indriyāis caran
ātma-vaśyair vidheyātmā prasādam adhigacchati.

prasāde sarva-duḥkhānām hānir asyopajāyate;
prasanna-cetaso hy āśu buddhiḥ paryavtiṣṭhate.

nāsti buddhir ayuktasya, na cāyuktasya bhāvanā,
na cābhāvayataḥ śāntir; aśāntasya kutaḥ sukham?

indriyāṅgāṃ hi caratām yaṃ mano 'nuvidhīyate,
tad asya harati prajñāṃ vāyur nāvam ivāmbhasi.

tasmād yasya, mahābāho, nigṛhītāni sarvaśaḥ
indriyāṅindriyārthebhyas, tasya prajñā pratiṣṭhitā.

yā niśā sarva-bhūtānāṃ, tasyāṃ jāgarti samyamī;
yasyāṃ jāgrati bhūtāni, sā niśā paśyato muneh.

āpūryamānam acala-pratiṣṭhām samudram āpaḥ praviśanti yadvat,
tadvat kāmā yaṃ praviśanti sarve, sa śāntim āpnoti, na kāmakāmi.

vihāya kāmān yaḥ sarvān pumānś carati niḥspṛhaḥ,
nirmamo, nirahamkāraḥ, sa śāntim adhigacchati.

eṣā brāhmī sthitiḥ, Pārtha, naināṃ prāpya vimuhyati;
sthitvā 'syām anta-kāle 'pi brahma-nirvāṇam ṛcchati.

3. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. VIII, S. 208.

Māṇḍūkya Upaniṣad, §§ 2-7:

(2) sarvaṃ hy etad brahmāyam ātmā brahma. so 'yam ātmā catuṣpāt.

(3) jāgarita-sthāno bahiḥ-prajñāḥ... sthūla-bhug, vaiśvānaraḥ, prathamaḥ pādaḥ.

(4) svapna-sthāno 'ntaḥ-prajñāḥ... pravivikta-bhuk, taijaso, dvitīyaḥ pādaḥ.

(5) yatra supto na kaṃcana kāmāṃ kāmāyate, na kaṃcana svapnaṃ paśyati, tat suṣuptam. suṣupta-sthānam ekībhūtaḥ prajñāna-ghana evānanda-damayo hy ānanda-bhuk, ceto-mukhaḥ, prājñas, tṛtīyaḥ pādaḥ.

(6) eṣa sarveśvara, eṣa sarva-jña, eṣo 'ntaryāmy, eṣa yonih sarvasya, prabhavāpyayau hi bhūtānām.

(7) nāntāḥ-prajñāṃ, na bahiḥ-prajñāṃ, nobhayataḥ-prajñāṃ, na prajñāna-ghanāṃ, na prajñāṃ, nāprajñāṃ. adṛṣṭam, avyavahāryam, agrāhyam, alakṣaṇam, acintyam, avyapadeśyam, ekātma-pratyaya-sāraṃ, prapanco-paśamaṃ, śāntaṃ, śivam, advaitaṃ, caturthaṃ manyante. sa ātmā, sa vijñeyaḥ.

4. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. VIII, S. 209.

Gauḍapāda's *Kārikā*, 2. 12-19:

- (12) kalpayaty ātmanātmānam ātmā devaḥ sva-māyayā sa eva budhyate bhedān iti vedānta-niścayaḥ.
- (13) vikaroty aparāṇ bhāvān antaś citte vyavasthitān niyatānś-ca bahiścitta evaṃ kalpayate prabhuḥ.
- (14) citta-kālā hi ye 'ntas tu dvaya-kālās-ca ye bahiḥ kalpitā eva te sarve: viśeṣo nānya-hetukaḥ.
- (15) avyaktā eva ye 'ntas tu sphuṭā eva ca ye bahiḥ kalpitā eva te sarve: viśeṣas tv indriyāntare.
- (16) jīvaṃ kalpayate pūrvaṃ tato bhāvān pṛthag-virhān bāhyān ādhyātmikānścaiva: yathā-vidyas tathā-smṛtiḥ.
- (17) aniścītā yathā rajjur andhakāre vikalpitā sarpa-dhārādibhir bhāvāis tadvad ātmā vikalpitaḥ.
- (18) niścītāyām yathā rajjvām vikalpo vinivartate rajjur eveti cādvaitaṃ tadvad ātma-viniścayaḥ.
- (19) prāṇādibhir anantaśca bhāvair etair vikalpitaḥ māyaiśā tasya devasya yayā sammohitaḥ svayam.

5. Für die deutsche Übersetzung Kap. VIII, S. 209f.

Ibid., 30-38:

- (30) etair eṣo 'pṛthag-bhāvaiḥ, pṛthag eveti lakṣitaḥ: evaṃ yo veda, tattvena kalpayet so 'viśāṅkitaḥ.
- (31) svapna-māye yathā drṣṭe, gandharva-nagaraṃ yathā, tathā viśvam idaṃ drṣṭaṃ vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ.
- (32) na virodho na cotpattir, na baddho na ca sādhaḥ, namumukṣur na vai mukta ity eṣā paramārthatā.
- (33) bhāvair asadbhir evāyam advayena ca kalpitaḥ, bhāvā apy advayenaiva, tasmād advayatā śivā.
- (34) nātma-bhāvena nānedaṃ na svenāpi kathamcana, na pṛthag nāpṛthak kiñcid iti tattva-vido viduḥ.
- (35) vīta-rāga-bhaya-krodhair munibhir veda-pāra-gaiḥ nirvikalpo hy ayam drṣṭaḥ prapanco-paśamo 'dvayaḥ.
- (36) tasmād evaṃ viditvainaṃ advaite yojayet smṛtim, advaitaṃ samanuprāpya jaḍaval lokam ācaret.

- (37) nistutir nirnamaskāro niḥsvadhākāra eva ca
calācala-niketaś-ca yatir yadṛcchiko bhavet.
(38) tattvam ādhyātmikam dṛṣṭvā, tattvam dṛṣṭvā tu bāhyataḥ,
tattvībhūtas tad-ārāmas tattvād apracyuto bhavet.

6. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. VIII, S. 213 f.

Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, ed. Šabri, Cairo, 1353/1935, pp. 121-3:

min hāhunā yatarāqqā'l-‘arīfūna min haḍīdī'l-majāzi ilā dhurwati'l-ḥaḍīqati, wa'stakmalū ma'ārija-hum, fa-ra'aw bi'l-mushāhadati'l-‘ayāniyati an laysa fi'l-wujūdi illā'llāhu wa-anna kulla shay'in hālikun illā wajha-hu li-anna-hu yašīru hālikan fi waqtin min al-awqāti, bal hūwa hālikun azalan wa-abadan, idh lā yutašawwaru illā ka-dhālika, fa-inna kulla shay'in siwā-hu idhā' tubirat dhātuhu min ḥaythu dhāti-hi, fa-hūwa 'adamun maḥḍun, wa-idhā' tubira min al-wajhi'lladhī yasri ilay-hi'l-wujūdu min al-awwali'l-ḥaḍīqī, ru'ya mawjūdan, lā fi dhāti-hi, bal min al-wajhi'lladhī yalī mūjida-hu, fa-yakūnu'l-mawjūdu wajha'llāhi faḍaḥ. wa-li-kulli shay'in wajhāni, wajhun ilā nafsi-hi, wa-wajhun ilā rabbi-hi. fa-hūwa bi-i'tibāri wajhi nafsi-hi 'adamun, wa-bi-i'tibāri wajhi'llāhi wujūdu, fa-idhan lā mawjūda illā'llāha wa-wajha-hu, fa-idhan kullu shay'in hālikun illā wajha-hu azalan wa-abadan. wa-lam yaftaqir hā'ulā'i ilā qiyāmi'l-qiyāmati li-yastami'ū nidā'a'l-bāri, 'li-man al-mulku'l-yawma, li'llāhi'l-wāḥidi'l-qahhāri'. bal hādhā'l-nidā'u lā yufāriqu sam'a-hum abadan, wa-lam yafhamū min ma'nā qawli-hi 'Allāhu akbaru' anna-hu akbaru min ghayri-hi, ḥāsha li'llāhi, idh laysa fi'l-wujūdi ma'a-hu ghayru-hu ḥattā yakūna hūwa akbara min-hu, bal laysa li-ghayri-hi rutbatu'l-ma'iyati, bal rutbatu'l-taba'iyati, bal laysa li-ghayri-hi wujūdu illā min al-wajhi'lladhī yalī-hi, fa'l-mawjūdu wajhu-hu faḍaḥ; wa-muḥālun an yakūna akbara min wajhi-hi, bal ma'nā-hu akbaru min an yuqāla la-hu akbaru bi-ma'nā'l-iḍāfati wa'l-muqāyasati wa-akbaru min an yudrika ghayru-hu kunha kibriyā'i-hi, nabīyan kānā aw malakan, bal lā ya'rifu'llāha kunha ma'rifati-hi illā hūwa. . . .

al-‘arīfūna ba'da'l-urūji ilā samā'i'l-ḥaḍīqati 'tfaḍū 'alā anna-hum lam yaraw fi'l-wujūdi illā'l-wāḥida'l-ḥaḍīqī, lākinna min-hum man kāna la-hu hādhīhi'l-ḥālatu 'irfānan 'ilmīyan, wa-min-hum man šāra la-hu dhawqan waḥālan, wa'ntafat 'an-humi'l-kathratu bi'l-kulliyati, wa'staghraḍū bi'l-fardāniyati'l-maḥḍati, wa'stahwat fi-hā 'uqūlu-hum, fa-šārū ka'l-mabhū-tina fi-hi, wa-lam yabqa fi-him muttasa'un li-dhikri ghayri'llāhi wa-lā

li-dhikri anfusi-him ayḍan, fa-lam yabqa 'inda-hum illā'llāha, fa-sakirū sukran, waqa'a dūna-hu sulṭānu 'uqūli-him; fa-qāla ba'ḍu-hum 'anā'l-ḥaḍīqī, wa-qāla'l-ākharu 'subḥānī, mā a'zama sha'ni', wa-qāla'l-ākharu 'mā fi'l-jubbati illā'llāha'. wa-kalāmu'l-'ushshāqī fi ḥāli'l-sukri yuṭwā wa-lā yuḥki, fa-lammā khaffā 'an-hum sukru-hum wa-ruddū ilā sulṭāni'l-'aqli'lladhī hūwa mizānu'llāhi fi arḍi-hi, 'arafū anna dhālika lam yakun ḥaḍīqati'l-ittihādi, bal yushbihu'l-ittihāda mithlu qawli'l-'āshiqī fi ḥāli farti'l-'ishqi:

anā man ahwā wa-man ahwā anā;
naḥnu rūḥāni ḥalalnā badanā.

fa-lā yab'udu an yafja'a'l-insānu mir'ātan fa-yanzura fi-hā wa-lam yara'l-mir'āta qaṭṭu, fa-yazunna anna'l-šūrata'llati ra'a-hā fi'l-mir'āti ḥiya šūratu'l-mir'āti muttāhidatun bi-hā, wa-yarā'l-khamra fi'l-zajāji fa-yazunna anna'l-khamrata lawnu'l-zajāji, fa-idhā šāra dhālika 'inda-hu ma'lūfan wa-rasakha fi-hi qadamu-hu 'staghraqa-hu. . . .

wa farqun bayna an yuqāla'l-khamru qadaḥun wa-bayna an yuqāla ka-anna-hu qadaḥun. wa-hādhīhi'l-ḥālatu idhā ghalabat summiyat bi'l-iḍāfati ilā šāhibi'l-ḥāli fanā'an, bal fanā'a'l-fanā'i li-anna-hu faniya 'an nafsi-hi wa-faniya 'an fanā'i-hi. fa-inna-hu laysa yash'uru bi-nafsi-hi fi tilka'l-ḥāli, wa-lā bi-'adami shu'ūri-hi bi-nafsi-hi, wa-law sha'ara bi-'adami shu'ūri-hi bi-nafsi-hi, la-kāna qad sha'ara bi-nafsi-hi: wa-tusammā hādhīhi'l-ḥālu bi'l-iḍāfati ilā'l-mustaghriqī fi-hā bi-lisāni'l-majāzi ittihādan, wa-bi-lisāni'l-ḥaḍīqati tawḥidan, wa-warā'a hādhīhi'l-ḥaḍīqī ayḍan asrārun lā yajūzu'l-khawḍu fi-hā.

7. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. VIII, S. 223.

Junayd, *Kitāb al-Fanā, Islamic Quarterly*, vol. i, no. 2, 1954, pp. 79-80:

wahaba-ni-hi, thumma 'statara bi 'anni, fa-anā aḍarru'l-ashyā'i 'alayya. al-waylu li minni. akāda-ni wa-'an-hu bi khada'a-ni. kāna ḥuḍūri sababa faḍī, wa-kānat mut'ati bi-mushāhidati kamāla jahdi . . . afnā-ni bi-inshā'i ka-mā anshā-ni badyan fi ḥāli fanā'i; fa-lam ūthir 'alay-hi li-birā'ati-hi min al-āthāri, wa-lam ukhbir 'an-hu idh kāna mutawalliyan li'l-ikhbāri. a laysa qad maḥā rasmī bi-ṣifati-hi? wa-bi-imtiḥā'i fāta 'ilmī fi qurbi-hi; fa-hūwa'l-mubdi'u ka-mā hūwa'l-mu'idu. . . . 'wa-idhā akhadha rabbu-ka min bani Ādama' ilā qawli-hi 'shahidnā', fa-qad akhbara-ka 'azza wa-jalla anna-hu

khāṭaba-hum wa-hum ghayru mawjūdina illā bi-wujūdi-hi la-hum, idh kāna wājidan li'l-khalīqati bi-ghayri ma'nā wujūdi-hi li-anfusi-hā, bi'l-ma'nā'lladhī lā ya'lamu-hu ghayru-hu, wa-lā yajidu-hu siwā-hu. fa-qad kāna wājidan muḥiṭan shāhidan 'alay-him badyan fi ḥāli fanā'i-him 'an baqā'i-himi'lladhīna kānū fi'l-azali li'l-azali. fa-dhālika hūwa'l-wujūdu'l-rabbāni wa'l-idrāku'l-ilāhi'lladhī lā yanbaghi illā la-hu jalla wa-'azza. wa-li-dhālika qulnā inna-hu idhā kāna wājidan li'l-'abdi yujri 'alay-hi murāda-hu min ḥaythu yashā'u bi-ṣifati-hi'l-muta'āliyati'llatī lā yushāriku fi-hā, kāna dhālika'l-wujūdu atamma'l-wujūdi wa-amdā-hu lā maḥālata, wa-hūwa awlā wa-aghlabu wa-aḥaqqu bi'l-ghalbatī wa'l-qahri wa-ṣiḥḥati'l-istilā'i 'alā mā yabdū 'alay-hi, ḥattā yumḥā rasmu-hu 'āmmatan wa-yadḥhaba wujūdu-hu, idh lā ṣifata bashariyata wa-wujūda laysa yaqūmu bi-hi.

8. Für die deutsche Übersetzung siehe Kap. IX, S. 237 f.

Swāmi Nikhilānanda, *Self-Knowledge*, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1947, pp. 287-97: Sanskrit Text von Śankara's 'Hymne des Verzichts':

dina-yāminyau sāyam prātaś śāsira-vasantau punar āyātaḥ,
kālah kriḍati, gacchaty āyus; tad api na muñcaty āśā-vāyuh.
bhaja Govindam, bhaja Govindam, bhaja Govindam, mūḍhamate;
samprāpte sannihite kāle nahi nahi rakṣati ḍḍakṛṅkarane.

agre vahniḥ, prṣṭhe bhānū, rātrau cubuka-samarpita-jānuḥ,
kara-tala-bhikṣas taru-tala-vāsas, tad api na muñcaty āśā-pāśaḥ.
bhaja Govindam, etc.

yāvad vittopārjana-śaktas, tāvan nija-parivāro raktaḥ;
paścā jīvati jarjara-dehe, vārtām ko'pi na pṛcchati gehe.
bhaja Govindam, etc.

jaṭilo muṇḍi luñcīta-keśaḥ kāśyāmbara-bahukṛta-veśaḥ,
paśyann api ca na paśyati mūḍho udara-nimitto bahukṛta-veśaḥ.
bhaja Govindam, etc.

bhagavad-gītā kiñcid adhītā, gaṅgā-jala-lava-kaṇikā pītā,
sakraḍ api yasya murāri-samarcā, tasya yamaḥ kim kurute carcām?
bhaja Govindam, etc.

aṅgam galitam palitam muṇḍam daśana-vihīnam jātam tuṇḍam;
vṛddho yāti grhītvā daṇḍam, tad api na muñcaty āśā-piṇḍam.
bhaja Govindam, etc.

bālas tāvat kriḍā-saktaḥ, tarunas tāvat tarunī-raktaḥ,
vṛddhas tāvac cintā-magnaḥ, pare brahmani ko'pi na lagnaḥ.
bhaja Govindam, etc.

punar api jananam, punar api maraṇam, punar api janani-
jathare śayanam;
iha saṁsāra bahu-dustāre kṛpayāpāre pāhi, murāre.
bhaja Govindam, etc.

punar api rajanī, punar api divasaḥ, punar api pakṣaḥ, punar
api māsaḥ,
punar apy ayanam, punar api varṣam tad api na muñcaty āśā-
marṣam.

bhaja Govindam, etc.

vayasi gate kaḥ kāma-vikāraś, śuṣke nire kaḥ kāsāraḥ?
kṣīne vitte kaḥ parivāro, jñāte tattve kas saṁsāraḥ?
bhaja Govindam, etc.

nārī-stana-bhara-nābhi-deśam dṛṣṭvā māyā-mohāveśam,
etan mānsa-vasādi-vikāram manasi vicintaya vāram vāram,
bhaja Govindam, etc.

kas tvam, ko 'ham, kuta āyātaḥ, ko me janani, ko me tātaḥ?
iti paribhāvaya sarvam asāram, viśvam tyaktvā svapna-vicāram.
bhaja Govindam, etc.

geyam gītānām asahasram, dhyeyam śrī-pati-rūpam ajasram,
neyam sa-jana-saṅge cittam, deyam dīna-janāya ca vittam.
bhaja Govindam, etc.

yāvaj jīvo nivasati dehe, tāvat pṛcchati kuśalam gehe;
gatavati vāyau dehāpāye bhāryā bibhyati tasmin kāye.
bhaja Govindam, etc.

sukhataḥ kriyate rāmā-bhogaḥ, paścād dhanta śarīre rogaḥ;
yady api loke maraṇam śaraṇam, tad api na muñcati pāpācara-
nam.

bhaja Govindam, etc.

rathyā-karpata-viracita-kanthahḥ punyāpunya-vivarjita-pan-
thaḥ,
nāham, na tvam, nāyam lokas; tad api kim artham kriyate
śokaḥ.

bhaja Govindam, etc.

kurute gangā-sāgara-gamanam, vrata-paripālanam, athavā
dānam;

jñāna-vihīne sarvam anena muktir na bhavati janma-śatena.
bhaja Govindam, etc.

A

Abdel Kader 223
Abū 'Alī al Sindi 217f.
Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr 132, 213f., 246
Abū Yazid von Bistām 17, 63, 132, 159ff.,
181f., 200, 213f., 217ff., 222, 243, 254,
Abulafia, A. 260 [260, 269
adhyavasāya 152
advaita 58, 184, 195, 234
Agape 47ff.
abamkāra 152, 173f.
Abi i Haqq 257
Ahriman 170
Aitareya Upaniṣad 53
ākāśa 188
Alchemie 95f., 99f., 102, 105, 108, 113,
115, 117, 127, 164ff., 168
Amiel 64f.
amr 225
ananta 192
Angelus Silesius 54, 132, 180, 183, 215f., 269
anima 67, 72, 127, 157f., 167, 201
animus 67, 157f., 201
anna 186, 192
apara-brahman 242
Apsaras 97
Arbetry, A. J. 9f.
Archetyphen 127, 165, 168, 173, 200ff.,
256f., 266, 270
Aristoteles 40, 72, 93, 141, 172, 194
asat 193
Askese, *askesis* 79, 123, 125, 135, 142, 184,
199, 203f., 222, 257
Assumptio Mariä 166f.
ātma-bodha 238
ātman 31, 41, 53, 96f., 153, 186ff., 208,
220f., 227, 231, 240, 253, 272
'Aṣṭār, Farīdu'd-Dīn 200, 219f., 222, 224, 260
Augustinus 200
Ausdehnung 123ff., 134, 139, 142, 144, 163,
263
autonomer Komplex 144, 199f., 202, 205,
256
Avicenna 72, 149f., 169, 184, 268
avidyā 242

B

Badawī, Abdulrahman 219, 255
baqā 204, 258f.
bast 123, 263
Baudelaire 13, 21, 121, 145ff., 169, 180
Bhagavad-Gītā 17, 135f., 151, 180, 183,
193, 197ff., 203f., 227, 229f., 237, 269,
303
bhakti 235, 269, 271
Biruni, Al- 219
Blake, W. 36, 61f., 81
Boethius 192
Bousquet, G.-H. 100
Brahman 51, 53, 56, 58f., 97, 99, 112, 126,
161, 163, 184, 186ff., 191ff., 195f.,
198f., 207f., 210, 214, 218, 220f., 227f.,
234f., 237, 239ff., 245, 247f., 250, 254,
268, 273
Bṛhadāranyaka Upaniṣad 53, 161f., 189f.,
192, 220, 244ff., 248, 250f.
Browne, E.G. 10
Buber, M. 5
Buddha 90, 136, 174, 261
buddhi 152, 173
buddhināśa 198
Buddhismus 15, 20, 23, 39f., 44, 82f.,
165f., 173, 210, 231f., 269
Bullett, G. 59ff., 66, 130

C

Caitanya 227
Cambridger Platoniker 61
Candrakīrti 232
Caritas 146, 230, 250, 264, 270
Cbāndogya Upaniṣad 53, 80, 99, 186f., 191f.,
218
Cb'ien 157
Chairvoance 62
Cloud of Unknowing 55, 58, 61, 100, 219,
242
coniunctio oppositorum 168
Conze, E. 83, 232
Coomaraswamy, A. 40, 42, 51, 55
Corbin, H. 149

Custance, J. 52, 80f., 122, 126-138, 140, 143ff., 147, 153, 157, 160ff., 176, 188, 197, 225, 246, 251, 255, 262, 268

D

Dasgupta, S. 163
 Deifizierung, Deifikation 45, 167, 171, 204, 226, 243, 251, 271
 Depression, depressiv 72f., 111, 113, 118, 123, 125, 127, 133ff., 145, 150, 157, 202, 274, s. a. Manic, manisch-depressiv
dharmā 152, 266
 Dharma-Leib des Buddha 9, 24, 29, 43, 45, 126
Dīgha Nikāya 210
 Dionysos 48
 Donne, J. 61
 Dreieinigkeits 168, 192f., 201, 242f., 258ff., 272f.
 Dualismus, Dualität 16, 100, 139f., 152, 170, 195f., 208, 210, 235
 Nicht-Dualität 54, 180f., 184f., 190, 209, 222, 228, 234, 238, 270
dvandvas 163

E

Ekstase, Ekstatiker 16, 34, 41, 47, 49f., 64, 69, 74, 84, 102f., 114f., 118, 122, 144f., 159f., 177, 182, 203, 205, 215f., 225, 231, 255, 262, 264
élan vital 131, 170
 En-stase 177
ens realissimum 189, 201, 236f.
Epistle of Privy Council 219
 Erbsünde 72f., 78, 143, 179, 229, 253, 256f., 265f., 269
 Erbtugend 72, 79
 Erigena, John Scotus 61
 Eucharistic 48, 50, 104

F

fanā 204, 213, 222, 258f.
farā 218
 Farmer, H. H. 191, 239
 Fox, G. 61
 Franz von Assisi 200
 Freud, S. 66f., 139, 178

G

Gardet, L. 177
 Gaudapāda 221f., 251
 Gauchpādas *Kārikā* 207ff., 227, 237, 305
Geheimnis der Goldenen Blüte 154f., 157, 161, 172
 Geist als Ganzes (Huxley) 27, 30, 41, 71, 95, 152, 173, 277
 Ghazālī, Abū Hāmid al- 5, 16, 72, 100, 132, 143, 160, 169, 204f., 211f., 214ff., 218, 225, 243, 249f., 267, 270f., 306
 Gnade 15, 24, 29, 43, 46, 50, 57, 94, 105, 108, 110, 112, 122, 126, 179, 183, 191, 197, 206, 228ff., 253f., 270
 Gnostik, gnostisch, 37, 56, 167f., 235f.
 Govinda 237f.
 Graham, B. 46
 Guénon, R. 55
gunas 139, 141, 150f.

H

Hallāj, Hussayn b. Mansūr al- 55, 63, 132, 211, 213f., 216, 222
 Haschisch 13, 19, 22, 147
hayba 142
 Hegel, G. W. F. 204
 Herbert, G. 61
 Heywood, R. 274
Hieros Gamos 165f.
 Hindus, Hinduismus 16f., 20, 23, 31, 33, 39ff., 43, 50, 56, 59, 72, 95ff., 109, 112, 122, 135, 163, 166f., 170, 174f., 178-206, 214, 217f., 224ff., 229ff., 239, 250, 259, 261, 268f., 272, 276
 Hiriyanā, M. 184
 Hl. Johannes vom Kreuz 10, 54, 130, 188, 204, 221, 225, 255, 269ff.
 Hl. Katharina von Genua 135
 Hl. Therese v. Avila 71, 129f., 134, 137, 147
hsing 157
hutūl 211, 216
 Huxley, A. 6, 9, 11ff. 15, 19-55, 58ff., 63f., 66, 69f., 72, 79, 82, 86, 95, 98f., 122, 125ff., 130, 135, 139, 143, 152f., 156, 171ff., 191, 202, 262ff., 267, 274f., 277f.

I

Ibn al-'Arabī 56, 132
Idā 138
 Ignatius von Loyola 200
 Indifferentismus 13, 261
indirāj 125
 Individuation 5, 66, 93, 115, 144, 156, 171, 178f., 182
 Indra 248
 Inflation, positive und negative (Jung) 92, 114f., 119, 134, 161f., 164, 182
 Integration, - der Persönlichkeit (Jung) 66, 82, 92f., 115f., 142, 144, 149-177, 178ff., 182, 188, 204f., 241, 267
ishārāt 60
 Isherwood, C. 176
 Islam 56, 69, 100, 123, 161, 169, 172, 184, 195, 199, 215, 217, 222, 224f., 230, 240, 267, 269, s. a. Moslem
isqāt al-a'māl 271
īṣṭa-devatā 176, 199, 239
īṣvara 140, 175, 234
ittihād 211, 216

J

James, W. 13, 21, 37, 42, 63ff., 69ff., 73, 81, 120f., 123, 135, 145, 154f.
 Jefferies, R. 12, 60f., 73-79, 81, 92f., 146, 251
 Jili 132
Jiva 227
jīvanmukta 258
jñāna 192, 235f., 238
 Joel, K. 65, 67
 Juliane von Norwich 61, 73, 192, 259, 270
 Junayd, Abū'l-Qāsim al- 16, 125, 143, 159f., 203, 215, 222f., 241, 248f., 252, 269ff., 307
 Jung, C. G. 17, 40, 65ff., 71f., 92f., 98, 102, 114f., 119, 127, 129ff., 134, 141, 143ff., 149f., 153f., 156ff., 161-171, 174, 178, 188, 191, 193, 197, 200ff., 204, 207, 222, 239, 241, 252, 256f., 265ff., 272

K

Kabbala 95, 99
kaivalyam 176, 185, 197

Kālī 181
karma 266
Kausitakī Upanisad 52, 58, 99, 234, 248f.
 Keith, A. B. 187
kbawātīr 144, 196
kbawf 123
kbud'a 219
 Kierkegaard 39
 kollektives Unbewußtes (Jung) 71ff., 95, 115f., 129, 133, 141, 143f., 146, 149f., 153f., 157f., 161, 164f., 167ff., 172f., 197, 202f., 207, 255
 Kontemplation 14, 19ff., 30, 35f., 63, 100, 122, 182, 185, 229, 236, 254, 258f.
 Kreuz, Symbol des 162, 166, 258f.
 Krishna 230, 237ff., 261
kuei 157
kufr 216
K'im 157
Kundalīni 138

L

Lao Tse 261
 Law, W. 61
 Le Bon 138
 Lévi, E. 99
 Libido 131f., 139, 168, 170, 192
līlā 261
 Limbus 104, 118f., 141, 178, 205, 254

M

Madhva 227
 Mādhyamika-Buddhismus 185, 231
mabat 173
mahāvākyaṇi 52
 Mahāyāna-Buddhismus 26, 72
mahyam eva namo 220
Maitreya Upanisad 239
 Majūn 243
makr 126, 143
makrankebaṣṭiyān 126
 Makrokosmos 143, 145, 163, 171, 187f.
manas 188
Mānava-dharma-śāstra 150
mandala 166
Māndūkya Upanisad 53, 207f., 214, 216, 221, 228, 237, 239, 247, 304

- Manie, manisch, - depressiv 11f., 30, 45, 51f., 72, 81, 109, 111, 114f., 118, 120, 122f., 125, 127ff., 133, 135ff., 142, 144, 147, 149, 153, 155, 157, 159f., 162f., 169, 172f., 176, 236, 246, 248, 253, 255f., 262, 264, 268
- Manichäismus 37, 79, 152, 166, 170, 175, 266f.
- mantram* 117
- Manu 150
- maqāmāt* 160
- Massignon, L. 211, 216
- māyā* 185, 195f., 202, 209, 219, 225, 235, 238, 242, 247, 268
- Meister Eckhart 23, 25, 44, 58, 132, 164, 204f., 215f., 242f., 248, 252, 269, 272
- Meskalin 9, 11f., 14, 19-54, 58ff., 63, 72, 82, 86, 109, 122, 127f., 153, 171f., 176, 268, Anhang A und B: 274ff.
- Meysenbug, Malwida von 64
- Mikrokosmos 143, 145f., 162f., 171, 187f.
- ming* 157
- mīḥāq* 222f.
- Mohammed 261
- mokṣa* 210, 221, 234, 268
- Monismus, Monisten, monistisch 17f., 36, 44, 53, 73, 91, 139, 143, 153, 160f., 167, 182, 186f., 191, 193, 195, 199, 203f., 210, 214, 216f., 220ff., 224f., 269ff.
- Monothelismus 17
- Mortimer, R. 277
- Moslem, mohammedanisch 16, 20, 36, 43f., 56, 59f., 109, 123, 126, 132, 135, 139, 143f., 149ff., 153, 159, 165, 175, 201f., 204, 211, 214, 216, 218, 220, 226, 229ff., 235, 246, 248, 260, 262, 270f., s. a. Islam
- Mu'adh, Yahyā 222
- mukṣi* 210, 243
- N**
- nafs* 144, 149, 240
- Nārada Upaniṣad* 228, 239
- Native American Church 46f.
- Neumann, E. 116, 148, 178, 204
- Neuplatoniker 225
- Nicholson, R. A. 218, 246
- Nikhilānanda, Swāmi 227, 238, 308
- Nicolaus von Cues 146, 215
- nirguna* Brahman 126, 199, 247
- nirvana* 82, 174, 198, 232
- O**
- Opium 22
- Origines 145
- Otto, R. 242f.
- P**
- Pamphysismus, pamphysistisch 36, 80
- Pan-en-hen-ismus, pan-en-henisch 52f., 80, 93f., 125, 137, 143, 147, 161, 164, 183, 197, 225, 240, 245ff.
- Pantheismus, pantheistisch 36, 52, 73, 80, 91, 95, 114, 125, 133, 143, 181ff., 186f., 241, 245, 247f.
- parabrahman* 242
- paramā gatih* 244, 269
- Parmenides 56, 76, 80, 193, 195, 237, 273
- Pascal, B. 101f.
- Patañjali 175f., 222, 234
- Paulus 48ff., 154, 194f., 203, 268
- Philo 225
- philosophia perennis* 20, 35f., 40, 51, 55, 66
- Pingalā* 138
- Plato 23, 139, 267
- Plotinus 130, 262
- Prabhavananda 176
- pradhāna* 185
- prajñāna* 208
- prakṛti* 139, 152f., 155, 172, 174f., 178f., 185, 195, 199, 202, 210, 267
- prāna* 72, 77, 131, 170, 188, 192, 209
- prasāda* 198
- Progoff, I. 256
- Proust, M. 12, 80-96, 116, 121, 133, 141f., 144, 155, 158, 174, 177, 188, 202, 224, 231, 248
- puruṣa* 139, 152f., 155, 161, 172ff., 178f., 184f., 195, 199, 210, 248, 267
- Q**
- qabd* 123
- Qushayri, Abū'l-Qāsim al- 122f., 125f., 129, 134f., 139, 142f., 169, 196f., 200, 224, 260, 263, 302

- R**
- Rābi'at al-'Adawiyya 110f., 200
- rajā* 123
- Rāja-Yoga 131, 137f.
- rajas* 139, 150f.
- Rāma 230
- Rāma Krishna, Sri 138, 180ff., 193, 270
- Rāmānuja 17, 199, 227f., 268ff.
- Reid, F. 68f., 81, 93, 125, 144, 146
- Rig-Veda 22, 186, 248
- Rimbaud, A. 10, 12, 15f., 79ff., 93-122, 128f., 133f., 136, 141, 144, 154, 160, 162, 173, 178, 180f., 183, 205, 217, 262
- Rolland, R. 139
- Rolle, R. 61
- rta* 266
- Rūmi, Jalāl-al-Din 63
- Ruysbroeck, J. 153, 228f., 231f., 234, 236, 240, 249ff., 259f., 269ff.
- S**
- Sac-cid-ānanda* 9, 24, 43, 59, 122, 192f., 224, 260, 273
- Sachau, E. 219
- sad-asat* 193
- saguna* Brahman 126, 247
- Śakti 166
- samādhi* 180f.
- Sāmkhya 139ff., 150ff., 172-179, 202, 207, 210, 221f., 248
- Sāmkhya-Kārika* 140, 150, 170, 185
- Sāmkhya-Yoga 94, 184, 195, 197, 199, 204f., 226, 256, 267f.
- Śāndilya-vidyā* 221
- Sankara 16, 56, 153, 184, 186f., 193, 195f., 205, 207, 221, 227ff., 234ff., 238, 241ff., 248, 268ff., 273
- Samyāsini* 228, 241
- śāntih* 229, 244
- Sarrāj, Abū Naṣr al- 82, 159, 202, 217ff., 240, 243
- Satapaṭha Brāhmana* 187
- satori* 86
- sattva* 139, 150ff.
- satya* 192
- satyasya satyam 189
- Schatten (Jung) 127, 168f., 171, 201f.
- Schizophrenie 11, 31, 82, 104, 127, 134, 274, 278
- Scholastik 164, 189
- Scholem, G. G. 260
- Schrader, F. O. 220
- Schuon, F. 55f., 235f.
- Selige Schau s. *Visio Beatifica*
- Seuse, H. (Suso) 44f., 58, 132, 135, 205, 228, 242, 252f., 256, 258, 270
- śhaṭ hīyāt* 160, 217
- shén* 158
- Shibli 82, 241
- shirk* 215
- Śiva 166, 230, 234
- Skand-Gumānik Vīcār* 202, 267
- Slotkin 47
- Smith, M. 110, 217
- Solipsismus, solipsistisch 36, 191, 221, 235
- Spinoza, B. 60, 99
- Starkie, E. 9, 16, 95, 99, 101f., 117
- Stickstoffoxydul 13, 69, 120, 155
- Stoiker 113
- subhāni* 220
- Sūfismus, Sūfis 12, 16, 52, 62, 71, 82, 84, 123, 125f., 142, 145, 180, 202ff., 211, 217, 222f., 239, 241, 246, 248, 251, 257f., 260, 263, 270
- sukr* 214
- sūnyatā* 185, 243
- Sushumṇā* 158
- susupti* 67, 161
- Śvetasvatara Upaniṣad* 195
- Suzuki 24
- Symond, J. A. 64
- T**
- tajasa* 208
- Taittiriya Upaniṣad* 99, 192
- tamas* 139, 150f.
- Tantra, Tantrismus 115, 165f., 179
- Tao, Taoismus 20, 157f., 165, 167, 172
- taṭ tvam asi* 191, 221
- Telekinesis 57
- Telepathie 57
- Tennyson 61, 63f., 68f., 144, 239
- Theismus, theistisch 17f., 44f., 59f., 68, 74, 93f., 100, 103, 109, 121, 129, 132, 142, 153, 164, 175, 178, 180, 184, 199, 201, 205, 207, 222, 226, 269ff.

Register

Thomas von Aquino 78, 168, 188, 192, 248, 251, 256
 Thomas, E. J. 210
 Thurston, H. 57, 129, 143
 Totenbuch, tibetanisches 32
 Traherne, Th. 61
turia 210, 244

U

uns 142
upādhis 59, 235, 257
upanāsrīta 227
 Upanischaden 17, 51, 62, 67, 112, 125, 161, 163f., 171, 180, 182, 185f., 188ff., 192f., 195, 201, 207, 221, 240, 244ff., 248, 250, 268
 Ur-Unschuld 177f., 205, 256
 Uroboros 148, 178

V

vairāgya 112, 183f.
vaiśvānara 208
 Vaughan, H. 61
 Vedānta; Veden, Vedāntin 16, 20f., 50, 52f., 55, 58ff., 80, 97, 116, 139, 146, 161, 176, 180f., 184f., 190, 195, 202f., 205, 207, 209ff., 214, 217, 220ff., 228, 231, 234f., 238, 240ff., 257, 266, 268, 273
viśvānālaya 72

viśāda 150
Visio Beatifica (Selige Schau) 9, 15, 21, 24, 34, 43, 45f., 59, 64, 118, 122, 172, 178, 226, 232, 259, 273
 Viṣṇu 230, 234, 238
 Vive Kānanda 138, 180
 Vorsokratiker 163, 189, 248

W

wārid 124
 Whitman, W. 36, 136
 Wilde, O. 40f., 70, 92, 155, 178
 Wordsworth 61f.

Y

yang und *yin* 156f., 172, 267
 Yoga 9, 97, 135f., 138ff., 155, 163, 175f., 179f., 185, 200, 207, 226, 228, 239, 243, 247, 263
Yoga-sūtras 175f.
 Yogananda, Swami 180
 Yogin 177, 202f., 222, 229, 231f., 254

Z

Zarathustra 13, 170, 201f., 265
 Zen-Buddhismus 24f., 43, 60, 82, 86, 156
 Zervanismus 166
 Zusammenziehung (Kontraktion) 123f., 134f., 145, 150, 168

„Mystik“ ist für Zchner kein gleichbleibendes Phänomen, das überall in der Welt und zu allen Zeiten, bei allen religiösen Systemen gleich oder ähnlich auftritt, wie die Indifferentisten glauben, sondern sie zerfällt deutlich in drei unterschiedene Kategorien:

Beim Naturmystiker (dessen Erlebnisse durch Drogen, Yogaübungen und ähnliches hervorgerufen werden) bleibt als Erfahrung ein *überwältigender Eindruck von Wirklichkeit*. Für die monistische Mystik, wie sie vor allem in Indien zu finden ist, sind die Seele und das Universum der Leib Gottes, *Selbst und Gott sind also identisch*, Ziel der mystischen Übungen ist die „Befreiung“ von der Last des Irdischen, ist die eigene unsterbliche Seele in ihrer Nacktheit und Isolierung. Für die theistischen Mystiker jedoch ist das letzte Ziel die *Vereinigung der Seele mit Gott*, der als etwas außer ihr, außerhalb aller Welt und doch zugleich ihr Innewohnendes gedacht wird, ist die *Communio* von Schöpfer und Geschöpf, das Eingehen in die allumfassende göttliche Liebe.

Schon die Diskussion, die Huxleys Buch allenthalben ausgelöst hat, konnte zeigen, welch große Anteilnahme heute, in einer Zeit religiöser Auflösung und Neuformung, den übernatürlichen Erfahrungen und allen mit ihnen zusammenhängenden Phänomenen zuteil wird. Zchners Buch, das eine neue, großangelegte Deutung dieser verschiedenen Erfahrungen und außerdem eine Interpretation vieler weithin unbekannter mystischer Texte des Abendlandes und des Orients bringt, rückt diese Welt noch um ein gut Teil weiter ins Blickfeld. Es trägt gleichzeitig dazu bei, wieder eine Ahnung davon zu geben, was „echte Mystik“ ist und echte Flowending zum Transzendenten.