BL
25
R37
Bd.20
Heft 2

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00296424 5

ELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN
BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
LUDOLF MALTEN-BRESLAU UND OTTO WEINREICH-TÜBINGEN
XX. BAND 2. HEFT

DAS HEILIGE SCHWEIGEN

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

GUSTAV MENSCHING

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1926

Das Titelblatt für Band XX ist hier beigefügt.

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

Manuskripte und Anfragen sind zu richten an die Herausgeber: **Prof. Dr. L. Malten, Breslau XVIII, Eichendorffstr. 18** u. **Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Neckarhalde 70.**

		Goldmark
H. Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03	(I)	6.—
H. Greßmann: Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. '03	(II 1)	—.75
L. Ruhl: De mortuorum iudicio. '03	(II 2)	1.80
L. Fahz: De poetarum Romanorum doctrina magica. '04	(II 3)	1.60
G. Blecher: De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05	(II 4)	2.40
C. Thulin: Die Götter des Mart. Capella u. der Bronzeleber v. Piacenza. '06	(III 1)	2.40
W. Gundel: De stellarum appellatione et religione Romana. '07	(III 2)	3.60
F. Pradel: Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte d. M.-A. '07	(III 3)	4.—
H. Schmidt: Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. '07	(IV 1)	1.60
A. Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei. '08	(IV 2)	7.50
Ph. Ehrmann: De iuris sacri interpretibus Atticis. '08	(IV 3)	1.50
F. Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. '09/12	(V 1/2)	24.—
E. Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum. '10	(VI)	12.—
W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. '08	(VII 1)	4.80
G. Appel: De Romanorum precationibus. '09	(VII 2)	6.20
J. Tambornino: De antiquorum daemonismo. '09	(VII 3)	3.—
O. Weinreich: Antike Heilungswunder. '09	(VIII 1)	Fehlt, neue Aufl. in Vorbereitg.
E. Schmidt: Kultübertragungen. '10	(VIII 2)	4.—
E. Müller: De Graecorum deorum partibus tragicis. '10	(VIII 3)	4.60
Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10	(IX 1)	4.50
K. Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10	(IX 2)	3.50
J. Heckenbach: De nuditate sacra sacrisque vinculis. '11	(IX 3)	3.40
A. Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament. '11	(X)	25.—
O. Berthold: Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griech., mit e. Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern. '11	(XI 1)	2.30
J. Pley: De lanae in antiquorum ritibus usu. '11	(XI 2)	3.20
R. Perdelwitz: Die Mysterienreligion u. d. Problem d. I. Petrusbriefes. '11	(XI 3)	3.60
J. v. Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. '12	(XI 4)	16.—
R. Staehlin: Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12	(XII 1)	6.40
I. Scheftelowitz: Schlingen- u. Netzmotiv i. Glaub. u. Brauch d. Völker. '12	(XII 2)	2.40
F. Kutsch: Attische Heilgötter und Heilheroen. '13	(XII 3)	4.20
C. Clemen: Einfluß d. Mysterienreligionen auf d. älteste Christentum. '13	(XIII 1)	vergr. Ersetzt durch: **Clemen,** Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. 2. Aufl.
E. Küster: Die Schlange in der griech. Kunst und Religion. '13	(XIII 2)	6.50
K. Latte: De saltationibus Graecorum capita quinque. '13	(XIII 3)	3.50
K. Linck: De antiquiss. veterum quae ad Ies. Naz. spectant testimoniis. '13	(XIV 1)	4.—
J. Köchling: De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13.	(XIV 2)	3.—
I. Scheftelowitz: Das stellvertretende Huhnopfer. '14	(XIV 3)	2.40
G. Lej. Dirichlet: De veterum macarismis. '14	(XIV 4)	2.20
M. Jastrow jr.: Babyl.-Assyr. birth-omens and their cult. significance. '14	(XIV 5)	2.60
A. Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. '14	(XV 1)	9.20
K. Wyß: Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. '14	(XV 2)	2.20
F. Schwenn: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. '15	(XV 3)	6.50
O. Weinreich: Triskaidekadische Studien. Beiträge z. Gesch. d. Zahlen. '16	(XVI 1)	5.—
O. Casel: De philosophorum Graecorum silentio mystico. '19	(XVI 2)	6.—
C. Clemen: Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion. '20	(XVII 1)	7.50

BL
25
R37
Bd. 20
Heft 2

699092

22

GUSTAV MENSCHING

DAS HEILIGE SCHWEIGEN

DAS
HEILIGE SCHWEIGEN

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE
UNTERSUCHUNG

VON

GUSTAV MENSCHING

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1926

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN BRESLAU IN TÜBINGEN

XX. BAND 2. HEFT

699092
10.4.59

Vorwort

Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit dem religionsgeschichtlichen Phänomen des „Heiligen Schweigens“ in der Weise, daß sie versucht, nachfühlend den Reichtum religiöser Inhalte, die im Schweigen sich bergen, erkenntnismäßig zur Darstellung zu bringen. Es handelt sich also um die eine Seite religiösen Lebens, nämlich um die menschliche Reaktion auf das vollendet Objektive. Wir reden mit Bewußtsein von der seelischen Seite des Gottesumganges auf die Gefahr hin, eines überwundenen Psychologismus bezichtigt zu werden. Dieser Vorwurf träfe nicht das Wesen der Sache. Wir wissen, daß der religiöse Glaube mehr ist als bloße „Seelenhaltung“, daß er selbst nicht menschlichem Wollen und Bemühen sein Entstehen und Wesen verdankt, und wir leben des Glaubens, daß nicht der Mensch auf Gott, sondern allein Gott auf den Menschen Anspruch zu erheben hat, aber das ist doch eben nur die eine, die göttlich transzendente Seite; wenn Gottes Offenbarung und sein Wort an den Menschen für diesen irgendwelchen Sinn haben soll, dann muß es irgendwo im Menschen selbst eine Stelle geben, da das Objektive mit dem Subjektiven sich berührt, da jenes diesem seinen Anspruch fühlbar macht. Wir machen hier den bescheidenen Versuch, von einer Seite her nachzuzeichnen, wie das Objektive bei dem Menschen aufgenommen wird, nämlich von der Erscheinung des heiligen Schweigens aus.

Ihr Entstehen verdankt diese Untersuchung der Anregung meines verehrten Lehrers Prof. D. Friedrich Heiler, dem ich an dieser Stelle für reiche Förderung und freundliche Beratung von Herzen danke.

Marburg, im Advent 1925.

Gustav Mensching

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung: Das heilige Wort 1

Die Beziehungen d. heiligen Wortes z. heiligen Schweigen (1).

1. Das heilige Wort als Mitteilung: Evangelium — Predigt — Mythos — Legende — Dogma — Hypostase (2).
2. Das heilige Wort im Verkehr mit dem Numen: Hymnus — Gebet — Sakramentales Wort (3).
3. Das heilige Wort als Gesetz (7).

I. Teil: Das inwendige Schweigen.

1. Abschnitt: Das Schweigen im Gottesumgang des Einzelnen.

1. Kapitel. Der Sinngehalt 9

1. Das heilige Schweigen als complexio oppositorum (9).
2. Methodologische Grundfragen: Religionswissenschaft und Leben (11) — Das Gegebene (11) — Intuitive Erfassung (12).

2. Kapitel. Das heilige Schweigen als Vorbereitung. 13

1. Motive der Vorbereitung: Das Gefühl der Distanz — Das Gefühl des „Ganz Anderen“ — Das Verlangen nach Offenbarung (13).
2. Die religiöse Erkenntnis in der Forderung des vorbereitenden Schweigens (14).
3. Die gebotene innere Haltung — Schweigen als Selbstbereitung: Die Dialektik des vorbereitenden Schweigens (15) — Die inhaltlichen Momente: Die Reinheit von weltlichen Gedanken (16). — Die Stillegung sinnlicher Wünsche (16) — Die quietistische Ausleerung (17) — Konzentration, Selbsthingabe und Opfer (18).
4. Die Grenzen der Selbstbereitung — Die Idee der Gnade — Die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht (19) — Die Wahrnehmung übernatürlicher Hilfe (20).

3. Kapitel. Das schweigende Gebet 21

1. Methodologische Schwierigkeiten und die Beziehungen des schweigenden Gebetes zum vorbereitenden Schweigen (21).

Seite

2. Der Inhalt des schweigenden Gebetes: a) Die Gefühlsqualität (23) — b) Die Bewußtlosigkeit des Vorganges (24) — c) Die subjektive Erklärung der Frommen (24).
3. Die Weise des schweigenden Gebetes: a) Die Passivität (25) — Das religiöse Verhältnis von Gleichmut und Interesse (26) — b) Passivität als Zwang (27) — c) Das Verhältnis von Subjekt und Objekt im schweigenden Gebet (28).
4. Das Organ des schweigenden Gebetes (28) — a) verschiedene Namen (28) — b) Das Herz (29) — c) Der „Grund" und das „Wesen" (29) — d) Der „Funke" (30).

4. Kapitel. Das heilige Schweigen als religiöser Gleichmut 30

1. Die Passivität des vorbereitenden Schweigens (30).
2. Der ekstatische Gleichmut (32) — Das Übernatürliche und das Vorübergehende (32).
3. Der Gleichmut als innere Harmonie (33) — Die buddhistische Erkenntnisgrundlage — Die Aufhebung der Affekte (33).
4. Gleichmut als religiöse Lebenshaltung (34) — a) dem Schicksal gegenüber (34) — das Hartwerden und die „Ergebung" — b) den Menschen, der Familie, den Nächsten gegenüber (35) — c) der Welt der Unwerte und Werte gegenüber (37) — d) dem eigenen Tun gegenüber (37) — e) den ethischen Normen gegenüber (38) — f) körperlichen Einflüssen gegenüber (38).
5. Das chinesische *Wu-Wei* (39) — a) Die Leidenschaftslosigkeit (39) — b) Die Aufhebung des bewußten Tuns (39) — c) Die Krafterfülltheit (40) — d) Der paradoxe Charakter (40) — e) Der Wert des *Wu-Wei* (41) — Der subjektive Weg zum *Tao* und der objektive Weg der Volkserziehung (41).

5. Kapitel. Die schweigende Betrachtung 42

1. Die asketisch-ethische Betrachtung (42) — a) Die rein ethisch motivierte Selbstprüfung (43) — Die ethisch religiös motivierte Selbstprüfung (43) — b) Die *Exercitia spiritualia* (44) — Die Inanspruchnahme der Sinne (45) — Das Religiöse ethischen Normen untergeordnet (46).
2. Die religiös-mystische Betrachtung (46) — Der Unterschied im letzten Ziele von der asketisch-ethischen Betrachtung: a) Die unmittelbare Betrachtung Gottes (48) — Das Auftreten des Bildes — b) Die bewußt mittelbare Betrachtung Gottes (48) — Die Natur der Mittel — Die Heilsgeschichte, ihr relativer Charakter (49). Beispiele aus christlicher Mystik, Hînayâna- und Mahâyânabuddhismus (50) — Das Sakrament als Meditationsobjekt (51) — Das christliche Altarsakrament und die vishnuitische „*Arcâ*" (52) — c) Die buddhistische Versenkung als Betrachtung *sui generis* (52).

Seite

Der Gefühlscharakter (53) — Die konkreten Inhalte (54) — Die gemeinsame Meditation der Jünger (55) — Der religiöse Charakter der buddhistischen Versenkung (55).

6. Kapitel. Die schweigende Erleuchtung 56

1. Die Erleuchtung als Voraussetzung des frommen Lebens (56) — Die Erleuchtung als religiöse Erkenntnis.
2. Die Inhalte schweigender Erkenntnis: a) Das „Wort" in der christlichen Mystik (57) — Das Wort der göttlichen Offenbarung — Die Kriterien der Echtheit (58): Der Eindruck und die Widerspruchslosigkeit der Kirchenlehre gegenüber (59) — b) Die buddhistische Erleuchtung (*bodhi*) (60) — Die drei Erkenntnisse (*tevijjâ*) (60) — Der Erlösungscharakter der buddhistischen schweigenden Erkenntnis (61).
3. Der Verlauf der schweigenden Erkenntnis (61) — a) Gnadencharakter (62) in der deutschen Mystik und im Buddhismus (62) — b) Die intuitive Erfassung (63).

7. Kapitel. Das einende Schweigen 64

1. Die Wesensmomente des einenden Schweigens (64) — a) Das Moment des Friedens (65) — b) Die Frage der Dauer (66) — c) Die Wonne (67) — d) Die Willenseinheit (68) — e) Das Gegenwartsbewußtsein Gottes (68) — f) Das überwiegende Gegenstandsgefühl (69) — g) Die Identitätsformeln (69) — h) Die Ausdrucksunfähigkeit (69).
2. Das ekstatische Schweigen (70) — a) Die mystische Ekstase (70) — b) Der ekstatische Rausch (72) — c) Die Mittel zur Erzeugung ekstatischer Rauschzustände (72).

8. Kapitel. Die schweigende Anbetung 73

1. Die Gotteserfahrung der schweigenden Anbetung (73) — a) Die Nähe Gottes (73) — b) Die Nähe Gottes gegeben in bildhafter Anschaulichkeit und schweigender Innewerdung (74) — c) Die Nähe Gottes in der Form hoheitsvoller Majestät (75) d) Das Erlebnis der Distanz und des Geheimnisvollen im Erlebnis der Nähe (76).
2. Die schweigende Anbetung (77) — a) Keine Bitten (78) — b) Die vollendete Hingabe (79) — c) Das Moment der Huldigung (79).

2. Abschnitt: Das heilige Schweigen im Gottesumgang der religiösen Gemeinschaft.

1. Kapitel. Das Schweigen als kultische Anbetung. 80

1. Die Momente der Anbetung im katholischen Kult (80) — a) Die Gegenwart Gottes (81) — b) Die Majestät (81) — c) Das Geheimnisvolle (82) — d) Das kultische Schweigegebot (82).

Seite

2. Die kultischen Formen schweigender Anbetung im Katholizismus — a) Der Akt der Konsekration (83) — b) Die Stillmesse (84) — c) Das anbetende Schweigen in der Karfreitagsliturgie (84) — d) Das Schweigen im Stundengebet (84) — e) Die „ewige Anbetung“ (84).

3. Die außerchristlichen Analoga (85) — a) Der jüdische Kultus (85) — b) Die griechischen Mysterien (86) — c) Der chinesische Himmelskult (86).

4. Das anbetende Schweigen im evangelischen Gottesdienst (87) — a) Die Forderung der Schweigepause (87) — b) Die Forderung von Gottesdiensten „reiner Anbetung“: (87) — Ottos Reformarbeit: Der „Schweigende Dienst“ (87) — Die „Hochkirchliche Bewegung“ (89).

2. Kapitel. Das harrende Schweigen der Quäker . . 89

1. Die äußere Erscheinung (90) — a) Historische Bemerkungen über die Quäkerbewegung (90) — b) Die Form des Quäkergottesdienstes (91).

2. Die Wesensmomente des harrenden Schweigens der Quäker (92) — Die Art der Gotteserfahrung der Quäker: a) Der Geistcharakter Gottes (92) — b) Die Ungebundenheit des göttlichen Geistes (93) — c) Das Dynamische in Gott (94).

3. Die entsprechenden Momente des harrenden Schweigens (94) — a) Die „geistig“-unmittelbare Anbetung (95) — b) Die Lehre vom „inneren Licht“ (95) — c) Das harrende Schweigen als Vorbereitung für die Rede (96) — d) Das Moment der Spannung (97) — e) Die pneumatische Rede als Ergebnis des harrenden Schweigens (97) — f) Das soziale Moment; das harrende Schweigen als „einendes“ Schweigen (97) — g) Das ethische und aktive Moment (98).

II. Teil: Das äußere Schweigen.

1. Abschnitt: Das Schweigen als Aufhebung des Wortes.

1. Kapitel. Das magische Schweigen 99

1. Die Definition des magischen Schweigens (100).

2. Das „leise Murmeln“ als Vorstufe zum magischen Schweigen (100).

3. Das magische Schweigen im Kult (101) — Der römische Opferkult — Die Auspizien — Die ominösen Laute (102).

4. Das magische Schweigen als begleitender Zauber (102) — Das Schweigen im Märchen (103).

5. Das magische Schweigen als Schutz gegen dämonische Mächte (104) — Das Schweigen an Gräbern — Das Schweigen gegen geisterhafte Angriffe (104).

Seite

6. Das magische Schweigen in der Form unverständlicher Zauberformeln (105) — Das Schweigen über die Zauberformeln (106).

2. Kapitel. Das asketische Schweigen 106

1. Die Bedeutung des Schweigens im mönchischen Leben (106) — a) Das asketische Schweigen in der Benediktinerregel (107) — b) Die Regeln seit Benedikt (108) — c) Die Regeln der Karthäuser (109) — d) Der Orden der Trappisten (109) — Entstehung, Gründer, Lebenshaltung — e) Berichte aus Nonnenklöstern über die Übung asketischen Schweigens (111) — f) Außerchristliche Analoga: Der schweigende *Yogin* (111) — Asketisches Schweigen in China (112).

2. Typische Vertreter asketischen Schweigens (112) — Der *ordo silentii* als typische Epigonenschöpfung.

2. Abschnitt: Das heilige Schweigen als Verschweigen.

1. Kapitel. Das verhüllende Symbol und die heilige Sprache 114

1. Das religiöse Symbol: a) Die Kultlegende (114) — Das Wesen der Kultlegende, ihr Schweigecharakter — Das eleusinische Drama — Die Mithraskultlegende — Der Osiriskult — b) Das Symbol im engeren Sinne (116) — Das Symbol in den Mysterienkulten (117) — Die christlichen Kultsymbole (117).

2. Die heilige Kultsprache (118) — a) Das Vorkommen heiliger Sprachen: Indien (118) — Isiskult (119) — Die christlichen Kultsprachen (119) — b) Die Motive der Kultsprachenbildung: Die Pietät gegen die klassische Vergangenheit (120) — Das Verlangen nach sinnenfälliger Darstellung des „Ganz Anderen" (121) — Das Moment des Geheimnisvollen (123) — Die Frage der Berechtigung der toten Sprache im Kult (123) — Luthers pädagogische Rechtfertigung der lateinischen Sprache im Gottesdienst (124) — Die tote Sprache als Symbol der Wandellosigkeit der religiösen Wahrheit (124).

2. Kapitel. Das Schweigen über den Kultus 125

1. Die Arkandisziplin im Christentum (125) — a) Die Gegenstände des Verschweigens (125): Die sakralen Momente und der Vollzug der heiligen Handlungen (126) — b) Die Motive der Entstehung der Arkandisziplin (127): die Furcht vor Profanierung (127) — das Empfinden für die Ausschließlichkeit religiöser Wahrheit (128) — c) Die historischen Motive der Entstehung der Arkandisziplin in der katholischen Kirche (129): die Theorie der Entstehung aus dem Katechumenat (129) — die Theorie der Entstehung aus der Gesetzlichkeit (129).

Seite

2. Die Arkandisziplin auf griechischem Boden (130) — a) das Vorkommen der Arkandisziplin (130) — die hermetische Literatur (130) — die Eleusinien (130) — das Schweigen über den heiligen Akt (131) — b) die Motive: die griechische Theorie von den drei Menschenarten: Hyliker, Psychiker, Pneumatiker (131) — c) die Übernahme der Arkandisziplin der Mysterien in die philosophische Praxis (132).

3. Primitive „Geheimbünde" (133).

3. Abschnitt: Das erkenntnistheoretische und metaphysische Schweigen.

1. Kapitel. Die negative Theologie 134

1. Das Wesen des religiösen Urteils (134) — a) die Realität des religiös Gemeinten (134) — b) die Gegebenheitsweisen (135) — c) das Erlebnisurteil (136).

2. Die negative Theologie (137) — a) Die Negation von Name und Art des Göttlichen (138) — b) Die Freiheit des Göttlichen von irdischer Bindung (139) — c) Gott als das Irrationale schlechthin (140) — d) das indische *Nirvâna* (142).

2. Kapitel. Das antispekulative Schweigen des Buddhismus 143

1. Die Bedeutung reiner Spekulation innerhalb der Religion (143).

2. Die buddhistische Ablehnung theologisch-weltanschaulicher Spekulation (144) — a) Die Urteilsenthaltung (144) — b) Das positive Interesse gilt der Erlösung (146) — c) Die praktische Einstellung schließt hier die theoretische aus (147).

3. Kapitel. Das metaphysische Schweigen 149

1. Die Gottheit wohnt im Schweigen (149) — deutsche Mystik — chinesischer Taoismus — das *Nirvâna* — die hermetische Literatur — die Gnosis.

2. Die Gottheit ist das Schweigen (151) — die gnostische *Σιγή* — die ägyptische *Menu* — die römische *Quies*.

3. Die Gottheit als das Nichts (151).

Schluß: *Λόγος* und *Σιγή*, Prophetie und Mystik 154

Literaturverzeichnis 157

Einleitung

Das heilige Wort

„Gott und die Seele“ — dieses Wort Augustins umschreibt das innerlichste Wesen aller Religion. In der bunten Vielgestaltigkeit der Beziehungen Gottes zur Seele und der Seele zu Gott besteht das Wesen der Religion, die Frömmigkeit. Was im vertrauten Umgange mit Gott die Seele erfährt an Seligkeit und Trauer, lebt hier zunächst in aller Unmittelbarkeit und Unreflektiertheit.

Dann aber wächst dies Erste über sich hinaus, tritt aus sich heraus und wird zur Religion mit ihrer Fülle an oft widerstrebenden Wesensmomenten und Ausdrucksbildungen. Die Welt innerer Erfahrung wird zu einer vielgestaltigen Welt religiösen Ausdrucks.

In dieser Welt religiösen Ausdrucks nun begegnet uns das heilige Wort als eines der wesentlichsten Mittel der Aussage. In das Wort kleidet sich fromme Erfahrung und frommes Denken, wenn sie sinnenfällige Vermittlung suchen, um sich kund zu tun.

Diese Untersuchung soll vom „heiligen Schweigen“ handeln, darum ist es angebracht, einleitend vom „heiligen Worte“ zu sprechen. Schon aus dem Grunde, weil heiliges Schweigen — die scheinbare Aufhebung alles Ausdrucks — um so verständlicher wird, je deutlicher das Gegenteil, die heilige Rede, begriffen wurde. Dann aber um der inneren Beziehung willen, denn auch das heilige Schweigen redet eine beredte Sprache und zwar von eben demselben, wovon auch das heilige Wort zu uns spricht. Aber man kann noch einen Schritt weiter gehen. Das heilige Schweigen, wie es hier verstanden wird, ist zumeist der Wurzelboden, aus dem die heilige Rede selber ihre besten Kräfte gewinnt. Und wenn es erlaubt ist, metaphysische Speku-

lation psychologisch zu verstehen, so wäre an zwei Aussprüche zu erinnern, die vom Hervorgehen des Logos aus dem Schweigen (σιγή) reden: Proklos schreibt[1]: *Δεῖ πρὸ τοῦ λόγου τὴν τὸν λόγον ὑποστήσασαν εἶναι σιγήν* und bei Ignatius finden sich die Worte: *λόγος σιγῆς προελθών*[2].

Endlich besteht eine seltsame Antinomie, auf die an dieser Stelle noch aufmerksam gemacht werden soll. Die Möglichkeit der ganzen Untersuchung über das heilige Schweigen beruht letzten Endes auf dem Vorhandensein des heiligen Wortes. Hätten die Frommen nie von ihrem im Schweigen erfahrenen Reichtum Zeugnis abgelegt, so könnte das heilige Schweigen nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein. Mit anderen Worten: unsere Kenntnis des zu behandelnden Phänomens stützt sich auf das Vorhandensein seines Gegenteils, des Wortes[3].

Das Wort also tritt in den Dienst der frommen Erfahrung und übernimmt der Verschiedenartigkeit der religiösen Erfahrung entsprechend verschiedene Funktionen des Ausdrucks und der Vermittlung.

1. Das Wort als Mitteilung

Es handelt sich um die Mitteilung religiöser Erfahrung und Erkenntnis. Das Ziel also, das man verfolgt, ist, daß andere teilhaben sollen an dem eigenen religiösen Besitz, den man aber nicht anders sich aneignen kann, als indem man ihn selbst in seiner Seele zu Gefühl und Bewußtsein bringt. In den Dienst dieser Vermittlung tritt das heilige Wort. Die Eigenart seiner Aufgabe, Leben zu wecken und nicht wie sonst Gedanken von Verstand zu Verstand weiter zu geben, fordert einen eigenen Charakter dieses heiligen Wortes.

Das heilige Wort zum Zweck der Erweckung verwandten Lebens und religiöser Erkenntnis erscheint zunächst in der Form des Evangeliums. Das evangelische Wort, von Propheten und Religionsstiftern gesprochen, ist das Dokument religiöser Ersterfahrung. Es ist Wort von Gott im doppelten Sinne: es wird — das ist die übereinstimmende Erfahrung aller Propheten — von

[1] Proklos *De philos. chald.* IV. [2] Ignatius *Ad Magnesios* VIII 2.

[3] Die hier angedeutete Problematik wird im folgenden Kapitel noch genauer zu klären sein.

Gott selbst mitgeteilt. Der Prophet ist das Sprachrohr Gottes, er selbst empfindet seine Stellung so, und die Gemeinde erkennt in seinem Wort des Gottes eigene Stimme. Und andererseits berichtet dieses Wort von Gott. Es redet von Gottes Eigenschaften und Wesen, von seinem Tun, von seinen Willensentscheidungen und Heilsabsichten den Menschen gegenüber.

Die sekundäre Erfahrung, geweckt durch das Evangelium und durch die Berührung mit den gottgesandten Stiftern einer neuen Religion, kleidet sich in das Gewand der Predigt innerhalb der Gemeinden, die bereits sich um das Wort ihres Gottes gesammelt haben. Im Zusammenhang mit den religiösen Bedürfnissen der Gemeinde begegnen wir zwei weiteren Formen heiligen Wortes: dem Mythos und der Legende. Aus frommer Betrachtung des Lebens der heiligen Gottesmänner geboren, stellen beide ein wenn auch oft noch so verzerrtes Bild des Glaubenslebens des Einzelnen und der Gemeinde dar.

Bemächtigt sich nun aber das spekulative Interesse dieser Erstgegebenheiten der Frömmigkeit, um in dauernden Gedanken zu befestigen, was im Wechsel der Erscheinung schwebt, dann entsteht das theologische Dogma, die Lehre, die im Unterschiede von jenen ersten Formen des heiligen Wortes vernünftige Vorstellungen über Gott und das Heil vermitteln will.

Im Zusammenhang der oben dargestellten Wertschätzung des Wortes liegt es endlich, daß die Gottheit selbst unter der Idee des Wortes vorgestellt wird oder umgekehrt, daß das göttliche Wort zur ewigen Gottheit selbst hypostasiert wird. Wir sehen diesen Vorgang bekanntlich im Christentum (λόγος), wir können ihn ebenso auch in außerchristlicher Religiosität feststellen: „Das Brahman ist das Wort" liest man z. B. in den Brâhmaṇa-Texten [1].

2. Das Wort im Verkehr mit dem Numen

Der Verkehr der Seele mit Gott kann individuell und kollektiv gefärbt sein, je nachdem hat das Wort, das ihn trägt, seine eigene Form.

a. Das Wort, das auf seltsamer Mittellinie steht, zwischen dem Wort von Gott und dem Wort zu Gott, ist das freie Aus-

[1] H. Oldenberg, Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde, Berlin 1923, S. 30.

strömen des Gefühls in der Form des Lobes und Dankes oder in der poetischen Form des Hymnus. Man redet von Gott, aber doch eben zu Gott und in der Absicht, mit ihm in Verkehr zu treten. Ich erinnere, um dies deutlich zu machen, an den wundervollen Hymnus des ägyptischen Königs Echnaton: „Du erglänzest schön am Himmelshorizont, du lebender Aton, der am Uranfang lebte. Wenn du aufgehst am östlichen Horizont, so erleuchtest du jedes Land durch deine Schönheit. Wenn du herrlich glänzend und groß und hoch über jedem Lande bist, umarmen deine Strahlen die Länder bis zum Ende dessen, was du geschaffen hast ... gehst du zur Ruhe im westlichen Horizont, so liegt die Erde in Finsternis, als wäre sie gestorben“ [1].

Dieser Hymnus von Gott und an Gott gerichtet, will nichts von Gott, er ist ein freies Ausströmen des Dankes und der Bewunderung.

b. Anders steht es, wenn das Wort zu Gott zum Gebete wird. Im Gebete liegt ein wesentliches Stück religiösen Verhaltens überhaupt. Ja, nach Luthers Worte ist der Glaube selbst nicht anderes denn „eitel Gebet“ [2] und Johann Arndt meint: „Ohne Gebet findet man Gott nicht, das Gebet ist ein solches Mittel, dadurch man Gott suchet und findet“ [3]. Das Gebet ist das eigentliche Band, das Menschen mit Gott verbindet: „Nimm das Gebet aus der Welt“, sagt Fechner, „und es ist, als hättest du das Band der Menschheit mit Gott zerrissen, die Zunge des Kindes gegenüber dem Vater stumm gemacht“ [4].

Es ist unmöglich, die Fülle der Gebetsformen und Gebetsintentionen hier zu entfalten. Wir begnügen uns daher mit andeutenden Bemerkungen. Das Gebet kann ein freies Reden mit Gott sein ohne Zwang und ungebunden an ein vorbedachtes Schema. Die Genien der Religion bekunden immer wieder und in allen Religionen, daß sie in stetem Gebetsumgang mit Gott begriffen sind. Von Franz von Assisi wird berichtet, daß er ganze Nächte im Gebet mit Gott zubrachte [5]. Katharina von Siena betete die Nacht hindurch, bis die Glocke zur Mette rief [6]. Die

[1] G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten, Jena 1915 S. 63.
[2] Luther, Werke, Erlanger Ausgabe 41, 29.
[3] Johann Arndt, 4 Bücher vom wahren Christentum, Lüneburg 1653, 2, 20
[4] Willmann, Geschichte des Idealismus (1907) III 932.
[5] Franz von Assisi *Acta Francisci* 1, 15 *ed.* Sabatier, S. 4.
[6] Hase, Katharina von Siena, Ges. W. V 163, 165.

heilige Theresa von Jesus erzählt, daß sie bisweilen gar nicht aus dem Gebet herauskomme[1]. Wo Menschen so beten, da bindet die Seele sich nicht an bestimmte Formen. Spener mahnt zum Gebet „ohne gewisse Formeln", zum Gebet „aus dem Herzen"[2]. Auch Luther betete das Vaterunser nicht im vorgeschriebenen Wortlaut: „Solche Gedanken kann das Herz (wenn's erwärmt und zu beten lustig ist) wohl mit viel anderen Worten, auch wohl mit wenigern Worten aussprechen, denn auch ich selbst mich an solche Wort und Syllaben nicht binde, sondern heute so morgen sonst die Worte spreche, danach ich warm und lustig bin"[3].

Dann erscheint das Wort in formelhafter Gebundenheit. Wir fragen nicht, ob diese Art, in stets derselben Form seine Wünsche und Gedanken auszusprechen, früher oder später entstanden sei als jene Weise des freien und spontan gebildeten Gebetes, sondern verzeichnen hier allein die Erscheinung selbst. Es ist seltsam zu beobachten, daß diese Art des gebundenen Gebetes immer in Gefahr steht, eine falsche Wertschätzung der Form nahezulegen. Die strenge Beobachtung der Form lenkt das Interesse auf das religiös indifferente Nebengebiet der Gestaltung, und das immer bereite magisch-mechanische Deutungsinteresse des Menschen glaubt, von der Wahrung der überkommenen Form die Erfüllung der Intentionen abhängig machen zu müssen: *Si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi non sunt rite facti*[4] lautet ein Ausspruch Ciceros.

Dieses gebundene Gebet wird im Rahmen des Kultus Aufgabe eines besonderen Standes, der Priester. „Die eigentlichen Ritualgebete, von welchen die Opfer oder andere rituelle Handlungen begleitet wurden, werden nur vom Priester oder dem als Priester fungierenden Herrscher oder Beamten rezitiert"[5].

Einen Schritt weiter vom religiösen Gebete fort bedeutet der formelhafte Beschwörungshymnus. Die ägyptischen Hymnen waren, wie Wiedemann feststellt, „dazu bestimmt, mehrfach Verwendung zu finden und im Verlaufe der kultischen

[1] Hahn-Hahn, Das Leben der heiligen Theresa von Jesus, Regensburg 1905, c. 29 S. 377.
[2] Grünberg, Ph. J. Spener Gött. 1893, II 165.
[3] Erlanger Ausgabe 23, 221.
[4] Cicero, De haruspicum responso oratio 23.
[5] F. Heiler, Das Gebet, München 1923 S. 154.

Handlungen oder Zaubervollziehung regelmäßig vorgetragen zu werden“ [1]. Viele ägyptische Hymnen verdanken ihr Entstehen der Absicht, dem Toten, dem man sie in den Sarg legte, eine wirksame Waffe gegen böse Gewalten und ein unfehlbares Mittel zum ewigen Leben zu liefern [2].

Das fromme Interesse ist immer darauf gerichtet, ein Unterpfand der göttlichen Gnadennähe zu besitzen im sinnenfälligen Zeichen. Auch diesem Wunsche genügt das heilige Wort. In heiligen Worten, Namen und Silben erschaut der Fromme die Gottheit sinnenhaft gegenwärtig. Wie im Hinduismus der Gläubige den heiligen Namen des *Vishnu Nârâyana* beständig betet [3], so erlebt der Christ im Namen Jesu die Nähe des Vaters. Es braucht auch nicht immer ein Gottesname zu sein, an den sich diese Andachtsübungen heften, auch heilige Silben ohne rationalen Sinn, „numinose Urlaute“ [4] repräsentieren vielfach die Gottheit selbst. Die heilige Silbe Indiens ist die Silbe *Om*: „Das Seiende ist das ens realissimum, sein Abbild ist die Silbe der Bejahung *Om*“ [5]. Die Upanishaden enthalten lange Erörterungen und Lobpreisungen dieser heiligen sakramentalen Silbe. In der Kâthaka-Upanishad (II 15—17) heißt es:

> Das Wort, das alle Veden uns verkünden,
> das jede der Kasteiungen uns sagt,
> um dessentwillen man studiert die Veden,
> das will ich künden dir in einem Laut, es heißt *Om*.
> Das ist die Silbe, die das Brahman ist,
> die Silbe ist das Höchste, das es gibt,
> und was der Mensch begehrt, wird ihm zuteil,
> was es auch sei, wenn er die Silbe kennt.

c. Wir haben die Funktionen des Wortes im Individualverkehr der Seele mit Gott flüchtig betrachtet, zuweilen wurde dabei schon die Bedeutung des Wortes im Gemeindeverkehr gestreift. Das kultische Wort begegnete oben bereits in der Form des verkündigten Evangeliums, der Predigt. Im Zu-

[1] Wiedemann, Magie und Zauberei in Aegypten, Leipzig 1905 S. 14.
[2] Roeder aaO. X, XII.
[3] Rudolf Otto, *Vishnu Nârâyana*, Jena 1923 S. 31.
[4] R. Otto, Das Heilige, Stuttgart-Gotha 1923, 13. Aufl. 1925.
[5] H. Oldenberg, Buddha S. 40.

sammenhang der Liturgie gewinnt das Wort leicht sakramentale Bedeutung. Das Sakrament ist die sinnenfällig-dingliche Manifestation des Ewigen. Augustin wie Luther betonen, daß es das Wort sei, das die Materie weihe zur Hülle göttlichen Wesens. *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* lautet die Definition des Sakraments bei Augustin[1]. Im katholischen Sakramentskult ist die Einsetzungsrede Christi in der Nacht des Verrates das sakramentale und weihende Wort. Und auch im Rahmen der evangelischen Abendmahlsfeier wird diese Einsetzungsrede in abgeschwächter Form im Sinne der Weihe verwandt. Dieselben Vorstellungen herrschen bei der Taufe, von der Luther sagt: „Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort, so mit und bei dem Wasser ist“[2].

3. Das heilige Wort als Gesetz

Mitteilung an den Menschen, Verkehr mit dem Numen — das waren die Gesichtspunkte, unter die wir die Fülle der Erscheinungsformen des Wortes zu ordnen suchten. Es bleibt nur noch eine letzte Art zu besprechen, die nun beide Seiten, Gott und Mitmenschen umfaßt, insofern also eine Synthese der beiden ersten Arten, die nur immer auf eine der beiden Größen sich bezogen, bilden würde, wenn nicht die Art der Beziehung so völlig *sui generis* wäre. Aus den eigentlichen tiefen religiösen Intuitionen wächst nämlich eine neue und ganz anders geartete bindende Erkenntnis heraus: die Macht des heiligen Wertes. Ein Wertreich entsteigt der Welt religiöser Erfahrung, ein Sein, das doch eben noch nicht ist, und das gerade darin sein Wesen hat, daß es in der realen Welt Wirklichkeit werden will durch Vermittlung des menschlichen Willens. So wird der Wille des Menschen gebunden an die Würde des moralischen Gebotes.

Das Wort erscheint nun in der Gestalt des sakrosankten

[1] Augustin *In Ioannem tract.* 80, 3 zu den Worten Joh. 15, 3: „Ihr seid bereits rein wegen des Wortes, das ich zu euch gesprochen habe“. — Augustin schreibt zu dieser Stelle: „Warum sagt er nicht, ihr seid bereits rein wegen der Taufe, mit der ihr gewaschen seid, sondern sagt wegen des Wortes . . . außer weil auch im Wasser das Wort reinigt. Nimm das Wort weg und was ist das Wasser, als eben Wasser?“

[2] Luther, Kleiner Katechismus, Erlanger Ausgabe 21, 17.

Gesetzes. Das Wort in dieser Form ist die strenge Forderung des Heiligen an sein unheiliges Volk. Als Gesetz wendet es sich nun wieder nach beiden Seiten, als Gebot des Verhaltens gegen Gott und Mitmenschen [1].

Wir haben zu zeigen versucht, daß das heilige Wort Träger ist und Vermittler einer großen Fülle von Lebensbeziehungen zwischen Gott und der Seele. Vor dem Wort aber steht eine andere Größe: das heilige Schweigen.

[1] Aber nicht alle Gebote und Verhaltungsregeln Gott und Menschen gegenüber fallen unter die Kategorie des heiligen Wortes, weil sie keineswegs alle unter der Idee des Heiligen stehen. Heiliges Wort also ist das Gesetz nur dann und insofern es überschattet wird vom Göttlichen in der Erscheinungs- und Anschauungsweise des Heiligen.

I. Teil

Das inwendige Schweigen

1. Abschnitt

Das Schweigen im Gottesumgang des Einzelnen

1. Kapitel

Der Sinngehalt

1. „Heiliges Schweigen aus Stille geboren,
Schleuse bist du der tieferen Flut."

Diese Worte eines englischen Quäkers reden auf das eindrücklichste von dem Phänomen der religiösen Welt, mit dem wir es in dieser Untersuchung zu tun haben, vom heiligen Schweigen. Auf den ersten Blick sollte es scheinen, als könne von inneren Unterscheidungen nicht gesprochen werden, da doch für flüchtige Betrachtung das Phänomen selbst eine absolute Negation darstellt. Jedoch haben wir es nicht mit dem Schweigen überhaupt zu tun, sondern mit heiligem Schweigen. Die Kategorie also des Heiligen ist das Auswahlprinzip, unter dem wir die religionsgeschichtliche Erscheinung des Schweigens betrachten und diejenigen Arten auswählen, die einen deutlich spürbaren Sinngehalt haben.

Dies heilige Schweigen aber ist keine eindeutige Größe. Vielmehr bedeutet es einen Komplex oft widerstreitender Momente, die es zu unterscheiden gilt. Nun können diese Momente ebensowohl auf dem Gebiete reiner Innerlichkeit liegen, wie auch auf dem der äußeren Erscheinung. Diese Erwägung führt uns zur Klärung des Begriffes „heiliges Schweigen", der in der nachfolgenden Untersuchung in verschiedenem Sinne verstanden werden muß.

Zunächst denken wir naturgemäß an das Schweigen im Sinne äußeren Stilleseins, und unter der ausschließenden Kategorie des Heiligen wäre damit ein äußeres Schweigen aus religiöser Erfahrung gemeint, ein Schweigen also, das deutlich auf seinen Tiefensinn hinweist und keineswegs in seiner äußeren Erscheinung aufgeht. Nach diesen ganz im Seelischen liegenden Erfahrungen ist zuerst zu fragen. Die verschiedenen seelischen Inhalte bilden dabei die auszeichnenden Merkmale des Schweigens. Außerdem gilt es, in diesem ersten Zusammenhang noch eine Querteilung zu machen und von dem Leben der Einzelseele die religiösen Interessen der kultischen Gemeinschaft zu unterscheiden.

Wir kommen wieder auf das äußere Schweigen zurück, das uns soeben auf seine seelisch-religiöse Innenseite hinwies. Dies äußere Schweigen kann nun aber als solches von mannigfach differenziertem Eigenwert sein, sodaß also der Ton nicht so sehr auf der seelischen Innenseite liegt als vielmehr auf der deutlich spürbaren Außenseite: magische und asketische Interessen können dies Schweigen in seiner Bedeutung bestimmen.

Von großem Interesse wird sodann eine zweite Art äußeren Schweigens: das Verschweigen. Man spricht nun zwar von dem religiösen Objekt, aber man tut das in seltsam verhüllender Weise aus religiöser Scheu vor dem Heiligen.

Endlich kommt eine dritte Art äußeren Schweigens in Betracht, die im letzten Grunde auf einem wesentlich anderen Gebiete liegt als die zuvor erwähnten. Das äußere Schweigen kann, wenn auch zunächst nur in negativer Weise, aus Erkenntnis geboren sein, ja, es kann sogar als Schweigen erkenntnishaltig sein. Dies Schweigen als Erkenntnis und endlich gar als hypostasierter religiöser Erkenntnis-Gegenstand wird zuletzt zu behandeln sein.

Wir haben versucht, den Stoff in seiner reichen und darum im strengen Sinne schlechthin unerschöpflichen Mannigfaltigkeit vorzuführen. Zum Sinngehalt aber gehört außer der Stoffauffindung noch die Angabe der methodischen Gesichtspunkte, unter denen der Stoff behandelt werden soll.

2. Es läge nahe, in eine Erörterung der methodologischen Grundfragen der Religionswissenschaft überhaupt einzutreten, um so mehr, weil bisher noch keine Einheit in der Auffassung der Aufgaben und Grenzen unserer Disziplin erzielt ist, ja, da

nicht einmal ihre Notwendigkeit und wissenschaftliche Berechtigung allgemein anerkannt wird. Jedoch verzichten wir auf eine ausführliche Darstellung und beschränken uns, ohne in Auseinandersetzungen einzutreten, auf einige Gesichtspunkte, die für unsere Sonderaufgabe von Wert sein können.

a. Religionswissenschaft und Leben

Wir verstehen unter Religionswissenschaft die methodische und erkenntnismäßige Aneignung religiöser Tatbestände. Diese Tatbestände aber sind nicht Personennamen und Göttervorstellungen, nicht Riten und Zauberbräuche, sondern das religiöse Leben in seiner Mannigfaltigkeit der Gestaltungen. Das also kann nicht das Ziel unserer Arbeit sein, den zarten Schleier religiöser Innigkeit zu zerreißen mit unheiliger Hand, um hernach eine Anzahl toter Wissensstücke in der Hand zu haben, denen Leben und Wärme geraubt sind, weil sie seziert und präpariert allen zur Schau lägen. Es kommt vielmehr darauf an, das religiöse Leben selbst lebendig zu machen. Die Tätigkeit wissenschaftlicher Analyse kann das nicht allein, sie kann nur Mittel sein. Es ist nicht zu erwarten, daß die Ergebnisse der Typisierung je als solche die Sache selbst seien [1]. Was man sehen und sagen kann in wissenschaftlicher Form und in gedanklichen Kategorien ist immer nur Staffage des eigentlichen Lebens, die lebenweckende Synthese hat der Leser oder Hörer selbst zu vollziehen. Er muß die Voraussetzungen zu solcher Verlebendigung als ein Vermögen *a priori* mitbringen, sonst bleibt er bei dem Gedankengerüst stehen und nimmt als letzten Sinn, was nur als logische Struktur von Bedeutung ist. Der Arbeit wissenschaftlicher Analyse, wie sie hier vornehmlich zu leisten sein wird, hat also ein Akt schöpferischer Synthese zu entsprechen [2].

b. Das Gegebene

Wir wollen dasselbe noch von einer anderen Seite her deutlich machen. Es gibt gewissermaßen drei Sphären des Gegebenen und alle religionswissenschaftliche Methodik sollte sich

[1] Zu den hier berührten methodologischen Fragen vergl. man die Angriffe Brunners in „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ 1921 S. 54f.

[2] Vgl. Rudolf Ottos Analyse des „Heiligen“ im seinem Buche: Das Heilige.

dessen stets bewußt bleiben. Das ist einerseits die Sphäre des Gegenständlichen und sinnlich Gegebenen. Sodann die Sphäre des Denkbaren und Gedachten und endlich eine Sphäre, die man umschreibend die des Erlebbaren nennen kann. Empirische und exakte Forschung ist orientiert an den beiden ersten Gegebenheitsweisen, während die dritte zumeist außer Acht bleibt, sie aber enthält die Inhalte des „Lebens". Es ist also zu fordern, daß innerhalb der Religionsgeschichte die subjektive und lebendige Art des Frommen, mit der Sphäre des Erlebbaren in Beziehung zu treten, untersucht wird, daß man versucht, mit Hilfe wissenschaftlicher Struktur-Kategorien und hinter dem bloß Erscheinungsmäßigen in der religiösen Welt das Leben zu finden und zu Bewußtsein zu bringen in möglichster Annäherung an systematische Klarheit.

c. Intuitive Erfassung

Wie aber kann erreicht werden, was eben gefordert wurde? Hier muß zugegeben werden, daß letzten Endes zu verfahren ist nach unangebbaren Prinzipien. Es gilt Wesensschau zu treiben, das aber ist die Aufgabe letztlich intuitiven Erfassens, dessen Funktionsprinzipien in irrationaler Tiefe verborgen sind. Nie jedenfalls gelingt es demjenigen, etwas von dem von außen Gegebenen zu erfassen, der nicht selbst von diesem etwas erfahren hat, denn Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt: religiöse Wesenheiten werden nur von religiösen Menschen erkannt, und darum stellt sich der hier umschriebene Vorgang der Erkenntnis in seiner letzten Tiefe dar als ein Akt der Wiedererinnerung (Anamnesis).

Unter diesen Gesichtspunkten soll das heilige Schweigen betrachtet werden. Wir versuchen nicht, eine historische Entwicklung nachzuzeichnen für die verschiedenen Arten des heiligen Schweigens, sondern es kommt darauf an, diese verschiedenen Arten zu analysieren und darzustellen. Es kann darum nicht davon die Rede sein, daß die primitivste Art heiligen Schweigens, das magische, die Grundlage bilden müsse für alle höheren Arten. Natürlich sind die primitiven Stufen früher als die anderen, aber ein zeitliches Früher und ein primitiveres Sein ist darum noch nicht die Voraussetzung des Nachfolgenden.

2. Kapitel

Das heilige Schweigen als Vorbereitung

1. Wir haben es in unserem ersten Teile, der vom inwendigen Schweigen handeln soll, naturgemäß vorwiegend mit derjenigen Art von Frömmigkeit zu tun, die Friedrich Heiler durch den Ausdruck der „mystischen Frömmigkeit" von der „prophetischen" unterscheidet. Das erste nun, das uns unter dem Gesichtspunkt heiligen Schweigens an den Menschen mystischer Frömmigkeit auffällt, ist die Tatsache der schweigenden Bereitung und Vorbereitung auf Gott und seine Nähe.

Daß es, um mit Gott in Verkehr zu treten, von seiten des Menschen einer Vorbereitung bedürfe, ist nicht nur dem irreligiösen Menschen zunächst nicht ohne weiteres einleuchtend, auch innerhalb der Religion sonst, in der gewöhnlichen Frömmigkeit, weiß man nichts von einer besonderen Vorbereitung auf den Gottesumgang. Mit dieser Feststellung haben wir ein entscheidendes Wesensmoment mystischer Frömmigkeit erkannt, das für das Verständnis der schweigenden Vorbereitung von Bedeutung ist: mystische Frömmigkeit besteht in dem Auswachsen und Sichübersteigern der wesentlich irrationalen Momente der Religion. Der Gottesumgang selbst nimmt unter der Voraussetzung, daß Gott erfahren wird in gesteigertem Maße nach der Seite des „*Fascinosum*" und unter besonderer Betonung seiner unmittelbaren Nähe, den Charakter eines wundersamen Festes und eines dem Alltag völlig entzogenen und entgegengesetzten Erlebnisses an. Auf solche Höhepunkte aber muß man sich im religiösen Sinne vorbereiten.

Von hier aus werden die Motive religiöser Vorbereitung deutlich. Tauler schreibt: *Das ist wol eine notrede das man dem worte ze hörende nut bas enhan gedienen denne mit stillin und mit losende, mit swigende; sol got sprechende alle ding müssen swigen*[1]. Und an and. Stelle fährt er fort: *In disem mittel swigende, in disem do alle ding sint in dem höhsten swigende und ein wor silencium ist, denne wurt man dis wort in der worheit hörende; wan sol got sprechen, du must swigen; sol got ingon alle ding müssen uzgon*[2]. Aus diesen Worten Taulers lesen wir drei gesonderte

[1] Tauler, Predigten ed. Vetter, Berlin 1910, S. 181 f.

[2] Tauler, ed. Vetter, S. 11 f.

Motive schweigender religiöser Vorbereitung heraus: einerseits das starke Gefühl der Ferne von Gott. Der Mensch des Alltags, befangen in den Gedanken der Welt, vermag des Ewigen nicht gewiß zu werden. Dieses Empfinden aber ist ohne weiteres verbunden mit dem anderen korrespondierenden, daß Gott das „Ganz Andere" ist, dem der gewöhnliche Mensch so durchaus unähnlich ist. Das vorbereitende Schweigen erst in seiner zu erörternden Beziehung zum innersten Wesen des Menschen verleiht dem Frommen für das Bewußtsein des Mystikers das Feiertagsgewand, in dem er vor Gott treten darf, damit Gott sich ihm offenbare.

Endlich klingt in diesen Worten das Verlangen nach religiöser Mitteilung irgendwelcher Art von Gott her, das Verlangen nach dem, was in diesen Worten Taulers und auch sonst gelegentlich von Meister Eckhart „das Wort" (im Sinne eines *verbum internum*) genannt wird[1]. Um aber Gottes Wort vernehmen zu können, muß der Mensch selbst schweigen. Das meint auch Angelus Silesius, wenn er schreibt:

Das Wort schallt mehr in dir als in des Andern Munde,
So du ihm schweigen kannst, so hörst du es zur Stunde[2].

Diese Worte sprechen, wie es den Anschein hat, vom äußeren Schweigen. In Wahrheit aber ist diese Rede der Mystiker von der Notwendigkeit zu schweigen, um hören zu können, nichts als ein Bild innerer Beziehungen und Verhältnisse, die im vorbereitenden Schweigen gemeint sind und die im äußeren Stillesein nur ihren Ausdruck finden.

2. Schweig, Allerliebster, schweig, kannst du nur gänzlich schweigen,
So wird dir Gott mehr Guts, als du begehrst, erzeigen[3].

Die Forderung vorbereitenden Schweigens birgt eine tiefe religiöse Erkenntnis. In einem ägyptischen Hymnus heißt es: „Du süßer Brunnen für den Durstenden in der Wüste, er ist verschlossen für den, der redet, er ist offen für den, der schweigt. Kommt der Schweigende, so findet er den Brunnen"[4]. Wir spüren,

[1] Siehe: Meister Eckhart ed. Pfeiffer S. 44ff. (Predigt über Weisheit Salom. XVIII 14).

[2] Angelus Silesius, Der Cherubinische Wandersmann I 299 ed. Bölsche, Jena S. 41. [3] Ang. Silesius II 8 ed. Bölsche S. 43.

[4] Aus einem Weisheitsbuche des Neuen Reiches, Hymnus an Thot, bei Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 1909, S. 99.

daß diese Worte in bildhafter Form von der rätselvollen Tatsache reden, daß nicht alle Menschen teilhaben können an der göttlichen Offenbarung. Vielen ist der Brunnen auf immer verschlossen. Die, denen sich Gott verbirgt, sind hier vorgestellt als die Redenden, und gemeint sind in diesem Bilde die Menschen des lauten Alltags, die an der sinnenfälligen Oberfläche der Dinge haften, die Menschen, denen das Vermögen des Stilleseins und des Beisichselberseins fehlt.

Das ist die negative Seite der Sache. Andererseits wird dem Schweigenden verheißen, daß er den Brunnen findet. Damit ist bewiesen, daß die ausschließende Bedingung möglicher Gotteserfahrung in einer irgendwie mit dem letzten und innersten Wesen des Menschen zusammenhängenden Haltung und Einstellung begründet liegt. Aus diesen Erkenntnissen aber ergibt sich das Wesen der schweigenden Vorbereitung, die diese Grundbedingung für das Finden Gottes herstellen will.

3. Die erste notwendige Konsequenz ist die, daß man versucht, Verhaltungsmaßregeln zu geben für die Stellung, die nötig ist, wenn der Gottesumgang möglich und wirklich werden soll. Das Schweigen wird zur Selbstbereitung.

Ehe wir die einzelnen Inhalte solchen Schweigens betrachten, wollen wir auf die seltsame Dialektik achten, die in der Forderung der schweigenden Vorbereitung auf Gott und sein Wort eingeschlossen ist. *Ez muoz sin in einer stille und in eime swigene, da diz wort sol gehoeret werden. Man enmac disem worte mit nihte baz zuo komen denne mit stilheit und mit swigene*[1]. Es gilt zu schweigen, nicht nur, weil, wie oben ausgeführt wurde, eine äußerliche Unmöglichkeit vorliegt, daß Gott und Mensch zugleich reden, sondern im tiefsten Grunde deshalb, weil das eigene Wort der Seele verbunden ist mit einer anmaßlichen Selbstsicherheit und Selbstgewißheit, die wesensmäßig Gott ausschließt. Wo eigenes Wirken für möglich und wichtig gehalten wird, da ist für Gott kein Raum.

Nun aber entsteht die Antinomie: um das eigene Tun und seine Wertschätzung auszuschalten als Vorbedingung des Verkehrs mit Gott, wird gerade in der Forderung des vorbereitenden Schweigens mit seiner Fülle von Sondergeboten, die wir gleich zu betrachten haben, der eigene Wille in Bewegung gesetzt.

[1] Eckhart, ed. Pfeiffer S. 14.

Das heißt, der Wille hat die Aufgabe, sich selbst aufzuheben. Es ist dies die Dialektik, der alle religiöse Verkündigung ausgesetzt ist, und die m. E. unlösbar ist.

Wie hat sich diese Aufgabe nun inhaltlich zu vollziehen? Zunächst begegnet man einer Fülle von negativen Geboten.

In der griechischen Abtei Grottaferrata im Albaner Gebirge steht über dem Portal einer Kirche die Aufforderung zu schweigen: „Die ihr eintreten wollt in das Tor des Gotteshauses, tretet heraus aus dem Rausche der Gedanken, damit ihr drinnen die Richter gnädig findet“ [1]. In diesen Worten wird die Reinheit von weltlichen Gedanken als Inhalt schweigender Vorbereitung gefordert.

Viele Äußerungen der Frommen gehen dahin, daß sie die Stillegung der sinnlichen Wünsche und Absichten gebieten. So versteht es auch Augustin: *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino . . . his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus* [2]. In ähnlicher Weise hält der Mystiker Molinos die Aufhebung der Funktionen aller simlichen und rationalen Kräfte des Menschen für die erste Bedingung des Gottesumgangs: *Triplex silentii genus est. Primum verborum, secundum desideriorum, tertium cogitationum. Primum est perfectum, perfectius secundum, perfectissimum tertium. Primo quod est verborum acquiritur virtus, secundo quod est desideriorum obtinetur quies, tertio quod est cogitationum interior recollectio. Non loquendo, non desiderando non cogitando pervenitur ad verum et perfectum silentium mysticum, in quo deus loquitur cum anima, ipsi se communicat eamque docet in maxime intimo fundo suo perfectissimam maximeque sublimem sapientiam. Ad internam hanc solitudinem et silentium mysticum vocat eam ac perducit, quando dicit ad ipsam se velle loqui sola in secretissimo atque intimo cordis. Hoc silentium mysticum ingrediendum tibi est, si audire cupis suavem, interiorem ac*

[1] Odo Casel, O. S. B., Die Liturgie als Mysterienfeier (*Ecclesia orans* IX) Freiburg 1922 S. 152f. [2] Augustin *Confessiones* 9, 25.

divinam vocem. Non sufficit fugere mundum ut hoc thesaurum acquiras nec renunciare desideriis nec omni desiderio et cogitatione. Conquiesce in mystico hoc silentio et aperi portam, ut Deus se tibi communicet, tecum se uniat, teque in se transformet[1]. Theresa von Jesus unterscheidet 4 Stufen schweigenden Gottesumganges, deren erste ungefähr mit dem identisch ist, wovon hier die Rede ist: „Jetzt ist es notwendig, sie (die Seele) von allem Sehen und allem Hören abzuziehen und während der Betrachtungsstunde gleichsam in tiefer Einsamkeit das vergangene Leben zu überdenken“ [2]. Auch im Neuplatonismus findet sich das vorbereitende Schweigen. Proklos fordert auf, sich der vielgestaltigen Erkenntnisse zu entschlagen, alle mannigfaltige Lebensform abzustreifen, sich in Ruhe zu versetzen und in die Nähe der Allursache. Nicht Meinung, nicht Phantasie, nicht Leidenschaft soll sich mehr regen, schweigen muß der Wind, schweigen das All, in dieser Ruhe muß der Aufstieg erfolgen[3].

Eine besondere Form der schweigenden Vorbereitung tritt uns bei den Quietisten des 17. Jahrhunderts entgegen, deren Grundprinzip ihres religiösen Verhaltens die sog. Ausleerung war, worunter sie die Ausschaltung aller Vorstellungen nicht nur weltlicher Art, sondern sogar die Überwindung religiöser Glaubensvorstellungen verstanden: „Die Seele muß sich von allen bildlichen Vorstellungen mehr und mehr ausleeren, der Glaube muß zum nackten Glauben werden, mit dem sie unmittelbar Gott selbst und nur ihm sich zuwendet“ [4]. Diese Worte des Kardinals Bona enthalten gewissermaßen das Programm der quietistischen Mystik. In demselben Sinne sagt Molinos über den Zustand, der eintritt, wenn diese Ausleerung vollzogen ist: „Man muß im Gebete mit einem dunklen und allgemeinen Glauben in Ruhe verharren und muß jeden anderen konkreten Gedanken an Gottes Eigenschaften vergessen“ [5].

Wir vermögen zwei Motive dieses besonderen Verfahrens zu erkennen. Einerseits ist es das Bestreben des Frommen, die Anschaulichkeit Gottes zu beseitigen aus dem Gefühl heraus,

[1] Molinos *Manducatio spiritualis* 1687, 1, 17.

[2] Hahn, Theresa S. 154.

[3] Proklos *In Platonis theologiam libri sex interpr. Aemilius Portus.* Hamburg 1618 II 11 S. 109.

[4] Kardinal Bona bei Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik i. d. kath. Kirche, Berlin 1875 S. 59. [5] Molinos bei Heppe S. 275.

daß alle genaue Bestimmung Gottes im anderen Sinne zugleich eine Verneinung einschließt. Auf der anderen Seite kommt es dem Gläubigen darauf an, da ja sein Ziel die nächstmögliche Beziehung zu Gott ist, das Bild in dieser Beziehung auszuschalten und somit eine Schranke zu beseitigen, die die Gottheit in ihrem Ansichsein trennen würde von dem Menschen, der dieses Ansich der Gottheit gerade begehrt und sich nicht mit einem Transparent begnügen will. So entsteht diese eigentümliche quietistische Stimmung, die Heiler mit folgenden Worten beschreibt: „Diese quietistische Indifferenz ist eine vage sanfte Stimmung, sie entbehrt jeder Affektivität, darum tritt sie meist nicht nach außen im Gebetswort und Gebetsruf, das quietistische Gebet ist fast stets wortlos. In tiefer Ruhe und völligem Schweigen verharrt die Seele, die all ihr Wünschen und Begehren ertötet hat“ [1]. Wird dieser Prozeß der Ausleerung auf die Spitze getrieben, dann tritt ein Zustand ein, der gelegentlich mit dem der Ohnmacht verglichen wird. So beschreibt ihn Theresa von Jesus: „Dieser Zustand ist einer inneren und äußeren Ohnmacht ähnlich, der Körper vermag sich nicht zu regen, und die Seele empfindet ihr seligstes Genügen. Alle ihre Kräfte ruhen, doch ist dies kein totes Schweigen, sondern ein Sichverschließen derselben in sich selbst. Das Reden ist der Seele beschwerlich, und über dem Beten eines Vaterunser vergeht wohl eine Stunde“ [2].

Diesen negativen Vorschriften entsprechen die positiven Gebote, die aus jenen zum Teil abgeleitet werden können, die aber auch als solche häufig in den Zeugnissen der Frommen vorkommen.

Es gilt, sich in sich selbst zurückzuziehen und ein Leben nach innen zu führen, ein Leben friedvollen Insichselberruhens: *Du solt dinen wandelberen willen einsencken in den götlichen willen, der unbewegenlich ist, daz diner krangheit geholffen werde.* Die Seele soll: *ein raste, ein stille in ir machen und sich in sich sliessen und vor den sinnen in dem geist sich verbergen und verstecken und entslieffen etwie dicke und machen in ir ein stillenisse ein inreliche raste* [3]. Unendlich häufig sind die Beschreibungen der Sammlung aus der Zerstreutheit der sinnlichen Eindrücke, der Konzentration auf das Eine. Johann Arndt schreibt:

[1] Heiler, Das Gebet S. 342. [2] Theresa bei Heppe S. 15.
[3] Tauler, Predigten ed. Vetter S. 11.

„Warum aber dies Licht den innersten Grund der Seelen nicht berühre, ist diese Ursach, daß die Kräfte der Seele zerstreut seien in die äußerlichen Sinne, da keine Ruhe ist. Denn daselbst ist keine Ruhe, da das Auge alle Dinge sehen will, da das Herz alle Dinge bedenken will, denn das ist eine unruhige und zerstreute Seele mit ihren Kräften. Dies Licht aber suchet und begehret einen stillen Sabbath des Herzens, auf daß der Mensch von innen erleuchtet werde“ [1]. Ähnliche Worte finden sich bei Tauler: *Dise menschen sullent in gon in die innerkeit under wilen mit begerunge und mit bilden und under wilen in stillin und in swigende* [2]. Wichtig ist in diesem Zusammenhang eine Stelle bei Plotin, in der es heißt: *Ἐστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς θέαν εἰς οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς, στὰς δὲ καὶ οἷον πληρωθεὶς μένους* [3].

Diese Akte der Vorbereitung selber aber werden gelegentlich von den Frommen religiös gewertet. Diese Handlungen, die zunächst gewissermaßen durch die Zweckmäßigkeit geboten wurden, werden nun verstanden als Akte religiöser Hingabe, ja als Formen geistigen Opfers: „Ich wage Dich nicht zu bitten, weder um Kreuze noch um Tröstungen, ich bringe einfach mein Herz Dir dar. Schlage oder heile, beuge mich nieder oder richte mich auf; ich bete alle Deine Ratschläge an, ohne sie zu kennen. Ich schweige nur, ich bringe mich Dir zum Opfer, ich gebe mich Dir hin“ (Fénelons)[4]. Denselben Sinn lesen wir aus den Worten im Poimandres: *Δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρός σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε* [5].

Das Opfer meint Gott, auch das Schweigen als Opfer meint und lobt Gott. So wird endlich das Schweigen dieser Art zum Hymnus auf den Ewigen, den die Seele erwartet, um ihn bei sich aufzunehmen. Gregor von Nazianz sagt: *Λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον* [6].

4. Gottesumgang in der gesteigerten Form mystischer Frömmigkeit war das Ziel, worauf das heilige Schweigen vorbereiten sollte. Aber wie schon oben angedeutet wurde, liegt es im Wesen der Sache, daß der Mensch, der in der vorgeschriebenen Weise sich auf Gott vorbereitet, dennoch durch

[1] Joh. Arndt, Wahres Christentum 3, 10. [2] Tauler ed. Vetter S. 244.
[3] Plotin, Enneaden V 5, 8. [4] Gebete großer Seelen, Münch. 1925, S. 137.
[5] Poimandres 1, 31 Reitzenstein S. 338.
[6] Gregor v. Naz. Pitra Anal. sac. 2, 46.

diese Bereitung allein nicht zum Ziele kommt. Darüber hinaus aber erkennt der Fromme auch das, was noch fehlt, wenn man den Weg der Selbstbereitung zu Ende gegangen ist. Der Fromme fühlt, daß letzten Endes der Gottesumgang, besonders in seiner mystischen Form, abhängig ist von dem, was religiös mit dem Begriffe der Gnade gemeint ist, d. h. daß seine Möglichkeit und Wirklichkeit von Faktoren abhängt, die nicht in der Gewalt menschlichen Willens liegen. Dazu muß Gott selbst eingreifen, und darum erbittet der Fromme von Gott selbst den Zustand wirklichen Bereitseins für seine Offenbarungen. So sind die Worte des Thomas v. Kempen zu verstehen: „Du hast mich zuerst erregt, daß ich Dich suchte“ [1]. Und Theresa empfindet, daß im Zustande dieses Schweigens übernatürliche Kräfte im Spiele sind, wenn sie sagt: „Auf der Stufe des Ruhegebetes beginnt der Zustand übernatürlich zu werden“ [2]. Sie empfindet den Zustand des Bereitseins gewissermaßen als übernatürliche Fortführung des in seinen Anfängen natürlich und vom Menschenwillen eingeleiteten Prozesses der Vorbereitung. Aber noch deutlicher wird gelegentlich dieses Erlebnis der Gnade, das wir in dieser Form wirklichen Bereitseins erkannten, von den Frommen in ihrer Sprache ausgesprochen. Augustin sagt: „Daß wir beten, ist göttliches Geschenk“ [3]. Und nach Pascals schönem Wort spricht Gott zu der Seele: „Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht schon gefunden hättest“ [4]. Oder wie Augustins Ausdruck lautet: „Er selbst, zu dem wir doch zu gelangen uns mühen, macht, daß wir anklopfen“ [5].

Es ist interessant zu sehen, daß dieses Bewußtsein, letzten Endes ohnmächtig zu sein und unfähig, die geeignete Vorbereitung auf Gott zu vollziehen, keineswegs den Frommen immer gegenwärtig ist. In den oben bereits zitierten Worten des Molinos z. B.: *Hoc silentium mysticum ingrediendum tibi est, si audire cupis suavem interiorem ac divinam vocem* [6], wird eine einfache Regel gegeben, in dem Sinne, wie es oben dargestellt wurde, und die Erfüllung dessen, was erwartet wird von

[1] Thomas v. Kempen, Imitatio Christi, 3, 21, 7.
[2] Hahn, Theresa S. 81.
[3] Augustin *De bono perseverantiae* II 23.
[4] Pascal *Memoirial oeuvre compl.* 1, 348.
[5] Augustin, in *psalm.* 108, *serm.* 14, 2.
[6] Molinos *Manducatio spiritualis* 1, 17.

Gott, wird einzig an den Vollzug der gegebenen Ratschläge geknüpft, ohne jene im Grunde religiösere Erkenntnis, im letzten Sinne doch von Gott abhängig zu sein, der die Gnade schenkt.

Aus dieser Doppelseitigkeit der schweigenden Vorbereitung entspringt — das sei in diesem Zusammenhange nur noch angedeutet — die eigentümliche Dialektik der Begriffe: Bekehrung und Berufung, oder, um es dogmengeschichtlich auszudrücken: der Streit zwischen Augustin und Pelagius.

Kapitel 3

Das schweigende Gebet

1. Es ist nur ein Schritt von der schweigenden Vorbereitung zum schweigenden Gebet. Darum ist es um so schwerer, eine klare Scheidung zwischen beiden Arten heiligen Schweigens vorzunehmen. Diese Schwierigkeit wird noch verstärkt durch zwei Momente, die begründet sind in dem Charakter der Quellen, die wir benutzen.

Auf der einen Seite waltet in fast allen religiösen Quellen, die als solche unmittelbare Zeugnisse religiöser Erfahrung sind, eine weitgehende Inkonsequenz in der Wahl des Ausdrucks. Die Frommen reden naturgemäß die Sprache der Religion, und verwenden darum auch keineswegs immer dieselbe Bezeichnung für die gleiche Sache. So kommt es, daß z. B. bei Theresa das schweigende Gebet bald den Namen des „betrachtenden Gebetes", bald den des „Ruhegebetes" führt. Es gilt also, die Sache selbst aus der Verkleidung in oft irreführende Bezeichnungen herauszufinden.

Zu dieser gewissermaßen objektiven Schwierigkeit, die in der Inkonsequenz des sprachlichen Ausdrucks begründet liegt, tritt noch eine mehr im Subjekt der Frommen begründete. Unsere Zeugnisse sind, wie oben bereits bemerkt wurde, religiöse und nicht theologische Dokumente. Das bedeutet aber, daß die Mitteilungen, die sie enthalten, keineswegs hindurchgegangen sind durch klärende Reflexion. Darum besteht für die Analyse die Schwierigkeit, aus dem bunten Vielerlei dieser unmittelbaren Selbstzeugnisse das Typische herauszufinden und klarzustellen. Damit aber wird notwendig der erstgegebenen Lebenswahrheit Gewalt angetan.

Im schweigenden Gebete nun liegt im besonderen Maße diese Schwierigkeit vor, weil der Übergang vom vorbereitenden Schweigen im Bewußtsein der Frommen nicht immer klar geschieden ist. Dennoch liegt ein gewaltiger Unterschied vor, der kurz dadurch umschrieben werden kann, daß hier eine erste Stufe des Gegenwärtig-Werdens des Göttlichen erlebt wird. Die Erfüllung des Begehrens hat ihren Anfang genommen. Aber selbst dieser Anfang ist bereits, vom Standpunkt der normalen Frömmigkeit aus gesehen, im höchsten Grade anormal und befremdend. Denn wir befinden uns hier ja in einer anderen Sphäre der Frömmigkeit.

Im schweigenden Gebete — das geht ohne weiteres aus den Quellen hervor — wird immer der Zustand, der in der schweigenden Vorbereitung gewonnen wurde, vorausgesetzt. So heißt es bei Petrus Alcantara (gest. 1562): „Das Hauptmittel zur Erreichung und Betätigung wahrer Frömmigkeit sei das Gebet, das aber als ein auf tiefinnerlicher Sammlung und Selbstkonzentrierung beruhendes Herzensgebet *(oratio mentalis, oratio recollectionis)* geübt werden müsse, in welchem nicht das reflektierende Denken, sondern der Affekt des Willens zur Auswirkung komme“ [1]. Und der Bischof Pietro Petrucci drückt dasselbe in den Worten aus: „Das innere Herzensgebet, welches die Seele ohne Worte in der stillen Ruhe verrichtet, ist die Äußerung des von allen Stützen der Erkenntnis, von allem Gefühl und von allen bildlichen Vorstellungen befreiten, reinen, einfachen, nackten, dunklen Glaubens und der von aller Lohnsucht freien Liebe“ [2]. Die in der schweigenden Vorbereitung ausführlich besprochene Konzentration auf das Eine wird auch im schweigenden Gebet als selbstverständliche Voraussetzung angesehen. So heißt es bei Numenios: Jemand, der ohne von anderem abgelenkt zu sein, auf einsamer Warte sitze und auf das Meer schaue, könne ein sogar kleines Schiff mit einem Blick deutlich überschauen, wenn es ganz allein auf den Wellen treibe und somit auf dem Meere nichts den Blick zerstreue. So müsse sich auch, wer mit dem einen Agathon in Verkehr treten wolle, von allen Ablenkungen scheiden, zur Beschäftigung mit ihm gehöre: *Τὶς ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεοπέσιος* [3].

[1] Petrus Alcantara: Migne *Opera Sanctorum Teresiae, Petri de Alcantara, Joannis a Cruce etc.* Paris 1845 bei Heppe S. 7. [2] Petrucci bei Heppe S. 140f.
[3] Numenios, bei Eusebius *Praeparationes evangelicae* XI 22, 1.

2. Wir versuchen zunächst den Inhalt des schweigenden Gebetes zu ergründen.

a. Dabei tritt uns sogleich wieder der fundamentale Unterschied zur prophetischen Frömmigkeit entgegen: Der Inhalt des schweigenden Gebetes besteht nicht in irgendwelchen gedanklichen Momenten, in mehr oder minder geistigen Wünschen, sondern in einem starken Vorwalten des Gefühls. Die Inhalte also liegen in der Mannigfaltigkeit religiöser Gefühle völlig überschwenglicher Art. In den noch in anderer Hinsicht hernach zu betrachtenden Worten Margaretha Ebners heißt es: *Nu enphieng ich auch ze der zit von got, wenne ich unsern herren enphieng, und so gros hozit warn as phingsten und unser frowen tag, aller großen hailigen tag, mins herren sancti Johans tage und sunderlich all advent und den hailigen tag ze wihennahten und die selben hozit alle han ich gross genad und unmessig süessiket und götlichen trost. etwenn so kumt ez mir mit der gewonlichen rede . . . etwenn mit der swige*[1]. Auch die Verheißung, die Christus in seiner Aufforderung an Margaretha, des Nachts aufzustehen und in die Kirche zu gehen, ausspricht, lautet: *Stand uf und kum zuo mir in den cor, ich wil dir as güetlich tuon, as ich ie getet*[2]. Und Theresa spricht gelegentlich von dem schweigenden Gebet als der Pforte der Gnade, es ist: „die Pforte, durch welche seine überschwenglichen Gnaden bei mir Eingang fanden. Schließt man sie, so weiß ich nicht, wie das geschehen soll. Umsonst wird er verlangen, in eine Seele einzutreten und mit himmlischer Wonne sie zu erfüllen: der Zugang ist gehemmt, denn er will, daß solche Mitteilungen in großer Lauterkeit, Einsamkeit und Sehnsucht empfangen werden“[3]. Diese starke Gefühlsbetonung führt nun ihrerseits selbst zum heiligen Schweigen, weil der übermächtige Inhalt die Ausdrucksmöglichkeit in der Sprache aufhebt. Margaretha Ebner erzählt: *Do gieng ich ze metin in den cor und wolt min pater noster sprechen und fieng si an. do kom mir as grozziu fröd und genade, daz ich nimme betten maht*[4]. Aus dieser Gefühlsbetonung erklärt sich natürlich eine hohe Wertschätzung des schweigenden Gebetes. Mit begeisterten Worten preist Tauler das inwendige schweigende Gebet: *also klein also ein jung haller ist für hundert tusent marck goldes, also*

[1] Ph. Strauch, Margarethe Ebner u. Heinrich v. Nördlingen. Freiburg 1882, 36, 13. [2] Strauch aaO. 89, 17.
[3] Hahn, Theresa S. 130. [4] Strauch, M. Ebner S. 146, 24.

ist alle ussewendige gebette vor diseme gebette, das do ist und heisset wore einunge mit Gotte, dis geschaffene geist versincken und versmeltzen in dem ungeschaffenen geiste Gottes[1].

b. Ein weiteres Charakteristikum des Inhalts des schweigenden Gebetes ist die zwar nicht notwendige, aber gelegentlich vorkommende Bewußtlosigkeit des Vorgangs.: „Dieses Gebet bedarf keiner Worte, ja, der Betende braucht sich seines Betens gar nicht einmal klar bewußt zu sein“[2]. Die Tatsache, daß der Fromme sich des schweigenden Gebetes nicht bewußt zu sein braucht, beweist die Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott, denn Bewußtsein bedeutet immer ein Heraustreten aus dem Lebenszusammenhang und damit ein Distanzgewinnen zu seiner eigenen Erfahrung. Je intensiver aber die gefühlsbetonte Beziehung zu Gott ist, um so mehr schließt sie das Bewußtsein ihrer selbst aus. Ähnlich äußert sich Augustin: „Die Sehnsucht betet immerdar, ob auch die Zunge schweigt[3]. „Aus diesen Worten erkennen wir noch weiterhin, daß das schweigende Gebet für den Menschen mystischer Frömmigkeit keineswegs ein flüchtiger Rauschzustand ist, sondern möglicherweise zur ständigen Lebenshaltung werden kann. In den Worten Sebastian Franks: „Die Eingekehrten, geistlich Gesinnten, die in Gott leben und weben, beten oft, wenn sie den Mund nicht auftun und selbst nicht wissen, was sie beten“[4], wird dies Zustandsmäßige umschrieben durch den Begriff der „geistlichen Gesinnung“.

c. Dieses schweigende Gebet wird von den Frommen selbst wenn sie sich Rechenschaft zu geben suchen über ihre Erfahrungen, auf doppelte Weise umschrieben.

Im schweigenden Gebet — und das ist am Ende seine beste Definition — handelt es sich um ein unmittelbares Berühren Gottes, ein Nahekommen von Wesen und Wesen. Meister Eckhart schreibt: *Gotes geburt in der sele ist niht anders denne ein sunderlichez götelichez berüeren in einer sunderlichen himelischen wise, da got dem geiste locket uz dem gestürme creaturlicher unrouwe in sine stille einekeit, da sich got dem geiste gemeinen mac nach siner götlichen eigenschaft*[5]. Alle Mittel, die sonst

[1] Tauler ed. Vetter S. 68. [2] Heppe S. 47, 2.
[3] Augustin, in psalm. 37, 14 serm. 80.
[4] Sebastian Frank, Paradoxa ed. Ziegler, S. 249.
[5] Eckhart ed. Pfeiffer 479.

der Beziehung von Subjekt und Objekt dienen, werden ängstlich abgelehnt, wenn es sich um die Beziehung zu Gott im schweigenden Gebete handelt: *Daz ist daz mitel swigen, wan dar in enkam nie kein creature noch bilde noch diu sele enhat da weder wirken noch verstan noch enweiz dar umbe kein bilde weder von ihr selber noch von keiner creature. Alliu werc diu die sele wirket, diu wirket si mit den kreften. Swaz si verstet, daz verstet si mit der vernunft. So si gedenket, daz tuot si mit dem gedehtnisse. Soll sie minnen, daz tuot si mit dem willen und also wirket si mit den kreften unde niht mit dem wesene. Alles ir uzwirken haftet iemer an etwas mitels . . . aber in dem wesene enist kein werc. da von hat diu sele in dem wesene kein werc, wan die krefte da mite si wirket, die fliezent uz den grunde des wesens, mer . . .*[1]. Darum erscheint dem Frommen diese Art von Gebet häufig als Gebet Gottes selbst. So sagt Nilus Sinaita: „Wenn Du beten willst, brauchst Du Gott dazu, der das Gebet dem Betenden eingibt“[2] *(oratio infusa).* Oder noch deutlicher wird dasselbe von Jalâl-ed-din Rumî gesagt:

Solch Gebet gleich anderen halte nicht!
Dies Gebet traun nicht er selbst, nein Gott es spricht.
Sieh' es betet Gott, und er steht tief versenkt,
Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt[3].

Auch Theresa spricht von dem Zug zum inwendigen Gebet, den Gott selbst verleiht[4].

3. Aus dieser Darstellung des Inhalts des schweigenden Gebetes ist gelegentlich schon die Weise des schweigenden Gebetes deutlich geworden. Jedoch bedarf es noch genauerer Untersuchung dessen, was oben nur gelegentlich und allgemein angedeutet wurde.

a. Der erste Gesichtspunkt, der hierbei in Frage kommt, ist der Gedanke der Passivität. Von der Ausschaltung alles Wirkens der eigenen Verstandes- und Seelenkräfte ist wiederholt die Rede gewesen. Wir erinnern an das oben zitierte Wort Theresas, daß der Zustand der schweigenden Vorbereitung einer geistlichen und körperlichen Ohnmacht gliche. Ja gelegentlich

[1] Eckhart ed. Pfeifer 4 ff.
[2] Nilus Sinaita, de or. 53 in Migne, Patrologia Series Graeca, 79, 1180.
[3] Tholuk, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin 1825, S. 189.
[4] Hahn, Theresa S. 125.

wird das Bild gebraucht, daß die Seele dem Wachs gliche, das darauf warte, daß Gott ihm sein Wort einpräge[1].

Nach diesen Worten nun könnte man vermuten, daß es sich also hier um interesselosen Gleichmut handele, der widerstandslos alles mit sich geschehen ließe. Und in der Tat wird von nicht wenigen gerade darin das Wesen der Mystik gesehen, daß man diese tatenlose Indifferenzstimmung hervorhebt und tadelt. Hier liegt ein gewaltiger Irrtum vor. Der Begriff des Gleichmuts ist irreführend, und das oben angeführte Bild vom Wachs ist nur halb richtig und erfährt seine notwendige Ergänzung durch den weiteren Zusammenhang, in dem es steht. Franz von Sales schreibt: „Das Gebet der in die wahre Ruhe eingegangenen Seele ist nicht sowohl eine Äußerung der Resignation, als vielmehr eine Betätigung ihrer absoluten Indifferenz, in der es der Seele ganz gleichgültig ist, was Gott mit ihr tut. Sie ist dem göttlichen Willen gegenüber wie ein Wachs, welches in sich eindrücken läßt, was derjenige, der es in der Hand hat, dem Wachs eben einprägen will. . . . Die gleichgültige Seele würde die Hölle dem Himmel vorziehen, wenn sie wüßte, daß Gott daran sein Wohlgefallen hätte und in der Hölle von der Seele durch ihre Ergebung in seinen Willen verherrlicht werden sollte“[2]. Also nicht Indifferenz, sondern im Gegenteil höchste Interessiertheit an Gott liegt dem schweigenden Gebet zugrunde. Es hat eine bewußte Wahl stattgefunden zwischen Gott und Welt und sie ist in einer sonst unerhörten Entschiedenheit zugunsten Gottes ausgefallen. Aus dieser Stellungnahme folgt nun die Indifferenz der Welt gegenüber, dieser Gleichmut aber ist ablehnend.

Auf der anderen Seite kommt hierbei noch eine besondere Art von Gleichmut und Passivität Gott gegenüber vor. Das Höchstmaß von Interesse an Gott schließt alle Gedanken an das eigene Wohl aus, und darum gewinnt die Passivität Gott gegenüber den Charakter völliger Gleichgültigkeit gegen alles, was er schickt, wenn nur er es ist, von dem es kommt. Der Passivität also liegt eine entschiedene Zustimmung zugrunde und damit also ein bedeutendes Maß von Aktivität. Jean de Bernières spricht von dieser Wesensseite

[1] Franz von Sales *Traité* IX 14 bei Heppe S. 55f.

[2] Franz v. Sales bei Heppe S. 55f.

des schweigenden Gebetes: „Das innere Gebet ist entweder ein solches, das zugleich tätig und leidend ist (indem die Seele bald selbst wirkt, bald Gott in sich wirken läßt) oder es ist schlechthin leidend, indem es zu seiner einzigen Stütze den leidenschaftlichen Zug Gottes hat. In diesem Stande nimmt die Seele die göttliche Wirksamkeit durch eine schweigende Zustimmung in ihrem tiefsten Grunde auf und läßt sich nach und nach erheben von den Sinnen zum Geiste und von dem Geiste zu Gott, der in dem Grunde der Seele seinen Sitz hat“ [1]. In dieser höchst bezeichnenden Stellungnahme erkennen wir geradezu ein Wesensgesetz aller Mystik, das etwa so lauten könnte: Der Intensität des Interesses an Gott entspricht das Maß an religiöser Passivität und das Bewußtsein des Gnadenwaltens Gottes.

b. Das schweigende Gebet als Passivität tritt gelegentlich mit solcher Gewalt auf, daß der fromme Sinn in dem starken Bewußtsein der Gnade es als „Zwang“ und „Gefangenschaft“ empfindet, aber dennoch als ein höchst beglückendes Gut. Diese merkwürdige Erscheinung begegnet uns z. B. bei Margaretha Ebner: *Nu enphieng ich auch ze der zit von got, wenne ich unsern herren enphieng, und so gros hozit warn as phingsten und unser frowen tag, aller grossen hailigen tag, mins herren sancti Johans tage und sunderlich all advent und den hailigen tag ze wihennahten und die selben hozit alle han ich gross genad und unmessig süessiket und götlichen trost. etwenn so kumt ez mir mit der gewonlichen rede . . etwenn mit der swige* [2]. Und an anderer Stelle fährt sie fort: *In der osterwochen ze cumplet an dem dornstag do kom mir diu swige, von der ich vil geschriben han, und in der was ich biz nach prime . .* [3]. Besonders deutlich tritt das heilige Schweigen als Zwangszustand in folgenden Worten zutage: *Nu wart mir nach der hochzit geben diu gebunden swige . . . und ze der zit wart mir daz von got geben mit creftiger genade: ‘du bist der warhait ain begrifferin, miner süessen genad ain enphinderin . . . ich bin ain gemahel diner sel, daz ist mir ain lust ze miner ere . . .* [4].

[1] Jean de Bernières bei Heppe S. 91. — Wir sehen in diesen Worten eine entschiedene Widerlegung der Angriffe, die gelegentlich gegen die Mystik erhoben werden, wenn gesagt wird, sie nähme Gott nicht ernst und laufe nur auf eine *fruitio dei* hinaus.

[2] Margarethe Ebner bei Strauch 36, 13.

[3] Strauch S. 58, 6.

[4] Strauch S. 69, 11.

c. Endlich legt die Frage nach der Weise des schweigenden Gebetes eine Erörterung des Verhältnisses von Gott und Seele hinsichtlich der Einheit oder der Geschiedenheit beider voneinander nahe. Bleibt das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit des Frommen erhalten im schweigenden Gebet oder verschwindet es zugunsten völliger Einheit mit Gott?

Diese Frage scheint dahin zu beantworten zu sein, daß zwar die Seele das deutliche Bewußtsein hat, in einer göttlichen Atmosphäre zu atmen: „Herr, himmlischer Vater", betet Mechthild von Magdeburg, „zwischen dir und mir geht immerfort ein unbegreifliches Atmen, worin ich viele Wunder und unaussprechliche Dinge erkenne und sehe" [1]. Und auch Madame Chantal nennt dies Gebet ein „wortloses Atmen der Liebe in der unmittelbaren Gegenwart Gottes" [2]. Aber gerade diese Bilder vom Atmen zeigen, daß dennoch das menschliche Bewußtsein sich in Entfernung von dem göttlichen Wesen fühlt. Auch aus Theresas Worten geht dies Empfinden der Dualität deutlich hervor, wenn sie sagt: „Das betrachtende Gebet ist, wie mir scheint, nichts anderes als ein traulicher Umgang der Seele mit einem Freunde, von dem sie sich geliebt weiß" [3].

Zwar entstammt dies Schweigen einer Einheit, aber die Zweiheit wird durch sie nicht ausgeschlossen. Diese Erkenntnis spricht sich auch in den Worten Philos aus: „Mit dem ausgesprochenen Worte vorzugehen, ist nicht sicher, weil es eine Zweiheit bedeutet, aber ohne Wort, nur mit der Seele das Seiende zu beschauen, ist ganz sicher, weil es der ungeteilten Einheit entspricht . . . Nur jenen Menschen schenkt sich der göttliche Geist . . ., die mit freiem und bloßem Geiste zu Gott kommen" [4]. Es handelt sich also, wie wir zusammenfassend feststellen, um eine Dualität von Gott und Seele auf dem Boden einer übergeordneten Einheit.

4. Zum Schlusse suchen wir uns noch zu unterrichten über das Organ des schweigenden Gebetes, um auch von dieser Seite her einen Blick in das Wesen der Erscheinung zu tun.

a) Zunächst können uns verschiedene für das schweigende Gebet vorkommende Namen den Weg weisen: Theresa nennt

[1] Mechthild von Magdeburg, Offenbarungen 2, 24.
[2] Madame de Chantal bei Heppe S. 47.
[3] Hahn, Theresa S. 126. [4] Philo, de gigant. 52 ff.

es das „innere“ [1], Tauler und Tersteegen das „inwendige“ [2], Johann vom Kreuz das „betrachtende“ [3] Gebet. Daneben steht eine Reihe von Bezeichnungen, die mehr inhaltlicher Art sind. Augustin spricht von der *oratio spiritualis, quae fit in intimis cordis*, von der *oratio interior* [4]. Bei Theresa findet sich neben der oben angeführten Bezeichnung noch der Ausdruck *oratio mentalis* [5].

b) Drei weitere Bezeichnungen enthüllen uns je eine neue Seite der Sache. In den bereits zitierten Worten des Bischofs Petrucci wurde das schweigende Gebet das „innere Herzensgebet“ genannt [6]. Das „Herz“ ist das Vermögen irrationaler Gefühlserkenntnis, und somit betont dies Wort den oben ausgeführten emotionalen Charakter des schweigenden Gebetes.

c) Meister Eckhart erörtert ausführlich die Frage nach dem Organ des schweigenden Gebetes, indem er fragt, wo die „*stat*“ sei, da das Wort Gottes im heiligen Schweigen geboren werde: *Ach, Herre, wa ist daz swigen unde wa ist diu stat, da diz wort ingesprochen wirt? wir sagen: . . . ez ist in dem lutersten, daz diu sele geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, ja in dem wesene der sele. Daz ist daz mitel swigen, wan dar in enkam nie kein creature noch bilde noch dui sele enhat da weder wirken noch verstan noch enweiz dar umbe kein bilde, weder von ihr selber noch von keiner creature . . . . . da von hat dui sele in dem wesenne kein werc, wan die krefte, da mite sie wirket, die fliezent uz dem grunde des wesens, mer: in dem grunde da ist daz mitel swigen, hie ist alleine ruowe und ein wonunge zuo dirre gebürte unde zuo diesem werce, daz got der vater allda sprichet sin wort* [7]. Die Ausdrücke der „Grund“ und das „Wesen“ betonen die Tatsache, daß dies schweigende Gebet in dem Wesenszentrum des Menschen vor sich geht, da, wo der Mensch wirklich ganz er selber ist, frei von allen Hüllen bloßer Gedanken und niedriger Alltagsinteressen.

---

[1] Hahn, Theresa S. 88.
[2] Tauler ed. Vetter S. 155; Tersteegen, Briefe I 184.
[3] Asketische und mystische Bibliothek 18, 402.
[4] Augustin *De serm. dom. in Monte sec. Matth.* 2, 11.
[5] Theresa *Camino de perfection* 36. [6] Heppe S. 140.
[7] Eckhart ed. Pfeiffer S. 4 ff.

d) Tiefer führt das andere bekannte Wort Eckharts von der *scintilla: diu vierde frage ist: in welher stat oder kraft in der sele daz ewig wort werde aller eigentlichest geborn? ... Der funke der sele ist ein lieht götlicher glicheit, daz sich alle zit uf got neiget. Diu verborgenheit des gemüetes ist als ein samenunge alles götliches guotes und aller götlicher gaben in dem innersten wesen der sele, daz ist als ein gruntloser brunne alles götlichen guotes*[1]. Der „Funke", der sich ständig auf Gott neiget, deutet noch einmal die letzte seelische Haltung des religiösen Menschen an, von der oben S. 20 als der Gnade gesprochen wurde.

4. Kapitel

Das heilige Schweigen als religiöser Gleichmut

Wir kommen zu einer grundsätzlich anderen Art heiligen Schweigens, zum Schweigen aus Gleichmut. Jedoch werden wir sehen, daß der Begriff Gleichmut keineswegs eine eindeutige Größe ist. Vielmehr umschließt dieser Begriff eine große Fülle von verschiedenen Arten, die alle aus einer einheitlichen Seelenhaltung, eben aus Gleichmut stammen, die aber dennoch auch psychologisch durchaus voneinander verschieden sind.

1. Um ein möglichst vollständiges Bild dieser religiösen Erscheinung zu geben, müssen wir zunächst zurückgreifen auf die im Zusammenhang des vorbereitenden Schweigens und des schweigenden Gebetes betonte und ausführlich dargestellte Passivität der Seele[2]. Denn hier lag bereits eine Art religiösen Gleichmuts vor, die in dem obigen Zusammenhang nur als Element neben anderen auftrat, und an die deshalb hier, wo es sich darum handelt, eine systematische Darstellung dieses religiösen Phänomens zu geben, noch einmal erinnert werden soll. Jedoch können wir nur mit Vorbehalt diese Erscheinung hier einreihen, denn wir erkannten ja als das tiefste Wesen dieser religiösen Haltung gerade ein Höchstmaß an Interesse, eine leidenschaftliche Parteinahme für Gott, also das diametrale Gegenteil von religiösem Gleichmut. Aber das eben mag hier als eine erste Form des Gleichmuts angesehen werden: ein Gleichmut, der als solcher durch nichts überboten werden kann, der aber selbst gerade durch sein ins Ungemessene ge-

[1] Eckhart ed. Pfeiffer S. 480. [2] Siehe S. 25ff. dieser Untersuchung.

steigertes Gegenteil hervorgerufen wird. Um noch einmal einen Eindruck von dem zu geben, worum es sich hier handelt, mag folgendes Beispiel aus einer ganz anderen religiösen Welt, nämlich aus dem Taoismus Chinas angeführt werden, zugleich als Nachtrag zu dem, worauf es in unserem früheren Zusammenhange ankam. Es ist eine seltsame Tatsache, daß auch im Taoismus Chinas der sonderbare Begriff der „Leere" vorkommt: „Selbstlosigkeit, Selbstentäußerung, Selbstauslöschung — alle diese Eigenschaften sind in dem Ausdruck „Leere" einbegriffen. Leere bedeutet in diesem Sinne auch soviel wie Wunschlosigkeit und Leidenschaftslosigkeit. Um leer wie das *Tao* des Himmels zu werden, muß der Mensch dem Beispiel des Himmels folgen und jede Vorliebe und Abneigung preisgeben, er muß in einem Zustand völliger Gleichgültigkeit und Unerregbarkeit leben. Wenn er keinen Wunsch mehr hat, nicht einmal mehr nach Wissen und Kenntnis, dann erlöst er sich von sich selbst, wird Nichts. In diesem Zustand völliger Leidenschaftslosigkeit und Teilnahmlosigkeit wird der Mensch vollkommen rein, so rein wie der Himmel selbst" [1]. Diese Worte De Groots werden bestätigt durch die Worte des Kuan Tse: „Das *Tao* ist nicht fern, und doch ist sein Erreichen schwer. Entleert sich der Mensch von Begierden, so wird Göttlichkeit einkehren und in ihm verweilen, fegt er aus sich das Unreine, dann wird die Göttlichkeit in ihm bleiben. Leersein und Nichtsein, Unkörperlichkeit oder Stofflosigkeit nenne ich *Tao*. Der Himmel ist leer, die Erde ist still, und sie streben also nicht. Werft euer Ich weg und schweiget, dann wird göttliche Klarheit dadurch in euch erhalten bleiben. Der die Schweigsamkeit und Regungslosigkeit gründlich versteht, der versteht das Grundgewebe des *Tao*. Der Edle ist friedlich und zufrieden, ist regungslos, verwirft Wissen und absichtliche Handlungen. Zwischen Leerheit und dem Menschen liegt nichts, und dennoch erlangt nur der Heilige das *Tao* der Leerheit, deshalb sagte ich, daß Leerheit und Mensch eng nebeneinander liegen und trotzdem einander nur mit Mühe finden. Was den Menschen bei Lebenszeit bestimmt, ist sein Lebensäther. Entäußert er sich seiner Begierden, dann wird die Leerheit ihn gänzlich durchdringen, ist er von ihr ganz durchdrungen, dann ist er still und ruhig, dann hat er Lebensäther; wer Lebensäther besitzt, der steht unab-

[1] De Groot, Universismus S. 43.

hängig (von irdischem Stoff). Unabhängig wirkt er lichtspendend, und wer Licht spendet, ist ein Gott“ [1]. Aus diesen Worten sprechen ganz dieselben Anschauungen, wie sie uns oben im Zusammenhang der quietistischen Ausleerung begegneten.

2. Völlig anderer Art nun ist der ekstatische Gleichmut. In allen Religionen kommen eigentümliche Prozesse vor, die zur Ekstase, d. h. zu einem Zustand intensivsten Gefühlsüberschwanges führen. Wir werden von dem in diesen ekstatischen Zuständen eintretenden Schweigen und von seiner seelischen Motivation hernach besonders zu sprechen haben. Dieser Prozeß aber führt, z. B. im Buddhismus, noch über diese stark gefühlsbetonten Zustände hinaus, um dann auf der vierten Stufe *(jhâna)* in ein Stadium absoluter Indifferenz ohne auch nur die leiseste Regung von Unlust und Lust überzugehen.

Dieses Schweigen nennen wir Schweigen aus ekstatischem Gleichmut, denn das Wort Ekstase bedeutet zunächst nur, daß es sich handelt um einen anormalen Zustand, der das Ergebnis ist eines stufenweis fortschreitenden Prozesses. Dieser Tatbestand spricht aus folgenden Worten des Pâlikanons: „Nach dem Erlöschen der Verzückung aber verweilt er (der Fromme) gleichmütig, besonnen, klar bewußt, und er fühlt in sich jenes Glück, von dem die Heiligen sprechen: glückselig der Gleichmütige, der Besonnene. . . . Nach dem Schwinden von Wohlgefühl und Schmerz durch die Unterdrückung der früheren Freude und des Kummers gewinnt er einen leidlosen, freudlosen Zustand. die in Gleichmut geborene geistesverklärte vierte Selbstvertiefung“ [2].

Andererseits aber soll in dem Begriff des ekstatischen Gleichmuts ausgedrückt sein, daß dieser Zustand vorübergehend ist und nicht zu einem eigentlichen Habitus der Seele wird. Diese vierte Stufe empfindungsloser Kälte wird im Pâlikanon in folgenden Versen beschrieben:

Und dann wieder der *bhikkhu*
Nach dem Verlassen des Glücks,
Nach dem Verlassen des Leids,
Nach des früheren Lust-
Und Unlustgefühles Untergang
Das leidlose, freudlose

[1] Kuan-Tse 13. Buch bzw. Kap. 36, De Groot S. 43 f.

[2] Aṅguttara Nikâya 5 Nr. 41 bei Nyânatiloka, Catukka Nipâta S. 91.

In Gleichmut und Besonnenheit geläuterte
Vierte *jhâna* erlangend, verweilt er[1].

Wir werden sehen, daß gerade der Buddhist auch noch in anderer Hinsicht einen habituellen Gleichmut kennt und übt, der aber spezifisch verschieden ist von den hier beschriebenen flüchtigen Zuständen, die im Prozeß der Versenkung gewonnen werden.

3. Eine dritte Art des Gleichmuts, die allenthalben verbreitet ist, sich aber in besonderer Ausprägung im Buddhismus findet, wo wir sie darum auch studieren wollen, ist der Gleichmut als innere Harmonie der Seelenkräfte: „Wessen Sinne zur Ruhe gekommen wie Rosse, die vom Lenker gut gezügelt sind, wer den Stolz aufgegeben hat und von den Grundübeln frei ist, einen solchen beneiden die Götter selbst. . . . Ach, wie leben wir so glücklich, haßlos unter Haßerfüllten, unter haßerfüllten Menschen weilen wir ohne Haß. . . . Ach, wie leben wir so glücklich, begierdelos unter den Begierigen, unter begierigen Menschen weilen wir ohne Begier!“[2] Das ist ja das große Erlösungsziel des Buddhismus: die Lösung von den Kräften zu erlangen, die immer aufs Neue den Menschen zwingen, *karma* anzuhäufen, und die ihn darum immer wieder in den Kreislauf der Geburten *(saṃsâra)* bannen. Aber eben daraus geht hervor, daß es sich um ein religiöses Ziel handelt, und nicht um ein ethisches, wie es sich etwa in der stoischen Philosophie aufzeigen läßt. Ein religiöses Ziel aber entspringt aus religiöser Erkenntnis. Und darum bedarf auch dieses Ideal religiösen Gleichmutes im Sinne der Harmonie der Kräfte einer religiösen Erkenntnisgrundlage: „Doch wer die Gier durchschaut hat, die Daseinsfessel völlig kennt, zerrissen hat das Glaubensband von allem Wahne abgewandt und aller Fesseln ledig ist: der ist ein Weiser, ein Erlöster[3]. Wem die große erlösende Erkenntnis aufgegangen ist, dem erst erscheint das große Ziel, dem es nachzustreben gilt, und der erst weiß, warum er dieses Streben nach der Überwindung der Begehrungen und Wünsche auf sich nehmen muß. Denn sie sind ja die Fesseln, die den Menschen an die Erde, ans Leben und damit an das qualvolle

[1] Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, München 1918, S. 23.
[2] Dhammapadam 94, 197—200 bei Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch, Tübingen 1908 S. 287. [3] Aṅguttara Nik. 1, 10 Nyânatiloka S. 26.

Leid steter Wiedergeburt binden. Darum heißt es immer wieder z. B. auch im Taoismus Chinas von dem Berufenen: „Er wünscht Wunschlosigkeit. Er hält nicht wert schwer zu erlangende Güter. Er lernt das Nichtlernen. Er wendet sich zu dem zurück, an dem die Menge vorübergeht. Dadurch fördert er den Lauf der Dinge. Und wagt nicht zu handeln“ [1].

Aber nicht nur die Affekte, die nach außen drängen im Begehren und Wünschen gilt es zu ertöten oder doch in Harmonie zu bringen, auch alle anderen störenden und aufregenden Gefühle wie Furcht und Schreck sollen zur Ruhe gebracht werden: „So habe ich gehört: Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Sâvatthî im Jetawaldhaine des Anathapindika. Dort nun wandte sich der Erhabene an die Mönche: Ihr Jünger! — Herr, erwiderten jene Mönche dem Erhabenen aufmerksam zuhörend. Der Erhabene sprach also: Jenes Fürchten, Ihr Jünger, das entsteht, erhebt sich nur in Toren, nicht in Weisen, jeder Schreck, der entsteht, erhebt sich nur in Toren, nicht in Weisen. Daher nun Ihr Jünger, habt Ihr unentwegt also zu streben: Die drei Zustände, welche dem Toren eigentümlich sind, diese drei Zustände zurückkämpfend, werden wir uns im Besitz der drei den Weisen angemessenen Zustände befinden, also, Ihr Jünger, habt Ihr Euch zu befleißigen“ [2].

4. Aus diesen Voraussetzungen entwickelt sich nun, wie oben bereits angedeutet wurde, ein religiöser Habitus, eine Lebenshaltung des Gleichmutes, die nun nach den verschiedensten Seiten hin sich auswirkt. Für den Gleichmütigen gibt es nichts mehr, das in irgendeiner Weise sein Interesse, seine Parteinahme, seine Leidenschaft zu erwecken und sein gleichmütiges Schweigen zu stören imstande wäre.

a) Das Schicksal, diese unheimliche Macht, der der Mensch ausgesetzt ist und dessen Walten immer und überall die Menschen in Furcht und Sorge, in Wünschen und Hoffen entgegensahen, vermag den schweigenden Gleichmut nicht zu stören. Im Buddhismus heißt es von dem Mönch in dieser Hinsicht, er müsse hart werden wie ein Felsblock: „Wie ein harter Felsblock vom Winde nicht bewegt wird, so regen die Weisen sich bei Lob und Tadel nicht auf. Gleich wie ein tiefer,

[1] Tao-te-king cap. 64, Richard Wilhelm, Laotse, Tao-te-king; das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1911 S. 69.

[2] Anguttara Nik. 1, 3, 1; K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie S. 112.

ruhig glatter, klarer See, so ruhig heiteren Gemütes werden die Weisen, wenn sie die Worte der Lehre vernommen. Unter allen Umständen gleich wandeln die guten Menschen dahin, nicht erheben sie nach Sinnenlust begierig ein Geschrei, die Guten, ob ihnen Freude oder Leid begegnet, die Weisen zeigen sich nicht hochgesinnt oder niedergedrückt. . . . Der Mönch, der in der Lehre des Buddha heitere Ruhe gefunden hat, wird voll Freude zur ruhigen Stätte gelangen, zur Wonne des Aufhörens aller Betätigungen“ [1].

Eine andere Art, dem Schicksal gegenüber den schweigenden Gleichmut zu bewahren, ist die der religiösen Ergebung. Hier kommt es darauf an, eine Haltung zu gewinnen, die unter allen Umständen das Schicksal bejaht aus der religiösen Erkenntnis heraus, daß es von Gott kommt und seinen für Menschen freilich unerkennbaren Zielen dient und darum auch seinen verborgenen Sinn hat.

Dieser religiöse Gleichmut ist in besonderer Weise im Islam in der Lehre vom: „*kismed*“ ausgeprägt. Denn hier lebt in hervorragendem Maße das Empfinden für das irrational Willkürliche (vom Menschen aus gesehen) des Wesens und der vor aller Zeit liegenden Entscheidungen Gottes. Und darum wird man, wo diese Einsicht in die Unberechenbarkeit des Schicksals besonders stark vorhanden ist, andererseits die Aufgabe des religiösen Gleichmutes in der Form der Ergebung als besonders verbindlich empfinden. Die religiöse Erkenntnis, von der hier die Rede ist, spricht sich deutlich aus in folgenden Stellen des Koran. In der Bienensure heißt es: „Er schickt die Engel herab mit dem Geist aus seinem Reich auf wen er will von seinen Knechten“ [2]. Und an anderer Stelle finden sich die Worte: „Hast du nicht gesehen, daß Gott Wolken treibt, sie aneinander bindet, dann zu Hügeln häuft, und du siehst den Regen aus ihnen rinnen. Er schickt herab vom Himmel aus Bergen, die drin sind, Hagel und trifft damit wen er will und wendet ihn ab von wem er will“ [3]. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß dieser Erkenntnis der schweigende Gleichmut als Reaktion des Menschen entsprechen muß.

b) Aber nicht nur dem unpersönlichen Schicksal gegenüber

[1] Dhammapadam, 81—83. 210—15 bei Bertholet S. 288.
[2] Bienensure 2 bei Bertholet S. 367.
[3] Koran, Sure 24, 43 bei Bertholet S. 367.

hat der Fromme seinen Gleichmut zu bewahren, schwerer fast noch ist die Aufgabe den Menschen gegenüber, mit denen das Leben ihn zusammenführt. Zu wahrhaft erschreckenden Leistungen haben es in dieser Beziehung die indischen Asketen, sogar der eigenen Familie gegenüber, gebracht. Im Udâna wird uns von einem Asketen berichtet, den selbst der Anblick seines kleinen Sohnes in dem gleichmütigen Schweigen nicht stören konnte: „Also habe ich gehört: Einst weilte der Herr zu Sâvatthî im Jetahaine im Garten des Anathapindiko. Damals aber war der ehrwürdige Sañgamaji nach Sâvatthî gekommen, um den Herrn zu sehen. Da hörte die frühere Gemahlin des ehrwürdigen Sañgamaji, daß Herr Sañgamaji nach Sâvatthî gekommen sei und sie ging mit ihrem Knäblein zum Jetahaine. Damals aber saß der ehrwürdige Sañgamaji gerade am Fuße irgendeines Baumes der Mittagsruhe pflegend. Da begab sich die frühere Gemahlin des ehrwürdigen Sañgamaji dahin, wo der ehrwürdige Sañgamaji weilte, und nachdem sie sich hinbegeben hatte, sprach sie zum ehrwürdigen Sañgamaji: Deinen Sohn hier ernähre, Du Asket! So sprach sie, aber der ehrwürdige Sañgamaji schwieg. Und zum zweiten Male sprach die frühere Gemahlin des ehrwürdigen Sañgamaji zum ehrwürdigen Sañgamaji: Deinen Sohn hier ernähre, Du Asket. Aber auch zum zweiten Male schwieg der ehrwürdige Sañgamaji. Und zum dritten Male sprach die frühere Gemahlin des ehrwürdigen Sañgamaji zum ehrwürdigen Sañgamaji: Deinen Sohn hier ernähre, Du Asket. Aber auch zum dritten Male schwieg der ehrwürdige Sañgamaji. Da warf die frühere Gemahlin des ehrwürdigen Sañgamaji dieses Knäblein vor den ehrwürdigen Sañgamaji hin und ging fort mit den Worten: das ist Dein Sohn, Asket, ernähre ihn! Aber der ehrwürdige Sañgamaji blickte das Knäblein weder an noch sprach er zu ihm. Des ehrwürdigen Sañgamaji frühere Gemahlin aber war nicht weit gegangen und wie sie hinschaute sah sie, daß der ehrwürdige Sañgamaji das Knäblein weder anblickte, noch zu ihm sprach. Als sie das sah, dachte sie: nicht einmal an dem Sohn liegt ihm etwas, diesem Asketen. Darauf kehrte sie wieder um, nahm das Knäblein und ging fort. Es sah aber der Herr mit seinem himmlischen, lauteren, übermenschlichen Auge dieses ungebührliche Benehmen der früheren Gemahlin des ehrwürdigen Sañgamaji.

Als nun der Herr diesen Sachverhalt erkannte, da tat er

zur selben Stunde folgenden begeisterten Ausspruch: ‚Er freute sich nicht, daß sie kam, es tat ihm nicht leid, daß sie ging, dem Sañgamaji, der von aller Anhänglichkeit frei ist, den nenne ich einen Brahmanen'" [1].

Aber auch allen anderen fernstehenden Menschen, mit denen der Mönch umzugehen hat, gilt es im völligen Gleichmut zu begegnen. Er hat alle auf die gleiche Weise zu behandeln. Ob ihm nun Freude oder Leid von ihnen bereitet wurde: „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich. Anteilnahme und Unwille finden sich bei mir nicht. Freude und Unehre halten sich mir die Wagschale, gegen alles bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmutes" [2].

c) Auch der Welt als Inbegriff von Werten und Unwerten gegenüber hat der Mönch seinen Gleichmut zu bewahren. Ihn dürfen ihre Unwerte nicht locken und beflecken. Er muß von sich sagen können: „Gleich wie, Brahmanen, die blaue, rote oder weiße Lotosblume im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen, über das Wasser emporragend dasteht, ebenso auch bin ich, Brahmanen, in der Welt geboren, in der Welt aufgewachsen, habe die Welt überwunden, und unbefleckt von der Welt verweile ich" [3].

Aber auch die Werte der Welt sollen für den gleichgültigen Mönch keine erstrebenswerten Güter sein: „Ein Mönch, dessen Körper ruhig, dessen Rede ruhig, der ruhigen und aufmerksamen Geistes ist, und den Köder der Welt von sich geworfen hat, wird ein Beruhigter genannt" [4]. Wir denken in diesem Zusammenhang auch an ein Wort des Angelus Silesius, das in derselben Weise Gleichmut den Werten der Welt gegenüber anempfiehlt:

Wenn Du die Dinge nimmst ohn allen Unterscheid,
So bleibst Du still und gleich in Lieb und auch in Leid [5].

d) Ja, sogar das eigene Tun soll ohne leidenschaftliche Sorge um den Erfolg getan werden. Dieser Gedanke bildet eine der Grundforderungen der Bhagavadgîtâ:

[1] Udâna I, 8; Neumann, Anthologie 226f. bei Bertholet S. 288f.
[2] Cariyâ Piṭaka III 15, 3f. übs. Pischel, Leben u. Lehre des Buddha 1917, S. 77.
[3] Aṅguttara Nik., 4. Kap. Nr. 36 Nyânatiloka S. 79.
[4] Dhammapadam 378; Bertholet S. 288.
[5] Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann I 38 ed. Bölsche S. 6.

In Andacht (*yoga*) fest tu deine Tat, doch häng' an nichts
Du Siegreicher,
Laß' den Erfolg ganz gleich dir sein, der Gleichmut ist's,
der Andacht heißt[1].

e) Der Mensch, der aus religiösen Motiven die Haltung schweigenden Gleichmuts gewonnen hat, ist damit sogar auf einem Standpunkt angelangt, der jenseits von Gut und Böse liegt. Für ihn gibt es diese ethischen Kategorien nicht mehr, er ist gleichgültig gegen beide: „Wer Gut und Böse hat durchschaut, in wem's zerstört, vernichtet, nicht mehr ist, der Seher, der die Heiligkeit errungen, er ist zum Ende alles Seins gelangt"[2]. Aber auch in den Upanishaden bereits finden sich ähnliche Gedanken: „Ihn (den Menschen, der zur religiösen Erkenntnis des *Âtman* gelangt ist) quält nicht mehr der Gedanke: welches Gute habe ich nicht getan, welches Böse habe ich getan? Der, welcher solches weiß, befreit seine Seele von diesen beiden"[3]. Und an einer anderen Stelle heißt es: „Wie an einem Lotosblatt das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat mehr an dem, der also weiß"[4].

f) Endlich wissen die buddhistischen Texte von dem Gleichmut des Asketen zu erzählen, der sich körperlichen Einflüssen gegenüber bewährt. Den gleichmütigen Menschen erfüllt eine sonderbare Kraft, die alle Angriffe von außen von ihm fernhält oder vielmehr unschädlich macht, so daß er selbst durch körperliche Einflüsse nicht aus dem Schweigen des Gleichmuts gerissen wird. Im Udâna wird von dem Mönch Sariputta erzählt, der mit frisch geschorenem Haar in einer Mondscheinnacht im Freien saß. Zur selben Zeit gingen zwei befreundete Dämonen, um Besorgungen zu machen, spazieren. Da sagte der eine: Ich habe gute Lust, lieber Freund, diesem Asketen da einen Schlag auf den Kopf zu versetzen. Der andere aber rät dringend ab. Der Asket sei mit großen Wunderkräften ausgerüstet. Dennoch versetzt der Dämon dem Sariputta einen heftigen Schlag auf den Kopf. „Mit einem solchen Schlag aber könnte man sieben oder acht Ellen hohe Elefanten niederschlagen oder einen großen Berggipfel

[1] Bhagavadgitâ, 2, 48, Übersetzung von Leopold v. Schröder, Jena 1912, S. 13. [2] Aṅgutara Nik. 1, 5; Nyânatiloka Catukka Nip. 12.
[3] Taittirîya-Upanishad 2, 9; Bertholet S. 191.
[4] Chândogya-Upanishad 4, 14, 3; Bertholet S. 191.

zerschmettern, allein jener Dämon sank mit dem Aufschrei: ich brenne, ich brenne, zur Hölle hinab." Dem Mönch aber geht es erträglich, nur etwas Kopfschmerzen sind geblieben. Buddha aber tut im Hinblick auf diese Begebenheit den Ausspruch: „Wessen Sinn gleich einem Felsen feststeht und nicht wankt, frei von Lust bei allem, was Lust zu erregen geeignet ist, wer nicht zürnt bei irgend etwas, das Zorn erregen kann, wessen Sinn so geartet ist -- wie sollte dem ein Leid widerfahren?" [1]

5. Wir haben zum Schluß noch eine sonderbare Erscheinung zu betrachten, die zum Teil dieselben Elemente enthält, wie die eben angegebenen, die wir aber als Gesamterscheinung würdigen wollen. Es handelt sich um das chinesische *Wu-Wei*.

a) Das Gebot des *Wu-Wei* verlangt von den Frommen des Taoismus völlige Leidenschaftslosigkeit: „Die Sucht nach Verstand — sie ist zügelloser Hang am Äußerlichen. Die Sucht nach Vernunft — sie führt zu unzüchtigem Hang am Schall. Die Sucht nach Menschenliebe — sie schafft Wirrwarr in der Tugendübung. Die Sucht nach Pflichterfüllung — sie bedeutet Auflehnung gegen die natürlichen Gesetze. Die Sucht nach Erfüllung der Lebensregeln — sie führt zur Künstlichkeit. Die Sucht nach Musik — sie führt zu Unsitten. Die Sucht nach Heiligkeit — sie führt zu künstlicher Fertigkeit. Die Sucht nach Wissen — sie führt zu Haarspalterei. Wenn die Menschen unter dem Himmel diese acht Leidenschaften ihrer Natur nicht unterdrücken, so wird alles unter dem Himmel in Unordnung geraten, denn die ganze Welt wird beginnen, sie derartig bis auf's Äußerste zu schätzen und zu pflegen, daß alle Welt irre wird. Der Edle wird darum, wenn möglich, die fünf in ihm verborgenen Tugenden nicht äußerlich entfalten und seiner Vernunft keine Vorzüge gönnen, er wird sich regungslos verhalten.... Er wird in Schweigen versunken sein. ... Seine Götterkraft wird wirken und der Himmel wird bei ihm bleiben, während er in Ruhe und *Wu-Wei* verweilt, werden die hunderttausend Wesen wachsen und gedeihen" [2].

b) Was aber das Eigentümliche dieses Gebotes bildet, ist die Forderung der Aufhebung alles bewußten Tuns. Man soll handeln, als handelte man nicht: „Gebt auf die Heiligkeit,

[1] Udâna IV 4; Bertholet S. 289 f.

[2] Tsuang Tse Buch 4 bzw. Kap. 11 bei De Groot S. 54.

werft weg die Erkenntnis | Und das Volk wird hunderfach gewinnen! | Gebt auf die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht | Und das Volk wird zurückkehren zu Familiensinn und Liebe! | Gebt auf die Kunst, werft weg den Gewinn | Und Diebe und Räuber wird es nicht mehr geben“ [1]. Und an einer anderen Stelle heißt es: „Der Berufene verweilt im Wirken ohne Handeln. | Er übt Belehrung ohne Reden“ [2]. „Wer das Nichthandeln übt, | sich mit Beschäftigungslosigkeit beschäftigt, | Geschmack findet an dem, was einem nicht schmeckt: | der liest das Große im Kleinen und das Viele im Wenigen“ [3].

c) Wer so in dieser eigentümlich tätigen Tatenlosigkeit sich übt, ist gleichsam mit Kraft erfüllt. Er übt die Schweigsamkeit, ohne daß doch dies Schweigen ein Zeichen von Unwissenheit ist. Vielmehr gilt als Grundsatz, daß gerade die Redenden die Unwissenden sind und die Schweigenden die Wissenden: „Fürwahr, der Wissende übt die Schweigsamkeit, die Redenden sind die Unwissenden, deshalb erteilt der Heilige nur Lehren, die mit Schweigsamkeit zusammenhängen“ [4]. Der Taoismus erblickt in dem gleichmütigen Schweigen gewissermaßen ein Abbild der Natur: „Himmel und Erde besitzen die höchste Vollkommenheit, doch sprechen sie nicht davon. Die vier Jahreszeiten haben ihre leuchtenden Gesetze und doch reden sie nicht darüber. Die hunderttausend Dinge haben ihre vollkommenen Charakterzüge und doch halten sie darüber keine Reden. Darum übt der Übermensch die Regungslosigkeit und der Allerheiligste die Untätigkeit, und das bedeutet, daß sie den Blick auf Himmel und Erde (als ihr Vorbild) richten“ [5].

d) Der Zustand des *Wu-Wei* wird von den Texten oft in paradoxer Weise dargestellt: „Ich hörte den Meister (Konfucius) vom Heiligen sprechen, der bei der Erfüllung seiner Aufgabe keiner Tätigkeit nachstrebt noch auf Vorteil aus ist, der sich nicht gegen Schaden wehrt noch Freude daran hat, etwas zu erstreben, der unbewußt nach *Tao* strebt, schweigsam ist, aber doch spricht und beim Sprechen doch schweigsam ist, und der auf diese Weise außerhalb des Staubes und Schlammes wandelt. Der Meister selbst betrachtete das als ein sinnloses

[1] Tao-te-king cap. 19 Wilhelm S. 21. [2] Ebenda cap. 2 Wilhelm S. 4.
[3] Ebenda cap. 63 Wilhelm S. 68.
[4] Tschuang Tse Buch 7 bzw. Kap. 22 bei De Groot S. 51 f.
[5] Ebenda S. 52.

Gerede, ich aber erachte das als ein Benehmen, das dem herrlichen *Tao* entspricht" [1]. In diesen Worten liegen verschiedene Paradoxien vor. *Wu-Wei* ist Schweigen, aber darum doch kein Aufhören jeder Mitteilung, vielmehr ein Reden im Schweigen und ein Schweigen im Reden. Konfucius sagte: „Ich begehre zu schweigen. Als dann aber Tse-Kung erwiderte: wenn der Meister nicht redet, was werden seine Jünger dann den Nachkommen zu überliefern haben? Da sprach der Weise: sagt denn der Himmel etwas? Und trotzdem nehmen die vier Jahreszeiten ihren Lauf und die hunderttausend lebenden Wesen entstehen! Sagt denn der Himmel etwas" [2]?

Wu-Wei ist Nichttun, aber dennoch erlangt man auf dem Wege des *Wu-Wei* die Fähigkeit zu allem Tun: „Wer im Forschen wandelt, nimmt täglich zu. | Wer im Sinne wandelt, nimmt täglich ab. Er verringert sein Tun und verringert es immer mehr, | bis er anlangt beim Nichttun (*Wu-Wei*). | Beim Nichttun bleibt nichts ungetan. | Das Reich erlangen kann man nur, | wenn man immer frei bleibt von Geschäftigkeit" [3].

e) Was aber den Wert dieser chinesischen Sonderart gleichmütigen Schweigens betrifft, so kann man einen subjektiven und einen objektiven Wert deutlich unterscheiden. Einerseits nämlich ist *Wu-Wei* der Weg zum *Tao* für den einzelnen Frommen: „Der Himmel ist leer, die Erde ist still und sie streben also nicht. Werft euer Ich weg und schweiget, dann wird göttliche Klarheit dadurch in euch erhalten bleiben. Wer die Schweigsamkeit, Regungslosigkeit gründlich versteht, der versteht das Grundgewebe des *Tao*" [4].

Andererseits aber können sich die Texte der großen Taoisten nicht genug tun in beständigem Lob des *Wu-Wei* als Regierungsprinzip für Fürsten und Volk. Kuan Tse sagt: „*Wu-Wei*, das nenne ich *Tao*, Preisgabe (der Persönlichkeit) das nenne ich Tugend, es besteht also nichts, das *Tao* und *Te* (Tugend) von einander trennt, und somit machen diejenigen, die beide lehren, zwischen beiden kein Unterschied. Die Perlen der Menschheit regieren im *Jin* (d. h. auf der Erde). Das *Jin* ist still, und darum sage ich, daß sie, wenn sie rührig und träge sind, ihren

[1] Ebenda, Buch 1 bzw. Kap. bei De Groot S. 51.
[2] Konfucius, Lun Jü XVII 19 bei De Groot S. 52.
[3] Lao Tse, Tao-te-king, cap. 48 Wilhelm S. 53.
[4] Kuan Tse, 13. Buch bzw. Kap. 36 bei De Groot S. 43f.

Thron verlieren“ [1]. Und an einer anderen Stelle heißt es: „Weil der Himmel sich nicht rührt und dennoch die vier Jahreszeiten abwechselnd von ihm auf die Erde herabkommen, so daß die hunderttausend Wesen sich entwickeln können, so rührt sich auch der Fürst nicht, und dennoch kommen seine Regierungsbefehle regelmäßig herab, so daß die hunderttausend Beschäftigungen der Menschen erfolgreichen Verlauf nehmen“ [2]. Dieselben Gedanken finden sich bei Lao Tse: „Zur Leitung des Staates braucht man Regierungskunst, | zum Waffenhandwerk braucht man außerordentliche Begabung. | Um aber die Welt zu gewinnen, muß man frei sein von Geschäftigkeit. | Darum spricht ein Berufener: | Ich handele nicht, und das Volk wandelt sich von selbst. Ich liebe die Stille, und das Volk wird von selbst weich. | Ich habe keine Begierden, und das Volk wird von selbst einfach“ [3].

5. Kapitel

Die schweigende Betrachtung

1. Einen weiten Raum in der Frömmigkeit aller Religionen nimmt die religiöse Betrachtung ein. Wir haben hier von dieser Erscheinung zu sprechen, weil es recht eigentlich zu ihrem Wesen gehört, daß sie schweigend in stiller Stunde vollzogen wird. Aber unsere Quellen reden. Jedoch liegt darin kein Widerspruch. Denn wovon in unseren Quellen Zeugnis abgelegt wird, ist nicht die Sache selbst, sondern einerseits ein nachträglicher Bericht über den Vorgang, andererseits eine gedankenmäßige Angabe dessen, was in der schweigenden Betrachtung als konkreter Inhalt vorkommt. Wir können also diese Art heiligen Schweigens nur so analysieren, daß wir uns an diese Inhalte halten und an die großen Ziele, die der Fromme mit dieser religiösen Übung verfolgt. Denn beides gibt dem Schweigen sein rational natürlich unfaßliches Gepräge.

Es scheint nun, daß man zwei grundsätzlich voneinander geschiedene Arten schweigender Betrachtung unterscheiden kann. Der Unterschied liegt jedoch nicht, wie man zunächst vermuten

[1] Kuan Tse, 13. Buch bei De Groot S. 49.
[2] Kuan Tse, 10. Buch bei De Groot S. 49.
[3] Lao Tse, Tao-te-king cap. 57 Wilhelm S. 62.

könnte, in der Verschiedenheit der anschaulichen Inhalte, der Objekte der schweigenden Betrachtung, sondern in der Tendenz, die man verfolgt. Wir unterscheiden die asketisch-ethische Betrachtung von der rein religiösen.

Die großen und bestimmenden Unterschiede liegen auf der Hand. In der asketisch-ethischen Betrachtung ist unter allen Umständen der Mensch selbst bzw. menschliche Vollkommenheit und Besserung der beherrschende Zweck und also der erste und letzte Gedanke. Wenn in diesem Zusammenhang religiöse Momente vorkommen und man also mit Recht auch im religiösen Sinne (und nicht nur im ethischen) vom „heiligen" Schweigen reden darf, so spielen diese jedoch nur als Motive und Mittelgrößen eine Rolle, keineswegs aber haben sie irgendwelchen Selbstwert.

a) Die Form der asketisch-ethischen Betrachtung, die hier zunächst in Frage kommt, ist die rein ethisch motivierte Selbstprüfung. Der Gedanke an Gott kommt dabei gar nicht vor. Der Mensch denkt in stiller Stunde nach über Wert und Unwert des eigenen Lebens gemessen an ethischen Normen, die aus Tradition oder religiöser Ethik genommen sind. Ein typisches Beispiel hierfür sind die Selbstbetrachtungen Mark Aurels, des edlen stoischen Philosophen auf dem Kaiserthrone: „Steht es dir doch frei, zu jeder Stunde dich auf dich selbst zurückzuziehen. Gibt es ja doch für den Menschen keine geräuschlosere und ungestörtere Zufluchtsstätte als seine eigene Seele, zumal wenn er in sich Eigenschaften trägt, bei deren Betrachtung für ihn alsbald eine vollkommen glückliche Stimmung eintritt, worunter ich nichts anderes verstehe als sittliche Wohlordnung. Gönne dir recht oft dieses Zurücktreten ins Innere und verjünge so dich selbst" [1]. Hier waltet keine Leidenschaft der Sündenangst und Erlösungssehnsucht, sondern das ruhige Gleichmaß des im wesentlichen mit sich zufriedenen, im einzelnen aber zu immer größeren Vollendung bereiten selbstbewußten Menschen. Dies heilige Schweigen wird demnach den deutlich spürbaren Charakter kühler Überlegung und leidenschaftsloser Kritik tragen.

Anders wird die Stimmung der schweigenden Betrachtung, wenn sie religiösen Einschlag bekommt. Es ist, als brächte

[1] Mark Aurel, Selbstbetrachtungen 4, 3.

der bloße Gedanke an Gott ein Moment glühender Leidenschaftlichkeit in die sonst so kühle Selbstbetrachtung. Nun handelt es sich zwar auch hier letzten Endes um die eigene Seele und um den eigenen guten Willen, aber das Maß ist ein anderes. Nicht kalte, erstorbene Ideale und tote Abstraktionen bestimmen mehr die Betrachtung, sondern der Gedanke an den lebendigen Gott, dessen fordernde Wirklichkeit dem Frommen gewiß wurde. Aus solcher Stimmung heraus versteht man die leidenschaftlichen Ausrufe Augustins und Franz von Assisis: *Inops et pauper sum ego, tu dives in omnes invocantes te; nunc autem, quod genitus meus testis est, displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te*[1]. *Quid es tu, dulcissime deus meus, et quid sum ego vermiculus et parvus servus tuus?* (Franz von Assisi)[2]. Gewiß tragen diese Zeugnisse nicht das Gepräge schweigender Betrachtung. Wer solche Erlebnisse hat, schweigt nicht. Aber man kann sich auch eine ruhige Stimmung vorstellen, für die hier nur gewissermaßen die Richtung angegeben werden soll, Stunden, in denen der Mensch vor Gott mit sich zu Gericht geht in schweigender Andacht.

b) Einen besonderen Charakter tragen unter ausdrücklicher Betonung des Betrachtungsmäßigen die besonders an den Namen des Ignatius von Loyola geknüpften *exercitia spiritualia*, die unter Zuhilfenahme religiöser Betrachtung der eigenen Vollendung dienen sollen.

In peinlicher Sorgfalt hat der Fromme nach genau vorgeschriebenem Gange von Woche zu Woche unter steter Betrachtung und Selbstbeobachtung sich zu höherer Vollkommenheit hinanzuarbeiten. Die Betrachtungen in den Exerzitien des Ignatius nehmen ihren Ausgang bei den eigenen Sünden, um dann alle Einzelheiten des Lebens Christi nach einander zu bedenken. Um einen deutlichen Eindruck von der Art zu geben, wie hier unter starker Betonung der Anschauung und unter Zuhilfenahme aller Sinne das Objekt betrachtet wird, vergegenwärtige man sich folgende Stellen aus den Exerzitien.

Bei der Betrachtung der eigenen Sünden werden folgende

[1] Augustin *Confessiones* 11, 2; 12, 2.
[2] Franz v. Assisi, *Act. Fr.* ed. Sabatier 9, 37 S. 35.

Anweisungen gegeben: „Ich rufe mir alle Sünden meines Lebens ins Gedächtnis und überblicke dabei Jahr für Jahr und Zeitabschnitt für Zeitabschnitt. Hierzu ist dreierlei behilflich: erstens, daß ich den Ort und das Haus betrachte, wo ich gewohnt, zweitens den Verkehr, den ich mit anderen gepflogen, drittens die Stellung, in der ich gelebt habe. Ich wäge die Schwere meiner Sünden ab, indem ich die Häßlichkeit und Bosheit betrachte, die jede begangene Todsünde in sich schließt, auch wenn sie nicht verboten wäre. Ich betrachte, wer ich bin, indem ich mich mit Hilfe von Beispielen immer kleiner zu machen suche: erstens erwäge ich, wie gering ich bin im Vergleich mit allen Menschen, zweitens, was die Menschen sind im Vergleich mit allen Engeln und Heiligen im Paradies, drittens betrachte ich, was alles Geschaffene ist im Vergleich mit Gott: was kann ich dann allein noch sein? viertens betrachte ich alle Verdorbenheit und Häßlichkeit meines Leibes; fünftens sehe ich mich an als eine eiternde Wunde und ein Geschwür, woraus soviele Sünden und soviele Schlechtigkeiten und ein so überaus häßliches Gift hervorgebrochen sind“ [1].

Und nun tritt, wie oben ausgeführt wurde, der Gedanke an Gott als Folie und Grundlage der eigenen Selbstverurteilung auf, denn es heißt weiter: „Ich betrachte, wer Gott ist, gegen den ich gesündigt habe, nach seinen Eigenschaften, indem ich diese mit ihren Gegensätzen in mir vergleiche: seine Weisheit und meine Unwissenheit, seine Allmacht mit meiner Schwachheit, seine Gerechtigkeit mit meiner Ungerechtigkeit, seine Güte mit meiner Bosheit“ [2].

Von charakteristischer Bedeutung ist ferner die Betrachtung der Hölle. Der Grund für diese Übung ist, wie in der Vorübung angegeben wird, die Bewegung des ethischen Willens durch die Furcht vor Strafe: „Ich bitte um das, was ich begehre; hier soll ich um ein tiefgehendes Gefühl der Strafe bitten, welche die Verdammten erleiden, auch daß, wenn ich je wegen meiner Fehler der Liebe meines ewigen Herrn vergessen sollte, doch wenigstens die Furcht vor den Strafen mir dazu verhelfe, nicht in eine Sünde zu fallen“ [3].

Nun aber ist interessant zu sehen, wie alle Sinne in An-

[1] Ignatius von Loyola, Die Geistl. Übungen, übersetzt von A. Feder S. J. Regensburg 1922 S. 45.

[2] Geistl. Übungen S. 48. [3] Geistl. Übungen S. 48.

spruch genommen werden, um ein starkes Erlebnis der Furchtbarkeit der Hölle als Strafort der Sünden zu erzeugen: „Ich schaue mit den Augen der Einbildungskraft jene gewaltigen Feuergluten und die Seelen wie in brennenden Leibern eingeschlossen. Ich höre mit den Ohren Weinen, Geheul, Geschrei, Lästerungen gegen Christus, unsern Herrn, und gegen alle Heiligen. Ich rieche mit dem Geruchsinn Rauch, Schwefel, Unrat und faulende Dinge. Ich koste mit dem Geschmacksinn bittere Dinge, wie Tränen, Traurigkeit und den Wurm des Gewissens. Ich fühle mit dem Tastsinn, wie die Feuergluten die Seelen erfassen und brennen“ [1].

Daß dem Ziele sittlicher Vervollkommnung, dessen Notwendigkeit durch die Betrachtung unmittelbar nahe gebracht werden soll, auch rein körperliche Mittel dienen müssen, bedarf in diesem Zusammenhang nur der Erwähnung. Die Kasteiung des Fleisches wird in folgenden Worten anempfohlen: „Man bereite dem Körper einen empfindlichen Schmerz; diesen bringt man ihm bei, indem man Bußhemde oder Stricke oder eiserne Gürtel am Leibe trägt, und wenn man sich geißelt oder verwundet oder andere Arten von Strengheit übt“ [2].

Wir betonten oben, daß immer in der unter den angegebenen Voraussetzungen geübten Betrachtung den religiösen Interessen ein praktisches übergeordnet ist. Die religiösen Erkenntnisse, die in den Exerzitien vermittelt werden, sollen nicht Selbstzweck sein, sondern einem praktischen Interesse dienen. So heißt es z. B. in der Vorübung zur Betrachtung des Reiches Christi: „Hier soll ich unsern Herrn um die Gnade anflehen, daß ich nicht taub sei für seinen Ruf, sondern bereit und beflissen, seinen heiligsten Willen zu erfüllen“ [3]. Und im Zusammenhang der Betrachtung der Geburt Christi wird anempfohlen: „Man rieche und koste mit dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn die unendliche Süßigkeit und Lieblichkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und der übrigen Dinge je nach der Beschaffenheit der Person, die man betrachtet; dann kehre man in sich selbst ein und suche irgendeinen Gewinn daraus zu ziehen“ [4].

2. Von dieser im letzten Grunde ethisch interessierten Betrachtung ist die rein religiöse Betrachtung dadurch unter-

[1] Geistl. Übungen S. 48. [2] Ebenda S. 54. [3] Ebenda S. 56.
[4] Ebenda S. 65.

schieden, daß hier das letzte Interesse auf Gott gerichtet ist und daß alle Betrachtungen jedweden Objektes nur Weg zu Gott selbst sein sollen. Kein praktisches Interesse trübt die Reinheit der religiösen Betrachtung. In diesem Sinne unterscheidet Richard von St. Victor drei Arten von Betrachtung: „Der Gedanke (*cogitatio*) vernimmt, die Betrachtung (*meditatio*) erforscht, die Beschauung (*contemplatio*) bewundert. Der Gedanke schweift irrend hierhin und dorthin ohne Blick auf das Ziel: die Betrachtung arbeitet sich mühsam auf rauhen Wegen zum erstrebten Ziel; die Beschauung fliegt, getrieben vom Geiste, dahin, wohin der Geist will. Der Gedanke ist ohne Mühe, aber auch ohne Frucht; die Betrachtung ist Mühe mit Frucht; die Beschauung ist ohne Mühe, aber mit Frucht. Aus der Einbildungskraft geht der Gedanke hervor, aus dem Verstande geht die Betrachtung, aus der Intelligenz die Beschauung“ [1]. Und Benedict XIV. definiert folgendermaßen das Wesen der religiösen Betrachtung: „Die Beschauung ist eine einfache mit Genuß und Liebe verbundene Anschauung göttlicher oder anderer offenbarter Dinge, welche ausgeht von Gott, indem er auf spezielle Weise den Verstand und den Willen zu diesem Schauen und Lieben appliziert und durch die Gaben des heiligen Geistes, nämlich die des Verstandes und der Weisheit, zu diesen Akten mitwirkt, und welche eine große Erleuchtung des Verstandes und Entflammung des Willens zur Folge hat“ [2].

Und bei Diadochus von Photike finden sich folgende Worte: *ὅπου δὲ πλοῦτος, οὐ συγχωρεῖ τὸ λέγειν. Μεθίουσα γὰρ τότε ψυχὴ τῇ ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ σιγώσῃ φωνῇ θέλει κατὰ τρυφὰν τῆς δόξης τοῦ κυρίου* [3].

Dieser Unterschied zwischen der ethischen und religiösen Betrachtung bedingt naturgemäß eine andere Stimmungslage der religiösen Betrachtung. Alle Arten, die man unterscheiden kann, sind völlig unwesentliche Variationen des Weges bei gleichem Ziele. Wir versuchen, uns ein Bild von diesem Wege zu Gott in der Form schweigender Betrachtung zu machen.

---

[1] R. v. St. Victor *De contemplatione* 1, 3.

[2] Benedict XIV. *de Beatif. et Canonic.* 3, 26 bei Wetzer & Welte, Kirchliches Handlexikon II 498.

[3] Kephalaia Gnostika des Diadochus von Photike ed. Weis-Liebersdorf, Leipzig 1912, Kap. 8 S. 10.

a) Gott ist immer das Ziel, die Wege aber, die man zu diesem Ziele einschlägt, kann man trennen nach dem Maß ihrer Unmittelbarkeit.

Nun ist es ohne weiteres deutlich, daß eine erste Gruppe von Betrachtungsarten gebildet wird durch die Versuche, Gott selbst ohne Mittel anzuschauen. Indem man aber diesen Gedanken faßt, erkennt man sogleich seine Unmöglichkeit. Sehen wir jedoch zu, wie der Fromme diesen Weg zu beschreiten sucht: *Dulcissime, benignissime, amantissime, carissime, potentissime, desideratissime, pretiosissime, amabilissime, pulcherimme, tu melle dulcior, lacte et nive candidior, nectare suavior, gemmis, et auro pretiosior, cunctisque terrarum divitiis et honoribus mihi carior*[1]. „Du bist die Anmut aller Farben, die Süßigkeit aller Geschmäcke, der Duft aller Gerüche, das Ergötzen aller Töne, die niedliche Wonne aller heimlichsten Umarmungen. In dir ist wonnigliche Lust, aus dir strömt reicher Überfluß, zu dir führt anmutige Verlockung, durch dich geschieht unwiderstehlicher Einfluß. Du bist der überströmende Abgrund der Gottheit. O wertester König der Könige, erhabenster Kaiser, erlauchtester Fürst, mildester Herrscher, mächtigster Schirmherr, kunstfertigster Werkmeister, mildester Lehrmeister, weisester Ratgeber“[2] betet Gertrud von Helftä. „Du bist das Himmelreich, du das Land der Sanftmütigen, o Christus. Du bist das grünende Paradies, du das göttliche Brautgemach ... Du bist das Lebensbrot, du der frischeste Trank ... Du bist die unauslöschliche Fackel den Heiligen“[3] (Symeon).

Eine Unzahl von Bildern hat sich uns gezeigt, aber wurde Gott wirklich selbst in diesen Bildern dargestellt? Wir sehen also, daß das Bemühen unmittelbarer Anschauung vergebens ist, immer tritt das Mittel des Bildes zwischen den Betrachtenden und das göttliche Objekt. Aber immerhin der Fromme wähnt, Gott selbst zu schauen, wenn sein religiös erregtes Gemüt ihm diese Farbenpracht anschaulicher Bilder vor die Seele stellt, und das ist das Entscheidende und nicht die erkenntniskritische Besinnung nachträglicher Analyse.

b) Von dieser Gruppe verschieden ist dementsprechend die Betrachtung, die von vornherein sich bewußt ist, Gott nur

[1] Anselm von Canterbury, or. 17. Migne S. L. 150, 894.

[2] Gertrud von Helftä, Leg. div. piet. III 66 Exerc. 5. 6; Reval. I S. 243, 659, 681. [3] Symeon der Neue Theologe, div. am. 2. Zagoräus II 59a.

mittelbar schauen zu können, die darum Objekte dieser irdischen Welt als Gleichnis aufsucht, das als solches gegen Gott und seine Wirklichkeit transparent ist.

Gott zu betrachten in seinem Werke, im Walten der Natur ist eine der beliebtesten Arten der Betrachtung. Rousseau sagt: „Ich betrachte ihn gern in seinen Werken, während mein Herz sich zu ihm erhebt“ [1]. Und auch Clemens übt diese Betrachtung der Weltordnung: *„αὐτὰρ ἐγὼν ἐμὲ λύσομαι“ τῆς ἐπιθυμίας, φήσει, διὰ τὴν πρὸς σὲ οἰκείωσιν, κύριε, καλὴ γὰρ ἡ κτισθεῖσα δὴ οἰκονομία καὶ πάντα εὖ διοικεῖται, οὐδὲν ἀναιτίως γίνεται, ἐν τοῖς σοῖς εἶναί με δεῖ, παντοκράτορ· κἂν ἐνταῦθα ὦ, παρὰ σοί εἰμι· ἀδεὴς δ'εἶναι θέλω, ἵνα σοὶ συνεγγίζειν δυνηθῶ, καὶ ὀλίγοις ἀρκεῖσθαι, μελετῶν τὴν σὴν ἐκλογὴν τὴν δικαίαν τῶν καλῶν ἀπὸ τῶν ὁμοίων* [2].

Näher aber kommt man Gott, wenn man sein Walten nicht in der unpersönlichen Natur, sondern in der Geschichte verfolgt, die in hervorragender Weise Offenbarung Gottes auf Erden ist, und zwar besonders in der Heilsgeschichte. Die Natur ist der Schauplatz göttlichen Wirkens, dennoch ist die Welt draußen das Profane. Gott erscheint nicht unmittelbar in den Blumen und im Gewittersturm. Alles natürliche Geschehen ist nur der Gottheit lebendiges Kleid. Ein Gott, der nur die Natur zur Kundgabe seines Wirkens und Willens benutzt, bleibt doch letzten Endes verborgen für das religiöse Auge. Nur ahnend vermag die Seele die Majestät Gottes und seine sorgende Liebe zu erkennen. Aber es gibt noch heiligeres Wollen Gottes, als die Natur ausdrücken kann. Die Natur hat ihre Grenzen hinsichtlich der Offenbarung des göttlichen Willens und Wirkens.

Daß Gott vollkommen offenbar werde, daß seine Absichten und Ziele Welt und Menschen gegenüber sichtbar werden, dazu genügt nicht das Walten der Natur, dazu muß eine neue eigene göttliche Geschichte innerhalb der menschlichen Wirklichkeit gestiftet werden. In dieser Geschichte handelt es sich nicht um tote Massen, die gestaltet und bewegt werden, sondern um heilige Menschen, ja Gott selber tritt handelnd ein in die Zeit. Nur so kann das Heil dem Menschen offenbar werden.

Die Heilsgeschichte ist die zeitlich überzeitliche Erscheinung des ewigen Gottes, ist die konkrete Verkündigung übersinnlicher

[1] Rousseau, Bekenntnisse ed. O. Vischer, 1912, S. 203.

[2] Clemens Alex., Strom. IV 23 ed. Stählin II 313 f

Fakta in Personen und Vorgängen. Wir haben uns hier nicht damit zu befassen, in welcher Weise man diese Heilsgeschichte werten kann und gewertet hat, wir haben darum nicht zu erörtern, daß man diese überhistorische Historie in realen Kausalzusammenhang mit Leben und Verdammnis aller Menschen gebracht hat. Noch weniger aber ist es unsere Aufgabe, die Wahrheitsfrage zu stellen und die verschiedenen Deutungen der Heilsgeschichte auf ihre reale Tatsächlichkeit hin zu prüfen. Wir haben allein nachzuweisen, daß die Heilsgeschichte auch in ganz hervorragendem Maße im Dienste schweigender Betrachtung steht. Es ist eine seltsame Erscheinung, daß überall in der Welt der Religion man an der greifbaren dinglichen Realität haftet, wo doch die Analyse des Glaubensvorganges zeigt, daß für den wahren religiösen Glauben nie der Gegenstand und nie das sichtbare Geschehnis das ist, worauf sich der Fromme letzten Endes in seiner Andacht bezieht, sondern das „*ἐπέκεινα*", das nicht in der Sphäre der konkreten Gegebenheit liegt. Alle Heilstatsachen rufen dem frommen Betrachter ein *quaere super nos* zu, sie selbst stehen lediglich zu der Sphäre des Religiösen in einem eigenen Verhältnis, sie sind geweihte Tatsachen, im Unterschiede von der profanen Weltgeschichte. Die Heilsgeschichte also ist die bedingt historische Erscheinung eines unbedingt metaphysischen Zusammenhangs, der dem frommen Betrachter, und nur ihm, in den Stunden schweigender Betrachtung bewußt wird. Aus diesen Erwägungen wird das Wort über die rechte Art und den letzten Sinn religiöser Betrachtung des Tatsächlichen verständlich, das Christus bei Seuse spricht: „Du sollst den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, willst du wahrlich kommen zu meiner bloßen Gottheit" [1].

Wir sahen bereits oben, daß die Heilsgeschichte im Zusammenhang der asketischen Betrachtung als Gegenstand von entscheidender Bedeutung war, wenngleich sie dort letztlich unter ethischen Gesichtspunkten betrachtet wurde. Es bedarf darum keiner besonderen Erörterung der rein religiösen Betrachtung der christlichen Heilsgeschichte. Vielmehr sehen wir uns in der außerchristlichen Religionsgeschichte nach ähnlichen Momenten um.

[1] Seuse, Leben, c. 13 ed. Biehlmeyer 34

Auch im Hînayâna-Buddhismus sucht man in der Betrachtung des Lebens Buddhas religiösen Zielen, von denen gleich noch zu sprechen sein wird, zu dienen. Oft ist in den Texten die Rede von den „weihevollen Stätten der Andacht", die man besuchen müsse: „Ânanda, folgende vier auf das Gemüt wirkende Stätten muß ein ordentlicher Mensch sehen: die Stätte, wo der Tathâgata geboren ist, die, wo er zur höchsten vollkommenen Buddhaschaft durchgedrungen ist, die, wo er das heilige Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat und die, wo er ins Nibbâna restloser Erlösung eingegangen ist... Ânanda, es werden gläubige Bhikkhus und Laienfreunde beiderlei Geschlechts kommen an die Stätte, wo der Tathâgata geboren ist, wo er zur höchsten vollkommenen Buddhaschaft durchgedrungen ist, wo er das herrliche Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat, und wo er ins Nibbâna restloser Erlösung eingegangen ist. Denn, Ânanda, alle, die auf der Wallfahrt nach einer solchen heiligen Denkstätte (*cetiya*) gläubigen Sinnes sterben, werden nach ihrem körperlichen Ende, dem Tode, ins freudevolle Himmelreich eingehen" [1]. Wir sehen in diesen Worten bereits die Anfänge einer Heilsgeschichte, obwohl zur Zeit Buddhas davon natürlich keine Rede sein kann, aber der Wert andächtigen Bedenkens dieser äußeren Fakta wird, wie aus den obigen Worten hervorgeht, hier bereits erkannt und gelehrt.

Der Mahâyâna-Buddhismus dagegen kennt schon eine Art Heilsgeschichte, deren Hauptfaktum das sog. *purva-pranidhâna*, das vorzeitliche Gelübde, ist. Die Texte des Amida-Buddhismus enthalten immer wieder die Aufforderung, sich in frommer Andacht auf dieses „vorzeitliche Gelübde" Buddhas zu beziehen, das folgendermaßen lautet: „Wenn ich es zur Erreichung der Buddhaschaft gebracht, nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn sie, die lebenden Wesen aller zehn Richtungen, die getrosten Herzens an mich glauben und den Wunsch haben, in mein Land geboren zu werden und also ihre Andacht auf mich richten werden, nicht daselbst geboren würden" [2]. So lautet die Verheißung, die dem Buddhisten die Heilstatsache ist, auf die sich seine Andacht richtet.

Endlich gibt es noch eine dritte Art von Manifestation

[1] Dîghanikâya XVI 5, 8. — Übers. von Franke S. 232 f.

[2] H. Haas, „Amida Buddha unsere Zuflucht". Göttingen-Leipzig, 1910. S. 39.

Gottes, die darum geeignet scheint, den religiösen Interessen der schweigenden Betrachtung zu dienen, das ist das sakramentale Kultobjekt.

Im Christentum kommt in dieser Beziehung natürlich das Sakrament des Altars in Frage. Mystische Nonnen begannen zuerst sich in ihren Meditationen mit dem im Sakrament gegenwärtigen Herrn zu beschäftigen. In diesem Sinne heißt es in einer Betrachtung auch bei Symeon: „Wo das Brot vorgesetzt und der Wein geleert wird, das Brot als Fleisch, der Wein als Blut, da bist du selbst, mein Gott und Logos, und diese Elemente werden fürwahr zu Fleisch und Blut durch des Geistes Herabkunft und des Höchsten Überschattung, und wir dürfen es wagen, den unzugänglichen Gott zu berühren, der im unzugänglichen Lichte wohnt, unzugänglich nicht nur dieser vergänglichen und sterblichen Natur, sondern selbst allen geistigen Engelschaaren“ [1].

Aber auch im Vishnukult kennt man solche Kontemplation bestimmter Kultgegenstände, die mit der Gottheit sakramental verbunden sind. Die Anbetung des Vishnu (*îśvara*) entzündet sich an dem Anblick des Gottesbildes, der *arcâ*: „Der Gott ist in der Statue, die durch eine bestimmte Zeremonie (*avâhanam*) konsekriert ist, wirklich und wesentlich gegenwärtig, das Götterbild ist ein avatâra d. h. eine Inkarnation des Gottes. Wenn der Fromme die vom matten Glanz flimmernden Lampen erleuchtete und von den Wolkenschleiern des aufsteigenden Weihrauchs verhüllte Statue seines Gottes schaut, dann sinkt er von Staunen und Entzücken ergriffen nieder und versenkt sich anbetend in die Größe, Schönheit und Liebe des ihm so nahen Gottes. Die innigen und leidenschaftlichen Gebetslieder des großen Tamilmystikers Mâṇikka-Vâśaga sind alle in den Schivatempeln gedichtet oder doch konzipiert worden, sie sind geboren aus der Kontemplation des heiligen Gottesbildes“ [2].

c) Wir haben in diesem Zusammenhang bisher von der buddhistischen Versenkung völlig geschwiegen, weil es sich hier jedoch um eine eigene Art schweigender Betrachtung

[1] Symeon der Neue Theologe div. am. H. Zagraeus II 63b.

[2] Fr. Heiler, Das Gebet, S. 323. — Pope, Tiruvâśagam XXXV. — R. Otto, Vishnu-Narâyana 106, 108. S. die Übersetzung des Tiruvâśaga des Mâṇikka-Vâśaga von Schomerus. Jena 1923.

handelt, müssen wir in dem, worin sie von der oben dargestellten Betrachtung abweicht, hier noch kurz auf sie zu sprechen kommen.

Auch hier handelt es sich um eine schweigende Betrachtung: „Ausgerüstet mit jenen, bei Alltagsmenschen nicht zu findenden Dingen, dem Schatz der stillen Zucht, der Wachsamkeit gegen die Sinne, der besonnenen Vollbewußtheit und der Zufriedenheit sucht er (der Mönch) eine weltentrückte Wohnstätte auf, die Einöde, den Raum unter den Luftwurzeln eines Baumes, einen Berg, eine Schlucht, eine Felsenhöhle, einen Bestattungsplatz, ödes Waldgestrüpp, eine Stelle unter freiem Himmel oder einen Strohhaufen, dort setzt er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengang zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder, mit gerade aufgerichtetem Oberkörper und pflegt die ernste Versenkung, daß auch im Antlitz deren Ernst sich spiegelt“ [1].

In immer neuen Wendungen preisen die Texte das Glück dieser schweigenden Betrachtung:

> Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,
> Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht
> Und in stiller Bergesgrotte der Mönch der
> Versenkung pflegt, kein Glück wie dieses! [2]

Und an anderer Stelle heißt es weiter:

> Und einsam will ich wandern hin,
> Im Walde, den der Meister lobt,
> Im Walde, der mich still entzückt,
> Ein unverzagter, ernster Mönch [3].

Dieses schweigende Versenken brachte dem Mönch das große Glück tiefen, inneren Friedens. Die Harmonie seiner seelischen Kräfte, das rechte Verhältnis zu den Dingen der Welt, zu den Menschen und den Tieren des Waldes, das er in der Versenkung gewonnen hatte, spiegelt sich auf seinen Zügen. Als ein Beseligter kehrt er aus der Einsamkeit des Waldes zurück: „Nachdem er (Sariputta) die Almosenschale beiseite gelegt hatte, begab er sich tief in den Wald hinein, um während

[1] Dîghanikâya 2, 67 bei Franke S. 71.
[2] Theragâthâ 522 bei Oldenberg, Buddha S. 360, bei Neumann S. 155.
[3] Theragâthâ 538 bei Neumann S. 160.

des Tages dort zu verweilen. In tiefe Waldesmitte gelangt, setzte er sich am Fuße eines Baumes nieder. Als es nun Abend geworden war, hatte der ehrwürdige Sariputta seine Meditation beendet und kehrte zum Jeta-Waldhaine des Anathapindiko zurück. Da erblickte der ehrwürdige Ânanda den ehrwürdigen Sariputta von ferne herankommen. Als er ihn gesehen hatte, sprach er zum ehrwürdigen Sariputta also: ‚In heiterer Ruhe, wahrlich, o Freund, erstrahlen deine Züge, rein und klar ist dein Antlitz, auf welche Weise, ehrwürdiger Sariputta, hast du den heutigen Tag zugebracht?' ‚Ich habe, o Freund, weitab von Begierden, fern vom Bösen, im Besitze der reflektierenden, in der Einsamkeit geborenen heiter glückseligen ersten Versenkungsstufe verweilt'" [1].

Es handelt sich also in der buddhistischen Versenkung um ein stufenweises Fortschreiten von der anschaulichen Vorstellung zu selbständigen und unanschaulichen Gefühlen, um endlich in empfindungsloser Kälte das höchste Ziel, das selige Eiland des Nirvâna zu erreichen.

Auch über die Inhalte, die konkreten Anschauungsobjekte, die den Ausgangspunkt für die Betrachtung bilden, geben die Texte Auskunft. Häufig ist der Gedanke der Vergänglichkeit alles Irdischen Inhalt der Meditationsgedanken der Buddhisten: „Unbemerkt und unerkannt ist das Leben der Sterblichen hienieden, kummervoll, vergänglich und mit Leid verbunden. Es gibt keinen Ausweg, auf dem die Geborenen dem Tode entrinnen könnten. Ist das Alter erreicht, nahet der Tod, so ist das Gesetz aller Lebewesen. Wie für unreife Früchte schon frühe die Gefahr des Abfallens kommt, so besteht für die Sterblichen die Gefahr des Sterbens. Wie allen vom Töpfer gefertigten Tongefäßen das Ende des Zerbrechens bestimmt ist, so auch den Sterblichen. Die Jungen und die Großen, die Toren und die Weisen, alle gelangen in die Gewalt des Todes, aller Ende ist der Tod. Von denen, die vom Tode überwältigt in das Jenseits gelangt sind — nicht rettet der Vater den Sohn, noch auch die Verwandten, die Angehörigen. Sieh', während die Verwandten zusehen und laut wehklagen, wird einer der Sterblichen nach dem anderen hinweggeführt, wie das zum Tode bestimmte Rind. Also ist die Welt mit Tod und Altern behaftet" [2].

[1] Samyutta-Nikâya III 28, 1 b. Neumann, Buddh. Anthol. S. 205.
[2] Sutta Nipâta III 8, 1—8 bei Seidenstücker, Pâlibuddhismus S. 342f.

Auch Buddha selbst übte diese schweigende Meditation: „Wenn er dann von seinem Bettelgange zurückgekehrt war und die Mahlzeit gehalten hatte, folgte, wie das indische Klima gebot, eine Zeit zurückgezogener Ruhe. Im stillen Gemach oder lieber im kühlen Dunkel dichter Waldgründe brachte er die schwülen stillen Stunden des Nachmittags in einsamer Betrachtung, im heißen Sommer wohl auch im Schlaf zu, bis der Abend hereinbrach und ihn vom „edlen Schweigen" in das Treiben von Freund und Feind zurückführte"[1]. Und es wird berichtet, daß auch die Jüngergemeinde Buddhas oft in schweigender Betrachtung sich vereinigte. Der König von Magadha Ajâtasattu Vedehiputta wollte einst den erhabenen Gotama Buddha, der in des Königs Mangowalde mit zwölfhundert Mönchen sich aufhielt, besuchen. Je näher der König mit seinem Begleiter dem Walde kommt, um so mehr zweifelt er an der Anwesenheit Buddhas und seiner Jünger. „Wie wäre es denn möglich, daß von einem so großen Bikkhuhaufen von zwölfhundert Bikkhus kein Laut zu hören ist, kein Niesen, kein Husten und nicht das leiseste Gemurmel? . . . Da ging der König hin zum Erhabenen, hielt sich aber etwas abseits, er überblickte die vollkommen schweigsame Bikkhuschar, die einem vollkommen ruhig daliegenden See zu vergleichen war und rief freudig erregt: ‚Möchte doch Prinz Udâyibhadda dieselbe Seelenruhe besitzen, wie diese Bukkhuschar'"[2]. Und an einer anderen Stelle wird erzählt: „Als der Fasttag, die Mitte des Monats gekommen war, saß der Erhabene in der Vollmondnacht, umgeben von der Gemeinde der Jünger. Da blickte der Erhabene über die schweigende, immer tiefer schweigende Gemeinde der Jünger hin . . ."[3].

Wie sehr Buddha das Schweigen liebte, geht auch aus folgender Episode hervor, die uns berichtet wird: „Der Wanderasket Poṭṭhapâda sah den Erhabenen von ferne kommen und verwies seine Jüngerschar sogleich zur Ruhe: Seid still, Herrschaften, gebt keinen Ton von euch, dort kommt der Samana Gotama, dieser Ehrwürdige liebt und lobt die Stille"[4].

Nach dieser skizzenhaften Darstellung des buddhistischen meditativen Schweigens drängt sich uns die Frage auf, ob es

[1] Oldenberg, Buddha S. 168.
[2] Dîghanikâya II 12 bei Franke S. 52.
[3] Sutta Nipâta III 12 bei Oldenberg, Buddha S. 168.
[4] Dîghanikâya IX 4: Franke S. 146.

sich hier wirklich um religiöse Betrachtung handelt, und ob also auch auf die buddhistische Versenkung das zutrifft, was oben als Charakteristikum der rein religiösen Betrachtung gesagt wurde. Die Texte selbst bezeichnen die Versenkung mit dem Namen „Die Pforten, die zur Stadt des Nirvâna führen“ [1]. Danach hängt also die Entscheidung dieser Frage von der Beantwortung der anderen ab, ob das Nirvâna eine religiöse Größe oder nur eine weltanschauliche Negation ist. Es ist Friedrich Heilers Verdienst, erneut darauf hingewiesen zu haben, daß das Nirvâna im Buddhismus und vornehmlich in der buddhistischen Versenkung ein religiöses Sehnsuchtsziel ist, von dem die Buddhisten nur zaghaft und in heiliger Scheu zu reden wagen, und daß es darum die Stelle des Numen im Buddhismus vertritt [2]. Damit ist die Frage, ob der Buddhismus eine Religion oder eine atheistische Weltanschauung sei, entschieden, entschieden ist aber auch unsere Spezialfrage nach dem religiösen Charakter der buddhistischen Versenkung.

6. Kapitel

Die schweigende Erleuchtung

1. Am Anfang des Weges zu Gott steht die religiöse Erleuchtung, das gnadenmäßige Hellwerden bisher verborgener Realitäten. Solches Hellwerden trägt zumeist emotionalen Charakter und bildet somit den Angelpunkt für alles weitere religiöse Leben. In vielfältigen Zeugnissen bitten fromme Seelen den himmlischen Vater, ihnen zum Leben in Gott zu verhelfen: *Da mihi, Domine, coelestem sapientiam, ut discam te super omnia quaerere et invenire super omnia sapere et diligere* [3]; „Ziehe uns kräftig zu dir hin. Gib uns in dir ein gesammeltes Herz und laß das unendliche Verlangen unserer Seele zu dir

[1] Ceylonesischer Kommentar zum Visuddhi-Magga, Hardi, Eastern Monarchism S. 248.

[2] Friedr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, S. 36ff. S. zu dieser Frage auch Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. 1916. — A. Bertholet, Der Buddhismus und seine Bedeutung für die Religionsgeschichte 1910. — H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anhänger des Buddhismus 1915. — H. Beckh, Buddhismus, 1920.

[3] Thomas v. Kempen, Nachf. Christi 3, 27, 5.

beständig gerichtet sein“ [1]. Alle Liebe zu Gott setzt Erleuchtung voraus, Gott muß der Seele begegnet sein, damit sie ihre Liebe auf ihn richten kann: „Fülle meine Seele mit deiner Fülle, hauche mich an mit deinem Atem, der Kraft und milde Glut eingießt. . . . Herr, wenn ich dich um Glut bitte, bitte ich um dich selbst, um nichts Geringeres als um dich, o mein Gott“ [2]. Und der hinduistische Dichter Mâṇikka Vâśaga betet: „Gib Gnade, daß ich dich unaufhörlich liebe“ [3].

Ja, sogar das heilige Sakrament des Altars vermag recht erkannt und wahrhaft verehrt zu werden nur von den Erleuchteten: *Illumina oculos meos ad intuendum tantum mysterium et ad credendum illud indubitata fide me robora. Illumina caecitatem meam claritate praesentiae tuae* [4].

Aber das Phänomen, das in diesen Zeugnissen sich spiegelt, fällt im wesentlichen zusammen mit dem, was oben schon im Zusammenhang der schweigenden Vorbereitung von dem Gnadengeschenk des religiösen Apriori gesagt wurde. Es muß also auf ein anderes Moment ankommen, nicht auf die Erleuchtung zum Frömmigkeitsleben, sondern auf die Erleuchtung, die, zunächst rein in sich abgeschlossen, ohne daß auf weitere Konsequenzen, die gesondert von den Akten der Erleuchtung sich daran anschließen könnten, geachtet wird, den Wert sieht in der Erkenntnistatsache und den Erkenntnisinhalten selbst.

2. Wir fragen also zuerst nach den Inhalten solcher schweigenden Erleuchtung. Denn das ist nun für unseren Zusammenhang das Entscheidende: diese tiefinnerliche Erleuchtung vollzieht sich im heiligen Schweigen, in andachtsvollem Lauschen auf die Stimme Gottes.

a) In der christlichen Mystik ist immer wieder von solchem erkennenden Schweigen die Rede. Das „Wort“ ist hier der Inhalt, der im schweigenden Erkennen geschaut wird: „Der ewige Vater hat ein Wort gesprochen, das ist der Sohn, und er spricht es immer noch im ewigen Schweigen, die Seele muß ihm im gleichen Schweigen lauschen“ [5]. (Johann vom Kreuze).

---

[1] Joh. Arndt, Wahres Christentum, 1, 24.

[2] Newmann, in Tileston, Great Soules at Prayer 1913 S. 35.

[3] Mâṇikka Vâśaga, The Tiruvâśagam bei Pope S. 48.

[4] Imitatio Christi IV 4, 1; 16, 2.

[5] Joh. v. Kreuze, zitiert bei Hodgkin, Silent worship, übersetzt v. Baltzer. Tübingen 1921, S. 14.

Dieser Gedanke aber ist alt, daß im Schweigen göttliche Erkenntnis vermittelt wird. So kommt z. B. in der hermetischen Literatur der Satz vor: „Die Erkenntnis Gottes ist göttliches Schweigen und Aufhebung aller Sinnesempfindungen“ [1].

Das „Wort“ also ist der Inhalt der Erleuchtung vornehmlich in der christlichen Mystik. Es wird uns von Theresa versichert, daß es deutlich ausgebildete Worte seien, die der Seele von Gott mitgeteilt werden, und daß diese Worte auf sonderbar deutliche Weise sich dem Verständnisvermögen mitteilen, deutlicher als sinnliche Wahrnehmung das vermöchte: „Es sind ganz deutlich ausgebildete Worte, die man aber mit dem leiblichen Ohre nicht hört, und die man doch viel deutlicher vernimmt, als man sie hören könnte“ [2].

Von Theresa erfahren wir auch genauer, in welchem Stadium des mystischen Gottesumgangs die Seele solcher wortmäßigen Erleuchtungen teilhaftig wird. Im Augenblick der eigentlichen Ekstase ist die Seele völlig still, schweigsam, wie auch Gott in diesem Augenblick der Seele keinerlei Worte einspricht: „Denn sie (die Seele) ist dermaßen in der Gewalt des Herrn, daß er ihr nicht die mindeste Freiheit gestattet“ [3]. Der Ekstase aber folgt ein Zustand, in dem die Hochspannung langsam abklingt. In diesem kühleren Stadium vermag die Seele Gottes Worte zu hören: „Ihr (der Ekstase) folgt ein minderer Grad . . . dies ist der Augenblick für Visionen und Worte“ [4].

Diese Worte selbst können naturgemäß den allerverschiedensten Inhalt haben, sie können erzählen von Gottes Eigenschaften oder von seinen Absichten dem Frommen oder der Menschheit im allgemeinen gegenüber. Aber davon wollen wir hier absehen.

Von Bedeutung ist vielmehr eine Frage, die auch von Theresa aufgeworfen wird, nämlich, die kritische Frage, ob denn bei diesem vermeintlichen Hören des göttlichen Wortes keine Täuschung möglich sei. Mit anderen Worten, das Problem des Kriteriums für die Echtheit der (von Gott) geschenkten Erkenntnis. Theresa gibt die Möglichkeit durchaus zu, daß auch der eigene Verstand Worte bilden und die Seele täuschen könne [5]. Aber es gibt untrügliche Kriterien für die Echtheit.

[1] Hermes, 1, 10, 9; 1, 9, 4; 1, 1, 26; 1, 10, 5 b. Anrich S. 68.
[2] Hahn, Theresa S. 319. [3] Ebenda S. 322. [4] Ebenda S. 322.
[5] Ebenda S. 320.

Entscheidend ist nach Theresas Auffassung einerseits der Eindruck, den die vernommenen Worte machen: „Worte, die der Verstand bildet, machen keinen Eindruck, Worte, die der Herr spricht, sind Wort und Tat zugleich ... sie versetzen die Seele auf der Stelle in das richtige Verhältnis und geben ihr neue Fähigkeiten, Licht und Liebe, Trost und Ruhe“ [1]. Die Worte, die Gott wirklich selbst gesprochen hat, sind auf so schlechthin überlegene Weise der Seele vernehmbar geworden, sie sind selbst gleichsam als Repräsentanten Gottes der Seele erschienen, so von Hoheit und Majestät erfüllt, daß eine Verwechselung mit den eigenen Worten unmöglich scheint: „Es ist, als hörten wir eine sehr heilige höchst weise und höchst überlegene Person reden. ... Diese Worte sind zuweilen so umflossen von Majestät, daß wir, ohne daran zu denken, wer es ist, der sie spricht, zittern und beben, wenn sie uns tadeln, und in Liebe zerschmelzen möchten, wenn sie liebevoll sind“ [2]. Und an anderer Stelle schreibt Theresa: „Die Erkenntnis, welche die göttliche Wahrheit mir über sich selbst gab, blieb meiner Seele so tief und fest eingeprägt, daß sie mich mit neuer Ehrfurcht vor Gottes Größe und Majestät erfüllte“ [3]. Darum sind im Unterschiede von den selbstgebildeten Worten die göttlichen völlig unvergeßlich: „Die Worte des Herrn sind unvergeßlich ... sie sind gleichsam eine Tat. Prophetische Worte wird gewiß niemand vergessen“ [4].

Neben diesem Kriterium, das in der Art des Eindrucks gegeben ist, kennt Theresa noch ein anderes, das nun auf der naiven Annahme beruht, daß die Kirchenlehre das gewisseste Gotteswort sei. Wenn das der Fall ist, dann darf die eigene Gotteserkenntnis unter keinen Umständen in Widerspruch stehen mit der Kirchenlehre. Trete einmal das eigene Erkennen in Widerspruch zur Lehre der heiligen Kirche, dann würde nach Theresas Meinung die Annahme berechtigt sein, daß man teuflischer Offenbarung sein Ohr geliehen hat: „Eine fromme Seele kann durch keine nur irgend denkbare Offenbarung, und sollte sie auch den Himmel offen sehen, dahin gebracht werden, ein Jota von der Lehre der Kirche aufzugeben. Ich sehe und ich weiß aus Erfahrung, daß wir nur dann einer Offenbarung Glauben schenken dürfen, als sie in vollkommener Übereinstimmung

[1] Hahn, Theresa S. 321.
[2] Ebenda S. 323.
[3] Ebenda S. 544.
[4] Ebenda S. 324.

stimmung mit der heiligen Schrift ist, weicht sie im mindesten davon ab, so würde ich unvergleichlich fester glauben, sie komme vom Teufel“ [1].

b) Im Buddhismus wird dieses Moment schweigender Erkenntnis (*bodhi*) in besonderem Maße betont. Wir haben in anderem Zusammenhang von der buddhistischen Versenkung gesprochen, diese Versenkung aber vermag selbst das Grundübel, an dem der Mensch nach der Ansicht der Buddhisten krankt, die Unwissenheit (*avijjâ*), nicht zu heilen. Sie ist vielmehr nur die Vorbereitung zum „schauenden Erkennen“ (*ñâṇa-dassana*), sie bringt die Seele in den Zustand des heiligen Gleichmutes (*upekkhâ*), indem sie erst fähig ist, göttliche Offenbarung aufzunehmen [2]. Auf diesen engen Zusammenhang von Versenkung und schweigender Erkenntnis deutet ein Spruch des Dhammapadam: „Nicht gibt es Versenkung (*jhâna*), wo nicht Weisheit (*paññâ*) ist, und Weisheit gibt es nicht, wo nicht Versenkung ist, und in wem Versenkung und Weisheit ist, der ist dem *Nirvâna* nahe“ [3].

Auf der höchsten Stufe, zu der der buddhistische Heilspfad hinanführt, tritt als wichtigster Prozeß die heilige Erkenntnis in Form des dreifachen Wissens (*tevijjâ*) auf. In den Theragâthâ heißt es von dieser heiligen Schau der letzten Wahrheit:

> Die höchste Weisheit ward mir hell,
> Das Ohr ist innen ruhig, rein;
> Drei Wissen weiß ich, bin befreit,
> Gewahre Herz und Herzensart [4].

Die erste der drei großen Wahrheiten, die nur dem Frommen aufgehen, und nur für ihn Sinn haben, ist die Erinnerung an die frühere Geburt (*pubbe-nivâsânussati-ñâṇa*). Auf Grund des Dogmas von der Wiedergeburt, der alles Denken in Indien beherrscht, erschaut der Fromme plötzlich die eigenen früheren Existenzen. Er sieht gleichsam von hoher Warte aus, wie die Menschen in den Häusern verschwinden, nach kurzer Zeit wieder das alte Haus verlassen, um in einem anderen ein neues Leben zu beginnen [5].

---

[1] Hahn, Theresa S. 327. [2] Heiler, Buddhistische Versenkung S. 28.
[3] Dhammapadam, 372 bei Heiler S. 29.
[4] Theragâthâ, 1262 bei Neumann S. 349.
[5] Dighanikâya II 93 bei Franke S. 81.

Aber die Beschaffenheit der neuen Existenz ist abhängig von dem Tun des Menschen im vergangenen Leben und das also ist die zweite heilige Erkenntnis: zu erschauen, wie dies stete Wiedergeborenwerden durchwaltet und beherrscht ist von dem heiligen Gesetz des *karma*[1].

Diese beiden ersten Erkenntnisse jedoch haben gewissermaßen nur vorbereitende Bedeutung, sie stellen die ganze Not der Menschen in ihrer letzten Ursache dar, aber ohne auch nur im mindesten einen Weg zu ihrer Überwindung zu zeigen. Das tut erst die dritte große Erkenntnis, die nun das Aufleuchten der vier heiligen Wahrheiten bringt: die Wahrheit vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von der Zerstörung der Leidensursache und von dem Wege, der zur Zerstörung der Leidensursache führt[2].

Diese heiligen Erkenntnisse, im Schweigen gewonnen, bilden die eigentliche buddhistische Erlösung. In dem Augenblick, in dem diese Realitäten dem Frommen aufleuchten, ist seine Lösung von den Bindungen dieser Welt vollzogen: „Die Erlösung ist vollzogen, entwurzelt ist die Geburt, vollendet der heilige Wandel, getan das zu Tuende, nicht gibt es eine weitere Wiedergeburt“[3]. Wenn hier und auch sonst[4] die Erlösung in den Akt der Erkenntnis verlegt wird, dann geht aus der Art, wie diese Erkenntnis zustande kommt und wie von ihr gesprochen wird, hervor, daß der letzte Sinn keineswegs sich in dem zur Not rational umschreibbaren Gedanken erschöpft. Das Wesentliche religiöser Erkenntnis ist vielmehr der Umstand, daß sie im Unterschiede von wissenschaftlicher Erkenntnis nicht mitteilbar ist auf dem einfachen und bedingungslosen Wege verständlicher Darlegung. Wir wissen freilich, worin die heilige Erkenntnis des Buddhismus besteht, damit aber haben wir noch keineswegs einen Einblick in die Bedeutung und das Wesen dieser Erkenntnis als erlösendes Wissen.

3. Nachdem wir so versucht haben, uns sein Bild von dem wesentlichen Inhalt schweigender religiöser Erkenntnis zu machen, fragen wir nun noch nach der Art des Verlaufes

---

[1] Dîghanikâya II 95 bei Franke S. 82.

[2] Ebenda II 98 bei Franke S. 83. [3] Ebenda II 98 bei Franke S. 83.

[4] Man vergleiche z. B. dazu den Erlösungsgedanken wie er in den Upanishaden sich findet. S. Deußen, Die Religion des Veda.

schweigender Gotteserkenntnis. Es scheint, daß zwei Wesensmomente notwendig dabei vorkommen.

a) Auf der einen Seite ist immer das Empfinden des Gnadencharakters mit diesen religiösen Erkenntnissen verbunden. Das beobachten wir in der deutschen Mystik. Unter den 1687 verurteilten Sätzen des Quietismus fand sich auch folgende These: „Die Erkenntnis des Glaubens ist nicht ein von der Kreatur hervorgebrachter Akt, sondern eine Erkenntnis, welche ihr von Gott gegeben ist, von welcher die Kreatur gar nicht weiß, daß sie dieselbe hat und auch nicht nach erlangter Erkenntnis weiß, daß sie dieselbe gehabt hat“ [1]. Mit aller Deutlichkeit wird hier die Möglichkeit abgelehnt, daß jemals Glaubenserkenntnis von Menschen hervorgebracht werden könne. Und Theresa schreibt in demselben Sinne: „Die Erkenntnis, welche die göttliche Wahrheit mir über sich selbst gab, blieb meiner Seele so tief und fest eingeprägt, daß sie mich mit neuer Ehrfurcht vor Gottes Größe und Majestät erfüllte“ [2]. Auch Johann Arndt weiß zu reden von der Erleuchtung, die nicht aus den Sinnen, noch aus der Vernunft, noch aus allen anderen natürlichen Kräften stamme, sondern allein in der Seele von Gott gewirkt werde: „Wie wohl nun Gott in allen Dingen ist mit seiner Gewalt und Wirkung und Leben, so hat er doch nirgends seine eigene Werkstatt, seine Gnade zu wirken und das Gnadenlicht anzuzünden, denn in der Seele des Menschen. Darum das göttliche Licht und Erleuchtung der Seele nirgend anders herkommt oder kommen kann, weder aus Sinnen, noch Vernunft, noch aus allen anderen natürlichen Kräften, als allein aus der Seele des Menschen ... Alles andere aber, das von außen die Sinne und Vernunft begreifen, das verdirbt alles als ein dummes Korn und lässet keine Frucht hinter sich“ [3].

Aber auch im Buddhismus, dessen vom Meister selbst ausgesprochene Mahnung: „Seid euch selber Zuflucht, seid euch selber Leuchte“ [4]! die Annahme autosoteristischer Vorstellungen nahelegt, lebt durchaus dies starke Bewußtsein, letzten Endes die höchsten Erkenntnisse einer gnadenmäßigen Schenkung zu verdanken. Die Texte reden davon, daß den Frommen „das

[1] Heppe, Geschichte der quietischen Mystik S. 275.
[2] Hahn, Theresa S. 544.
[3] Joh. Arndt, Wahres Christentum 3, 10.
[4] Parinibbâna Sutta XVI 2, 26 bei Franke, Dîgha. S. 203.

himmlische Wahrheitsauge aufgegangen sei“ [1]. (Mahâvagga I 6. — Oldenberg, Reden. S. 47 ff.).

b) Andererseits aber gehört es zur Art schweigender religiöser Erkenntnis, daß sie intuitiv erfaßt wird. Ohne logischen Diskurs leuchtet blitzartig diese dem Menschenverstand so durchaus fernliegende Wahrheit auf. Theresa betont diese beiden Momente des Fernliegens und der unendlichen Tiefe bei aller Kürze: „Über das betreffen sie (die göttlichen Worte) Dinge, die unserem Gedächtnis ganz fern liegen, und haben trotz aller Kürze einen so großen und tiefen Sinn, daß man lange Zeit braucht, um sie nur zu ordnen“ [2].

Es handelt sich gewissermaßen um ein implizites Erkennen, das erst hernach der Entfaltung in seine mannigfaltigen Inhalte bedarf.

Auch im Buddhismus liegt gerade im Akt der Erkenntnis jener heiligen Wahrheiten intuitive Erkenntnis vor. Die heiligen Wahrheiten traten uns ja bereits im Zusammenhang der schweigenden Betrachtung als Meditationsobjekte entgegen. Hier aber handelt es sich um das erste und unmittelbare Aufflammen dieser Erkenntnisse selbst. Heiler schreibt über diesen Unterschied: „Was der Bhikkhu zuerst in anschaulichen Phantasiebildern sich vergegenwärtigt, das erfaßt er jetzt in einer rein geistigen Art des Denkens und Wertens; was zuerst Gegenstand angespannten Sinnens und Erwägens war, das ist jetzt Gegenstand einer intuitiven Erkenntnis, die mit Blitzesschnelle durch die Seele zuckt, die der Erkennende nicht als Resultat mühevoller Reflektion sich erarbeitet, sondern die über ihn kommt wie eine wunderbare Erleuchtung (*bodhi*)“ [3]. Und auch jene Beschreibung, die die Nonne Uttara von dem Augenblick macht, in dem ihr das *te-vijjâ* aufgegangen ist, läßt den Charakter des Gnadenmäßigen und des Intuitiven deutlich erkennen:

Am Abend um die Dämmerzeit,
Erkannt ich Sein und Wiedersein
Um Mitternacht ward himmlisch hell
Mein Antlitz innen abgeklärt.

---

[1] Vgl dazu die Stelle aus der Kâthaka Upanishad II 23. „Nur wen er wählt, von dem ist er (der Âtman) faßbar.“ [2] Hahn, Theresa S. 323.

[3] Heiler, Die buddhistische Versenkung S. 30 f.

Und als der junge Tag erschien
War Nacht und Nebel fortgescheucht,
Drei Wissen weiß ich nun, getrost
Getan ist, was getan du willst...[1]

Und jene oben zitierte Stelle aus den Theragâthâ[2] „die höchste Weisheit ward mir hell" bestätigt auf das anschaulichste unsere Ausführungen über die Art schweigender religiöser Erkenntnis.

7. Kapitel

Das einende Schweigen

Der mystische Gottesumgang wird gekrönt durch das große Erlebnis der Vereinigung mit Gott. Und auch an diesem Höhepunkt begegnet uns das heilige Schweigen, denn fast einstimmig bezeugen uns die Texte, daß dieses höchste Geschenk des Himmels den Frommen verstummen lasse in seinem seligen Reichtum. Unsere Darstellung hat darum, wenn sie den seelischen Gehalt dieses einenden Schweigens zeigen soll, sich mit den Wesensmomenten der religiösen Einigung mit Gott wenigstens in Umrissen zu befassen.

1. In aller mystischen Frömmigkeit kommt ein Zustand vor, der von den Frommen als wundersames Glück empfunden und gepriesen wird. Meister Eckhart spricht davon, wenn er über die Geburt Gottes in der Seele redet: *Gotes geburt in der sele ist niht anders denne ein sunderlichez götelichez berüeren in einer sunderlichen himelischen wise, da got dem geiste locket uz dem gestürme creaturlicher unrouwe in sine stille einekeit, da sich got dem geiste gemeinen mac nach siner götlichen eigenschaft*[3]. Und Theresa beschreibt den Zustand der Vereinigung mit folgenden Worten: „Eine Vision war es durchaus nicht. Ich glaube, man nennt es mystische Theologie. Sie hebt die Seele so hoch auf, daß diese ganz außer sich zu sein scheint. Der Wille liebt, das Gedächtnis ist gleichsam verloren. Der Verstand ist nicht untergegangen, aber auch nicht tätig, ich meine, er habe nur die

[1] Therigâthâ 179, 180 bei Neumann, Die Gesänge der Mönche und Nonnen S. 410. [2] Theragâthâ 1262 bei Neumann S. 349.
[3] Eckhart ed. Pfeiffer S. 479.

eine Fähigkeit bewahrt, über das zu staunen, was er wahrnimmt, weil Gott will, daß er nichts von den erhabenen Dingen begreife, die sich ihm vorstellen. Bevor diese eintrat, hatte ich lange nur eine zärtliche Andacht mir zur Gewohnheit gemacht. Diese Süßigkeit nicht ganz geistiger und nicht ganz sinnlicher Art war freilich auch eine Gottesgabe, doch glaube ich, daß wir mitwirken können, um sie zu empfinden, sei es, indem wir das schmerzenreiche Leiden und Sterben des Herrn und unsere Niedrigkeit, unseren schmählichen Undank betrachten, sei es, indem wir uns erquicken an der Größe des Herrn, an seinen Werken, an seiner Vollkommenheit, an seiner Liebe, an all seiner Herrlichkeit . . ." [1].

Diese Zeugnisse zeigen uns ein allgemeines Bild der Stimmungslage dieser stillen, ganz nach innen gewandten Unio mystica. Aber dieses Erlebnis birgt eine Fülle von Einzelmomenten, die zur Kenntnis des einenden Schweigens notwendig herausgestellt werden müssen.

a) In den meisten Urkunden, die diesen höchsten Zustand beschreiben, begegnet uns der Begriff des Friedens. Diese Einigung mit Gott bedeutet für den Frommen das Glück tiefen, friedvollen Ruhens im Ewigen. Thomas von Kempen erbittet diese Gnade des Friedefindens von Gott: *Da mihi super omnia desiderata in te requiescere et cor meum in te pacificare* [2]. Und an anderer Stelle bekennt er: *Non potest cor meum veraciter requiescere nec totaliter contentari, nisi in te requiescat et omnia dona omnemque creaturam transcendat* [3]. Und Tersteegen, der innige protestantische Mystiker, singt:

O du stille Ewigkeit,
Süßes Reich der Seligkeit,
Nimm mich ein in deinen Frieden,
Mach mich innig abgeschieden,
Ach ich bin noch so verirrt,
Sammle mich, du treuer Hirt [4].

Auch Johann Arndt mahnt zur Rückwendung zu Gott, in dem der Friede wohnt:

---

[1] Hahn, Theresa S. 140f. [2] Imitatio, 3, 15, 4. [3] Imitatio, 21, 2.
[4] Tersteegen, Geistl. Lieder ed. Nelle S. 129.

Drum wende dich zu Gott, kehr in den Ursprung ein,
Aus welchem du entsprossen,
Und dessen Gnade du genossen,
So wirst du still in ihm und höchst zufrieden sein[1].

Theresa nennt die Einigung einen „unaussprechlichen, süßen, friedlichen Genuß, der alle ihre Kräfte mit der tiefsten Befriedigung und dem reinsten Wonnegefühl erfüllt“[2]. Und an anderer Stelle sagt sie: „Während des Ruhegebetes muß sich die Seele in stillem Frieden und geräuschlos verhalten“[3]. Tauler meint dasselbe, wenn er auffordert: *do sol der geist rasten in Gottes geiste in einer verborgenen stillen in dem göttelichen wesen*[4]. Auch der Buddhismus betont unendlich oft dieses Moment des Friedefindens und zwar in der Form, daß er das Nirvâna, in das man schon im Diesseits eingehen kann (*diṭṭha-dhamma-nibbâna*), als „friedvolles Eiland“ bezeichnet[5].

b) Hier wird also die Einigung als Zustand, ja, gelegentlich sogar als ständige Seelenhaltung verstanden. Darum fragen wir hier noch einmal nach der Dauer der Einigung, denn die Ansichten darüber sind keineswegs einheitlich. Theresa selbst erklärt gelegentlich, daß der Zustand der Einigung nur sehr kurze Zeit dauert: „Das Gebet der Vereinigung währte freilich nur eine sehr kurze Zeit, ich glaube kaum solange, wie ein Ave Maria, aber die Wirkung auf mich war ungeheuer groß“[6]. Auf der anderen Seite aber spricht sie gelegentlich von einem seltsamen Doppelleben, das die Seele führen könne im Zustand der Vereinigung, ein Doppelleben, welches das Marthaideal mit dem Mariaideal, das tätige Leben und das beschauliche vereinige: „In diesem Gebet der Vereinigung kann sie (die Seele) zugleich die Martha sein und das Doppelleben der Beschaulichkeit und der Tätigkeit verbinden. Sie kann lesen, sie kann Werke der Barmherzigkeit tun, sie kann Geschäfte abmachen, und das alles obschon sie nicht ganz Herr ihrer selbst ist, und obschon sie weiß, wer ihren besseren Teil gefesselt hält“[7].

Es scheint demnach diese Frage abzuhängen von der In-

---

[1] Joh. Arndt, Wahres Christentum S. 498.
[2] Hahn, Theresa S. 196. [3] Ebenda S. 200.
[4] Tauler, Predigten ed. Vetter S. 411.
[5] Sutta Nipâta, 1092 bei Bertholet, Rel.gesch. Lesebuch S. 275.
[6] Hahn, Theresa S. 81. [7] Ebenda S. 220f.

tensität des Erlebnisses. Die ganz starken, von gewaltigem Gefühlsüberschwang begleiteten Erlebnisse sind selten und nur von kurzer Dauer, während die schwächeren Seelenzustände von anhaltender Dauer sein können.

c) Welches ist nun, genauer betrachtet, die Art des begleitenden Gefühls? Die Texte stimmen darin überein, daß die Unio mystica der Seele zu unendlicher Wonne verhelfe. Ob man nun Theresas Zeugnis hört: „Ich kann es nicht anders beschreiben, noch erklären, sie (die Seele) weißt nicht, ob sie redet oder schweigt, ob sie lacht oder weint. In einem himmlischen Rausch, in eine heilige Torheit versunken, offenbart sich ihr die wahre Weisheit, während sie in den reinsten und höchsten Wonnen schwimmt“ [1] oder die begeisterten Worte des hinduistischen Mystikers Mâṇikka Vâśaga: „Ich kann es nicht fassen, nicht sagen, ich Elender, ach! wie kann ich's ertragen. Verstehe nicht, was er mir angetan, weiß nicht, was du deinem Sklaven gegeben, ich schmecke es, werde nicht satt, ich trinke und fasse nicht. Wie wogende Wellen vom Milchmeere schwellen, so hat er in meiner Seele tiefe Wasser erregt. Unbeschreibliche Ambrosia durchdrang jede Pore in mir. Dies ist sein Gnadenwerk. In jedem Gliede meines elenden Körpers erfüllte mich Honigsüßigkeit. Ambrosiatropfen wunderbar durchträufelten auf sein Geheiß mein Wesen. Mit zarter Seele, als ob er mich zu seinesgleichen machte, bildete er für mich eine Gnade spendende Form, den reinen Honig der Barmherzigkeit goß er in mich hinein und gab mir in seiner Gnade himmlische Speise, er, dessen Natur nicht einmal Brahman kennt“ [2]. Diese Wonne ist begründet in einem süßen bewußtlosen Schlummer der Seelenkräfte: „Dieser Zustand ist ein Schlummer der Seelenkräfte, sie gehen nicht ganz in Gott unter, aber sie wissen nicht, wie sie tätig sind. . . . Die Seele trinkt in langen Zügen das Wasser der Gnade, womit der Herr sie überströmt, sie weiß nicht, wie ihr geschieht“ [3]. Häufig findet sich zur Beschreibung dieses Zustandes das Bild der Trunkenheit: „O, Herr“, betet Theresa, „was empfindet die Seele in dieser wonnevollen Trunkenheit, sie möchte in tausend Zungen verwandelt sein, um ihm zu danken. Sie möchte tausend heilige Torheiten sagen, die ihm gefallen,

[1] Hahn, Theresa S. 211.

[2] Mâṇikka Vâśaga, Tiruvaśagam bei Lehmann Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1922 S. 254.

[3] Hahn, Theresa S. 210f.

weil er in diesen Zustand versetzt“ [1]. Dieses Bild der Trunkenheit findet sich im besonderen Maße in der sufistischen Mystik des Islam [2]. Gelegentlich empfindet die fromme Seele diesen Zustand, der ihr von Gott bescheert wurde, als ehrenvolle Verklärung und Verherrlichung: „Jetzt möchte die Seele von allen Kreaturen in ihrer Verherrlichung gesehen werden ...“ [3].

d) Ein charakteristisches Wesensmoment ist weiterhin die Willenseinheit mit Gott, die sich darin äußert, daß die Seele nun nur noch will, was Gott will, und tut, was seinem Wesen entspricht. Man könnte also sagen, daß auf dieser Stufe alle heteronome Moral aufgehoben sei zugunsten einer autonomen Theonomie: *Kinder*, schreibt Tauler, *wesenliche andaht das ist ein gemütlich anhangen Gottes mit einem bereiten gemüte, minnen und meinen daz Gotte zugehöret, und das man sich innerlich Gotte verbunden habe und welle und meinen in allen dingen* [4]. Auch Theresa weiß von dieser Willenseinheit zu sagen: „Die Seele ruht tiefbefriedigt in Gott und ist durch den Willen so innig mit ihm vereinigt, daß sie sich durch Abschweifungen des Verstandes und des Gedächtnisses in ihrem wonnevollen Frieden nicht stören läßt. Sie ist ganz in Gott verabgrundet“ [5].

e) Damit zusammen hängt das starke Bewußtsein der Gegenwart Gottes. Es handelt sich hier für uns ja darum, zu entfalten, was in dem Zustand der Einheit mit Gott an Sondermomenten vorhanden ist. Diese Sondermomente sind keineswegs immer alle getrennt voneinander bewußt, vielmehr leuchtet bald das eine, bald das andere deutlicher aus dem Gefühlskomplex hervor. Zu diesen gelegentlich ausdrücklich betonten Momenten gehört die Empfindung für die Gegenwart Gottes: „Die Seele ruht, von Liebe ganz erfüllt in Gott und vereinigt sich auf die lieblichste Weise mit ihm in Wonne und Bewunderung und in der Allgegenwart der Liebe mit ihm, sie vergißt alle Geschöpfe und richtet ihren Blick allein auf sein unendliches Sein, seine Güte, Schönheit und verweilt dabei in unaussprechlicher Süßigkeit, Freude, Ruhe und Frieden“ [6]. Und Theresa schreibt: „Stellte ich mir bei der Betrachtung oder bei

[1] Hahn, Theresa S. 213.
[2] Siehe Max Meierhoff, Persisch-türk. Mystik, Hannover 1921 S. 22.
[3] Hahn, Theresa S. 212.
[4] Tauler ed. Vetter S. 84.
[5] Hahn, Theresa S 197.
[6] Joh. vom Kreuz in der Mystischen und asketischen Bibliothek 18, 409.

der Lektüre Christus in seiner wesentlichen Gegenwart vor, so überkam mich zuweilen das Gefühl von der Gegenwart Gottes mit solcher Macht, daß mir kein Zweifel bleiben konnte, entweder er selbst sei in mir, oder ich sei verabgrundet in ihm"[1].

f) Dieses Gegenwartsgefühl steigert sich in das für die Mystik charakteristische überwiegende Gegenstandsgefühl, das allemal da vorliegt, wo das Versinken des eigenen Wesens in den „Abgrund" der Gottheit betont wird: *in diseme abegrunde verluret der geist sich selber und enweis von Gotte noch von ime selber noch gelich noch ungelich noch von nute nut, wan er ist gesuncken in Gottes einikeit und hat verlorn alle unterscheide*[2]. Und ein Spruch aus der Eckhart'schen Schule lautet:

> Seit ich also verloren bin in dem Abgrunde,
> Da mocht ich länger reden nicht, ich ward ein Stummer,
> Also hat mich die Gottheit klar
> In sich verschlungen —
> Ich bin entsetzt[3].

g) Aus diesem Zusammenhange erwachsen dann die sonderbaren, aber allenthalben zu beobachtenden Identitätsformeln, deren bekannteste das *tat tvam asi* und *brahmâsmi* der indischen Mystik sind[4]. Aber auch sonst kommt dieselbe Erscheinung häufig vor. Im Poimandres heißt es: *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ*[5]. Und Jelâl-ed-din-Rumî bekennt: „Ich bin du und du ich"[6].

h) Damit ist ungefähr der seelische Gehalt umschrieben, der den Frommen zu heiligem Schweigen in der Vereinigung mit Gott zwingt. Dieses Schweigen ist zumeist ein Schweigen aus Reichtum. Unerschöpflich sind die Zeugnisse, die von der Notwendigkeit, aus innerem Reichtum zu schweigen, sprechen: „Wer Gott kennt, ist stumm", lautet ein Spruch in der islamitischen Mystik[7]. William James gibt geradezu das Moment der Unbeschreiblichkeit als Wesensmerkmal des mystischen Be-

---

[1] Hahn, Theresa S. 140. [2] Tauler ed. Vetter S. 117.

[3] Preger, Geschichte der Mystik 1881 S. 139.

[4] Siehe Deußen, 60 Upanishaden-Chândog. Up. VI 8, 9. Brhad-aranyc. Up. IV 4, 5.

[5] Kroll, Hermes Trismegistos S. 48. Siehe auch: Heiler, Gebet S. 306 f.

[6] J. Hammer-Purgstall, Gesch. d. schön. Redekünste Persiens m. einer Blütenlese aus 200 pers. Dichtern, Wien 1818, S. 190.

[7] Nicholson, Mystics of Islam S. 71.

wußtseins an: „Der Mystiker betont stets, daß sein Zustand jeder Beschreibung trotze, sein Inhalt lasse sich nicht in Worte fassen; er sei nur in ursprünglicher Erfahrung erlebbar, aber weder übertragbar noch mitteilbar. Hierin gleichen die mystischen Zustände mehr den Gefühlszuständen als den intellektuellen Zuständen“ [1]. Am deutlichsten läßt sich dieses Schweigen im Zustand der Gotteinigung und der Gottesschau an einem Mystiker unserer Tage, an dem Sâdhu Sundar Singh studieren. Er schreibt: „Wie der Taucher aufhören muß zu atmen, so müssen während der Ekstase die äußeren Sinne untätig sein“ [2]. Ein Freund, der ihn in der Ekstase antraf, sah ihn mit lächelndem Munde und weit geöffneten Augen; er sprach den Sadhu an, dieser aber hörte nicht [3]. Außer der Empfindung und Wahrnehmung erlischt in der Ekstase das Raum- und Zeitbewußtsein: „Es gibt keine Vergangenheit und Zukunft; alles ist Gegenwart“ [4]. Der Inhalt der Ekstase ist die unmittelbare schweigende Schau der jenseitigen Welt: „Es wird kein Wort gesprochen, aber ich sehe alles in Bildern; Probleme werden in einem Augenblick leicht und mühelos gelöst“ [5]. Auch das Moment des Friedefindens, von dem oben die Rede war, kehrt hier wieder: „Das Gefühl ruhiger Zufriedenheit, das Bewußtsein des Zuhauseseins kehrt in der Ekstase in seine Seele ein“ [6]. Und an anderer Stelle sagt er: „Es ist ein so wundervoller Friede, ich wollte, ich könnte euch diesen Frieden zeigen. Aber das ist unmöglich, denn man kann diesen wundervollen Frieden nicht sehen. Wir können ihn anderen nicht beschreiben. Es gibt keine Worte, um diesen Frieden auszudrücken; selbst in meiner Muttersprache habe ich kein Wort, um diesen Frieden auszusprechen“ [7].

2. a) Dieses Schweigen in der doch immerhin gemäßigten Form der Einigung ist nun aber noch einer Steigerung fähig, nämlich der Steigerung zur leidenschaftlichen Ekstase, zum Zustand völligen Außersichseins. Dionysios Areopagita sagt sogar von Gott, daß er ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται [8] und in Plotins Lehre

[1] James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Übers. v. Georg Wobbermin, Leipzig 1907, 10. Kap. S. 357.

[2] Sâdhu Sundar Singh in: Streeter und Appasamy, Der Sâdhu. Christl. Mystik in einer indischen Seele, Stuttgart-Gotha 1922, S. 107.

[3] Fr. Heiler, S. Sundar Singh: Ein Apostel des Ostens und Westens, München 1924, S. 79. [4] Streeter S. 107. [5] Streeter S. 107.

[6] Streeter S. 29, 98, 109. [7] Streeter S. 61.

[8] Dionysios, *De divinis nominibus* IV 13 Mi. S. G. 3, 712 A.

wird das Eine nur durch Ekstase erreicht. Das sind nach Plotin seltene Augenblicke, die auch ihm selbst nach seines Biographen Porphyrios Bericht nur viermal zuteil wurden [1]. Theresa unterscheidet deutlich zwischen Ekstase und Einigung. Die Einigung ist nach Theresa ganz innerlich, die Ekstase dagegen ein äußerlicher Zustand: „Die Vereinigung ist in ihrem Anfang, ihrer Mitte, ihrem Ende ein ganz innerlicher Zustand. Die Ekstase ist etwas erhabeneres und hat verschiedene Stufen und offenbart sich innerlich und äußerlich" [2]. Der Zustand der Einigung gehört nach ihrer Ansicht noch der Erde an, während in der Ekstase die Seele den Körper verlasse: „In der Ekstase scheint die Seele den Körper zu verlassen, den sie belebt . . . Man kann dem Zuge nach oben nicht widerstehen. Im Gebet der Vereinigung kann man es, obschon mit großer Mühe und großer Anstrengung. Aber man kann es fast immer, denn der Zustand gehört noch der Erde an" [3]. Ja, Theresa erzählt sogar von seltsamen räumlichen Hebungsgefühlen: „Mir wurde die Seele entrückt und dabei gewöhnlich das Haupt zuerst und dann der ganze Körper gehoben, bis er nicht mehr den Boden berührte" [4]. Den Übergang von der Einigung zur Ekstase beschreibt Theresa mit folgenden Worten: „Der Wille hält die Vereinigung am entschiedensten fest, während Verstand und Gedächtnis sich recht bald selbständig regen und unruhig werden. Dann muß der Wille, der in der Ruhe ist, sie wieder sanft zurück und in die Gebundenheit hineinführen. Da verbleiben sie ein Weilchen und beginnen dann wiederum ihre natürlichen Lebensäußerungen. Mit diesen Zwischenfällen kann das Gebet sich stundenlang fortsetzen, weil Verstand und Gedächtnis, wenn sie einmal die Trunkenheit der göttlichen Liebe genossen haben, gern bereit sind, sich aufs neue in sie zu versenken und die Berauschung des himmlischen Weines zu kosten, dann schließen sie sich dem Willen an, und die drei Seelenkräfte versinken miteinander in Seligkeit. Aber diese vollkommene Ekstase, in welche dann auch die Einbildungskraft eingeht, ist kurz. Nur bemerke ich dabei, daß, wenn sie aufhört, die Kräfte nicht sogleich zu ihrer

[1] Plotin, Enneaden VI 9. 10 u. 11: Wetzer & Welte IX 205.

[2] Hahn, Theresa S. 252.

[3] Hahn, Theresa S. 253, vgl. dazu die scholastische Unterscheidung von ecstasis und raptus: Thomas Aq. *Summa theol.* 2. 2. 9. 175. a 1–6.

[4] Hahn, Theresa S. 234.

vollen natürlichen Tätigkeit gelangen, sondern noch stundenlang in einem süßen Rausch verbleiben, aus welchem Gott sie von Zeit zu Zeit zu sich erhebt“ [1].

b) Diese mystische Ekstase kann gelegentlich in unerhört exzessiver Form auftreten, kann zu besinnungsloser Raserei werden, dann natürlich hört sie auf, schweigende Vereinigung mit Gott zu sein. Die religionsgeschichtlichen Erscheinungen dieser Form der Ekstase: der primitive Schamanismus, der islamitische Sufismus, die tanzenden Derwische, der Yoga und der Orphismus u. a. können in diesem Zusammenhange nur genannt werden [2].

c) Ebenso erübrigt es sich, von den äußeren Mitteln zu sprechen, die diese Ekstatiker zur Erzielung dieser ekstatischen Rauschzustände anwenden. Es sei nur daran erinnert, daß bei den primitiven Völkern der Tanz und (z. B. in ganz Polynesien) der schwer berauschende Kawatrank üblich sind [3]. In Ägypten, Arabien und Persien ist ein sehr gebräuchliches Mittel zur Erzeugung der Ekstase der Haschisch, d. h. die getrockneten Blätter des indischen Hanfes. Aus der indischen Religionsgeschichte ist die Bedeutung des uralten Somatrankes bekannt, an dem, wie im Rigveda erzählt wird, Indra selbst sich berauschte. Wie durch künstliche Reizmittel der menschliche Organismus zu ungewöhnlicher Erregung veranlaßt werden kann, so auch durch beständige Entziehung der Nahrung, die dann zu Visionen und Halluzinationen und auch wohl zu besonderen Kraftleistungen führt. In diesen Zusammenhang gehört das ganze große Gebiet des indischen Yoga mit all den sonderbaren Methoden, die Fakire und Yogins zu üben pflegen [4].

Aber diese zuletzt angedeuteten Arten der Ekstase kommen für unseren Zusammenhang nicht in Betracht. Nur um ein ungefähres Bild von dem gesamten Gebiet zu geben, aus dem die schweigende Vereinigung nur ein kleiner Ausschnitt ist, sollte hier wenigstens darauf verwiesen sein.

---

[1] Hahn, Theresa S. 234.

[2] Vgl. dazu Wundt, Völkerpsychologie, 6. Bd. Mythos und Religion, Leipzig 1922, 3. Teil S. 50. 51. 48. 49; James, Religiöse Erfahrung S. 372. 374.

[3] Theodor Achelis, Die Ekstase, Berlin 1902, S. 8. u. 15.

[4] Richard Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin 1908. — Siehe auch: Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis.

8. Kapitel

Die schweigende Anbetung

Eine letzte Sonderform schweigenden Gottesumgangs der Einzelseele tritt uns in der schweigenden Anbetung entgegen. Die Grenzen und Unterschiede all dieser hier verzeichneten religiösen Erfahrungen und Einstellungen sind so fein und gelegentlich für unsere rohen rationalen Kategorien schlechterdings so unfaßbar, daß es nötig ist, immer wieder daran zu erinnern, daß die Analyse immer sich stützt auf die Voraussetzung verstehender und aus eigener Erinnerung schöpfender Synthese von seiten des Lesers. Diese Vorbemerkung scheint besonders nötig vor einer analytischen Erörterung der schweigenden Anbetung, in deren Verlauf es mehrfach nötig sein wird, letzte Formen und Inhalte religiös seelischen Verhaltens ohne weitere Definition als bekannt vorauszusetzen. Schweigende Anbetung vereinigt natürlich alle möglichen Momente, die in Verbindung mit früheren Arten des Schweigens erörtert wurden. Deshalb handelt es sich hier nur darum, das deutliche Gefühl des Unterscheidenden und eine ungefähre Einsicht in das Wesen dieser unterscheidenden Momente zu gewinnen.

Tersteegen, einer von den wenigen Protestanten, die ein ausgesprochenes Verlangen nach Anbetung kannten, singt:

Ich bin im dunklen Heiligtum,
Ich bete an und bleibe stumm,
O ehrfurchtsvolles Schweigen[1]!

Dieser Vers umschreibt das Phänomen. Unsere Aufgabe ist es nun, zu unterscheiden, was an Einzelmomenten in diesem Komplex, den wir schweigende Anbetung nennen, enthalten ist.

1. Um diese Aufgabe zu lösen, richten wir unser Augenmerk zunächst auf die Art, wie hier Gott erfahren und aufgefaßt wird.

a) Zunächst ist natürlich die erste Voraussetzung schweigender Anbetung das Empfinden der Nähe Gottes. Die religiöse Haltung also, die Gott erst herbeirufen will, und die gerade in der stark und schmerzlich empfundenen Ferne ihr religiöses

[1] Tersteegen, Geistl. Lieder ed. Nelle S. 16.

Wesen hat, ist in der schweigenden Anbetung ohne weiteres als entgegengesetzt ausgeschlossen. Erst auf dem Boden des Gefühls der unmittelbaren Gegenwart ist Anbetung möglich. Ein Blick auf die religiösen Urkunden bestätigt uns das: „Die innere Sammlung ist der Glaube und das Schweigen in der Gegenwart Gottes. Darum mußt du dich gewöhnen, dich in seiner Gegenwart mit einem liebevollen Aufmerken zu sammeln, indem du ihn bei dir selbst in dem ersten Grunde deiner Seele ohne Bild und Gestalt und ohne irgendwelche Zergliederung und Unterscheidung der Vollkommenheit und Eigenschaft, durch das allgemeine Schauen und Erkennen eines liebevollen und dunklen Glaubens betrachtest“ [1]. Durch einen Akt dieses Glaubens hat sich die Seele in die Gegenwart Gottes zu erheben und hat den ganzen Tag, das ganze Jahr, das ganze Leben hindurch diesen Akt der Kontemplation fortzusetzen [2].

b) Aber die Gegenwart Gottes kann auf ganz verschiedene Weise erfahren werden. Früher ist schon einmal von dieser Erfahrung gesprochen worden, hier kommt dieselbe Sache in wesentlich anderem Sinne in Frage. Es handelt sich um eine Schau Gottes, eine mehr oder minder anschauliche, innere Schau. Dieses Moment können wir immer wieder in den Anbetungsliedern des ägyptischen Sonnenkultus beobachten. In einem Morgengebet an den Sonnengott Aton heißt es:

> Heil dir, der du am Himmel aufgehst
> Und morgendlich im Horizont des Himmels aufleuchtest,
> Wenn du im Frieden kommst, du Herr des Friedens!
> Das ganze Land ist versammelt bei deinem Erstrahlen,
> Ihre Arme sind erhoben bei deinem Aufgang [3].
> Sie küssen die Erde, weil du ihnen leuchtest,
> Sie jubeln empor zum Himmel.
> Freude und Entzücken faßt sie,
> Und sie jauchzen, wenn sie deine Majestät sehen [4].

Doch muß man empfinden, daß hier in keiner Weise von Visionen die Rede ist. Diese Schau ist ein schweigendes Innewerden Gottes. In der Theologia Deutsch findet sich eine Stelle,

[1] Molinos, Manducatio spiritualis I 65 bei Heppe S. 11 ff., 7 f.
[2] Ebenda I 85 bei Heppe S. 118.
[3] Als Zeichen der Anbetung.
[4] Alexander Scharff, Ägyptische Sonnenlieder, Berlin 1922 S. 70.

die treffend dieses Innewerden Gottes beschreibt: *Wer got gehorsam, gelassen und unter tan sol und wil sein, der muß und soll allein gelassen, gehorsam und unter tan sein yn leydender weis und nit yn tunder weis, und dis all zumal yn eym swcigenden yn pleiben yn seym grund seiner sele und yn eym heymlichen verborgen leiden*[1]. Und Tauler redet von der Einkehr des geschaffenen Geistes in den ungeschaffenen im Augenblick der Anbetung: *in eime wehern sinne so ist gebet ein vereinender inker des geschaffenen geistes in den ungeschaffenen geist Gottes mit eime fursatze das do wurt bewegt von ewikeit der gotheit. Dis sind die woren anbetter die den vatter anbettent in dem geiste und in der worheit*[2].

c) Auf diesen Voraussetzungen nun beruht das entscheidende Wesensmoment schweigender Anbetung: Gottes Gegenwart wird geschaut in der Form unnahbarer, hoheitvoller Majestät. Dies ist das Entscheidende: Gott ist heilige Majestät. Angelus Silesius schreibt:

Die heilige Majestät (willst du ihr Ehr erzeigen)
Wird allermeist geehrt mit heilgem Stilleschweigen[3].

Dieses Moment des Majestätischen im Erlebnis des Göttlichen findet besonders starken Ausdruck in ägyptischen Anbetungsliedern. So heißt es z. B. in einer Inschrift auf einem Grabstein zum Preis der Sonne: „Die verklärten, die Seelen, die Westlichen, sie jauchzen beim Nahen deiner Majestät, wenn sie dich glücklich ankommen sehen in deiner Würde einer himmlischen Seele!“[4]

Gottes schlechthinnige Überlegenheit spiegelt sich in den Worten, die von dieser Gottesschau erzählen:

Gott ist so über all's,
Daß man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an[5].

Und Tersteegen singt:

Der beste Redner sagt mir's nicht,
Was man hier ohne Reden spricht,
Durch Lieben und durch Beugen[6].

[1] Theologia Deutsch ed. Mandel, Leipzig 1908, S. 44
[2] Tauler ed. Vetter S. 421.
[3] Cherub. Wandersmann IV 11 ed. Bölsche S. 118.
[4] A. Scharff, Äg. Sonnenlieder S. 42.
[5] Cherub. Wandersmann I 240 ed. Bölsche S. 33.
[6] Tersteegen, Geistl. Lieder ed. Nelle S. 17.

Mâṇikka Vâśaga findet ergreifende Worte, um dieses Verhältnis zu Gott im Augenblick der Anbetung auszudrücken:

Des Höchsten Fuß sei Verehrung,
Verehrung dem Fuß unseres Vaters!
Des Glänzenden Fuß sei Verehrung,
Verehrung dem Fuß des Schivas!
Verehrung sei dem Fuße
des Herrlichen Mâlalosen,
Der feststeht in der Liebe
Seiner alten Getreuen![1]

d) In dieser Gottesschau liegt eingeschlossen das deutliche Bewußtsein der Trennung von Gott, der Distanz:

Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten,
Noch besser stumm und still vor Gott den Herrn treten[2].

Hier wird nicht mehr von Einheit mit dem Göttlichen geredet noch von Wesensgleichheit, wie in dem oben behandelten einenden Schweigen. Gott und Mensch stehen sich getrennt gegenüber. Das religiöse Wissen um das „ganz Andere" hindert den Menschen an vertraulicher Annäherung und zwingt ihn vielmehr auf die Knie zu Anbetung und Verehrung. Dieselben Empfindungen klingen aus den Worten Mâṇikka Vâśagas:

So oft ich an ihn auch denke,
Der, ob auch viele Millionen
Von Lebewesen es gibt,
Und ob in unzählige Arten
Sie sich auch teilen mögen,
Doch für sie alle bereit hält
Ebenso viele Dinge
An dem richtigen Orte,
An ihn, der — höre! — der Höchste,
Der — höre! — das All ja ist,
Der — höre! — nicht hat seinesgleichen,
. . . . . .
Dann ertrage ich es nicht![3]

[1] Mâṇikka Vâśaga, Hymnen, übersetzt v. Schomerus, Jena 1923 S. 1.
[2] Cherub. Wandersmann II 19, ed. Bölsche S. 44.
[3] Mâṇikka Vâśaga, Hymnen bei Schomerus S. 12.

Und an anderer Stelle schreibt er:

Gepriesen seist du Schiva!
Gepriesen o höchstes Gut!
. . . . . .
Blumen bringen wir dir,
Deinem heiligen Lotosfuße,
Würdig und angenehm!
Die Opfergaben breiten
Vor dir, o Schiva, wir aus,
Und anbetend fallen wir nieder
Vor deinem heiligen Fuß[1].

Die Ferne Gottes wird besonders auch empfunden in der Form des geheimnisvoll verborgenen Wesens Gottes. Angebetet wird der *deus absconditus* mehr als der *deus revelatus*:

τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες[2].

Und in Mâṇikka Vâśagas Hymnen finden sich die Worte:

Ich sah ihn mit eigenen Augen
Ihn — hör'! — der verborgen ist
In der lieblichen Harfe,
. . . . . .
Den Wunderbaren sah ich.
. . . . . .
Der jenseits steht aller Worte,
Ihn, der — o höre! — wohnet
In einer Ferne, dahin
Auch der Geist nicht dringen kann[3].

Und in den Sonnenliedern des ägyptischen Kultus heißt es an einer Stelle:

Heil dir, der dies alles schuf,
Verborgen ist er, nicht kennt man seine Gestalt[4].

2. Die Antwort des Menschen auf diese Gotteserfahrungen ist die schweigende Anbetung, deren wesentliche Momente wir nun betrachten.

[1] Mâṇikka Vâśaga, Hymnen ed. Schomerus S. 110.
[2] Dionysius, *de coel. hier.* 15, 9.
[3] Mâṇikka Vâśaga, Hymnen ed. Schomerus S. 12.
[4] Sonnenlieder ed. Scharff S. 46.

a) Zunächst ist negativ zu sagen, daß die schweigende Anbetung jede Bitte und jeden Dank ausschließt:

> Die Engel singen schön, ich weiß, daß dein Gesinge,
> So du nur gänzlich schwiegst, dem Höchsten besser klinge [1].

Eckhart sagt in diesem Sinne: *Nu frage ich aber: waz ist des abgescheidenen herzen gebet? ich antwürte also und spriche: daz abgescheidenheit unde lauterkeit kan niht biten wan swer bite, der begert eteswaz von gote, daz ihm werde oder begert daz ihme got niht abe neme. Nu begert aber das abgescheidene herze nihtes und enhat auch niht, des ez gerne ledig were. Darumbe so stet ez ledic alles gebetes und ist sin gebet niht anders dan einförmic sie sind mit gote* [2]. Der Gedanke an die eigene Seele, an ihre Bedürfnisse, die Wünsche an Gott nahelegen würden, sowie an ihre Seligkeit, die zum Dank gegen den Spender führen könnte, ist ausgeschlossen. Nur auf Gott selbst richtet sich die schweigende Anbetung. Diese Auffassung sehen wir in aller Deutlichkeit auch bei dem Sâdhu Sundar Singh: „Das Wesen des Gebets besteht nicht darin, daß wir etwas von Gott begehren, sondern daß wir unsere Herzen Gott öffnen, mit ihm reden und mit ihm in ständigem Umgang leben. Das Gebet ist ständige Überlassung an Gott" [3]. In einem Gleichnis sucht Sundar Singh zu zeigen, wie niedrig und nichtig es ist, im Angesichte des großen und wunderbaren Gottes um alltägliche Dinge zu betteln: „Hast du schon einen Reiher am Ufer eines Sees oder Teiches gesehen? Nach seiner Stellung möchte man meinen, er betrachte Gottes Macht und Herrlichkeit, das wunderbare Vermögen des Wassers, zu reinigen und den Durst zu löschen. Aber der Reiher richtet wirklich keinen einzigen Gedanken auf solche Dinge, sondern er steht da Stunde für Stunde, um einen Frosch oder einen kleinen Fisch zu erspähen und zu verschlingen. In gleicher Weise ist es mit dem Gebet und der Betrachtung bei vielen Menschen. Sie sitzen am Strande von Gottes Meer. Aber sie widmen keinen Gedanken seiner Macht und Liebe, sie sinnen nicht über seinen Geist, der von Sünde reinigen kann, nicht über sein Wesen, das den Durst ihres Geistes löschen kann, sondern sie gehen in dem

[1] Cherub. Wandersmann II 32 ed. Bölsche S. 46.

[2] Eckhart ed. Pfeiffer S. 490.

[3] Söderblom, *Sadhu Sundar Singhs budskap utgivet och belyst*, Stockholm 1923, S. 112, bei Heiler S. 69.

einzigen Gedanken auf, wie sie etwas bekommen, was ihnen wohl schmeckt, etwas, was ihnen hilft, die verderblichen Freuden dieser Welt zu genießen, und so wenden sie das Angesicht weg von dem klaren Wasser des Seelenfriedens. Sie überlassen ihr Herz den Dingen dieser Welt, die vergehen, und sie vergehen selbst mit ihnen“ [1].

b) Diese schweigende Anbetung ist vollendete Hingabe an die Majestät Gottes: „Gott mit Worten danken, ziemt sich nicht für innerliche Seelen, welche still sein müssen, ohne Gott, der in ihnen wirkt, ein Hindernis zu bereiten, und je mehr sie sich Gott mit Resignation ergeben, um so mehr erfahren sie, daß sie nicht ein Unservater sprechen können“ [2].

c) Das alles aber kommt auch sonst vor. Die spezifische Differenz liegt vielmehr erst in dem Moment der Huldigung, das den Charakter der schweigenden Anbetung bestimmt. Und hier sind wir an der Stelle, von der oben gesagt wurde, daß keine weitere Zurückführung auf bekannte Elemente möglich ist. Man muß wissen, was „Huldigung“ ihrem Wesen nach ist, um das Wesen der Anbetung zu verstehen. Dieser Klang der Huldigung liegt in folgenden Worten, die von Ehrung und Verehrung des Heiligen reden: „Schweigend wird das Unsagbare verehrt“, schreibt der Historiker Sokrates [3] und Porphyrius schreibt: *Διὰ σιγῆς καθαρᾶς . . . θρησκεύομεν αὐτόν* [4]. Bei Jamblichos findet sich das Wort: *Διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* [5]. Ähnliche Worte finden sich bei Strabo: *Ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν ἡμῶν* [6].

Diese Momente schweigender Anbetung gilt es, hernach sich vor Augen zu halten, wenn im Zusammenhang der Erörterung des Gottesumgangs in der Gemeinschaft noch einmal von kultischer Anbetung die Rede sein wird.

---

[1] Nathan Söderblom, *Sundar Singhs budskap utgivet och belyst*, Stockholm 1923, 48 p. 47 bei Heiler S. 70. [2] Heppe S. 277.

[3] Anrich, Das antike Mysterienwesen S. 151.

[4] Porphyrius, de abstin. 2, 34. [5] Jamblichos, myst. 8, 3.

[6] Strabo bei Odo Casel *De silentio mystico* S. 72. — Vgl. dazu noch den Hymnus „Melek eljon!“ in der jüdischen Feier des Neujahrtages: „Alle Gewaltigen der Höhe flüstern leise: Jahve ist König“. Otto, Das Heilige S. 89.

2. Abschnitt

Das heilige Schweigen im Gottesumgang der religiösen Gemeinschaft

1. Kapitel

Das Schweigen als kultische Anbetung

Wir haben im folgenden von den Formen heiligen Schweigens zu reden, die innerhalb des Gottesdienstes vorkommen. Jedoch würde es zu weit führen, wenn wir an dieser Stelle ausführlich vom Wesen der religiösen Gemeinschaft handeln wollten. Zum Verständnis des folgenden genügt es vielmehr, wenn wir eine kurze Definition der religiösen Gemeinschaft den weiteren Ausführungen zugrunde legen. Unter religiös-gottesdienstlicher Gemeinschaft verstehen wir eine organische (im Unterschiede von bloß additiv gesellschaftlicher Verbindung) Einheit von Menschen, die, geboren aus gleichartigen und gemeinsamen religiösen Erfahrungen und zusammengehalten durch religiösen „Geist", aus Reichtum und Mangel, d. h. zu Lob, Dank und Anbetung einerseits und zu neuer Gewinnung von Gotteserkenntnis und Heilsgütern andererseits, immer aufs neue sich zusammenfindet.

Solche religiös-gottesdienstliche Gemeinschaft fordert Formen, in denen Gott sich ihr verständlich machen, und in denen sie selbst antworten kann. Schweigende Anbetung ist eine dieser notwendigen kultischen Ausdrucksformen.

1. Die wesentlichsten Momente kultischer Anbetung studieren wir an dem Kultus der katholischen Kirche, der besonders reich ist an Formen schweigender Anbetung. Die eigentliche psychologische Analyse dessen, was dem Akt der Anbetung zugrunde liegt, ist bereits in dem vorherigen Kapitel erfolgt. Wir können darum an dieser Stelle daran erinnern, indem wir

nun aus kultisch-liturgischen Zeugnissen die oben hervorgehobenen Momente noch einmal herauszufinden suchen.

a) Es war oben die Rede von dem Moment der Gegenwart und des Gegenwärtigwerdens des Göttlichen als Voraussetzung der schweigenden Anbetung. Im Kultus tritt uns eine eigene Art der Gegenwart Gottes entgegen, nämlich die Gegenwart im Sakrament. Die Gottheit ist im Sakrament gegenwärtig. Und dieses Moment der Gegenwart findet allenthalben im katholischen Kult seine starke Betonung. *Ἐλθὲ εἰς τὸ ἁγιάσαι ἡμᾶς* betet die Chrysostomosliturgie[1]. Und Justin bezeugt: „Nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir diese Gabe . . . wir sind belehrt worden, daß jene Nahrung, über welche das seine Worte enthaltende Gebet, die Danksagung, gesprochen wurde, des Fleisch gewordenen Jesu Fleisch und Blut ist, mit welchem unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird“[2]. Und das Tridentinische Konzil legte ein für allemal das Dogma von der Transsubstantiation fest mit den Worten: *Conversio totius substantiae panis in substantiam corporis Christi et totius substantiae vini in substantiam sanguinis Christi manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*[3].

b) Und Gott wird geschaut in majestätischer Erscheinung auch und gerade in der Liturgie. In prächtigen Bildern beschreibt die Liturgie dieses überwältigende Schauspiel der Herabkunft des Ewigen zu den Menschen. Der Fromme sieht gleichsam die Pforten des Himmels geöffnet und die himmlischen Mächte zu sich herabsteigen. Die Jakobusliturgie beschreibt diesen Vorgang mit folgenden Worten: *Januae coeli aperiuntur, spiritus sanctus descendit super haec mysteria sancta et illabitur . . . . sacerdos elevat velum et ter poculum cruce signat*[4]. Das Bewußtsein von der erhabenen Majestät dessen, den man anbetet im kultischen Schweigen, klingt deutlich vernehmbar in den alten heiligen Texten der liturgischen Gebete. Cyrill von Jerusalem (4. Jahrhundert) gibt in seinen „mystagogischen Katechesen“ ein solches Gebet: *Μετὰ ταῦτα μνημονεύομεν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης, ἡλίου καὶ σελήνης, ἄστρων καὶ πάσης τῆς κτίσεως λογικῆς τε καὶ ἀλόγου, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, ἀγγέλων . . .*

[1] Brightman, Liturgies Eastern and Western S. 392 f.
[2] Justin, Apol. I c. 66. [3] Trident. sessio XIII cap. 4 can. 2
[4] Wetter, Das christl. Mysterium S. 17.

παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ [1].

Und im ersten Clemensbrief findet sich folgendes Anbetungsgebet: „Denn du hast den bleibenden Bestand der Welt durch das Geschaffene offenbart, du, Herr, hast den Erdkreis gegründet, treu in allen Geschlechtern, gerecht in deinen Gerichten, bewunderungswürdig in der Macht und Majestät, weise im Erschaffen und verständig im Erhalten des Geschaffenen, gut in dem, was man sieht und treu gegen die auf dich Hoffenden, barmherzig und voll Huld“ [2].

c) Aber über dem allen liegt der Schleier tiefen Geheimnisses. Das Sakrament selbst trägt ja den Namen Mysterium. In der alten Kirche wurde der Charakter des Geheimnisses auf die verschiedenste Weise betont. Die geheimnisvolle Kultsprache und das Gebot des Schweigens über die kultischen Handlungen, von denen noch im anderen Zusammenhang besonders zu reden sein wird, unterstreichen diesen Charakter des Geheimnisvollen. An dieser Stelle sei an eine andere Art der Betonung des Geheimnisvollen erinnert, nämlich an den Vorhang der in der alten Kirche den Altarraum von der Gemeinde trennte, und der beseitigt wurde, wenn das göttliche Schauspiel begann *et subito levato velo ostii inponit episcopus: deo gratias* [3]. Die Ikonostase der griechischen Kirche endlich, die den Akt des sakramentalen Gegenwartwerdens Gottes vor den Augen der Gemeinde überhaupt verbirgt, zeigt das Moment des Mysteriösen auf das deutlichste [4].

d) Angesichts dieser erhabenen Offenbarungen, die im Gottesdienst dem Frommen bevorstehen, findet sich im römischen Kultus das Gebot des Schweigens. Allerdings ist es versteckt hinter einer anderen Form, aber schon früh wurde es als solches erkannt. Ehe nämlich der große sakramentale Akt beginnt, fordert der Priester zum Schweigen auf mit den Worten: „Sursum corda!“ Daß dieses eine Umschreibung des Schweigegebotes sei, ist, wie gesagt, schon früh erkannt worden; denn wer diesem Gebote Folge leistet, der redet nichts Irdisches

[1] Cyrill, Mystag. Katechesen V 6. 7.
[2] 1. Clemensbrief, Kap. 60; Bibl. d. Kirchenväter Bd. 35, S. 66.
[3] Wetter, Altchristliche Liturgien, Das Christliche Mysterium S. 16.
[4] Brightman, Liturgies Eastern and Western; Thalhofer, Kath. Lit. II 21.

mehr[1]. In diesem Sinne sagt der christliche Dichter Commodian: Dieses Sursum corda werde gesprochen „damit Schweigen entstehe“[2].

2. Welches sind nun die häufigsten Formen solcher schweigenden Anbetung im katholischen Kultus?

a) Zunächst kommt natürlich der täglich in der Messe vorkommende Akt der Konsekration in Frage. Dabei kann man 3 Arten von Schweigen unterscheiden. Wenn die Glocke des Ministranten die Nähe des Aktes der Wandlung ankündigt, dann sinkt die Gemeinde andächtig in die Knie und es herrscht atemlose Stille bereits vor der Wandlung. Schon während der Priester die geheimnisvollen Worte der Weihe flüstert, liegt die Kirche in tiefem Schweigen[3]. Dieses Schweigen ist wesentlich mit dem hernach noch besonders zu besprechenden „harrenden“ Schweigen gleichzusetzen. Denn die Gemeinde ist erfüllt von sehnsüchtiger Erwartung des nahen Gottes. Solche Erwartung kleidet sich in die Form des Schweigens. Wenn dann die Wandlung vollzogen ist und abermals die Glocke erklingt und der Priester die Hostie erhebt, dann schlägt der Fromme an seine Brust und betet schweigend den im Sakrament gegenwärtigen Herrn an. Schon ein römischer Ordo aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts schreibt vor: *Quibus (sc. verbis consecrationis super calicem) finitis inclinato paululum capite adoret sacrum Domini sanguinem et elevet adorandum a populo*[4]. In dieses eigentliche anbetende Schweigen mischt sich gewissermaßen noch das einende Schweigen als eine Art geistiger Kommunion[5], in der Form, wie oben davon bei der Betrachtung des Gottesumgangs der Einzelseele gesprochen wurde. Ein anschauliches Bild dieses heiligsten Augenblickes gibt Odo Casel in der Beschreibung einer Papstmesse: „Ein feierliches Bild, die ganze Basilika angefüllt mit der tief verneigten Schar des Volkes und der Kleriker, der Papst allein aufrecht im stillen Gebet, darüber lautlose Stille gebreitet — man fühlte das Mysterium, man spürte den Atem Gottes, der sich auf den Altar herabließ und das Opfer vollzog und annahm“[6].

---

[1] Odo Casel, Vom heiligen Schweigen. Benediktinische Monatsschrift 1921, S. 418. [2] Commodian, Instruct. II 35, 15.

[3] Thalhofer, Kath. Liturgik. II 175.

[4] Thalhofer, Kath Liturgik II 225. [5] Vgl. Otto, Das Heilige S. 315.

[6] Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier S. 154.

b) Aber auch ganze Gottesdienste des Schweigens kennt die katholische Kirche in den sogenannten „Stillmessen". Friedrich Heiler beschreibt stimmungsvoll eine solche „Stillmesse": „In einem altehrwürdigen gotischen Kirchlein sammelt sich zur frühen Morgenstunde eine kleine Schar von Frommen. Dämmerung liegt über dem hohen Raum, nur der Altar, an dem der Priester das Opfer feiert, ist erhellt durch das matte Licht der brennenden Kerzen. Heilige Stille herrscht, vom Altar her kommt das leise Murmeln der priesterlichen Gebete und der zarte Klang des Ministrantenglöckleins. Im schweigenden Gebete harrt die fromme Gemeinde auf das Kommen des Heilandes" [1].

c) Auch in der Liturgie des Karfreitags kommt dem Schweigen eine besondere Bedeutung zu. Zu Beginn der Feier liegen Priester und Assistenten in lautlosem Schweigen vor dem Altar. Und wenn nach dem Absingen der Passion die Worte *et inclinato capite tradidit spiritum* verklungen sind, herrscht völliges Schweigen unter der Schar der anbetenden Gläubigen [2].

d) Auch jedes Stundengebet beginnt und endet mit heiligem Schweigen der Anbetung: „Kniend verharrt die Schar der Mönche in andächtiger Stille, bis der Hammerschlag des Abtes das Zeichen zum gemeinsamen Gebet oder zum Verlassen des Gotteshauses gibt. Schweigend wird das heiligste aller Gebete gesprochen. Bei dem Worte *Pater noster* verstummt der Mund und er löst sich erst wieder bei der Bitte: *et ne nos inducas in tentationem*" [3].

e) Eine besondere Form ist endlich die sogenannte „Ewige Anbetung". Es handelt sich um die ununterbrochene vierzigstündige Anbetung des Altarsakramentes in ein und derselben Kirche. Schon 1534 kommt dieser Brauch vor, dessen Übung dann von Clemens VIII. zum Gebot erhoben wurde. An jedem Tage soll nun in irgendeiner Kirche diese Anbetung des Allerheiligsten stattfinden. Die Instructio Clementina, von Clemens XI. 1705 erlassen, gibt genaueste Anweisungen für die äußere Gestaltung der Kirche, des Altars usw. Das Altarbild ist zu verhängen, ebenso die Fenster, damit kein hereinfallendes Licht die Andachtstimmung störe. Die Gebete sind leise zu verrichten, damit niemand den anderen ablenke von der Anbetung des auf

[1] Heiler, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung 1923 S. 543.
[2] Heiler, Katholizismus S. 411. [3] Ebenda S. 411.

dem Altar ausgestellten Sanktissimums [1]. Heiler gibt in seinem Werke über den Katholizismus eine anschauliche Beschreibung dieser „Ewigen Anbetung": „In später Abendstunde treten wir in eine Klosterkirche, angelockt durch das Licht, das durch die Kirchenfenster hinausdringt ins nächtliche Dunkel. Der Altar erstrahlt in hellstem Lichterglanze, inmitten der brennenden Kerzen ragt die goldene Monstranz mit der deutlich sichtbaren weißen Hostie. Vor dem Altar knien unbewegte, wie in Marmor gehauene Gestalten, Priester und Brüder des Ordens, die, versunken in anbetender Ehrfurcht, die Ehrenwache vor dem Allerheiligsten halten. Im Schiff der Kirche knien fromme Gläubige, die mit den Gottgeweihten dem himmlischen Könige Ehre erweisen. Lautlose Stille herrscht im ganzen Heiligtum, das Züngeln der Lichter am Altare ist die einzige Bewegung in diesem Bilde vollendeter Ruhe" [2].

3. Ehe wir dazu übergehen, uns über die Bedeutung des kultischen anbetenden Schweigens im evangelischen Gottesdienstleben zu unterrichten, werfen wir noch einen Blick auf die außerchristlichen Analoga solchen kultischen Schweigens, wobei freilich betont werden muß, daß wir keineswegs imstande sind, eine erschöpfende Darstellung der außerchristlichen Formen des kultischen Schweigens zu geben, denn über Kultformen und Gebräuche der fremden Religionen sind wir im allgemeinen bisher nur mangelhaft unterrichtet.

a) Im jüdischen Kult begegnen uns zwei Arten heiligen Schweigens. Nämlich einerseits ein regelrechter Akt schweigender Anbetung, den Ismar Elbogen folgendermaßen beschreibt: „Während des Gesanges der Leviten, der auf das tägliche Morgenopfer folgte, warf das anwesende Volk sich nieder. Was wir in der Mischna (Tamid 7, 3) in der Form der *Halacha* ausgesprochen finden, wird durch die Erzählung in Sir. 50, 16–21 verdeutlicht, wonach das beim Opfer im Tempel anwesende Volk auf den Posaunenschall hin und später nach dem Segen des Priesters mehrmals zur Anbetung auf die Erde fiel. Das war der Augenblick, in dem das Volk im wahren Sinne betete" [3].

Daneben aber kommt das einfache Stillgebet in Frage, das einem gewissen Ausgleich dienen soll zwischen dem indi-

[1] Maier, Die liturg. Behandlung des Allerheiligsten S. 249.
[2] Heiler, Katholizismus S. 549.
[3] Ismar Elbogen, Geschichte des jüdischen Gottesdienstes S. 73.

viduellen Begehren und der unpersönlichen kultischen Form: „Im Judentum kam der Ausgleich dadurch zustande, daß nach Beendigung des Gemeindegottesdienstes dem Individuum Gelegenheit für seine private Andacht, für seine persönlichen Bitten gewährt wurde. Das war ein stilles Gebet, für das weder Form noch Inhalt vorgeschrieben waren, es blieb ganz dem Belieben, der Stimmung des Beters überlassen“ [1].

b) Welcher Art das in den griechischen Mysterien geübte Schweigen war, läßt sich nicht genau erkennen. Jedenfalls wird es häufig in den Texten erwähnt. Casel schreibt darüber: *Attamen apud Graecos quoque silentii religio in cultu deorum caeremoniisque sacris locum amplum obtinuit priusquam ad philosophos et theologos transiit* [2]. Und Hodgkin zitiert eine Stelle, die auf das Schweigen der nach Eleusis hinziehenden Menge hinweist: „Die alten Griechen wußten, daß Schweigen nichts Negatives, sondern etwas Positives ist. Es gibt kein absolutes Schweigen, es gibt nur ein Verstummen der hauptsächlich in die Erscheinung tretenden Töne. Das Schweigen der nordischen Nacht oder einer südlichen Mittagsstunde, das Schweigen des Waldes, der Heide, des Meeres, wie ähnlich sind sie einander und wie verwandt sind sie diesem Schweigen der anbetenden Menge, die nach Eleusis zog“ [3].

c) Ein genaues Analogon findet sich in dem chinesischen Himmelskult, den bisher der chinesische Kaiser, den man bekanntlich für einen Sohn des Himmels ansah, zu vollziehen hatte: „Der große Augenblick ist da, da in der längsten Nacht der höchste irdische Herrscher vor dem höchsten himmlischen Herrscher in die Knie sinkt und die stolzeste der Chinesenstirnen demütig den Boden berührt. Gleichzeitig mit dem Monarchen wirft der ganze kaiserliche Hofstaat sich auf die Erde, um in demutsvoller Hingabe vor dem überirdischen Hofstaat Kotau zu machen. Stille feierliche Minuten vergehen. Dann verliest ein Herold mit weithin hallender Stimme einen Lobgesang auf den Himmel. Gleichsam dies Lobpreisen unterstützend verbrennt der Kaiser immer noch knieend Weihrauch in einer Lapislazulischale“ [4].

[1] I. Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Berlin 1907, S. 41. [2] Casel, De silentio mystico S. 3.

[3] Hodgkin, Schweigender Dienst S. 10.

[4] Martha Burkhardt, Chinesische Kultstätten und Kultgebräuche, Zürich 1920, S. 17f.

4. Von dem evangelischen Gottesdienst können wir eigentlich nur sagen, daß das heilige Schweigen dort erst seinen Einzug halten will. Denn die kurzen Stillgebete am Ende oder, wie z. B. in Württemberg mitten im Gottesdienst, nämlich vor der Predigt[1], kann man kaum unter die Kategorie des heiligen Schweigens, am wenigsten aber unter die des anbetenden Schweigens rechnen. Um so erfreulicher aber ist es, daß von zahlreichen und starken Versuchen und Bestrebungen gesprochen werden kann, die diesem entschiedenen Mangel im evangelischen Gottesdienst abhelfen möchten, ohne doch das Wesen des Evangelischen zu verletzen.

a) Eine von fast allen Reformern anerkannte Forderung geht darauf hinaus, im Gottesdienst Augenblicke der Ruhe einzuschalten. Mit Recht klagt Smend, im evangelischen Gottesdienst müsse immer etwas tönen[2]. Und an anderer Stelle meint er, das *donec requiescat in te* werde immer ein unerfüllter Wunsch bleiben[3]. Diesem Verlangen nach Stille, die es erlaubt, daß der Einzelne seine eigenen Wege gehe, sucht eine Reihe von agendarischen Entwürfen Rechnung zu tragen[4].

b) Wesentlich tiefer jedoch greifen die Forderungen nach „reiner Anbetung". In einer Flut von Büchern und Aufsätzen wird diese Forderung behandelt. Doch ist hier nicht der Ort, darüber eingehend zu berichten[5]. Vielmehr haben wir nur zwei wesentliche Bewegungen kurz zu erwähnen. Das ist einerseits Ottos Bemühen um die Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes in Sonderheit um den sog. „Schweigenden Dienst" und andererseits die „Hochkirchliche Bewegung"[6].

[1] Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der ev. Kirche bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. Göttingen 1921, S. 151, 172.

[2] Smend, Neue Beiträge zur Reform unserer Agenden, Gießen 1913, S. 15.

[3] Smend, Der ev. Gottesd. S. 16.

[4] Z. B. Altmann u. Blümel, Stille zu Gott, ein Buch von der schweigenden Andacht, Berlin 1921. — Linderholm, Neues Evangelienbuch, Stuttgart-Gotha 1924.

[5] Genannt seien die Aufsätze von Altmann, Fendt, Rumland in der Monatsschrift f. Pastoraltheologie 1920/21, S. 25 ff. 170 ff. 297 ff. 351 ff., ferner Altmann, Christl. Welt 1921 Nr. 14; Kirchner, Monatsschr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst 1921, Heft 7/8; O. Goehling, Feiernde Gemeinde, Berlin 1925. Hodgkin, Schweigender Dienst. Übers. v. Baltzer. Tübingen 1921.

[6] Siehe meine Schrift „Die liturgische Bewegung in der ev. Kirche, ihre Formen und ihre Probleme", Mohr, Tübingen 1925.

Otto liegt vor allem daran, in einem zweiten stark ausgebauten Gebetsteil nach der Predigt die Fülle der irrationalen Momente christlichen Frömmigkeitslebens zu Gefühl und Bewußtsein zu bringen. Dazu scheint ihm der sog. „Schweigende Dienst" (*Silent worship*) das geeignete Mittel zu sein. In seinem Buch über das Heilige hat er zuerst diese Gedanken entwickelt. Dabei betont er besonders die Notwendigkeit des Empfindens der Gegenwart des Göttlichen, die nun aber keineswegs gebunden sei an ein reales Sakrament, sondern in geistigster Weise im Akt heiligen Schweigens erfahren werde. So wird bei Otto das Schweigen selbst zum Sakrament. „Solche großen Akte des Schweigens sind . . . . . die sakramentalen Höhepunkte der Kulthandlung, sie bezeichnen den Augenblick, wo das *numen praesens* erlebt wird, wo ‚Gott ist in der Mitten'. . . . . Solch ein Ereigniswerden des Unzulänglichen ist Sakrament, und was es herbeiführt, begleitet oder vorbereitet, das ist sakramental. Darum ist solch ein Schweigen ein sakramentales Schweigen" [1]. Neuerdings hat Otto dieselben Gedanken in seinem Geleitwort zu Linderholms Neuem Evangelienbuch [2] ausgesprochen. In einer beigefügten Ordnung unterscheidet er drei Teile des Gottesdienstes, nämlich erstens die Wortverkündigung, zweitens die Pause mit den Abkündigungen und endlich den besonders ausgebauten Teil der Anbetung. Glaubensbekenntnis, Präfation, Sanctus und Kirchengebet leiten langsam zum Höhepunkt. An dieser Stelle heißt es in der Otto'schen Ordnung: „Presbyter hält nach dem Amen der Gemeinde einen Augenblick Stille. Diakon entzündet die fünfte und sechste Kerze. Dann spricht Presbyter: Herr unser Gott, der du nahe bist denen, die dich mit Ernst anrufen, komme du selbst in unsere Mitte, daß unsere Seele genese im Lichte deines Angesichtes. Diakon: Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei vor ihm stille alle Welt. — Schweigender Dienst — Presbyter, Diakon und Gemeinde knien nieder. Leises Orgelspiel. Die Betglocke schlägt dreimal drei Schläge. Presbyter,

[1] R. Otto, Das Heilige S. 314.

[2] E. Linderholm, Neues Evangelienbuch. Gebete u. Bibellesungen f. den öffentl. Gottesd. f. Schul- u. Einzelandacht, deutsch v. Th. Reissinger mit Geleitwort v. R. Otto, Gotha-Stuttgart 1924. — Siehe vor allem: R. Otto, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. — Sammlung: Aus der Welt d. Religion, Gießen 1925.

Diakon und Gemeinde stehen auf. Presbyter steigt die Altarstufe hinauf und singt: Vaterunser (Glockenläuten) . . .“ [1].

Auch innerhalb der hochkirchlichen Bewegung, deren Bestrebungen wir im übrigen hier nicht zu verfolgen haben, nimmt das anbetende Schweigen einen wesentlichen Platz ein [2]. Interessant ist, daß hier die Forderung des anbetenden Schweigens geknüpft wird an die Annahme des objektiven Charakters des Sakraments. Man begnügt sich nicht mit der „Ubiquitätslehre“ sondern betont darüber hinaus die besondere reale Gegenwart Christi im Sakrament des Altars [3]. In diesem Zusammenhang taucht dann auch notwendig das *„sacramentum silentii“* auf als kultische Forderung [4]. Es ist zu wünschen, daß der Erfolg dieses regen geistigen Lebens, das gerade in den Fragen gottesdienstlicher Reform sich entfaltet, der ist, daß auch die evangelische Kirche der schweigenden Anbetung und damit den solange vernachlässigten irrationalen Momenten des Glaubenslebens ihre Tore öffnet.

2. Kapitel

Das harrende Schweigen der Quäker

Eine zweite Art kultischen Schweigens begegnet uns im harrenden Schweigen der Quäker. Auf den ersten Blick fallen gewisse Ähnlichkeiten mit dem vorbereitenden Schweigen in die Augen. Hier wie dort entbehrt das Schweigen noch der letzten Erfüllung, Gott hat sich noch nicht zu den Frommen, die es üben, bekannt. Und hier wie dort ist es eben Gott selbst, auf den man wartet und dessen Ankunft man vorbereitet. Gleichwohl unterscheiden beide Arten sich voneinander in wesentlichsten Dingen, so daß von einer völlig neuen Art heiligen Schweigens gesprochen werden muß. Ein wesentlicher Unterschied liegt ja bereits in der Tatsache, daß es sich im harrenden Schweigen um eine kultische Form des Schweigens handelt, und daß gerade das Vorhandensein der Gemeinschaft dem

[1] Linderholm S. XIX.

[2] Zeitschrift „Die Hochkirche“ 1921, S. 75. [3] Ebenda S. 87 u. 3.

[4] Zeitschrift „Die Hochkirche“ 1923 S. 10. — S. auch die neu gegründete Zeitschrift des von der „Hochkirchlichen Vereinigung“ abgespaltenen „Hochkirchlich-ökumenischen Bundes“: „Una Sancta“.

harrenden Schweigen seinen eigenen Charakter verleiht. Aber es wäre falsch, wollte man das harrende Schweigen gewissermaßen nur für die kultische Form des vorbereitenden Schweigens halten. Vielmehr wird unsere Darstellung zu zeigen haben, daß auch die Wesensmomente des harrenden Schweigens von denen des vorbereitenden durchaus verschieden sind.

1. Wir führen uns zunächst die Erscheinung selbst vor Augen. Wer sind die Quäker, und worin bestehen ihre Gottesdienste?

a) Wir begnügen uns mit einigen historischen Bemerkungen. Im 16. Jahrhundert tauchte in Holland die Sekte der „Familie der Liebe" auf, deren Begründer, Heinrich Nikolaus, bereits großen Wert auf das „ruhige Warten in der Stille" legte. „Wachse heran in Stille und Einfalt des Herzens, bete um das rechte Erkennen der Wahrheit, denn das wird dich befreien" [1]. Die Sekte hielt sich lange Zeit in dieser Gegend.

Eine andere, ganz ähnliche Erscheinung begegnet uns um die Mitte des 17. Jahrhunderts in England. Menschen, die in Enttäuschung über die Reformationskirche sich zusammenfanden, um auf diese Weise den Weg zu Gott zu finden. Sie nannten sich selber „Seekers" — Suchende. Aus diesen Kreisen gewannen hernach die Quäker viele Anhänger. Schon diese Seekers kannten und übten das harrende Schweigen, das wir als charakteristische Gottesdienstart der Quäker kennenlernen werden. „Sie warten — sagt John Saltmarsh, einer aus diesem Kreise — auf die Kraft von oben, da sie nirgend einen Gottesdienst finden, der dem der ersten Christen gleicht: sie verharren im Gebet und erwarten keine bestimmte Lösung oder eine unfehlbare Auslegung der Schrift" [2].

Der eigentliche Gründer der Quäkergemeinde aber ist George Fox, eine starke religiöse Persönlichkeit, dessen Frömmigkeit sich wesentlich von der von uns bisher besprochenen vorwiegend mystischen unterscheidet; er war nicht Mystiker, sondern Prophet. Schon früh entdeckte er im harrenden Schweigen den geeigneten Weg zu Gott: „Als er mit 20 Jahren Heimat und Freunde verließ, suchte er in Einsamkeit und Schweigen Erleuchtung zu finden und wanderte oft einsam in

[1] Hodgkin, Schweigender Dienst, übers. v. Baltzer S. 26.

[2] E. Grubb, Das Wesen des Quäkertums. Übertr. v. G. Pincus, Jena 1923 S. 18.

Wald und Heide umher, des Herrn harrend“ [1]. Und wie er selbst im harrenden Schweigen sich Erleuchtung gewann, so leitete er auch andere zu dieser Art des Gottesumgangs an: „Damals lehrte er das Schweigen und war ein Vorbild darin; er bemühte sich, die Menschen von ihrem Eigenleben ab und dem Christuslicht in ihrem Innern nahe zu bringen, er ermutigte sie, geduldig zu warten, bis sie dessen schaffende Kraft lebendig im Herzen fühlten. .... Demzufolge kamen unsere Versammlungen in der dortigen Gegend zustande“ [2].

b) Welches ist nun die äußere Form der von diesen Frommen eingerichteten Gottesdienste? Eigentlich kann man sagen, daß diese Gottesdienste schlechterdings jeder Form entbehren, die einzige Form ist eben das harrende Schweigen. Charles Marshal, ein Mitglied jener oben erwähnten holländischen Kreise, berichtet über ihre Gottesdienste folgendes: „Zur damaligen Zeit, nämlich um das Jahr 1654, gab es in jenen Gegenden viele, die den Herrn suchten, und einzelne von uns fasteten und beteten einen Tag in der Woche; an diesem Tage kamen wir in der Morgenfrühe zusammen und rührten keine Speise an. Oftmals saßen wir schweigend da, und so wie sich einer im Geiste berufen und im Herzen gedrängt fühlte, kniete er nieder und suchte den Herrn, so daß manchesmal, ehe der Tag sich neigte, wohl zwanzig unter uns beteten, Männer und Frauen“ [3].

Ganz ähnlich lauten die Berichte über die Quäkergottesdienste und über die wunderbaren Erlebnisse, die den Frommen ganz ohne Worte zuteil wurden: „Und wie unsere Liebe wuchs, so wuchs auch unser Eifer für diese schweigenden Versammlungen. Wundervolles und Göttliches erlebten wir da ganz ohne Worte“ [4]. Immer wieder wird berichtet, daß das harrende Schweigen das entscheidende Merkmal der Quäkergottesdienste sei: „Ein zweiter zur wahren Andacht unentbehrlicher Zustand ist das Harren auf Gott . . . Die Hoffnung der Anbeter darf nur auf ihm beruhen, und sie müssen lernen, geduldig auf ihn harren, bis es ihm gefallen werde, seine Güte zu offenbaren“ [5]. Ein anschauliches Bild des äußeren Herganges des Gottesdienstes

[1] W. Penn, Vorrede zu Fox's Tagebuch b. Hodgkin S. 29.
[2] Hodgkin S. 29. [3] Hodgkin S. 28.
[4] Barclay, Apologie bei Hodgkin S. 3.
[5] Josef Johann Gurney, Betrachtungen über die unterscheidenden Ansichten und Gebräuche der Gesellschaft der Freunde. Hannover 1851, S. 167.

entnehmen wir dem Bericht Albertis über die Quäkergemeinde: „Sie versammeln sich zur ordentlichen Zeit in ihren Versammlungshäusern, kommen hinein mit bedecktem Haupte, grüßen keinen Menschen, reden auch kein Wort, sondern setzen sich hin, wo sie Lust haben. . . Haben sie sich müde gesessen oder werden sie vom Schlaf überfallen, so stehen sie ein wenig. . . . Solange sie zusammen sind, redet keiner mit dem anderen, und Fremde müssen gleiches beobachten. Sie bringen also einige Zeit in andächtigem Schweigen zu, von welcher Einrichtung Georg Bap der Urheber sein soll, oder, wie sie es auch nennen: in einer Eingezogenheit des Gemütes, in einem geduldigen Warten und Hoffen auf die Einsprache und den Antrieb des Geistes; dieser sieht vor sich nieder, ein anderer sieht herum, bis denn endlich einer aufsteht, der sich bewegt findet, entweder zu beten oder zu predigen. Man wartet bisweilen ein bis zwei Stunden, ehe einer auftritt, und man hat auch Exempel, daß gar keiner auftritt, weswegen sie unverrichteter Sache wieder nach Hause zurückkehren mußten, was ihnen gar nicht lieb ist“ [1]. In einem schönen Gleichnis beschreibt Hodgkin Wesen und Wert dieser Gottesdienste des Schweigens: „Für mich ist der schweigende Gottesdienst vergleichbar mit einem wunderschönen ruhigen See, der übersät ist mit lieblichen Inseln, den guten Worten der Andächtigen; diesen Inseln entkeimen die Ernten geistigen Gutes, dort wogen die Haine des Ruhmes und der Ehre, ihnen entspringen die ewigen Quellen des Gebetes, aber alle sind umschlossen von einem stillen klaren Wasser und dieses Wasser spiegelt auf seiner Oberfläche das tiefe Blau des ewigen Himmels wieder“ [2].

2. Nachdem wir so von außen her versucht haben, ein ungefähres Bild dieser seltsamen Erscheinung zu geben, fragen wir nach ihrem inneren Wesen. Für den Geist der ganzen Veranstaltung ist naturgemäß die Art der Gotteserfahrung von entscheidender Bedeutung. Darum suchen wir zunächst darüber Klarheit zu gewinnen, um dann nach Möglichkeit aus diesen religiösen Erfahrungen das Wesen des Gottesdienstes selbst im einzelnen zu verstehen.

a) Wie wird Gott von den Quäkern erlebt? Zunächst

[1] W. Alberti, Aufrichtige Nachricht von der Religion, Sitten u. Gebräuchen der Quäker 1750, S. 113.

[2] Th. Hodgkin, The Fellowship of Silence, S. 89f. bei Grubb S. 51.

ist ganz allgemein zu sagen: Gott wird erkannt und erfahren als „Geist“: „Die Freunde halten dafür, daß die Stille ihrer religiösen Versammlungen vollkommen mit dem göttlichen Gesetz übereinstimme, daß Gott, der ein Geist sei, geistig anzubeten sei“ [1]. Darin liegen zunächst etliche Negationen, nämlich einerseits die Negation jedweder Anschaulichkeit, die uns sonst gelegentlich schon begegnet ist. Der Gott der Quäker ist nicht ein Gott, mit dem man trauten Umgang pflegen kann, auch eignet er sich nicht dazu, daß man in schweigender Betrachtung sich ihm zu nahen sucht. Er ist auch nicht der erhabene König, der in majestätischer Ruhe auf glänzendem Thron in heiliger Ferne den Menschen gegenübersteht. Noch viel weniger aber ist er der Freund und „Bräutigam“ der Seele, wie ihn die Mystiker sich immer wieder und allenthalben vorstellen. Das alles ist der Gott der Quäker nicht, sondern von alledem ungefähr das Gegenteil: ihr Gott ist Geist, machtvoll berauschender Feuergeist.

b) Aus diesem Grundcharakter folgen nun zwei für die religiöse Welt der Quäker entscheidende Wesensmomente Gottes mit Notwendigkeit. Nämlich einerseits die Ungebundenheit. Eine Ungebundenheit, die zunächst sich äußert in völliger Souveränität über Ort, Zeit und Stunde. Dieser Gott läßt sich nicht beschränken in seinem Walten, aber auch nicht in seinem ausdrücklichen Offenbarungswirken. Für den Quäker kann Gott sich zu jeder Stunde und an jedem Orte ihm neu offenbaren, er glaubt nicht nur an die theoretische Möglichkeit, sondern er ist vielmehr erfüllt von der sicheren Gewißheit, daß Gott von dieser Möglichkeit auch Gebrauch mache und sich ihm selber kundtun werde [2]. Damit ist aber gewissermaßen die Heilsgeschichte, die sich in eng begrenztem historischen Zeitraum abspielte, durchbrochen: Gott offenbart sich immer aufs neue und nicht nur im allgemeinen draußen in der Natur, sondern auch in der ganz persönlichen offenbarenden Einsprache seines Geistes.

Gott aber ist nicht nur nicht gebunden an Ort und Stunde, auch den Personen gegenüber wahrt er seine Unabhängigkeit, d. h. er hat nach der Auffassung der Quäker keine besonders prädestinierten Organe für seine Offenbarung nötig; bald den

[1] Gurney, Betrachtungen usw. S. 167. [2] Grubb, S. 21.

bald jenen erhebt er zu dieser höchsten Würde, sein Offenbarungsträger und -künder zu sein. Darum kennen die Quäker auch keinen geordneten Priesterstand. Jeder ist dazu fähig und würdig, daß Gott ihm seine Offenbarung mitteile: „Der Geist muß durch sie reden, daß sie es nicht seien, die da reden, sondern ihres Vaters Geist. Sie müssen also warten, bis sie angetrieben werden, nicht voreilig sein, sondern mit einem geduldigen Warten vor dem Herrn sich einfinden und sich hüten, ihren eigenen Einbildungen zu folgen oder dieselben mit den Eingaben des Geistes zu vermischen“ [1]. Und dies allgemeine Priestertum steht hier gewiß nicht nur auf dem Papier, sondern bedeutet geradezu die Grundvoraussetzung der Quäkergottesdienste. Der pneumatische Zwang, die heilige Wahl Gottes selbst, bestimmt die Menschen zum Amt des Offenbarungsträgers und -verkünders.

c) In der Erfahrung des Geistcharakters Gottes ist ferner noch ein zweites wichtiges Moment gegeben, nämlich das Moment des Dynamischen. Gott ist Kraft, schaffende Kraft. In dem von uns schon zitierten Worte hieß es von den Gläubigen, daß sie geduldig warten müßten, „bis sie Gottes schaffende Kraft lebendig im Herzen fühlten“ [2]. Und in einem anderen Zeugnis heißt es von George Fox: „Mit solcher Kraft und solchem Nachdruck sprach er, daß die meisten der Zuhörer . . . . . von der Wahrheit überzeugt wurden, denn es war der Tag der Kraft des Herrn“ [3]. Und Fox selbst schreibt in seinem Tagebuch über eine Predigt, die er gehalten hat: „Endlich ließ mich der Herr reden, und des Herrn Kraft und das Wort des Lebens drang in aller Herzen und sie wurden alle bekehrt“ [4]. Dabei ist ein doppeltes zu beachten. Einerseits die Tatsache, die oben bereits angedeutet wurde, daß Gottes Wesen unpersönlich gefaßt wird, d. h. daß der Fromme vorwiegend das Gefühl hat, nicht einer geschlossenen Persönlichkeit gegenüberzustehen, sondern einem Unbestimmbaren, das bald hierhin, bald dorthin seine Macht entsendet. Und andererseits fällt die starke Betonung der Tätigkeit Gottes auf. Man stelle einmal in Gedanken neben diesen leidenschaftlichen rastlosen Gott der Quäker das „selige Eiland“ des Nirvâna, und man spürt die gewaltige Differenz, die hier vorliegt.

3. Diesen Gotteserfahrungen der Quäker entsprechen die

[1] Alberti aaO. S. 122. [2] Hodgkin, S. 29. [3] Hodgkin, S. 32.
[4] Grubb, S. 45.

Einzelmomente ihres Gottesdienstes, die wir nun ins Auge fassen.

a) Gott ist „Geist", — darum gilt es nach Anschauung der Quäker, ihn auch im Geiste anzubeten: „Die Freunde halten dafür, daß die Stille ihrer religiösen Versammlungen vollkommen mit dem religiösen Gesetz übereinstimme, daß Gott, der ein Geist sei, geistig anzubeten sei. . . ." [1]. Diese Anbetung im Geiste aber bedeutet für die Quäker, daß alle äußerlichen Mittel, Gott zu dienen und ihn zu erfahren, vermieden werden. Die gottesdienstlichen Räume zeigen darum die äußerste Schmucklosigkeit: „Sehen wir auf das Inwendige dieser Meetings, so wird sich nichts finden, das die Augen reizen könnte. Kanzeln, Altäre, Orgeln, Tische und Stühle sucht man darin vergebens, nur schlichte Bänke sind der Zierrat derselben. . . ." [2]. Eine ausgesprochene Abneigung haben die Quäker auch gegen unsere Kirchen, die sie Turmhäuser (steepel houses) nennen. Denn, sagen sie, Gott wohne nicht in „Gotteshäusern, die von Menschenhand erbaut seien" [3]. Alle sichtbaren Formen scheinen dem Quäker wider den „Geist" zu sein.

Wir sehen in dieser Erscheinung ein typisches Merkmal aller prophetischen Frömmigkeit, die allerdings selten in so schroffer Weise sich durchsetzt wie gerade bei den Quäkern. Der Geistcharakter Gottes einerseits und die Anbetung im Geiste andererseits sind offenbar korrelative Begriffe, und das mit vollem Recht. Nur darf man aus dieser Nebeneinanderstellung von Gottesgeist und Anbetung im Geist keine Identität des göttlichen und menschlichen Geistes herleiten, wo doch der Begriff Anbetung im Geist lediglich ein Bild sein kann für die irrationalen Momente und ihr ungebundenes und unbedingtes Wesen. Hier aber verkennt man, daß auch das, was die Quäker Anbetung im „Geist" nennen, noch der Erde angehört, und daß Menschen niemals das irdisch Äußerliche als Mittel im Umgang mit Gott umgehen können. Mithin ist „Anbetung im Geist", wenn man darunter ein reines und völlig unmittelbares Umgehen mit Gott versteht, eine Selbsttäuschung.

b) Der steten Offenbarungsmöglichkeit, an die die Quäker glauben, die ja eigentlich die Voraussetzung ihrer Gottesdienste bildet, entspricht von seiten des Menschen — darüber täuschen

[1] Gurney aaO. S. 167.

[2] Alberti, Aufrichtige Nachricht usw. S. 113. [3] Ebenda S. 113.

sich die Quäker nicht — ein Vermögen, solche Offenbarung auch wirklich vernehmen zu können. Nur der kann solcher Offenbarung Gottes teilhaftig werden, der jenes oben bereits erwähnte religiöse Apriori mitbringt. Die Theologie der Quäker drückt diese Erkenntnis in folgenden Worten aus: „Das innere Licht schenkt uns das Wissen von Gott. Dieses Wissen empfinden wir nicht aus Beobachtungen der Dinge, die uns umgeben, aus unserer Kenntnis der Naturwelt, noch durch die Forschung oder durch Zeugnis anderer. . . . Das Erkennen kann uns niemand vermitteln, solange wir nicht selbst „sehend" geworden sind. Mit unserem eigenen inneren Auge" [1].

c) Entscheidend ist weiterhin, daß es sich hier um ein Schweigen handelt, welches gewissermaßen die Vorbereitung für die Rede ist, und zwar für die in aller prophetischen Frömmigkeit stark und einseitig betonte prophetisch pneumatische Verkündigung. Es wird uns berichtet, daß die Gemeinde oft in atemlosen Schweigen der Herabkunft des Geistes harrte, die immer und notwendig sich in „begeisterter" Rede kundtut. Ein zeitgenössischer Bericht über George Fox zeigt uns das Bild solchen Ausbrechens des Geistes: „Dort (in der Kirche) saß er ungefähr eine halbe Stunde lang schweigend da in der Erwartung Gottes. . . . Nach diesem Schweigen und Warten erhob sich endlich George Fox kraft der Allmacht Gottes, und ihr zu Ehren wurde ihm der Mund geöffnet, den Christus Jesus zu verkünden, das Licht des Lebens und den Weg zu Gott, den Erlöser aller, die an ihn glauben und ihm gehorchen. . . . Mit solcher Kraft und solchem Nachdruck sprach er also, daß die meisten der Zuhörer, wohl mehrere Hundert an der Zahl, wirksam ins Herz getroffen und noch am selben Tage von der Wahrheit überzeugt wurden, denn es war der Tag der Kraft des Herrn" [2]. Ganz ähnlich wird von einer anderen Quäkerpersönlichkeit berichtet: „Nachdem er (Thomas Parrish) eine zeitlang des Herrn im Geiste geharrt hatte, ergriff er, da alle schwiegen, die Gelegenheit zu sprechen und ermahnte sie: wachet im Herrn! Diese Worte, in Gottes Namen gesprochen, verfehlten ihre Wirkung auf alle oder wenigstens die meisten Teilnehmer der Versammlung nicht, so daß sie eine Art Grauen oder Furcht in ihrem Herzen fühlten, und nachdem sie eine Zeitlang geschwiegen

[1] William Dewsbury, ein Mitarbeiter v. G. Fox, b. Grubb, S. 27 f.
[2] Hodgkin, S. 32.

hatten, gedachten einige zu sprechen, aber sie vermochten es nicht um der heiligen Scheu willen, die sie erfüllte“ [1].

d) Lag schon in dem vorigen Moment ein Unterschied zum vorbereitenden Schweigen, so offenbart sich die völlige Verschiedenheit mit besonderer Deutlichkeit in dem das harrende Schweigen beherrschenden Moment der Spannung. Fox schreibt von einer Versammlung, die Menschen warteten voll Ungeduld und Erstaunen auf sein Wort: „endlich ließ mich der Herr reden, und des Herrn Kraft und das Wort des Lebens drang in aller Herzen“ [2]. Wie verschieden ist doch diese mühsam gebändigte Ungeduld der Erwartung von der stillen schweigenden Vorbereitung auf die auch wiederum im Schweigen sich vollziehende Gegenwart Gottes!

e) Das Ergebnis also des harrenden Schweigens nach außen hin ist die prophetische Rede. Daß es sich um eine pneumatische Rede handelt, geht mit aller Deutlichkeit hervor aus der obwaltenden Inkongruenz des rationalen Sinnes der Rede und ihrer Wirkung. In dem oben zitierten Worte lautet die Rede, die Thomas Parrish an die Gemeinde hält: „Wachet im Herrn“ [3]. Diese rational nichtssagenden Worte vermögen so ungeheure Wirkungen auszuüben. Das Wirkende kann also nicht in dem Verstandessinn der Worte gelegen haben, sondern ist einzig in dem irrational Pneumatischen zu suchen, das die Exusia verleiht. Aus dieser Tatsache erklärt sich auch die große Unmittelbarkeit (im subjektiven Sinne) der Quäkergottesdienste, eine Unmittelbarkeit, wie sie uns von den pneumatischen Gemeinden des Urchristentums berichtet wird [4].

f) Wichtig ist ferner ein aus dem Wesen dieser Art Schweigen folgendes starkes soziales Moment. Durch harrendes Schweigen hilft einer dem anderen, zwar ohne Worte, aber doch ist jeder sich der Einheit aller bewußt. Man könnte also dieses Schweigen von der Seite der Gemeinde aus noch im besonderen Sinne als einendes Schweigen bezeichnen: „Das Schweigen, von dem ich rede, ist ein gemeinsames Schweigen. Es ist eine Schweigensgemeinschaft, und Schweigen in einer Gemeinschaft ist die leichteste Form des Schweigens. Wir helfen uns gegenseitig damit. Indem wir Gott gemeinsam suchen,

[1] Hodgkin, S. 32. [2] Grubb, S. 55.
[3] Hodgkin, S. 32. [4] Grubb, S. 19.

flutet durch uns göttliches Leben und läßt uns das Gefühl des Getrenntseins der einzelnen Seelen untereinander vergessen, ja, es verbindet schließlich Seele und Seele durch das Einssein im Geist“ [1].

g) Endlich sind noch zwei nach außen liegende Konsequenzen des Schweigens zu erwähnen. Nämlich einerseits die ethisch-reinigende Kraft dieses harrenden Schweigens. Barclay sagt in seiner Apologie: „Ein Mensch, der sich mit ganzem Herzen in Gott und seinen heiligen Geist versenkt, kann in einer halben Stunde mehr lernen und begreifen, als wenn er tausend Bände läse. . . . Denn als ich die schweigenden Versammlungen des Volkes Gottes betrat, fühlte ich eine geheime Kraft, die mein Herz bewegte, und als ich mich ihr hingab, spürte ich, wie das Böse in mir schwächer wurde, das Gute aber wuchs und sich mehrte, . . . in jener inneren Ruhe, jener Stille und Wehmut des Herzens, in der der Herr erscheint und seine himmlische Weisheit sich uns offenbart“ [2].

Man könnte meinen, das heilige Schweigen sei eine Sache für weltentrückte Menschen, die ohne Berührung mit dem täglichen Leben allein dem Leben ihrer Seele dienen können. Jedoch wäre diese Meinung völlig verfehlt. Der Quäkergeist ist vielmehr von ungeahnter Aktivität und weltoffener Schaffensfreudigkeit erfüllt, so daß das Wort nicht zu unrecht besteht, das vom harrenden Schweigen rühmt:

„Wenn auserwählte Seelen, einsam nicht
In tiefstem Schweigen Gott geöffnet harrten,
Nichts Großes würde je geträumt, noch ausgeführt“ [3].

---

[1] Hepher, The fruits of silence S. 17 f., bei Grubb S. 49.
[2] Barclay, Apologie bei Hodgkin S. 3. [3] Hodgkin, S. 8.

II. Teil

Das äußere Schweigen

1. Abschnitt

Das Schweigen als Aufhebung des Wortes

1. Kapitel

Das magische Schweigen

War bisher das äußere Stillesein gewissermaßen nur als Hinweis auf eine verborgene seelische Innenseite von uns betrachtet worden, so gilt es nun die Arten von Schweigen zu studieren, die in der äußeren Erscheinung selbst ihr Wesen haben. Wir haben uns darum zunächst mit dem völligen Verstummen zu beschäftigen, aber nicht insofern es Ausdruck religiöser Erlebnisse ist, sondern insofern es als solches gewollt und bestimmten Zwecken dienstbar gemacht wird. Von der Art dieser Zwecke wird es darum abhängen, ob das Schweigen noch unter religiöse Kategorien fällt, oder ob es sich bereits um rein weltliche Dinge, vielleicht noch mit religiöser Färbung handelt.

In diesem Zusammenhang haben uns zwei Arten von äußerem Schweigen zu beschäftigen, nämlich das magische und das asketische Schweigen. Dabei aber ist zu beachten, daß das magische Schweigen eigentlich gar nicht in diesen Zusammenhang gehört, in dem doch von heiligem Schweigen gehandelt werden soll. Auch darf nicht das Mißverständnis obwalten, als handele es sich im magischen Schweigen um eine Art Wurzelboden für alle früheren und hernach zu behandelnden Arten heiligen Schweigens; denn unsere Darstellung wollte ja keine

genetische sein, und abgesehen davon scheint uns Religion und Magie auch nicht in irgendeinem notwendigen Entwicklungsverhältnis zu stehen.

1. Was also ist magisches Schweigen? Unter magischem Schweigen verstehen wir die Übung äußeren Stilleseins in der ausdrücklichen Absicht, dadurch mit mechanischer (der Naturgesetzlichkeit analogen) Notwendigkeit reale, weltliche Ziele zu realisieren. Die magische Vorstellungswelt rechnet gewissermaßen mit einer zweiten Kausalkette, die, der natürlichen Gesetzlichkeit übergeordnet, diese zu bestimmen imstande ist. Die Faktoren aber dieser zweiten magischen Kausalreihe sind keineswegs allgemein bekannt und erkennbar, vielmehr sind nur Eingeweihte (Magier) imstande, auf Grund ihres geheimen Wissens jene magische Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung in Bewegung zu setzen.

Das Schweigen nun gehört in verschiedenem Sinne zu den Mitteln, die zu der magischen Kausalität in Beziehung stehen.

2. Wir haben zunächst eine Art Vorstufe zum eigentlichen magischen Schweigen zu betrachten. Es handelt sich um das geheimnisvolle leise Murmeln von Zauberformeln und Gebeten. In der Apologie des Apuleius heißt es, daß der Magier geradezu am leisen Beten erkannt werde: *Tacitas preces in templo deis allegasti: igitur magus es*[1]. Durch murmelnd gesprochene Formeln sucht der Zauberer Beschwörungen zu vollziehen. Darum ist das leise Murmeln ein oft in der Zauberliteratur begegnender Brauch. Die Zauberin Medea z. B. beschwört den Drachen bei Valerius Flaccus (VII 464) *septeno murmure*[2]. Auch Hebammen waren, wie berichtet wird, im Besitze bestimmter *epodai*, die sie hersagten, um die Geburt einzuleiten oder zu verhindern. Diese *vota* wurden *tacite* vorgetragen, sie waren also nicht eigentliche *mutae preces*[3]. Es ist interessant, daß auch in der römischen Messe diese alten Momente des magischen Murmelns ihre Bedeutung haben. Im *Ordo missae* ist vorgeschrieben, gewisse Teile, z. B. die hochheiligen Konsekrationsworte, zu flüstern, d. h. *submissa voce*, wie der *terminus technicus* lautet, zu sprechen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir es hier mit Resten dieser alten magischen Zauberpraxis zu tun haben.

[1] Apuleius, Apol. 54.
[2] Sudhaus, Lautes u. leises Beten, Archiv f. Rel.-Wissensch. IX 197.
[3] Sudhaus aaO. S. 199.

3. Wir kommen nun zu dem eigentlichen magischen Schweigen, dessen Anwendung und Bedeutung im Kult wir uns zunächst zuwenden. Einen hervorragenden Platz nimmt das Schweigen im altrömischen Opferkult ein. Hier begegnen wir der Vorstellung, daß bei der Erforschung des Willens der Götter jedes Geräusch an sich bereits die Handlung unmöglich mache. Die Stille also, die bei der heiligen Handlung zu herrschen hat, stellt sich dar gewissermaßen als ein labiler Zustand äußerlich mechanischer Art, der als solcher bereits zur magischen Kausalkette gehört. Schon das Pfeifen einer Maus kann diesen Zustand stören und die Handlung ungültig machen [1].

Was für die Auspizien gilt, gilt in demselben Maße auch für das heilige Opfer selbst. Ein Laut führt ein *piaculum* herbei (eine Verletzung des *ius sacrum*) [2]. Darum gebietet bei Beginn der Feier der Herold Schweigen, nur ein Lautenspieler darf die Handlung begleiten. Die Formel, die dabei in Anwendung kommt, ist das bekannte *favete linguis* [3]. Plinius schreibt darüber: *Alium vero praeponi, qui favere linguis iubeat, tibicem canere ne quid aliud exaudiatur* [4]. Marquardt beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen: „Während des Gebetes (beim Opfer) stehen die Teilnehmer in ehrfurchtsvollem Schweigen, damit nicht ein unvorsichtiges Wort zum Omen werde, ihre Aufmerksamkeit auf das Gebet gerichtet, und, um jede Störung durch die äußere Umgebung zu verhindern, blies während des Opfers ein Tibicen und verhüllte nach römischem Ritus der Opfernde selbst sein Haupt“ [5].

In dieser Beschreibung ist zweierlei bemerkenswert. Zunächst die Erwähnung der ominösen Worte. Bisher hatten wir nur von Lauten und Worten überhaupt geredet, die zu vermeiden seien, um die magische Stille nicht zu stören. Nun kommt ein zweites Schweigemotiv hinzu: es gibt Worte, die als solche schädliche Wirkungen haben. Also die magische Qualität bestimmter Worte kann der heiligen Handlung schaden, darum

---

[1] Plinius, n. h. VIII 223 bei Wissowa, Religion der Römer, S. 333.

[2] Cicero, de har. resp. 23; Plutarch, Coriolan 25.

[3] Die Formel *favete linguis* findet sich bei Cicero, de div. 2, 40, 83; Horaz, Od. 3, 1, 2; Vergil, Aeneis 5, 71; Martial 10, 87, 3; Ovid, Fast. 2, 654.

[4] Plinius, n. h. XXVIII 11 bei Wissowa S. 352. S. auch Marquardt, Römische Staatsverwaltung III Leipzig 1878, S. 181.

[5] Marquardt, Röm. Staatsverw. III 170 f.

empfiehlt es sich, schon aus Angst, solche bösen Worte zu sprechen, lieber ganz zu schweigen. Darum sagt Seneca: *Favete linguis, hoc verbum non, ut plerique existimant, a favore trahitur, sed imperatur silentium, ut rite peragi possit sacrum, nulla voce mala obstrepente*[1]. Man muß sich namentlich aller *profana*[2] und *male nominata verba*[3] enthalten und nur *bona verba dicere*[4].

Ferner ist für den Charakter des magischen Schweigens, wie es im römischen Kultus geübt wurde, wichtig, daß jene Störungen durch Geräusche oder durch ominöse Worte nur dann wirklich als Störungen gelten, wenn der Opfernde sie gehört hat. Darum verhüllt, wie oben bemerkt wurde, der Opfernde sein Haupt, um alle vorkommenden Störungen und die damit verbundenen schädlichen Wirkungen von vornherein auszuschalten[5]. Nach diesen Ausführungen ist es verständlich, daß das Schweigen im römischen Kult geradezu die erste Bedingung war. Zu diesem Schweigen gehörte nun aber nicht nur, daß die Menschen sich ruhig verhielten, auch die Natur mußte ruhig, der Himmel heiter, die Luft windstill sein. So war man in dieser Beziehung von den Witterungsverhältnissen abhängig, die ihrerseits zum völligen magischen Schweigen beitragen mußten. Die erste Frage des Magistrats an den Augur war darum: *diceto, si silentium esse videbitur*, worauf dieser antwortete: *silentium esse videtur*[6].

4. Weit verbreitet ist das magische Schweigen in der Form des begleitenden Zaubers. Es ist hier nicht mehr allein von Bedeutung, sondern gilt als wirksame Unterstützung zauberischer Manipulationen. In Oldenburg legt man unter das Butterfaß, wenn die Butter nicht geraten will, ein Hufeisen mit ungerader Löcherzahl, welches schweigend vor Sonnenaufgang geschmiedet ist[7]. In Meklenburg soll der Kranke gegen die Auszehrung an drei Freitagen morgens vor Sonnenaufgang schweigend sein Hemd ausziehen und es unter einem Holunderbaum vergraben[8]. In der Schweiz kehrt man um Mitternacht schweigend die Wiege des beschrieenen Kindes um[9]. In Lauenburg trägt man das kranke Kind dreimal schweigend

[1] Seneca, de vit. beat. 26.
[2] Tacitus, Ann. 4, 70 *verbis profanis abstineri.*
[3] Horaz, Od. 3, 14, 10. [4] Tibull, 2, 2, 1; Ovid, Fast. 1, 71.
[5] Vergil, Aen. 3, 403 ff. [6] Cicero, de div. 2, 34, 71; Marquardt III 388.
[7] Seligmann, Der böse Blick, Berlin 1910, I 275.
[8] Seligmann aaO. I 304. [9] Seligmann aaO. I 337.

um die Kirche[1]. In Wales und Schottland war es Sitte, in der Nacht vom 31. Dezember zum 1. Januar zwischen 12 und 1 Uhr unter einer Brücke Wasser zu schöpfen, das Gefäß, dessen man sich dabei bediente, durfte den Boden nicht berühren und es durfte kein Wort gesprochen werden[2].

In diesen Zusammenhang gehört auch das Schweigen, das gelegentlich in Märchen vorkommt und dort, um die Erreichung irgendwelcher Zwecke wirksam zu unterstützen, bisweilen befohlen wird. Ein solches Beispiel findet sich in der Sage von der Prinzessin Swantivite, die auf der Insel Rügen lebendig ist. In der Nähe der Stadt Garz auf Rügen ist ein kleiner See gelegen, neben dem früher ein Schloß der heidnischen Könige gestanden hat. Der Fürst wurde bei der Zerstörung des Schlosses und seiner Schatzkammer, in der er unendliche Reichtümer aufgehäuft und in maßlosem Geiz vermehrt hatte, begraben. Zur Strafe für seinen Geiz wurde er in einen schwarzen Hund verwandelt, der nun in alle Ewigkeit seine Schätze bewachen muß. Von der Erlösungsmöglichkeit, die für ihn besteht, weiß die Sage folgendes zu erzählen: In Bergen wohnte später ein König von Rügen, der eine schöne Tochter Swantivite hatte. Ihr gefiel nur der Prinz Peter von Dänemark und viele Freier wurden um seinetwillen abgewiesen. Da verbreitete ein polnischer Prinz aus Ärger über seine Abweisung das Gerücht, die Prinzessin führe ein unzüchtiges Leben. Alle glaubten diesem Gerücht und auch der Bräutigam der Prinzessin sagte sich von ihr los. Der Vater ließ sie in einen finsteren Turm werfen, in dem sie drei Jahre sich damit quälte, wie sie ihre Unschuld beweisen könne. Da erinnerte sie sich an den alten Heidenfürsten und wie er erlöst werden könnte. Dies soll nämlich geschehen können, wenn eine reine Jungfrau den Mut hat, in der Johannisnacht zwischen 12 und 1 Uhr nackend und einsam den Schloßwall am Garzer See zu ersteigen und darauf rückwärts solange hin und her zu gehen, bis sie gerade auf die Stelle trifft, unter der bei der Zerstörung des Schlosses die Tür und Treppe zur Schatzkammer verschüttet wurden. Sie wird dann, ohne Schaden zu nehmen, hinuntergleiten und darf soviel Geld und Edelsteine nehmen, als sie tragen kann und damit bei Sonnenaufgang wieder zurückgehen. Was sie selber nicht tragen

[1] Seligmann aaO. I 341. [2] Seligmann aaO. II 237.

kann, wird ihr von dem alten Fürsten nachgetragen, so daß sie zeitlebens Gold genug hat. Die Bedingung aber ist, daß sie während der ganzen Zeit kein einziges Mal sich umsieht und kein Wort redet. Sonst gelingt es ihr nicht, und sie kommt elend um. Swantivite folgt dieser alten Sage, gelangt in die Schatzkammer des Fürsten, aber als sie sich wieder mit dem Golde entfernen will, sieht sie sich um, ob ihr auch wirklich das Gold nachgetragen wird, und im selben Augenblick ist ihr der Ausgang verwehrt. Sie muß nun unten bleiben in der schwarzen Finsternis und warten, bis ein reiner Jüngling auf dieselbe Weise, auch ohne ein Wort zu sprechen, zu ihr herabkommt und sie erlöst[1].

5. Das magische Schweigen gilt weiterhin als wirksamer Schutz gegen unheimliche dämonische Einflüsse und Mächte. Es handelt sich hier in erster Linie um das sogenannte *Tabu*. Man versteht darunter eine sonderbare Eigenschaft von Dingen und Personen, die allen, die mit ihnen in Berührung kommen, irgendwie Gefahr bringt. Dinge und Personen, die *tabu* sind, darf man nicht berühren, sie haben gleichsam einen geheimnisvollen Zauberkreis um sich, den man nicht ohne Gefahr überschreiten darf. Gräber haben z. B. in der primitiv magischen Vorstellung häufig solchen Tabucharakter. Solchem Ort muß man darum schweigend sich nahen. So schreibt z. B. Menander, daß am Grabe des Oedipus nicht gesprochen werden dürfe[2]. In Griechenland herrschte vielfach die Vorstellung, daß die Toten noch aus dem Grabe sinnlicher Wahrnehmung fähig wären für Vorgänge in ihrer Nähe. Darum ist es nicht gut, ihre Aufmerksamkeit zu erregen; besser tut man, schweigend an Gräbern vorüberzugehen[3]. Damit zusammen hängt ein alter deutscher Aberglaube, von dem Jakob Grimm berichtet, danach soll man „den Toten keinen Namen zurufen, sonst wird er aufgeschrieen“[4].

Aber auch sonst gilt Schweigen als Gegenzauber. In der bekannten „Mithrasliturgie“ spielt das Schweigen eine große Rolle, man vergleiche etwa die Worte: *Ἐπίθες δεξιὸν δάκτυλον ἐπὶ τὸ*

[1] Rügens Sagens, bearbeitet v. L. Fack, Saßnitz a. Rügen 1908, S. 33 ff.
[2] Menander, fragm. 134 bei Sudhaus S. 189.
[3] Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, I. 1. Bd., S. 243 f.
[4] Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, Berlin 1875, III 3. Bd. S. 463 Nr. 830.

στόμα καὶ λέγε· σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου, φύλαξόν με σιγή [1]. Ähnliche Vorstellungen finden sich in Verbindung mit dem indischen Ritus der *Diksha*, dem Tauchbade [2]. Der Text befiehlt: „Er hält die Stimme an, die Stimme anhaltend sitzt er da bis Sonnenuntergang" [3]. Über die Motive dieses Schweigens gibt Oldenberg Auskunft, wenn er schreibt: „Aus dieser Furcht (vor geisterhaftem Angriff) wagt der Anleger des Opferfeuers nicht zu schlafen und nicht zu reden, bringt der vom Lehrer aufgenommene Schüler den Rest des Tages schweigend zu, schweigt der vor einem besonders heiligen Abschnitt des Lehrpensums stehende Schüler" [4].

Der Kampf gegen die Geister wird nach indischer Auffassung am wirksamsten geführt, wenn man ihnen den Zugang erschwert. Das geschieht aber durch Fasten, Keuschheit, Atemanhalten, Schweigen und Zurückgezogenheit [5].

Mir wird aus einem Bauerndorf des Schwarzwaldes (Gräfenhausen) von ganz ähnlichen, noch heute lebendigen Vorstellungen berichtet. Dort lebt nach der Auffassung der Bewohner eine Hexe. Nach allgemeinem Glauben entzieht man sich ihren Kräften und schädlichen Einflüssen dadurch, daß man nicht mit ihr spricht.

6. Unter die Kategorie des magischen Schweigens, allerdings im übertragenen Sinne, gehören endlich zwei Momente, die mit dem Gebrauch des Zauberwortes in Verbindung stehen. Das ist einerseits die Unverständlichkeit der Zauberformeln, die allenthalben zu beobachten ist. Wiedemann schreibt z. B. von der Magie im alten Ägypten: „wie überhaupt, so hat man auch im Niltale für Zaubersprüche absichtlich eine sprachlich dunkle Ausdrucksweise gewählt, und diese hat bereits im Altertum den Abschreibern große Schwierigkeiten bereitet und viele Schreibfehler veranlaßt" [6]. Diese Erscheinung findet sich allenthalben und wird durch das Interesse am Geheimnisvollen und durch das Bemühen des Zauberers, das Zauberwort und damit seine Zauberkunst dem Laien möglichst unzugänglich zu machen, motiviert.

---

[1] Dieterich, Mithrasliturgie 6, 20. Mehr im Register s. v. *σιγή*.
[2] Śatapata Brâhmaṇa III 2. 2, übers. v. B. Lindner, Leipzig 1878
[3] Lindner, S. 35.
[4] Oldenberg, Die Religion des Veda 1923, S. 411f. [5] Ebd. S. 486.
[6] Wiedemann, Ägyptische Religion. Archiv für Rel.-Wissenschaft, XIII 340

Aus denselben Motiven, aus denen sich die Unverständlichkeit der Zauberformeln erklärt, versteht man auch das Bestreben, Zaubersprüche vor anderen Menschen, namentlich aber vor den eigenen Feinden, zu verschweigen, da man mit dem Wissen um die Formeln den Feinden auch die entsprechende Macht in die Hände gäbe. Dafür zeugen die Worte Homers[1]:

Τόφρ' ὑμεῖς εὔχεσθε Διὶ Κρονίωνι ἀνάκτι
σιγῇ ἐφ' ὑμείων, ἵνα μὴ Τρῶές γε πύθωνται.

2. Kapitel

Das asketische Schweigen

Das magische Schweigen hatte, wie wir sahen, keinerlei wirkliche Beziehungen zur Religion, anders ist es mit dem monastisch asketischen Schweigen. Wir werden auch hier beobachten, daß das asketische Schweigen zum eigentlichen religiösen Leben im Sinne reiner Innerlichkeit zunächst keine oder doch wenigstens keine notwendigen Beziehungen hat. Aber es wurzelt — wie das mönchische Ideal überhaupt — in religiösen Erfahrungen und kann der Möglichkeit nach wieder zu religiösen Erfahrungen die Wege ebnen; denn das asketische Schweigen fällt unter die Kategorie der „Sitte". Sitte aber ist immer als solche nur Form, und solche durch Sitte geschaffenen Formen wollen erst durch ihren Gehalt legitimiert sein. Dieser Gehalt aber ist nicht ohne weiteres mit der äußeren Sitte gegeben, darum ist alle Sitte Aufgabe. So auch das asketische Schweigen.

1. Schon früh entstand bei den christlichen Frommen der Wunsch, sich aus der Welt zurückzuziehen und in der Einsamkeit ein religiöses Leben zu führen. Wir haben hier nicht von den Anfängen des Mönchtums in der ägyptischen Wüste, von den Mönchsniederlassungen am Sinai und wohin sonst diese ersten Einsiedler sich zurückzogen, zu sprechen[2]. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, zu zeigen, welche Bedeutung in der mönchi-

[1] Homer, Ilias VII 194f.

[2] Siehe dazu: Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I Bd. Paderborn 1907, S. 71ff. u. 85f., wo über die Literatur berichtet wird.

schen Lebensführung das Schweigen gehabt hat und noch heute hat.

a) Augustin berichtet bereits von einer Ordensgemeinschaft, die zu ihren äußeren Vorschriften auch das Schweigegebot zählt: *Passalorynchitae in tantum silentio student, ut naribus et labiis suis digitum opponant ne vel ipsam taciturnitatem voce praeripiant quando tacendum sibi esse arbitrantur*[1]. Jedoch bekommt eigentlich erst seit Benedikt von Nursia das Schweigen, also das bestimmte und verpflichtende Gebot, zu bestimmten Stunden und an vorgeschriebenen Orten zu schweigen, seinen festen Platz in den Ordnungen der Mönche. In der Regel des heiligen Benedikt heißt es in dem Kapitel *De taciturnitate: Faciamus quod ait propheta, dixi custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea, posui ori meo custodiam, obmutui et humiliatus sum et silui a bonis hic ostendit propheta. Si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debere tacere, quanto magis a malis verbis, propter poenam peccati debet cessari, ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis e discipulis propter taciturnitatis gravitatem, rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est, in multiloquio, non effugies peccatum et alibi mors et vita in manibus linguae, nam loqui et tacere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit et ideo si qua requirenda sunt a priori cum humilitate et subiectione reverentiae requirantur scrusilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clausura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus*[2]. Wir sehen, daß ganz ausdrücklich die rein ethische Seite der Sache betont wird, böse Reden sollen vermieden werden, das ist der wesentlichste Sinn des Schweigens, wie es hier von Benedikt verstanden wird. Ort und Zeit, da das Schweigen zu beobachten ist, werden fast in allen Vorschriften genau angegeben. An anderer Stelle gibt Benedikt in seiner Regel die Anweisung: *Ut post completorium nemo loquatur.* Es heißt in diesem Kapitel: *Omni tempore silentium debent studere monachi maxime tamen nocturnis horis et ideo omni tempore sive ieiunii sive prandii, si tempus fuerit prandii mox surrexerint a cena sedeant omnes in unum et legat unus collationes, vel vitas patrum aut certe aliud quot edificat audientes. . . . Si autem ieiunii dies fuerit dicta vespera parvo intervallo mox adcedant ad lectionem collationum*

[1] Augustin, de haeresibus, 50 migne P. L. 42, 42.

[2] Regula Sancti Benedicti, Kap. 6.

ut diximus at lectis quattuor aut quinque foliis vel quantum hora permittet. . . omnes ergo in unum positi conpleant at exeuntes a completorio nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid[1].

b) Dieselben Vorschriften mit geringen Änderungen enthalten alle anderen Regeln seither ebenfalls: *In tota mensa, praesertim vero dum legitur silentium a fratribus servetur perpetuo nec eorum quisquam quomodo strepere aut susurare audeat sed ita modeste se gerere curet, qualem religiosum decet*[2], heißt es in den *Constituniones Eremitarum P. Hieronymi.* In der Regel der *Fratres Trinitarii* lauten die auf das Schweigen bezogenen Vorschriften bezüglich des Ortes und der Zeit: *Silentium observet semper in refectorio, semper in ecclesia, semper in dormitorio. De necessariis tamen liceat loqui in aliis locis, temporibus aptis, submissa voce, humiliter et honeste*[3]. Die Constitutiones dieses Ordens setzen noch einige Vorschriften zu den Geboten der Regel hinzu: *Praeter loca, in quibus Regula nostra praecipit semper observare silentium, etiam inviolabiliter servetur in Sacristia et Claustro, et insuper in omni loco servetur, facto signo post prandium ut religiosi ad cellas se conferent, usque ad Vesperas, vel aliud simile signum. . .*[4]. In der Regel der Camaldulenser kommt das Schweigen in folgender Weise zur Geltung: *Notandum autem, quia solitariae citae propositio tria sunt praecipue speciali prae ceteris observatione tenenda: Quies, silentium atque ieiunium. Et cetera instrumenta iustitiae in sola plerumque devotione vel habitu, ista autem in exercitio debent familiari quasdam sedulitate versari. Sicut enim sacerdotis est proprium sacrificiis offerendis insistere, doctoris est praedicare: ita nihilominus eremitae officium est in ieiunio silentioque quiescere*[5]. Und in den *Constitutiones Monachorum ordinis P. Hieronymi* heißt es: *Silentium per nostros monachos, debitis necessitate ac utilitate exceptis, summo studio observetur intra septa vel metas cuiuslibet nostri monasterii, locis et temporibus infra scriptis, videlicet: omni tempore post ultimum signum factum ad Completorium usque ad secundum pulsationem Primae sequentis diei perfectamet a Resurrectione Domini usque ad Testum Exaltationis Sanctae Crucis statim post primam refectionem usque ad secundum*

[1] Ebenda Kap. 42.

[2] Holstenius *Codex regularum monasticarum et canonicarum* 1759. VI 99. Kap. 13, 2.

[3] Holstenius, VI Bd., Kap. 25, S. 143.

[4] Holstenius, Bd. VI Constitut. F. Discalceatorum, Kap. 25 § 1.

[5] Bei Zöckler, Kritische Geschichte der Askese. Frankfurt 1863, S. 301.

signum factum ad Nonam, in diebus vero ieiunii usque ad signum surgendi de dormitione diurna in Claustro principali et etiam in Choro continue . . .[1].

c) Eine strengere Schweigedisziplin wies die alte Regel der Karthäuser auf. Der Stifter des Ordens, der heilige Bruno von Köln, hatte selbst seinem Orden keine geschriebenen Gesetze gegeben, erst 1130 wurde eine vollständige Ordensregel verfaßt[2]. Neben den gewöhnlichen Mönchsgelübden war den Karthäusern auferlegt, in der tiefsten Einsamkeit zu leben und ewiges Stillschweigen zu beobachten. Ein dumpfes *Memento mori* war das einzige, was sie sich, wenn sie einander in den öden Hallen des Klosters begegneten, zurufen durften[3]. Später trat dann aber eine Milderung der Regel ein. Clemens XI. erteilte die Erlaubnis, an bestimmten Tagen zu reden, und zwar wurde er zu dieser Verordnung dadurch veranlaßt, daß mehrere Karthäuser durch das unmenschliche Gebot des ewigen Schweigens zu Schwermut und Wahnsinn geführt wurden[4].

d) Diese grausamen und unsinnigen Vorschriften erinnern bereits an die noch viel schärferen und härteren Gesetze der Trappisten. Der Orden der Trappisten ist von Haus aus ein Cisterzienser-Orden, der in der etwa 1140, nordwestlich von Paris, gegründeten Abtei „Unserer lieben Frau des Gotteshauses zu La Trappe" lebte[5]. Dieser Cisterzienser-Orden nun entartete im Laufe der Zeit dermaßen, daß die Mönche in der Umgegend von La Trappe den Namen „Banditen von La Trappe" erhielten[6]. Diesem Verfall nun suchte von 1664 an Armand Jean Le Bouthillier de Rancé durch eine strenge und grausam harte neue Regel entgegenzuwirken. Rancé selbst, 1626 zu Paris geboren, klug und im Besitz bedeutender Reichtümer, nahm bald auf Grund seiner hervorragenden Gelehrsamkeit eine angesehene Stellung im geistigen Leben seiner Vaterstadt ein. Dabei aber führte er ein leichtsinniges Leben und genoß in vollen Zügen die Freuden der Welt, bis durch allerlei erschütternde Erlebnisse und traurige Erfahrungen eine plötz-

[1] Holstenius, VI 43.

[2] Siehe dazu H. Löbbel, Der Stifter des Karthäuser-Ordens, der heilige Bruno, Münster 1899.

[3] Ritsert, Der Orden der Trappisten, Darmstadt 1833, S. 286.

[4] Ritsert, S. 287.

[5] Ritsert, S. 7f.; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche S. 460.

[6] Ritsert, S. 9.

liche und radikale Bekehrung seinem leichtfertigen Leben ein Ende machte. Nachdem er alle weltlichen Angelegenheiten geordnet hatte, begab er sich nach La Trappe, diesem grauenerregenden Engtale, wo dumpfes Schweigen herrscht, das bisweilen nur durch das Geräusch der Raben und Raubvögel unterbrochen wird [1]. Hier begann er nun mit einer entschiedenen Reform des Klosters, indem er an Strenge die ältesten christlichen Einsiedler zu übertreffen suchte. Im Volksmunde änderte sich nun der Name des Klosters in den eines „Grabes der Mönche“ [2]. Die Mönche müssen ewiges Stillschweigen geloben [3], nur an Sonn- und Feiertagen können sie sich in einer einstündigen Zusammenkunft über religiöse Angelegenheiten unterhalten [4]. Keine Nachricht von außen gelangte in diese unheimliche Klosterstille; nicht einmal die Nachricht vom Tode des Vaters oder der Mutter wurde den Mönchen mitgeteilt. Gelangte zufällig eine solche Todesnachricht an den Vorsteher des Klosters, dann sagte er bloß beim Gebet in der Kirche: Der Vater oder die Mutter usw. von einem unter euch ist gestorben. Memento mori! [5]

Diese unheimlich strenge Zucht, der natürlich viele Mönche zum Opfer fielen [6], brachte das Kloster in kurzer Zeit zu großem Ansehen. Rancé selbst unterzog sich mit großer Gewissenhaftigkeit den härtesten Übungen und machte selten von den in besonderen Fällen erlaubten Erleichterungen Gebrauch. Im Jahre 1700 starb er auf Asche und Stroh, umgeben von seinen trauernden Mönchen [7].

Die Mönche selbst wetteiferten miteinander in der Erfüllung der Ordenspflicht. Viele, denen die Versorgung der Fremden anvertraut war, und die darum sprechen durften, hielten es für ein großes Unglück, von dieser Erlaubnis Gebrauch zu machen [8]. Die notwendigste Gedankenmitteilung wurde durch eine zu diesem Zwecke erfundene Zeichensprache erreicht [9]. Viele gab es, die seit Jahren ihren Mund nur geöffnet hatten, um ihre Fehler zu beichten und Gott zu loben [10]. Jeden Freitag nach der Matutin findet die Geißelung statt; jeder geißelt sich in seinem Alkoven solange die Abbetung des Miserere dauert [11].

---

[1] Ritsert, S. 25. [2] Ritsert, S. 29.
[3] Ritsert, S. 30; Heimbucher, S. 469. [4] Ritsert, S. 31.
[5] Ritsert, S. 31. [6] Ritsert aaO. S. 56. [7] Ebd. S. 78.
[8] Ebd. S. 88. [9] Ebd. S. 150; Heimbucher S. 470.
[10] Ritsert, S. 150. [11] Ritsert, S. 187.

Später um 1800 gab es auch Klöster für Trappistinnen. Die Regel für sie war wenigstens in Kost und Unterhalt nicht ganz so streng wie für die Mönche. Trotzdem aber wird von bestialischen Grausamkeiten genug berichtet. Die Hauptsatzung aber war auch für die Trappistinnen verbindlich: das ewige Stillschweigen, den Ort der Einsamkeit nie zu verlassen, häufig zu fasten und sich zu geißeln.

e) Dem gegenüber hat ein Bericht aus anderen Frauenklöstern, der von dem eifrigen Schweigen erzählt, das die Nonnen übten, einen ganz anderen Klang. Von Elsbeth Schefflin, einer der Schwestern von Töß, berichtet die Chronik, daß sie selbst in Krankheit es mit ihrer Schweigepflicht sehr ernst nahm: *Sy nam och dik vil streng disziplinen und in dem tet er ir och vil laides . . . Sy hielt den orden in allen dingen und den gantzen fliss ving sy an, do sy est in das kloster kam. Wom als da vor geschrieben stat, das sy als gar siech was in dem ersten jar, doch hielt sy also ihr schwiglichy das sy es selten brach durch ir krankheit willen. Darnach ze allen ziten und an allen Stetten so rett sy wennig*[1]. Und von Mechthild von Stans wird berichtet: *Ainigkeit und schwiglichy minet sy von hertzen. Des tages so sy unseren heren emfing und alle fritag den advent und die fasten schwaig sy emsiklich. Und wenn sy gesellin was so was sy es vorhin lang, daß sy denn ledig was und das sy das zit ze geschweigen möcht sin*[2].

f) Ehe wir dazu übergehen, einige typische Vertreter dieses asketischen Schweigens uns vor Augen zu führen, suchen wir in der außerchristlichen Welt nach ähnlichen Sitten. Natürlich weist das Wunderland Indien, das ja geradezu eine Musterkarte des religiösen Lebens genannt werden kann, auch diese asketische Übung des Schweigens auf, und wie manches andere, so wird auch das asketische Schweigen in Indien gelegentlich und zwar vornehmlich von den Yogins in radikalster Weise geübt: „Nichts Ungewöhnliches sind in Indien die Gelübde des Schweigens. Der schweigend dasitzende Büßer ist eine uralte Erscheinung in der indischen Literatur, und die Erzählungen, wie so ein stiller Mann, der im Märchen nicht immer ein Asket ist, zum Sprechen gebracht wird, sind oft recht drastisch[3]. So wird

[1] E. Stagel, Das Leben der Schwestern zu Töß ed. Vetter, S. 23.

[2] Ebenda, S. 62.

[3] Richard Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Yogalehre und Yogapraxis nach den indischen Originalquellen dargestellt. Berlin 1908, S. 11.

von einem Brahmanen namens Anantaya erzählt, der zu seiner jungen Frau einst beim Schlafengehen sagte, die Frauen seien Schwätzerinnen. Sie antwortete ihm, sie kenne auch Männer, die ebenso geschwätzig seien wie die Frauen. Der Brahmane fühlte sich dadurch getroffen. Sie wetteten, wer zuerst sprechen werde, und bestimmten als Gewinn der Wette ein Betelblatt. Darauf schliefen sie ein, ohne ein Wort zu sprechen. Als sie am nächsten Tage sich nicht außer dem Hause zeigten und auf Rufen und Pochen die Tür nicht öffneten und keine Antwort gaben, ließen die Leute die Tür durch einen Zimmermann erbrechen, weil sie glaubten, das Ehepaar sei während der Nacht plötzlich gestorben.

Nach Öffnung der Tür fand man Mann und Frau mit gekreuzten Beinen vollkommen gesund dasitzen, aber der Sprache beraubt. Alle Mittel, sie zum Sprechen zu bringen, blieben vergeblich, so daß man an eine Verhexung glaubte. Die Eltern des Mannes ließen einen berühmten Zauberer kommen, der das Ehepaar für einen hohen Preis zu entzaubern versprach. Als er sich dazu anschickte, erklärte ein befreundeter Brahmane, es handele sich nur um eine natürliche Krankheit, die er ohne Kosten heilen wolle. Er machte ein Goldstäbchen an einem Kohlenfeuer heiß und stieß es dem Mann in die Fußsohlen, unter die Ellbogen, in die Herzgrube und schließlich in den Scheitel des Kopfes. Der Mann ertrug die Schmerzen, ohne einen Laut von sich zu geben. Als aber der Brahmane das glühende Goldstäbchen an die Fussohlen der Frau brachte, zog sie schnell das Bein zurück und rief: Genug, genug! Sie erklärte sich für besiegt und reichte dem Manne das Betelblatt, der nun seine Behauptung bestätigt fand, daß die Frauen Schwätzerinnen seien[1].

Aber auch in China kennt man dieses asketische Schweigen. Regungslosigkeit und Schweigsamkeit galten auch von jeher als hervorragende Aufgabe des Frommen[2].

2. Die Geschichte hat uns die Namen manch eines schweigsamen Mönches aufbewahrt, der in diesem sonderbaren Heldentum das Unglaublichste geleistet hat. Makarius der Ägypter ahmte das Vorbild Christi dadurch nach, daß er während der

[1] R. Schmidt aaO. S. 12.

[2] De Groot, Universismus S. 112. S. auch Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis.

40tägigen Fastenzeit der Kirche schwieg[1]. Die Mönche zu Nitra sprachen selbst mit den sie besuchenden Gästen nie ein Wort vor der sechsten Stunde des Tages (12 Uhr mittags). Der daselbst lebende Abt Or sprach überhaupt nur, wenn es die dringende Not erforderte, und eine ägyptische Nonne brachte es soweit, daß sie während 25 Jahren kein Wort sprach[2]. Theon schwieg 30, Theodosius 35, Johannes Silentiarius sogar 37 Jahre[3].

Dies Leben in Schweigsamkeit ist ein wesentliches Stück der *vita religiosa*. Aber nirgends im Frömmigkeitsleben der großen Persönlichkeiten kommt solche Sitte des Schweigens als unumstößliches Gebot vor. Denn bei ihnen ist alles Tun und Lassen von innerer Notwendigkeit bestimmt und nicht gebunden an Ort und Stunde. Sie folgen den Regungen ihrer Seele, die sich nicht berechnen und in Regeln zwingen lassen. Und dann kommt die Schar der Epigonen, die Garantien und möglichst unfehlbare Wege zum Himmel gewinnen möchte. Sie systematisieren, was den Genien zufällig einmal und stets nach freier Wahl Mittel und Weg gewesen, um ihr übervolles Herz auszuschütten. Nun wird absolut gesetzt, was doch nur relativen Wert beanspruchen kann. Zwar kann auch so noch innerhalb der starren Form heiliges Leben blühen, aber der Menschenseele ist eine Last aufgebürdet, die sicher ebensoviel zerstört, als sie an Leben zu wecken und zu stärken imstande ist. Über diese Last der Schweigepflicht berichtet eine ergreifende Schilderung eines Romans von Fogazzaro „Der Heilige“: Zwei leidenschaftliche Menschenseelen finden sich nach langer schmerzlicher Trennung Auge in Auge im Wandelgange eines Klosters wieder, auf den weißen Wänden stand in großen schwarzen Buchstaben das Wort: Silentium. Seit Jahrhunderten, seit dies Wort geschrieben ward, war keine menschliche Stimme innerhalb dieser Mauern erklungen. Das große, schwarze, gebieterische Wort, schwer von Schatten und Tod besiegte die beiden Menschenseelen, während draußen die Wut des Unwetters vergebens gegen die Mauern tobte[4].

[1] Palladius, Laus 20. [2] Zöckler, Kr. Gesch. d. Askese S. [illegible].

[3] Palladius, 7, 69; 9, 50, 80; Cyrill, Vita Joh. Silentiarii. S. auch über J. Silentarius, Vollst. Heiligenlexikon v. Stadler u. Heim, Augsburg 1869, III [illegible].

[4] Hodgkin, Schweigender Dienst S. 154.

2. Abschnitt

Das heilige Schweigen als Verschweigen

1. Kapitel

Das verhüllende Symbol und die heilige Kultsprache

Im Zusammenhang der Klärung des Sinngehaltes des Begriffes „Heiliges Schweigen" ist oben bereits darauf aufmerksam gemacht worden, daß wir auch im uneigentlichen Sinne vom heiligen Schweigen würden zu reden haben. Eine weithin in der Religionsgeschichte vorkommende Erscheinung ist nun das Bestreben des Frommen, gewisse Dinge, die im Zusammenhang mit seinem Glauben und seiner religiösen Vorstellungswelt stehen, zu verschweigen. Er redet nun zwar davon, aber in Formeln und Symbolen, die denen unverständlich bleiben, die keine Beziehung zu der Religion haben, deren Heiligstes sie andeuten sollen.

Das verhüllende Symbol und damit eng verbunden die heilige Kultsprache treten uns als eine erste Art heiligen Verschweigens entgegen, denen dann noch als zweite das regelrechte Schweigegebot, die sog. *disciplina arcani*, an die Seite tritt.

1. Wir können natürlich nicht an dieser Stelle eine erschöpfende Darstellung aller nur irgend vorkommenden religiösen Symbole geben, sondern beschränken uns, um das Wesen der Sache zu erkennen, auf die heilige Kultlegende und das Kultsymbol, das zumeist aus der Legende selbst erwächst.

a) Die Kultlegende, die heilige Geschichte etwa der Heldentaten des verehrten Gottes, bildet in fast allen Kulten den geheimnisvollen Sammelpunkt aller religiösen Andacht. Die Tatsache aber, daß eben nur der Fromme diese Legende recht zu verstehen vermag, beweist, daß die äußere Geschichte eben noch verborgene Tiefen und geheimnisvolle Sinngehalte enthält, die in dem bloß äußerlich sinnenfälligen Bericht nicht ohne

weiteres mitgegeben sind. Mit anderen Worten, die Kultlegende **verschweigt** ihren tiefsten Sinn und setzt darum zu ihrer letzten Erschließung religiösen Glauben voraus.

Das ist nun allenthalben zu beobachten. Das bekannteste Beispiel aus der Religionsgeschichte ist das Mysterium von Eleusis. Im Telesterion, zu dem nur Menschen Zutritt hatten, bei denen bereits eine gewisse religiöse Grundlage vorhanden war, erlebten die angehenden Mysten in heiligem Schauer das mystische **Drama**: „Man sah, wie die Kore geraubt wurde. Im Tanzschritt eilte die Mutter herbei, um die Tochter zu suchen, Hekate mit ihren Fackeln begleitete sie. Man litt das Leiden der Göttin mit. Als darauf aber das liebliche Mädchen plötzlich aus dem Boden erstieg, atmete man wieder auf und fühlte das Glück der göttlichen Mutter nach“ [1].

Auch der Mithraskult weiß von heiligen Begebenheiten aus dem Erdenleben des Gottes zu berichten [2]. Vornehmlich ist auf Bildern uns die Kultlegende der Mithrasmysterien erhalten. Das Hauptbild zeigt Mithras als jugendlichen Gott in persischem Gewande, wie er den nach rechts stürmenden Stier von hinten niederreißt, um ihm ein breites Messer in den Hals zu stoßen, während ein Hund nach der Wunde aufspringt [3]. Daneben zeigen Reliefbilder in den Mithräen in typischer Reihenfolge Szenen aus dem *hieros logos*, in denen Mithras die handelnde Person ist [4]. Solche Szenen sind z. B. Mithras als Bogenschütze, eine Szene, in der er einen Pfeil gegen den Felsen abschießt. An der Stelle, wo der Pfeil trifft, entspringt eine Quelle [5]. Oder eine Abbildung der Geburtslegende des Mithra. Nach der Sage ist er aus einem Felsen geboren, darum stellen die Abbildungen diese Szene dar, in der er als Kind nackt bis auf die Pelzmütze, in der rechten Hand ein Messer, in der linken eine Fackel haltend mit halbem Leibe aus einem Felsen aufsteigt [6]. Häufig sind die Darstellungen des Mithra mit dem Stiere, auf dem er reitet, mit der einen Hand das Horn des Tieres haltend [7]. Der

[1] Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte. II (1905) 366.

[2] Cumont, Die Mysterien des Mithra. Leipzig 1911.

[3] Wissowa, Religion der Römer S. 310; Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, II 2, Sp. 3050.

[4] Wissowa, S. 310.

[5] Roscher, II 2, Sp. 3047; Wissowa S. 310.

[6] Wissowa, S. 310. Vgl. auch Justin, Dial. c. Tryph. 70.

[7] Roscher, II 2 Sp. 3050.

Schluß aller Legenden ist ein Mahl, das Mithra und Sol am Ende ihres Erdenlebens miteinander veranstalten, um sich von ihren Heldentaten zu erholen[1].

Es sei in diesem Zusammenhang nur noch an die Legende des Osiriskultes in Ägypten erinnert, in dem ebenfalls die Geschichte vom Sterben und Wiedererstehen des Gottes Osiris den Anhalt bildet für Anbetung und Verehrung[2].

b) Das Übersinnliche in sinnlich greifbaren Formen zu besitzen und anschauen zu können, ist ein allgemeines religiöses Verlangen der Menschen. So entsteht zumeist durch den *hieros logos* motiviert das religiöse Kultsymbol. Wir haben viele Zeugnisse, in denen über die Notwendigkeit und den Wert des Symbols in den Mysterienkulten gesprochen wird. Macrobius schreibt über die Anwendung des Symbols in den geheimnisvollen alten Mysterienkulten: „So werden auch gerade die Mysterien durch die geheimen Windungen der Symbole verdunkelt *(figurarum cuniculis operiuntur)*, damit auch hier das Wesen der Dinge sich dem Adepten nicht offen darbiete, sondern nur die hervorragendsten Männer durch ihre Weisheit das wahre Geheimnis erkennen, und die übrigen in ihrer Andacht sich mit den Symbolen begnügen, die das Geheimnis vor Entwürdigung schützen *(figuris defendentibus a vilitate secretum)*“[3]. Clemens schreibt von den Mysterien: *τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται*[4]. Bei Plutarch findet sich eine ausführliche Darstellung der Bedeutung des Symbols in den Mysterien, es heißt an einer Stelle[5]: *Ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἕλλησι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικός, ἐγκεκρυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ καὶ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἀπόκρυφος καὶ μυστηριώδης θεολογία, τά τε λαλούμενα τῶν σιγωμένων ἀσαφέστερα τοῖς πολλοῖς ἔχοντα καὶ τὰ σιγώμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, κατάδηλόν ἐστιν ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις. μάλιστα δὲ οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.* „Alle Theologen“, schreibt Clemens, „unter Hellenen und Barbaren haben das Wesen der Dinge verborgen und die Wahrheit in Rätseln und

[1] Roscher, II 2 Sp. 3048.
[2] Roeder, Urkunden zur Relig. des alten Ägypten.
[3] Macrobius, in somn. Scip. 1, 2, 17 f.
[4] Clemens, Strom. 1, 1, 13.
[5] Plutarch bei Eusebius, praep. ev. III 1 p. 83; Kern, Orph. frg. p. 316.

Symbolen, in Allegorien und Metaphern und dergl. überliefert“ [1]. Und Origines sagt von dem Mysterium des christlichen Abendmahls: „Aber auch, was den Genuß des Abendmahls betrifft und den Hergang dieser Feier oder die Worte, Handlungen und Fragen und deren Reihenfolge bei der Tauffeier, wer möchte ohne Schwierigkeit den Grund davon angeben? Wir heben und tragen auf unseren Schultern verhüllte und verdeckte göttliche Mysterien . . ., wenn sich nicht unter uns ein Aaron oder Sohn Aarons befindet, dem die Gnade widerfährt, dies bloß und offenbar schauen zu dürfen“ [2].

Im Mithraskult kennt man ganz ähnlich wie im Christentum ein heiliges Sakrament von Brot und Wasser [3]. Es handelt sich hier offenbar um eine Erinnerung an das letzte Mahl des Mithras und Sol am Ende ihrer Prüfungszeit auf der Erde [4]. Aber auch sonst kennt der Mithraskult vornehmlich in seinen bildhaften Darstellungen eine reiche Symbolik. Löwe und Schlange, die sich um eine in einem Gefäß befindliche Flüssigkeit zu streiten scheinen, werden oft auf Skulpturen dargestellt. Aus einem Texte des Tertullian (Adv. Marc. 1, 13) erkennt man, daß der Löwe, das feurige Tier, das Symbol des Feuers ist, das bei den alten Persern und in den Mysterien besonders verehrt wurde. Die Schlange aber ist das Symbol der Erde [5]. Oben wurde von dem heiligen eleusinischen Kultdrama erzählt, das die Frommen zu sehen bekamen; erst ein Jahr später wurden die Gläubigen zur eigentlichen Schau (*Epoptie*) zugelassen. In der Mitte des Tempels standen die heiligen Sachen in beweglichen Tempelchen im nächtlichen Dunkel. Plötzlich öffneten sich die Tore des Tempels und helles Licht strahlte daraus hervor und offenbarte den Mysten die letzten heiligen Geheimnisse [6].

Daß im Christentum schon frühe alle möglichen heiligen Kultgegenstände mystischen Weihecharakter bekamen, bedarf

[1] Clemens, Strom. V 4, 21.

[2] Origines, in Num. hom. V 1: *Sed et Eucharistiae sive percipiendae seu eo ritu quo geritur explicandae, vel eorum quae geruntur in baptismo verborum, gestorumque et ordinum atque interrogationum ac responsionum quis facile explicet rationem? Et tamen omnia haec aperta et celata patamus super humeros nostros . . . nisi quis sit inter nos Aaron aut filius Aaron, quibus ista conceditur nuda et revelata perspicere.* Migne Patr. Gr. XII Sp. 603.

[3] Justin, Apol. 1, 66.

[4] Roscher, 2, 2 Sp. 3064.

[5] Roscher, 2, 2 Sp. 3041.

[6] Chantepie de la Saussaye, II 366.

nur der Erwähnung. Im Christentum sind alle mit den Sakramenten in Verbindung stehenden Gegenstände mit dem Terminus *μυστικός* bezeichnet worden. Der Altar ist die *μυστικὴ τράπεζα*, auf der das Abendmahl gefeiert wird [1]. Der Kelch erscheint als *ποτήριον μυστικόν* [2], der Wein als *οἶνος μυστικός* [3].

Interessant ist die Bedeutung der Symbolik in der urchristlichen Malerei, etwa in den Katakomben. Hier spielt bekanntlich der „Fisch" eine besondere Rolle [4]. Aber auch sonst zeichnete man alle möglichen Symbole und Abbildungen von Kultgegenständen an die Wände.

2. Auch die heilige Sprache des Kultes ist eine besondere Art des heiligen Verschweigens: „Das geheimnisvolle Schweigen, das schließlich auch in der Anwendung einer fremden Sprache liegt, redet lauter von der Heiligkeit Gottes als die eindringlichste Belehrung", schreibt Odo Casel [5].

a) Kultsprachen kommen vor der Zeit des Christentums und auch außerhalb desselben fast in allen Kulten vor. Die Motive dafür werden hernach deutlich werden. Auf indischem Religionsgebiet ist das Sanskrit Kultsprache geworden. Söderblom schreibt über diese Sprachentwicklung: „Wir können innerhalb des Veda die Sprachentwicklung wahrnehmen, die vom Althochindischen zum Sanskrit führt; jenes steht der von der Wissenschaft konstruierten aber durch kein literarisches Denkmal bezeugten, den indischen und iranischen Völkern einst gemeinsamen „indoarischen" Sprache nahe und verrät auch seine Verwandtschaft mit dem von derselben Muttersprache stammenden Altiranischen, das wir in den ältesten iranischen Urkunden finden. Während dieses später in einer etwas jüngeren mit unübertrefflicher Präzision grammatisch bearbeiteten Form als klassisches Sanskrit die Literatur- und Kirchensprache des gebildeten Indien und der orthodoxen Religion geworden ist" [6]. In den buddhistischen Kulten des südlichen Buddhismus wurde das Pâli Kultsprache. Söderblom schreibt darüber: „Die Umstände fügten es so, daß das Pâli, anfangs wahrscheinlich eine

[1] Chrysostomus, hom. 9 de poen. 49, 345.
[2] Synodica Alex. bei Athan. Apol. contra Arius 11, 25, 26.
[3] Theodoret, quaest. in Gen. 49 (80, 221).
[4] Vgl. Dölger, *ΙΧΘΥΣ*. Bd. I, Rom 1910, Bd. II u. III, Münster 1922.
[5] Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier S. 137.
[6] Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte 1920, S. 191.

Mundart im nordwestlichen Zentralasien zur Kirchensprache des südlichen Buddhismus wurde“ [1].

Auch aus dem Isiskult wird uns berichtet, daß die heiligen Ritualbücher in geheimnisvoller Hieroglyphenschrift geschrieben waren, auch als der Isiskult nach Rom überführt war [2]. Eine Art Mysteriensprache kannte auch der Mithraskult in den geheimnisvollen Namen, die er für die Weihegrade hatte: der Rabe, der Geheime, der Streiter, der Löwe, der Perser, der Sonnenläufer und Vater waren die Bezeichnungen, die nacheinander den Mysten zugelegt wurden, je nachdem wie weit sie in der Erkenntnis des Heiligen vorgeschritten waren [3].

Auch im Judentum wurde, nachdem seit dem Exil das Chaldäische unter den Juden Volkssprache geworden war, das Althebräische für den Gottesdienst als heilige Kultsprache beibehalten [4].

Für uns am naheliegendsten sind die zahlreichen Kultsprachen, in denen der katholische Kultus gefeiert wird. Es war natürlich, daß zunächst das Griechische, die Weltsprache zur Zeit des Hellenismus und des aufkommenden Christentums, die Kirchensprache des Christentums wurde, und zwar in der Form des Vulgärgriechisch (*κοινή*), das gelegentlich von den Kirchenvätern gegen Angriffe bezüglich seiner Reinheit ausdrücklich verteidigt wird [5]. Die neuere Kirchensprache der Griechen, die sich vom Neugriechisch sehr wesentlich unterscheidet, stammt größtenteils aus dem 6. und 7. Jahrhundert [6].

Daneben wird in großen Teilen Asiens die syrische Kirchensprache im Gottesdienst verwandt. Die Stücke jedoch, die sich an das Volk wenden (Epistel, Evangelium und Anrede) werden in arabischer Sprache gehalten [7].

Die Abessinier feiern die Liturgie in der äthiopischen Sprache, die nun ihrerseits auch einen durchaus archaistischen Charakter hat aus der Zeit der Bibelübersetzung im 5. Jahrhundert [8].

In der Ebene zu beiden Seiten des Nils fristet in der

---

[1] Söderblom aaO. S. 232. [2] Apuleius, met. XI 22

[3] Hieron. epist. 107, 2, Mi. P. L. XII 869. [4] Thalhofer, I 240.

[5] Orig. c. Celsum 6, 1 u. 2; Mi. P. G. XI 1289; Athen. de incarnat. 50 Mi. P. G, XXV 185; Johan. Chrys. in I. Cor. hom. 3 u. 4 Mi. P. G. LXI 27 f.

[6] Wetzer u. Welte, Kirchl. Handlexikon VII 644.

[7] Ebenda VII 646. [8] Ebenda VII 647.

monophysitischen Liturgie der ägyptischen Ureinwohner das Koptische ein kümmerliches Dasein[1]. Das Arabische als Kirchensprache in den alten liturgischen Büchern unterscheidet sich in ähnlicher Weise von dem klassischen Arabisch, wie das Kirchenlatein vom Ciceronianischen Latein. Seit dem 9. und 10. Jahrhundert bildete sich neben dem Arabisch der gebildeten Mohammedaner die liturgische Sprache als eine Art vulgärer Dialekt aus[2].

Die liturgischen Bücher der Armenier sind im sog. *Haikakana* d. h. in einem archaistischen klassischen Dialekt, der sich vom heutigen Vulgärarmenisch so stark unterscheidet, daß die ungebildeten Armenier nichts davon verstehen. Diese armenische Kirchensprache ist der ehemals am Hofe und von den heidnischen Priestern gesprochene Dialekt[3].

Um den Slaven um die Mitte des 9. Jahrhunderts das Evangelium zu bringen, übersetzten Cyrill und Methodius das Evangelium und die Liturgie in eine Sprache, die seither den Namen Cyrillisch trägt, und die bei allen slavischen Völkern noch heute im Gebrauch ist[4].

Am bekanntesten ist natürlich endlich die lateinische Kirchensprache in der römischen Kirche des Abendlandes[5].

b) Wir versuchen nun, an der katholischen Kultsprache zu studieren, welche Motive zur Bildung einer solchen Kirchensprache führen können. Dabei sei noch einmal daran erinnert, daß es nicht unsere Aufgabe ist, Kritik zu üben, sondern lediglich ohne persönliche Stellungnahme die Motive zu verzeichnen, die von Katholiken selber angegeben werden, und die mutatis mutandis auch für alle anderen Kultsprachen gelten.

Zunächst ist fast allgemein die Kirchensprache eine stehengebliebene veraltete Sprache, die Sprache, in der zuerst die heiligen Urkunden dem betreffenden Volk oder Volksstamm bekannt wurden, und die dann beibehalten wurde. In diesem Beibehalten aber liegt das erste Motiv, das zur Kultsprachenbildung führt: das Moment der Pietät, das immer mit einem stark konservativen Sinn der religiösen Gemeinschaft verbunden ist[6]. Man empfindet, daß die alte Sprache die

[1] Wetzer u. Welte, Kirchl. Handlexikon VII 648.
[2] Ebenda VII 648. [3] Ebenda VII 649. [4] Ebenda VII 650.
[5] Ebenda VII 652; s. auch über die Kirchensprache Thalhofer, Kath. Liturgik I 229f. [6] Wetzer u. Welte aaO. VII 665.

durch die Tradition geheiligte religiöse Muttersprache ist. In diesem Sinne äußert sich Hettinger über die Berechtigung der fremden Sprache im Kultus der katholischen Kirche: „Es wird immer der Stand der Frage gänzlich verrückt, wenn die lateinische Sprache als fremde Sprache schlechthin der Landes- oder Volkssprache entgegengehalten wird. Die lateinische Sprache ist unsere Landessprache im höheren Sinne, denn die heilige Kirche, das ist unsere Heimat, sie ist unsere Volkssprache, die Sprache des höheren heiligen Volkes, das aus und über der Verschiedenheit der Nationalitäten sich aufbaut durch den einen Glauben und in der einen gemeinsamen Muttersprache sich erkennt und bekennt. . . . Wer darum Bürger ihres neuen Reiches geworden, der empfängt von ihr den neuen Namen. Er heißt anders in der Sprache der Welt, anders nennt ihn die Sprache der Kirche“ [1]. Und an anderer Stelle schreibt er über die Berechtigung, gerade die lateinische Sprache zu diesem kultischen Zwecke auszuwählen: „Als das J. N. R. J. angeheftet am Kreuze hing, da hat die lateinische Sprache zum erstenmal in furchtbarer Weise der Welt den Tod des Herrn verkündet, das Blut des Gekreuzigten, das sie bespritzt, hat sie geläutert und abgewaschen von ihr alle Schmach, hat sie geweiht und geheiligt zum Predigtwort des Kreuzes, um immerdar zu erneuern die blutige Opferfeier, die zum ersten Male vollzogen wurde auf dem Altar des Kreuzes“ [2]. Man wahrt auf diese Weise die immer von der Kirche besonders wertgehaltene Verbindung mit dem kirchlichen Altertum, der klassischen Zeit christlichen Glaubenslebens [3].

Ein zweites, wesentlich mehr mit dem eigentlich religiösen Empfinden zusammenhängendes Moment ist das Verlangen nach Abbildung des „Ganz Anderen“. Nicht nur in den liturgischen Gewändern der Priester, sondern auch in der heiligen Sprache, in der das Wort „verkündet“ wird. „Unser Volk will für das Heilige eine heilige Form. Wie es den Priester nicht in moderner Kleidung zu sehen verlangt, so verlangt es noch viel weniger, daß man sein heiligstes Geheimnis, das Kleinod seines Lebens, des heiligen Gewandes beraube, womit die Kirche seit Jahrhunderten es umkleidet hat“ [4] schreibt Hettinger. In

[1] Hettinger, Die Liturgie der Kirche u. die lateinische Sprache 1866, S. 6.
[2] Hettinger aaO. S. 8. [3] Wetzer u. Welte VII 665
[4] Hettinger aaO. S. 57

ähnlicher Weise äußert sich Bäumer O. S. B.: „Es ist bei allen katholischen Völkern von jeher eine angeborene Überzeugung, daß die Sprache des Alltagslebens für den Dienst Gottes und die mittlerische Tätigkeit der Stellvertreter Christi sich nicht gezieme, daß man, wenn man vor Gott trete, mit dem profanen Kleide auch die gewöhnliche Umgangssprache ablegen müsse“ [1]. Es ist zwar grundsätzlich nach katholischer Auffassung erlaubt, die Messe in der Volkssprache zu lesen [2], aber die Kirche hat sich unzweideutig gegen alle Reformwünsche ausgesprochen: *Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse, aut lingua tantum vulgari Missam celebrari debere, aut aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem, anathema sit* [3]. Die Verurteilung aller Bestrebungen, die die Einführung der Volkssprache im Kultus wünschen, ist in den Bullen *Unigenitus* und *Auctorem Fidei* insbesondere gegen die Jansenisten, die, um den Gläubigen den vollen Inhalt der Liturgie zugänglich zu machen, die Landessprache forderten, ausgesprochen. Es heißt in der Bulle „*Unigenitus*“: *Eripere simplici populo hoc solatium iungendi vocem suam voci totius Eclesiae est usus contrarius praxi Apostolicae et intentioni Dei* [4]. Und in der Bulle „*Auctorem Fidei*“ finden sich die Worte: *Synodi, qua cupere se ostendit, ut causae tollerentur per quas ex parte inducta est oblivio principiorum ad liturgiae ordinem spectantium revocando illam ad maiorem rituum simplicitatem, eam vulgari lingua exponendo et elata voce proferendo quasi vigens ordo liturgiae ab Ecclesia receptus et probatus aliqua ex parte manasset ex oblivione principiorum, quibus illa regi debet: temerari, piarum aurium offensiva in Ecclesiam contumeliosa, favens haereticorum in eam conviciis* [5]. Dieses Motiv des „Ganz Anderen“ ist wohl das stärkste von allen. Es ist interessant, daß es selbst in der evangelischen Kirche sich geltend macht. Denn in gewissem Sinne kann man davon sprechen, daß auch im evangelischen Kirchendeutsch der Agenden die alte lutherische Bibelsprache beibehalten ist. Dieses Bibeldeutsch Luthers ist also

[1] Bäumer in Wetzer u. Welte VII 663.
[2] Wetzer u. Welte VII 662; Thalhofer I 228.
[3] Trid. Sess. XXII cap. 8, can. 9.
[4] Bulle *Unigenitus* v. 8. Sept. 1713 Prop. LXXXVI.
[5] Bulle *Auctorem Fidei* v. 28. August 1794 Prop. XXXIII.

in gewissem Sinne die Kirchensprache des evangelischen Gottesdienstes.

Weiterhin hat die katholische Kirche stets das dritte große Motiv, das des Geheimnisvollen, stark betont. Die tote Sprache leiht dem Kultus einen eigenen mystischen Zauber, der zum Wesen der Sache gehört: „So zieht auch die besondere altehrwürdige, dem alltäglichen Gebrauch entrückte Sprache gleichsam einen Schleier über die hochheiligen Geheimnisse und verhüllt sie profanen Augen und Ohren“ [1]. Und Thalhofer schreibt: „Wie im Stillbeten des Kanons eine Art von spezieller *disciplina arcani* für den Kanon als die eigentliche *actio sanctifica* gelegen ist, so erscheint als *disciplina arcani* für die gesamte Liturgie die tote Sprache, durch deren Gebrauch eine Profanation des liturgischen Wortes möglichst abgeschnitten ist“ [2]. Ähnlich äußert sich Odo Casel, wenn er sagt: „Der fein gewirkte Schleier, der auch für den der Sprache Kundigen den heiligen Text in eine höhere Sphäre erhebt und mit geheimnisvoller Würde umwittert, gibt der Liturgie ein größeres Ansehen und einen überirdischen Glanz“ [3].

Immer wieder werden Einwände gegen den Gebrauch der unverständlichen Sprache gemacht, aber die katholische Kirche weist solche Einwände ab, indem sie darauf aufmerksam macht, daß der Kultus gerade nicht in erster Linie dazu da sei, der Erbauung, Belehrung und Erziehung des Volkes zu dienen, es handele sich vielmehr um den mittlerischen Dienst Gottes, der durchaus den Gebrauch einer unverständlichen toten Sprache gestatte [4]: „Der tiefste Grund und letzte Zweck der katholischen Liturgie ist immer und vor allem ein mystischer, die Vereinigung des Menschen mit Gott durch Anbetung und Gnadenspende, . . . aber gerade diesen mystischen Grundgedanken des katholischen Kultus hat die Reform verkannt, indem sie die ganze Bedeutung der Liturgie in der sittlichen Erbauung aufgehen läßt . . .“ [5]. Daß in der Messe keine Unterweisungen gegeben werden sollen, betont auch Bellarmin in den Worten: *Sacrificium magis in re quam in verbis constitit. Porro illa actio verba quidem aliqua necessario requirit, nimirum verba consecrationis: sed illa verba*

[1] Bäumer in Wetzer u. Welte VII 666.
[2] Thalhofer, Katholische Liturgik I 241.
[3] Casel, Liturgie als Mysterienfeier S. 147.
[4] Thalhofer I 234.
[5] Hettinger aaO. S. 16

non diriguntur ad instruendos auditores, sed ad elementum consecrandum, ut notum est. Elementum autem nullam linguam intellegit, quare impertinens est ad realem oblationem, utrum Missa dicatur lingua vulgari vel non vulgari [1]. Und Jamblichus schreibt über die Bedeutung der Kultsprache: „Wenn der symbolische Charakter uns auch unbekannt ist, so ist gerade das das Ehrwürdige daran, denn er ist zu groß, als daß er erkenntnismäßig zerlegt werden könnte" [2].

Mit dieser Abweisung des lehrhaften und nur erbaulichen Charakters des Gottesdienstes steht die katholische Kirche in entschiedenem Gegensatz zu Luther, der nun sonderbarerweise gerade aus pädagogischem Interesse für eine teilweise Beibehaltung auch der lateinischen Sprache eingetreten ist. In der Formula Missae von 1523 läßt er etliche Teile (Introitus, Kyrie, Gloria, Kollekte, Epistel, Graduale, Evangelium, Salutatio, Symbol, Präfatio, Sanctus, Paternoster, Pax domini, Agnus Dei, Benedicamus, Segen) in lateinischer Sprache bestehen. In der „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes von 1526" spricht er seine pädagogische Auffassung des Gottesdienstes hinsichtlich der Anwendung der fremden Sprache im Gottesdienst in besonderer Deutlichkeit aus: „Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienste lassen gar wegkommen, denn es ist mir alles um die Jugend zu tun ..." [3].

Ein letztes Motiv, das die tote Sprache zur Kultsprache geeignet macht, ist die Abgeschlossenheit der Sprachbildung. Die tote Sprache kann darum als Symbol der Wandellosigkeit der vermittelten Wahrheit gelten. Die schwankenden Sprachen in der Zeit der Völkerwanderung: das Althochdeutsche oder Englische eigneten sich nach der Aussage katholischer Liturgiker besonders deshalb nicht zur Anwendung im Kultus, weil sie beständigem Wechsel unterworfen waren. Darum wurden die abgeschlossenen Sprachen des Lateinischen oder Griechischen beibehalten [4]. Die katholische Liturgik legt besonderen Wert darauf, daß das erhabene Ansehen der Messe gerade auch durch die dem Wechsel der lebendigen Umgangssprache entzogene Form gewahrt wird: „Eine lebendige Sprache im Gottesdienste

[1] Bellarmin, de Sacrificio Missae lib. 2 cap. 11.
[2] Jamblichus, de myst. 7, 4 ed. Parthey S. 255.
[3] Luther, Deutsche Messe 1526. Weim. Ausg. 19, 74.
[4] Wetzer u. Welte VII 623.

streitet mit der notwendigen Unveränderlichkeit derselben . . . und unziemend wäre es im höchsten Grade, wenn auch die Sprache des Kultes den Einflüssen solcher Veränderungen sollte ausgesetzt sein, wenn man nach jedem Jahrhundert die Sprache des Kultes umschaffen müßte, weil sie unverständlich, geschmacklos und lächerlich sein würde in so veralteter Form"[1].

2. Kapitel

Das Schweigen über den Kultus

Die andere Form heiligen Verschweigens begegnet uns in dem ausdrücklichen Gebot, von gewissen religiösen Dingen nicht öffentlich zu reden. Man nennt diese religionsgeschichtliche Erscheinung die *disciplina arcani*[2]. Wir suchen zunächst ein Bild dieser Arkandisziplin, wie sie im Christentum sich findet, zu geben, um dann im griechischen Mysterienwesen gewissermaßen den Mutterboden dieser Erscheinung aufzuzeigen.

1. Keineswegs gleich zu Anfang des Christentums übt man in der christlichen Kirche dieses Verschweigen heiliger Dinge. Die genaue Datierung des Entstehens der Arkandisziplin scheint unmöglich zu sein. Die Forscher schwanken zwischen Ende des zweiten und Anfang bzw. Mitte des dritten Jahrhunderts. Etliche Stellen bei den Kirchenvätern scheinen frühere Datierung zu fordern. So fordert z. B. Irenäus eine mündliche Überlieferung des Taufbekenntnisses[3]; jedoch nicht, um es vor Profanierung zu schützen, sondern um es in das Gedächtnis einzuprägen. Tertullian redet von der *fides silentii* aber vom Standpunkt des Gegners aus[4]. Und endlich spricht Origines von der Gnosis, wenn er sagt: *Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem Verbi dei*[5]. Jedenfalls aber ist im vierten und fünften Jahrhundert die Arkandisziplin in voller Blüte.

a) Welches sind nun die Gegenstände, die von den Frommen vor Unberufenen verschwiegen werden sollten? — Chrysostomos z. B. klagt, daß heidnische Soldaten bei einem Tumult

[1] Marheinicke, System des Katholizismus III 393.

[2] S. Bonwetsch, Wesen, Entstehung u. Fortgang der Arkandisziplin, Zeitschr. f. histor. Theolog. 1873, S. 203 ff.; und Gravel, Die Arkandisz. Lingen 1902

[3] Iren., *Adv. haeres.* III 4, 1; 2. [4] Tertull., *Apol.* 7 I.

[5] Orig., *In Lev. hom.* 9, 1 a.

die Elemente des Abendmahls erblickt hätten [1]; und Augustin erklärt: *Quid est, quod occultum est ad non publicum in ecclesia? Sacramentum baptismi, sacramentum eucharistiae* [2]. Und Basilius schreibt über die Geheimhaltung der Konsekrationsworte folgendes: *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν;* [3] Gelegentlich wird auch das Vaterunser unter den Arkanstücken genannt [4]. An einer Stelle spricht Augustin von den Katechumenen, sie wüßten nicht *quod in altari ponitur ad peracta pietatis celebratione consumitur, unde vel quomodo conficiatur, unde in usum religionis assumatur*, vorerst *nihil aliud credent nisi omnino in illa specie dominum oculis aparuisse mortalium, et de latere tali percusso, liquorem illum omnino fluxisse* [5]. Darum findet sich bei Theodoret ein Dialog, in dem in seltsamer Weise für das Geheimzuhaltende Umschreibungen angewandt werden. Auf die Frage: „Wie nennst du die dargebrachte Gabe des Priesters?, antwortete der Orthodoxe: Man darf es nicht deutlich sagen, es möchten Uneingeweihte zugegen sein. Darauf die Gegenfrage: Gib in verhüllter Weise Antwort. Und der Orthodoxe antwortet: Die aus dem betreffenden Samen gewonnene Nahrung. Und wie nennen wir das andere Symbol? Der Orthodoxe: Auch dies mit einem gewöhnlichen Namen, der ein Getränk bezeichnet“ [6].

In der alten Liturgie war eine deutliche Teilung des Gottesdienstes in *missa catechumenorum* und *missa fidelium* vorgenommen. Zu Beginn der *missa fidelium* erfolgt die Ausweisung der Uneingeweihten: *Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων* [7]. Odo Casel sieht in dem noch heute geübten Brauche der katholischen Kirche, gewisse Teile der Liturgie leise zu beten, eine Art Arkandisziplin innerhalb des Kultes selbst: „Wenn das Paternoster in der römischen Liturgie oft nur angestimmt und dann leise weitergebetet wird, so ist das ein ehrwürdiges Überbleibsel alter Sitte“ [8].

Endlich kommt noch die von dem frühen Christentum geübte

---

[1] Chrysostomos, in Migne P. G. 52, 533. [2] Augustin, in Ps. 103.
[3] Basilius, de spir. 3 ad Amph. c. 27, 66.
[4] Bonwetsch, Wesen, Entstehung u. Fortg. der Arkd. S. 225.
[5] Augustin, de trin. 3 c. 10. [6] Theodoret, dial. 2 inconf. 83, 168.
[7] Constitutiones Apostolicae VIII 12.
[8] Casel, Liturgie als Mysterienfeier S. 143.

Sitte in Betracht, sich einer Geheimsprache für die heiligen Mysterien zu bedienen. So redet Aberkios auf einer Grabinschrift von dem „reinen Hirten mit den großen alles überblickenden Augen, der auf Bergtriften und in den Ebenen die Schafe hütet". Von „dem Volke mit dem glänzenden Siegel, von dem Fisch, . . . dem großen reinen, den die heilige Jungfrau ergriffen und ihren Freunden zu essen gab, dazu auch Brot und Wein" [1]. Der Christ wußte dann, daß hier Christus gemeint war, die Gemeinde der Getauften, die Kirche, die das eucharistische Mahl bereitet.

Danach ist es also deutlich, daß die Elemente und vor allen Dingen der Vollzug der heiligen Handlungen Gegenstand der Schweigepflicht gewesen sind.

b) Was hat nun das Christentum veranlaßt, diese esoterische Praxis einzuführen, da es doch eigentlich das ausdrückliche Prinzip des Christentums ist, auf Grund des Befehls des Meisters, in alle Welt zu gehen und das Evangelium auf Gassen und Märkten aller Kreatur zu verkündigen? Diese Frage ist natürlich zu unterscheiden von der anderen hernach noch zu stellenden Frage, wie denn die historische Entwicklung der Arkandisziplin zu verstehen sei. Die historischen Motive also sind von den psychologischen zu unterscheiden. Nach den letzteren aber ist hier zuerst zu fragen. Fast allgemein geben die Texte als Motiv des Schweigens die Furcht vor Profanierung des Heiligen durch die ungläubige Menge an. Chrysostomos tadelt solche, „die die Heilsbotschaft ausschwatzen und allen ohne weiteres die Perlen und das Dogma kundtun und das Heilige vor die Schweine werfen" [2]. Das Evangelium und die Mysterien zu verraten, wird geradezu als ein Verbrechen angesehen, für das man bestraft wird. So wirft das antiochenische Synodalschreiben über Paul von Samosata ihm „Verrat des Geheimnisses" vor: *Τὸν δὲ ἐξορχησάμενον τὸ μυστήριον καὶ ἐμπομπεύοντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τῇ Ἀρτεμᾷ οὐδὲν δεῖν ἡγούμεθα τούτῳ τοὺς λογισμοὺς ἀπαιτεῖν* [3]. Ganz besonders deutlich klingt uns dieses Empfinden aus den Worten des Dionysius Areopagita entgegen, zu dessen Zeit die Arkandisziplin als öffentliche Übung schon im Abnehmen begriffen war. Er schreibt: „Siehe zu, daß du das

[1] Casel, Liturgie als Mysterienfeier S. 143.

[2] Chrysostomos bei Anrich, Das antike Mysterienwesen usw. S. 152.

[3] Euseb., *hist. eccles.* VII 30, 16.

Allerheiligste nicht ausplauderst. Nimm dich in acht und ehre die Geheimnisse des verborgenen Gottes (*τοῦ κρυφίου θεοῦ*) mit geistigen und unsichtbaren Erkenntnissen, indem du sie so bewahrst, daß Uneingeweihte (*ἀτέλεστοι*) nicht daran teilnehmen und sie nicht beflecken können, und indem du nur Heiligen vom Heiligen mit heiligster Erleuchtung (*μεθ' ἱερᾶς ἐλλάμψεως*) in heiliger Weise mitteilst“ [1]. Und in der himmlischen Hierarchie schreibt er: „Du aber, Sohn, höre nach der heiligen Gesetzgebung unserer hierarchischen Überlieferung in heiligmäßiger Weise auf das, was heilig gesagt wird, indem du in Göttliches eingeweiht und gottbegeistert wirst und das Heilige in der Heimlichkeit des Geistes (*τῇ κατὰ νοῦν κρυφιότητι*) vor der unheiligen Menge verbergend bewahre es einheitlich“ [2]. Und an anderer Stelle: „Dies nun mußt du beobachten, edler Timotheus, gemäß der heiligsten Anordnung, du darfst vor Uneingeweihten das Göttliche weder aussprechen noch verkünden“ (*ὅτι οὐ δεῖ τοῖς μὴ δεχομένοις τὸν λόγον ἐν ἀληθείᾳ λαλεῖν περὶ τῶν τοιούτων*) [3]. Und in der mystischen Theologie warnt er: „Siehe zu, daß kein Uneingeweihter (*μηδεὶς τῶν ἀμυήτων*) zuhört“ [4].

Bei den religiösen Persönlichkeiten, die dies heilige Schweigen für die angemessene Haltung des Frommen ansehen, lebte ein starkes Empfinden für die Ausschließlichkeit religiöser Lehre und kultischer Geheimnisse, ein Empfinden der ausschließenden und von allem Profanen absondernden Heiligkeit des Religiösen. Es liegt hier ohne Frage eine tiefe Problematik vor, die oben schon einmal gestreift wurde, nämlich die Problematik der Berufung. Wem das Empfinden für das gnadenmäßige Verstehen religiöser Dinge besonders stark ist, und wer, was damit zumeist verbunden ist, das Empfinden der Heiligkeit des Erfahrenen in überwiegender Weise kennt, wird zu heiligem Verschweigen viel eher geneigt sein, als der Mensch, den seine Erlebnisse gerade zum Zeugnis vor der Welt zwingen. So kommt es, daß bis zu einem gewissen Grade diese Unterschiede sich mit dem Gegensatz von mystischer und prophetischer Frömmigkeit decken [5].

[1] Dionysius Areopagita, *de ecclesiastica hierarchia* 1, 1; Migne, P. G. III Sp. 372. [2] Dionysius A., *de coel. hier.* 2, 5; Migne, P. G. III Sp. 145.
[3] Dionysius A., *de divinis nominibus* 1, 8; Mi. P. P. III Sp. 636.
[4] Dionysius A., *de mystica theologia* 1, 2; Mi. P. G. III Sp. 1000.
[5] Bonwetsch, Wesen, Entstehung usw. S. 238.

c) Welche historischen Motive liegen nun bei der Entstehung der Arkandisziplin vor? Schon oben wurde erwähnt, daß weder im Neuen Testament noch in der apostolischen Zeit von einer Arkandisziplin die Rede ist. Über die Entstehung der Arkandisziplin der christlichen Kirche sind nun im wesentlichen zwei Theorien vertreten worden. Die eine erklärt die christliche Arkandisziplin aus den Gebräuchen des christlichen Katechumenates, indem man sagt, die den Täuflingen zunächst vorenthaltenen Symbole seien hernach überhaupt Gegenstand der Geheimhaltung geworden. Dem gegenüber betonen katholische Historiker, daß von Anfang an Arkandisziplin in dem Sinne in der christlichen Kirche geherrscht habe, daß ja auch die Offenbarung immer doch denen ein Mysterium geblieben sei, welche sich nicht bemühen, den Christenglauben sich anzueignen[1]. Darum seien die Objekte der Arkandisziplin auch nach erfolgter Offenbarung nicht an sich mysteriös, so daß sie als solche jemandem vorzuenthalten wären. Es käme vielmehr darauf an, wie sich der Mensch selber dazu stelle. Mysterium absconditum gäbe es nur für solche, die die Offenbarung nicht annehmen. Daraus ergibt sich z. B. für Gravel das Vorhandensein genuin christlicher Mysterien[2]. In dieser Argumentation aber ist der Ausdruck „Geheimnis" doppelsinnig. Einerseits wird darunter der wesenhaft mysteriöse Charakter aller religiösen Erkenntnis verstanden und andererseits damit gleichgesetzt die bewußte Institution, bestimmte Dinge geheim zu halten.

Die zweite Theorie über die Entstehung der Arkandisziplin in der christlichen Kirche, der sich auch Bonwetsch anschließt, ist die vornehmlich von Harnack vertretene, die die Entstehung der Arkandisziplin aus der eindringenden Gesetzlichkeit und dem sich immer mehr geltend machenden Dualismus zwischen Klerikern und Laien und der damit zusammenhängenden Selbstüberhebung der Kirche erklärt[3]. Durch diesen Dualismus war eine wesenhafte Übereinstimmung mit den heidnischen Mysterien herbeigeführt, die nun eine Aneignung auch der Formen und Gebräuche dieser heidnischen Mysterien nahelegte[4]. So finden sich denn in der christlichen Literatur jener Zeit zahlreiche Mysterientermini, die auf eine solch nahe Beziehung zum an-

[1] Gravel, Die Arkandisziplin S. 30. [2] Ebenda S. 31
[3] Bonwetsch, Wesen, Entstehung usw. S. 267. [4] Ebenda S. 271.

tiken Mysterienwesen schließen lassen[1]. Vom 4. Jahrhundert an wird „Mysterium" stehender Ausdruck für die Sakramente. Die Taufe z. B. heißt *μυστήριον βαπτίσματος* oder *ἅγια μυστήρια βαπτίσματος*[2], *μυστήριον ἀναγενήσεως*[3], *μυστήριον τῆς τελειώσεως*[4].

2. Darum ist es nötig, nun noch einen Blick auf die auf griechischem Boden geübte Arkandisziplin zu werfen.

a) Schier unerschöpflich sind die Zeugnisse, die das Vorkommen der Arkandisziplin in der griechischen Literatur bezeugen. Und zwar zunächst im religiösen Sinne. In der hermetischen Literatur findet sich in ganz derselben Weise wie im Christentum die strenge Vorschrift, nie Uneingeweihten diese göttlichen Geheimnisse zu verraten: „Ein Vortrag über die heiligsten Gebiete der Religion würde durch eine zahlreiche Zuhörerschaft profaniert. Eine Rede, in der die göttliche Majestät dargestellt ist, zur Kenntnis der großen Menge zu bringen, wäre Gottlosigkeit"[5]. „Bewahret diese göttlichen Geheimnisse in der Verborgenheit eures Herzens und bedeckt sie mit Schweigen"[6]. Im Asklepios trägt Hermes seine Lehren über Gott, Welt, Menschen und Schicksal vor. Zuhören dürfen jedoch nur Asklepios, Ammon und Tat, der Schauplatz aber dieses Gespräches ist das Allerheiligste des Tempels. Zuvor richtet Trismegistos noch die Mahnung an seine Zuhörer: „Die Abhandlung voll von der ganzen Majestät der Gottheit dem Mitwissen vieler auszusetzen wäre Zeichen eines gottlosen Sinnes"[7]. In den eleusinischen Mysterien war ganz in derselben Weise wie im Christentum Gegenstand der Geheimhaltung das große Kultdrama, das vor den Augen der Frommen, wie wir gesehen haben, aufgeführt wurde. Rohde schreibt treffend über diese Geheimnisse: „Das Geheimnis, das den Mysten und Epopten auferlegt wurde, ist gut bewahrt worden. Dies wäre bei der großen Zahl wahllos zugelassener Teilnehmer ein wahres Wunder, wenn das Geheimzuhaltende die Form einer in Begriffe und Worte gefaßten und in Worten weiter mittelbaren Belehrung gehabt hätte. . . . Es war nicht leicht, das Mysterium aus-

[1] Siehe dazu Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen. Theolog. Studien u. Kritiken 1887, S. 647 ff.

[2] Cyrill, *cat.* 18, 32. [3] Gregor v. Nyssa, *or. cat. magn.* 33.

[4] Gregor v. Nazianz, *or.* 40 *in sanct. Bapt.* 28.

[5] Hermes, 2, 1 bei Anrich, Das antike Mysterienwesen, S. 70.

[6] Hermes, 2, 11. [7] Koch, Dionysius A. S. 111.

zuplaudern, denn eigentlich auszuplaudern gab es nichts. Die Profanierung konnte nur geschehen dadurch, daß man die Mysterien agierte, wie es im Jahre 415 im Hause des Polytion geschah“ [1].

Auch hier lag das, was verschwiegen werden sollte, im religiösen Akt, und also das Vergehen, dessen man sich schuldig machen konnte, in einer Nachahmung der heiligen Handlungen. Alkibiades verging sich bekanntlich gegen dieses Gebot. Plutarch schreibt darüber: *Θεσσαλὸς Κίμωνος Λακιάδης Ἀλκιβιάδην . . . εἰσήγγειλεν ἀδικεῖν περὶ τὼ θεώ, τὴν Δήμητραν καὶ τὴν Κόρην, ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια καὶ δεικνύοντα τοῖς αὑτοῦ ἑταίροις ἐν τῇ οἰκίᾳ τῇ ἑαυτοῦ, ἔχοντα στολὴν, οἵανπερ ἱεροφάντης ἔχων δεικνύει τὰ ἱερὰ, καὶ ὀνομάζοντα αὐτὸν μὲν ἱεροφάντην, Πολυτίωνα δὲ δᾳδοῦχον, κήρυκα δὲ Θεόδωρον Φηγέα, τοὺς δ’ ἄλλους ἑταίρους μύστας προσαγορεύοντα καὶ ἐπόπτας, παρὰ τὰ νόμιμα καὶ τὰ καθεστηκότα ὑπό τε Εὐμολπιδῶν καὶ κηρύκων καὶ τῶν ἱερέων τῶν ἐξ Ἐλευσῖνος* [2]. Und Ps. Lysias wendet sich gegen Andokides, der, bekleidet mit dem heiligen Gewande, die heiligen Kultformen nachgeahmt hat: *Οὗτος γὰρ ἐνδὺς στολὴν μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα* [3].

b) Interessant sind die Motive, die auf griechischem Boden für die Entstehung der Arkandisziplin in Betracht kommen. Der Sitte des Verschweigens in den Mysterienkulten liegt die griechische Theorie von den drei verschiedenen Menschenarten zugrunde. In Griechenland war in der Zeit der Entstehung der Mysterienkulte die Anschauung verbreitet, es gäbe drei verschiedene Klassen von Menschen, die Hyliker, Psychiker und Pneumatiker. Die Hyliker stehen fern von den Mysterien. Sie gehören der Materie an. Die Psychiker dagegen haben schon etwas vom *Pneuma* in sich, bedürfen aber noch fortwährend der Askese zur Abstreifung der Sinnlichkeit. An den mystischen Gebräuchen nehmen sie teil, aber der tiefere Sinn ist ihnen verborgen. Die Epopten sind die Pneumatiker. Ihnen sind die Symbole und die dramatischen Handlungen nur die Hülle, welche allegorisch auf die Gedanken hinweist. Durch unmittelbare Anschauung vermögen sie sich in den Allgeist zu versenken. Aus dieser Klassifizierung der Menschen erklärt sich die Übung der *fides silentii*: „Das Heilige würde durch Berührung mit den der Sinnlichkeit angehörenden Menschen verunreinigt

[1] Rohde, Psyche I 288 f.
[2] Plutarch. Alc. cap. 22.
[3] Ps. Lysias ad. Andocidem 51.

werden, es würde entweiht durch die Preisgabe an Menschen einer niederen Gattung, das *profanum vulgus*“ [1].

c) Diese Arkandisziplin der Mysterienkulte wurde nun seltsamerweise später auch von der Philosophie übernommen. Man empfand auch die philosophische Lehre als göttliche Gnadengabe, die nur Berufenen mitgeteilt werden dürfe. In zahlreichen Zeugnissen wird in fast religiöser Weise von den göttlichen Mysterien der philosophischen Lehre gesprochen und ihre Geheimhaltung aus Scheu vor Profanierung eingeschärft. Diese philosophische Arkandisziplin findet sich häufig in späteren Schriften der Neuplatoniker und Neupythagoreer angedeutet und begründet. Jamblichos, der Neuplatoniker, schreibt in seiner Vita des Pythagoras über die Geheimhaltung der Grundlehren: *Τὰ κυριώτατα καὶ συνεκτικώτατα τῶν ἐν αὐτῇ δογμάτων ἀπόρρητα ἐν ἑαυτοῖς διεφύλλαττον ἅπαντες ἀεὶ μετὰ ἐχεμυθίας πρὸς τοὺς ἐξωτερικοὺς ἀνέκφορα διατηροῦντες, ἀγράφως ἐν μνήμῃ τοῖς διαδόχοις ἅπερ μυστήρια μεταδιδόντες* [2]. Die Lehre den Außenstehenden zu verraten, wird geradezu als Gotteslästerung empfunden und bestraft: *Ὀλίγοις τε πάνυ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐκοινώνουν καὶ εἴ πού τι ἔκφορον γένοιτο εἰς τοὺς πολλούς, ἀφωσιοῦντο τοῦτο ὡς ἀσέβημα. Διόπερ ἀπωθοῦντο καὶ τοὺς ἔξω τῆς συνηθείας ὡς ἀναξίους ὄντας αὐτῶν μεταλαμβάνειν. Ὑπέλαβε γὰρ Πυθαγόρας οὐ πᾶσιν δεῖν κοινωνεῖν τῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν φιλοσοφίας ἀλλ' αὐτοῖς μόνοις, οἷς περ αὖτις τοῦ παντὸς βίου κοινωνήσειε καὶ πρὸς ταύτην τὴν ὁμιλίαν οὐκ εἰκῇ προσίετο οὐδὲ τοὺς τυχόντας, ἀλλὰ πειρᾶν τε λαμβάνειν ἐν πολλῷ χρόνῳ καὶ τοὺς ἀναξίους ἀπωθούμενος* [3]. Wer in die Lehren eingeweiht werden soll, wird erst durch längere Zeit hindurch geprüft, ob er würdig ist zu solcher Gemeinschaft. Darum legte Pythagoras den neu eintretenden Jüngern, um sie zu prüfen, ein fünfjähriges Schweigen auf: (*Πυθ.*) *τοῖς προσιοῦσιν προσέταττε σιωπὴν πενταετῆ, ἀποπειρώμενος πῶς ἐγκρατείας ἔχουσιν, ὡς χαλεπώτερον τῶν ἄλλων ἐγκρατευμάτων τοῦτο τὸ γλώσσης κρατεῖν* [4]. Porphyrios warnt davor, die Lehren von Gott, die aber nicht etwa von der Religion verkündet sind, sondern aus philosophischer Erkenntnis stammen, der Menge zu übermitteln, denn das sei Profanierung: *Λόγον*

[1] Bonwetsch, Wesen, Entstehung usw. S. 20.
[2] Jamblichos, *Vita Pyth.* 227.
[3] Jamblichos, *Libri de communi mathematica sientia* c. 24.
[4] Jamblichos, *Vita Pyth.* S. 72.

περὶ Θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ Θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει· οὔτε αὐτόν τινα προσῆκεν ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ Θεοῦ, οὔτε εἰς τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ Θεοῦ λόγον οἴεσθαι μὴ μιαίνειν· ἀλλ' ἀκρᾶσθαι. καὶ λέγειν τὸν περὶ Θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ Θεοῦ. προιγείσθω οὖν τοῦ περὶ Θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους . . . νόμιζε αἱρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῆ προέσθαι περὶ Θεοῦ[1].

Ein höchst reales Motiv bekam die philosophische Arkandisziplin dadurch, daß allmählich das Bekenntnis und die systematische Verteidigung des Heidentums besonders nach der Zeit des Kaisers Theodosius I. und Valentinians II., die 391 den gesamten alten Kult verboten, und Theodosius II., der 416 die Heiden von den staatlichen Ämtern ausschloß, gefährlich wurde. Und nachdem 529 Justinian die Schule von Athen geschlossen hatte, setzte man sich ernstlichen Gefahren aus, wenn man noch weiterhin öffentlich seine Zugehörigkeit zum Heidentum bekundete. Darum ist es verständlich, daß unter dem Zwang dieser Verhältnisse gerade auch in der Philosophie die Arkandisziplin geübt wurde[2].

3. Zum Schluß sei auf ein ungefähres Analogon aufmerksam gemacht, das sich in den primitiven Religionen in den sog. Geheimbünden findet. Es handelt sich um Zusammenschlüsse von Menschen, wobei die Zugehörigkeit zu solchen geheimen Verbänden geheimgehalten und über deren Bräuche nach Möglichkeit geschwiegen wird. Solche Geheimbünde finden sich allenthalben. In Neuguinea findet sich die Asagesellschaft, verbunden durch einen geheimen Kult (*asa*)[3]. Im Bismarck-Archipel auf Neu-Lauenburg existiert die Duk-Duk-Gemeinschaft[4]. Auf Florida gibt es Mysterien, die nur alle 6—10 Jahre gefeiert werden[5]. Gegen die Neugier wird der Glaube verbreitet, daß, wer den Mysterien zu nahe kommt, von den Geistern getötet wird[6]. Diese primitiven Geheimkulte leben im Unterschiede von den früheren Formen wesentlich von der ganz ursprünglichen Freude am Geheimnisvollen.

---

[1] Porphyrios, *ad. Marc.* 15. [2] Schurtz, Altersklassen und Männerbünde S. 368. [3] Ebenda S. 369. [4] Ebenda S. 379. [5] Ebenda S. 365. [6] Koch, Ps. Dionysius S. 109 f.

3. Abschnitt

Das erkenntnistheoretische und metaphysische Schweigen

1. Kapitel

Die negative Theologie

1. Das religiöse Erleben tut sich kund in Urteilen. Alle Untersuchungen, die im voraufgegangenen Abschnitt gemacht wurden, galten der religiösen Erfahrung selber. Nun aber fragen wir nach dem religiösen Urteil, mithin nach dem Ausdruck dessen, was uns bereits bekannt geworden ist. Es wäre nun an dieser Stelle angebracht, eine eingehende Theorie des religiösen Urteils vorzutragen. Wir beschränken uns jedoch darauf, an der Hand einiger Grundbegriffe die wesentliche Struktur des religiösen Urteils zu studieren.

a) Das religiöse Urteil meint eine bestimmt geartete Realität. Jedes Urteil meint eine Realität. Es ist oben wiederholt von der möglichen Einteilung in drei Sphären der Realität die Rede gewesen. Wir können uns deshalb hier darauf beschränken, zu sagen, daß das religiöse Urteil die Sphäre der religiösen Erlebbarkeit meint und Tatbestände in ihr umschreiben und aussagen will. Die Sphäre aber des Göttlichen ist völlig unerkennbar dem irdischen Verstand. Wir werden hernach, wenn wir die religiösen Aussagen selbst betrachten, auch solchen begegnen, die von der Unerkennbarkeit Gottes reden. Dann aber haben wir es mit Erlebnisaussagen zu tun, die uns als solche interessieren, während es in diesem Zusammenhange darauf ankommt, die erkenntnistheoretische Struktur der Urteile ausfindig zu machen. Proklos schreibt: *Ἄῤῥητον καθ' ἑαυτὸ πᾶν τὸ θεῖον καὶ ἄγνωστον*[1]. Die gesamte Sphäre also ist unerkennbar und unaussprechbar. Es gibt keine sogenannten rationalen Seiten der Gottheit, die dem menschlichen Verstande erkennbar sind.

[1] Proklos, *inst. theol.* III 162 ed. Creuzer S. 240.

Wir stoßen hier bereits auf den Begriff des Irrationalen, den wir aber in seiner genauen Bedeutung und inneren Differenziertheit erst hernach am Phänomen selbst klären werden[1]. Irrational ist die Sphäre des Göttlichen zunächst nur darum, weil die Kategorien, die wir aus den Sphären des Denkbaren und des Sinnlichen nehmen, keine Anwendung haben auf diese „ganz andere" Daseinsschicht. Alles, was uns in jenen anderen Welten begegnet, wird uns irgendwie zu rationaler Erkenntnis, insofern wir auch auf das sinnlich Erfahrbare die Kategorien unseres Denkens anwenden, während andererseits die Welt der reinen Denkbarkeit ohne Anschauung alle rationale Erkenntnis birgt.

b) Unter dieser Voraussetzung nun kommen wir zu der zweiten Erkenntnis. Es gibt grundsätzlich, wie es drei Sphären der Realität gibt, drei Weisen der Gegebenheit. Jedoch vermag die Realität der sinnlichen Welt außer in der Weise spezifischer sinnlicher Erfahrung auch gegeben zu sein in der Form, die sonst der Sphäre des Denkbaren und Gedachten eigen ist, also in der Form rationaler Erkenntnis und rationaler Abbildung. Daß hier Grenzen liegen, mag nur nebenbei erwähnt sein, es würde jedoch zu weit abführen, wenn der Fülle der Beziehungen hier nachgegangen werden sollte. Die Sphäre nun der religiösen Erfahrung ist schlechterdings nur auf eine Weise gegeben. Die Gegebenheitsweise wurde ja bereits zu ihrer Umschreibung gebraucht, indem wir sie die Sphäre des religiös „Erlebbaren" nannten. Die Erfahrungsweise des Göttlichen also ist das „Erlebnis". Gegeben sein heißt, im Bewußtsein vorhanden sein in der Weise, daß das Bewußtseinsgebilde zweifellos berechtigten Anspruch auf objektive Realität und Richtigkeit erheben kann. Die objektive Realität kann nun natürlich verschieden sein, je nach Art der Realität draußen ist die Gegebenheitsweise eine andere. Das Gegebene ist erhaben über jeden Zweifel. Es ist das Letzte, zu dem man erfahrungsmäßig kommen kann. Das Letzte aber schließt auch den Beweis aus. Das rational letzlich Gegebene ist unbeweisbar, es erscheint in der Gegebenheitsweise der Evidenz. Für die Gegebenheitsweise des Sinnlichen ist gleichermaßen das Letzte unbeweisbar, auch hier haben wir die Form unmittelbarer Gewißheit ohne Beweis und Reflexion. Auf dem Gebiete des Erlebbaren und speziell des religiös Erlebbaren ist die ganze Sphäre wesensmäßig gegeben in der Form zweifelloser

[1] Siehe Mensching, Das Heilige im Leben. Mohr, Tübingen 1925, S. 2 ff.

Erlebnisgewißheit. Es gibt keine andere Gewißheit als diese, aber niemand hat das Recht, ihr darum weniger Realität zuzutrauen und größere Zweifel in ihr Vorhandensein zu setzen. Und nun wird verständlich, daß die religiösen Urkunden immer wieder davon reden können, daß sie Gott nicht kennten, während doch auch auf der anderen Seite alles Leben des Frommen sich auf die Kenntnis eines ewigen und gnädigen Gottes gründet. In einem babylonischen Hymnus finden sich beide Aussagen zusammen: „Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen, Göttin, die ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viele, groß sind meine Vergehen“ [1]. Diese Doppelseitigkeit erklärt sich aus der nur einseitigen Gegebenheitsweise des Göttlichen; von der rationalen Seite her ist dem Menschen keine Erkenntnis des Ewigen vergönnt, darum kennt er Gott nicht, dennoch hat er Kunde und Kenntnis von seinem Sein und Wesen, aber auf anderem Wege gewonnen, auf dem Wege religiöser Gegebenheit und Erfahrung, auf dem Wege des Erlebnisses.

Ähnlich äußert sich Plotin über die Kenntnis Gottes: *Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; ἢ λέγομέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτοῦ λέγομεν, οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν οὐτοῦ. πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν; . . . καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μή ἐστιν· ὃ δέ ἐστιν, οὐ λέγομεν* [2].

c) Und nun kommen wir zum religiösen Urteil zurück. Von dieser Gegebenheit, von den religiösen Erlebnissen, die jene Realität zu Bewußtsein bringt, reden die religiösen Urteile. Nun entsprechen aber den Gegebenheitsweisen und den dazu gehörigen Realitätssphären eigene Urteilsweisen. Es gibt zwei grundsätzlich verschiedene Urteilsweisen, nämlich „Erlebnisurteile“ und „Denkurteile“. Daß es nur zwei gibt, wo doch drei Sphären vorhanden sind, erklärt sich daraus, daß die beiden ersten Sphären, die ja auch gewisse Gegebenheitsweisen miteinander teilten, nur eine gemeinsame Form des Denkurteils haben. Denkurteile gehen auf die Realitäten der sinnlichen Welt und der denkbaren. In Denkurteilen spricht sich rationale Erkenntnis aus. Die religiöse Sphäre dagegen kennt vorwiegend Erlebnisurteile, die darum ausschließlich jene Realität meinen, aber selten im rationalen Sinne Erkenntniswert haben.

[1] Babylonischer Hymnus, bei Norden, Agnostos Theos 114.

[2] Plotin, Enneaden V 3, 14.

Urteile setzen Begriffe voraus, die adäquate Bezeichnungen des Gemeinten sind. Die Denkurteile nun haben als Begriffe die üblichen rationalen Begriffe der rationalen Sprache. Die Erlebnisurteile aber bedürfen des „Ideogramms". Ideogramme sind uneigentliche Begriffe der rationalen Sprache, die ihren rationalen Sinngehalt aber verloren haben und uneigentliche Anwendung finden in bezug auf den ihnen eigenen Erlebnisgehalt[1]. So baut sich neben der rationalen Denksprache eine irrationale Erlebnissprache auf. Diese Begriffe verbinden sich zu religiöse Erlebnisurteilen. Mit solchen Erlebnisurteilen nun haben wir es hier zu tun. Die voraufgehende Erörterung über das religiöse Urteil war also notwendig, um das innere erkenntnistheoretische Wesen der religiösen Urteile zu verstehen.

Wir haben es jedoch nicht mit der gesamten in sich mannigfaltig differenzierten Welt der religiösen Urteile zu tun, sondern nur mit einem kleinen Ausschnitt daraus, mit den Urteilen, die von Gott „schweigen". Dieses Schweigen geschieht jedoch nicht in der Form völliger Ausdruckslosigkeit, sondern in der Weise der Negation und des negativen Urteils, das nun aber auch verschiedener Gestaltungen fähig ist.

2. Gott ist das Summum Positivum, das in den religiösen Urteilen genannt und umschrieben werden soll. Die meisten religiösen Urteile reden in positiven Bildausdrücken (Ideogramme) von diesem höchsten positiven Wesen. Daneben aber gibt es eine negative Theologie, die allein in negativen Ausdrücken von Gott redet. Gott müßte demnach nicht das Summum Positivum sein, wenn diese negativen Urteile wirklich einen negativen Tatbestand prädizieren wollten. Ihr Wesen aber ist tatsächlich nicht negativ, sondern im höchsten Grade positiv, ja, die ausdrücklichste Form des positiven Urteils.

Auf dem Wege der Negation gibt es nun zwei Möglichkeiten zu verfahren. Auf der einen Seite kann man Gott, dessen positiver und überlegener Wesensgehalt ausgesagt werden soll, bezeichnen durch Negation der Grenze und durch Aus-

[1] Als Ergänzung sei noch folgende Stelle aus Porphyrius angeführt, die über das Verhältnis des logischen Begriffes zum Wesen der Gottheit sich äußert: „dem obersten Gott ist auch das gesprochene Wort nicht adäquat, ja nicht einmal das innere Wort, falls es durch Leidenschaften getrübt ist, aber durch inneres reines Schweigen und reine Gedanken über ihn beten wir ihn an." Porphyrius, *de abst.* II 34.

schluß aller endlichen und menschlichen Eigenschaften. Negiert man die Endlichkeit und Grenze menschlicher Eigenschaften in der Gottheit, so erreicht man eine Höchststeigerung des göttlichen Wesens.

Der andere Weg ist der, daß man Gott erhebt durch die Betonung der Unerkennbarkeit. Das heißt, man reflektiert auf jenen oben dargestellten Tatbestand der einseitigen Gegebenheit Gottes und erhebt so Gott über die Möglichkeit, von Menschen als Objekt erkannt zu werden. Diese positive Prädikation Gottes geschieht also nicht an sich, sondern durch Erhebung Gottes in bezug auf u n s und unser Vermögen. Es ist offenbar, daß bei der bereits angegebenen Struktur des Urteils im allgemeinen die Variation nur darin bestehen kann, welche Eigenschaften und Momente in der Gottheit selbst nun negiert werden.

a) Die deutschen Mystiker des Mittelalters sind es vor allen anderen gewesen, die sich in besonders ausgiebiger Weise der negativen Theologie bedient haben. Man negiert alle nenn- und sagbaren Eigenschaften Gottes: *er ist uber alles das man im zu gelegen mag, und do ist namlos formlos, bildelos uber alle wise und uber alle wesen*[1]. Und bei Seuse findet sich das Wort von der „Gottheit weiselosen Abgründen, da weder Anfang noch Ende ist. Er war formlos und weiselos und hatte doch aller Formen und Weisen freudenreiche Lust in sich“[2]. In scheuer Ehrfurcht vor jeder Bestimmung des Wesens nach genau angebbaren Eigenschaften redet die Bṛhadâraṇyaka Upanishad von dem Âtman: „Er aber, der Âtman, ist nicht so und nicht so (*na iti, na iti*)“[3]. Und an einer anderen Stelle heißt es in derselben Upanishad, die Bezeichnung für ihn (den Purusha) ist: „es ist nicht so, es ist nicht so. Denn es gibt nicht außer dieser (Bezeichnung), daß es nicht so ist, eine andere“[4]. Das religiöse Empfinden wehrt sich dagegen, Gott genau nach Name

[1] Tauler, ed. Vetter, 263. An anderer Stelle äußert sich Tauler ähnlich über das Wesen der Gottheit, „*wan Got enist alles des nut, das du von im genemmen kanst: er ist uber wise, uber wesen, uber gut, und alles des nut, das du von im bekennen oder genemmen kanst: do ist er furbas uber denne dehein verstentnisse begriffen kan . .*“ Vetter 204.

[2] Seuse bei J. Bernhart, Eine Deutsche Theologie 199.

[3] Bṛhadâraṇyaka-Upaniṣad 3, 9, 26; Deußen 454.

[4] Ebenda 2, 3, 6; Deußen 414.

und Wesenart nennen und erschöpfen zu können. Es will sich beugen vor einem grenzenlosen und unbestimmbaren Gott.

b) Gott ist erhaben über Name und Art. Das fromme Erleben schweigt darüber, wenn es von Gott redet und von der Erfahrung des Ewigen. Aber nicht nur Name und Art im allgemeinen verschweigt die religiöse Aussage. Alle bedingenden Gewalten, alle Gebundenheit an Kausalketten wird geleugnet. So ist Gott ungeworden und ungeschaffen, die Möglichkeit der kausalen Bindung an übergeordnete und früher vorhandene bedingende Mächte wird ausgeschlossen. Nirvâna, das indische Sehnsuchtsziel, erscheint dem Frommen, wenn er einmal davon redet, als das Ungewordene und Ungeschaffene, ja, diese Wesensart ist geradezu der Grund dafür, daß allen Menschen ein Ausweg aus dem endlosen Kreislauf der Geburten möglich ist: „Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Ungestaltetes, gäbe es nicht dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungeschaffene, Ungestaltete, so wäre kein Ausweg zu finden für das Geborene, Gewordene, Geschaffene, Gestaltete“ [1]. Das Unendliche (*anantam*), das Ewige (*amatam*), das Ungeschaffene (*akatam*), das Qualitätslose (*animittam*), das Einzige (*kevalam*), sind Namen, die in der Form der Negation von dem ewigen Reden [2]. Mangel ist dem Göttlichen fremd. Nicht nur alle Grenze von außen her soll von dem Ewigen ausgeschlossen werden, auch was von innen aus den Tiefen der Gottheit selbst hemmen, hindern und binden könnte, kann nicht Eigenschaft des Überweltlichen und Ganz Anderen sein. Die Menschen schaffen zuerst und ursprünglich nicht Götter nach ihrem Bilde, wir sehen vielmehr an dieser Stelle, daß das fromme Empfinden die Gottesvorstellung revidiert und sich auflehnt gegen das allzu Menschliche der Vorstellungen und Urteile. Keine Macht der Zeit, die Menschen zu ihrem Dienste zwingt, noch auch die Grenze des Raumes soll der ewigen Gottheit gebieten. Angelus Silesius findet immer neue Wendungen, um diese Freiheit von aller Determination von außen und von innen auszuschließen von dem ewigen Wesen:

„Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun und Hier,
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir“ [3].

---

[1] Udâna VIII 1. [2] Heiler, Die Buddhistische Versenkung 40.
[3] Cherub. Wandersmann I 25. ed. Bölsche S. 4.

Räumliche Unendlichkeit muß dem allgegenwärtigen Wesen eignen, und doch ist all dieses, was man in Negationen von ihm positiv im rationalen Wortsinne sagt, nichts als Erlebnisurteil ohne Anspruch auf rationalen Erkenntniswert. Das spürt man deutlich aus den Versen des Angelus Silesius, denn er meint den Erlebnissinn der Begriffe, die ihm das Wesen der Gottheit umschreiben:

„Gott ist unendlich hoch (Mensch glaube dies behende),
Er selbst find't ewiglich nicht seiner Gottheit Ende“ [1].

Gott muß, um frei zu sein von inneren Hemmungen, um nicht die Erdgebundenheit der Menschen zu teilen, die ihn verehren, das vollkommenste Wesen sein, dem aller Mangel und alle Begierde, alle lodernde Affektivität völlig fernliegt. In der hermetischen Literatur wird er so geschildert: *Οὔτε γὰρ ἐνδεής ἐστί τινος, ἵνα ἐπιθυμήσας αὐτὸ κτήσασθαι κακὸς γένηται. οὐδὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἀπόβλητόν ἐστιν αὐτῷ, ὃ ἀποβαλὼν λυπηθήσεται* [2]. Schon für Plato ist Gott frei von Lüge [3], von Neid [4], von Lust und Schmerz [5]. Die Stoa lehrte im besonderen die *Ataraxia* des Göttlichen: „Alle griechischen Philosophen sind über die *Apatheia* als notwendiges Attribut der Gottheit einig“ [6]. Die christlichen Künder der göttlichen Erhabenheit übernahmen oder empfanden in gleicher Weise die Notwendigkeit, von Gott die menschlichen Affekte und Leidenschaften auszuschließen: „Wo sollte denn auch Neid, Zorn, Begierde bei Gott herkommen, der niemanden zu beneiden oder zu fürchten braucht, den keiner verletzt, der nichts braucht?“ [7] Darum heißt es in ägyptischen Hymnen von dem ägyptischen Gotte Hâpi:

„Nicht hat er Diener, nicht Opfer,
nicht verehrt man ihn in Tempeln,
nicht kennt man seine Wohnung,
nicht findet sich ein Schrein mit seinem Bildnis.“

Denn „nichtig sind alle Darstellungen von ihm“ und selbst „nicht der Götterkreis weiß, von wannen er ist“ [8].

[1] Cherub. Wandersmann I 41. ed. Bölsche S. 7.
[2] Hermes Trismeg. VI, Kroll 15.
[3] Plato, Rep. II 380.
[4] Timäus, 28; Phädr. 247.
[5] Rep. II 377; Phileb. 33. Dazu noch Philo, leg. all. I 37.
[6] Kroll 16.
[7] Clemens Alex. *Strom.* IV 151.
[8] Victor v. Strauß und Torney, Der altägyptische Götterglaube, I. Bd. Die

c) Name und Bild des Göttlichen gibt es für diese Art religiösen Empfindens nicht. Alle Grenze von außen ist negiert. Er ist nicht den Mächten der Zeit und den Gewalten des Raumes unterworfen. Es gibt nichts, das ihn ins Dasein gerufen hätte, und nichts kann man auf der weiten Welt nennen, das ihm seine Existenz kürzen könnte. Alle Grenze von innen her ist ausgeschlossen. Die Macht der bindenden Affekte ist erloschen in Gott, alle Untugenden, die die Menschen mit sich selbst entzweien, sind nicht in Gott zu finden. Aber immer ist dabei zu bemerken, daß alle diese rational klingenden Äußerungen doch eben nicht den rationalen Sinn der Worte meinen, sondern den Erlebnissinn, der hinter diesen Aussagen aufleuchtet. Dann aber reflektiert man über das hinaus, was bereits genannt ist, darauf, daß Gott das schlechthin von Menschenart Verschiedene ist. Nicht nur in der Weise, daß ihn die Last der Affekte nicht bezwingt und die Bindungen der Sünden nicht hemmen. Er ist nicht der vollkommene Mensch, er ist Gott. Und Gott ist irrational, nichts können wir von seinem Wesen wissen, als eben dies, daß er das Irrationale schlechthin ist.

Zuweilen nun klingt aus den religiösen Texten das Bewußtsein um diese Seinsweise des Göttlichen, daß es das Irrationale schlechthin ist: „Der Sinn (*Tao*), den man ersinnen kann | ist nicht der ewige Sinn, | der Name, den man nennen kann | ist nicht der ewige Name. | Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt“ [1]. In wundervollen Worten schildert der hinduistische Dichter Tulasi Dâsa im Ramayâna, wie das Wissen des Frommen um die völlige Erhabenheit des Göttlichen über Name, Art und Erkenntnis, um seine Irrationalität, dennoch überwunden wird von dem Drang des frommen Gemütes, den Reichtum, der ihm wurde, in unvollkommenen Ideogrammen auszusagen, um sich von ihm zu befreien: „Alle wissen, daß die Größe des Herrn unaussprechlich ist, und dennoch, wer kann der Versuchung widerstehen, sie in Worte zu fassen. Einen Gott gibt es, ohne Affekte, ohne Form, einen unerschaffenen, er ist die universelle Seele, der höchste Geist, der alles Durchdringende, dessen Schatten die Welt ist. Der sich inkarniert

altägyptischen Götter und Göttersagen, Heidelberg 1889, S. 420. Siehe auch Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 80.

[1] Laotse, cap. 1. ed. Wilhelm S. 3.

hat allein aus Liebe zu seinen Gläubigen. . . . In diesem Glauben singen die Weisen den Preis des Hâri, und so wird ihr Gesang heilig und verdienstlich. Auch ich, der ich mein Haupt vor Ramas Füßen beuge, fühle den Mut, seinen Ruhm zu verkünden“ [1]. Hier ist also das Irrationale an sich betrachtet, die Aufgabe des folgenden Kapitels sollte ja sein, das Göttliche zu zeigen, wie es erhaben ist über unser Verstehen. Da reflektiert man dann auf die Subjektseite, während hier nur das Ansich des Irrationalen betrachtet wurde, das freilich auch nicht möglich ist ohne das Subjekt, das das Irrationale zu erkennen trachtet, aber nicht zu durchdringen vermag. Aber diese Beziehungen liegen im Unterbewußtsein, der Gedanke ist allein auf das wunderbare „Ganz-Anders-Sein“ der Gottheit gerichtet, das wir das Irrationale aus mangelndem Erkenntnisvermögen nennen.

d) Es gibt in der Religionsgeschichte eine Größe, die ausschließlich negativ bestimmt ist, die durch all die genannten ausschließenden Bestimmungen umschrieben wird, aber auch nur durch sie und durch keine positiven Bezeichnungen. Das ist das indische *Nirvâna*. Wir haben schon Aussagen über diese, nur mit tiefer Scheu genannte selige Stätte anläßlich der Darstellung der einzelnen Negationen vorgetragen. Hier nun gilt es, sich noch einmal an die Kraft der Negation in dem betrachteten Sinne zu erinnern und zwar im Hinblick auf das indische Nirvâna. Nirvâna ist nicht eine negative Größe, sondern eine eminent positive: „Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo es weder Erde, noch Wasser, noch Feuer, noch Luft gibt. Es ist nicht die Stätte der Bewußtseinsunendlichkeit, noch die Stätte der Raumunendlichkeit, noch die der Nichtsheit, noch auch die Stätte, wo weder Bewußtsein, noch auch Unbewußtsein ist. Es ist nicht diese Welt, noch jene Welt, weder Mond, noch Sonne. Ich nenne es, ihr Mönche, weder ein Gehen noch ein Stehen, weder ein Vergehen, noch ein Entstehen. Es ist ohne Stütze, ohne Anfang, ohne Halt, das eben ist das Ende des Leidens“ [2]. „Wo es kein Etwas gibt, wo es kein Festhalten gibt, die Insel, die Einzige: Das Nirvâna nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod“ [3]. Das ist das Nirvâna, nur in

[1] Tulsi Dâsa, Râmâyana I 17; O. Lehmann, Rel.-Les. S. 250.
[2] Udâna VIII 1; Oldenberg, Buddha 325f.
[3] Sutta-nipâta, 1094; Oldenberg, Buddha 328.

negativen Ausdrücken genannt, es ist das religiöse Sehnsuchtsziel der Buddhisten, ein lockendes Ziel, das dem leidenden Herzen seligste Erlösung verheißt, denn es ist ein positives Gut und ein höchstes Glück: „Ruhe, Frieden, Stille — das ist Nirvâna, das von den Stürmen der Affekte und Begierden unberührte einsame Eiland, die heiligen Texte nennen es gerne das friedvolle (*santam*), die Stätte des Friedens (*santapadam*), die ruhige Sicherheit (*yoga-kkhema*)“ [1]. Daß das Nirvâna nicht, wie immer wieder behauptet wird, eine negative Größe ist, die das völlige Verlöschen bedeute, ging aus den angeführten Textstellen mit aller Deutlichkeit hervor, denn man redet ja von dem Nirvâna, wie die anderen Religionen von Gott sprechen, in der Form des Schweigens des religiösen Ausdrucks: „Nirvâna ist voll der Andacht und des Friedens der Ewigkeit. Man fühlt die besänftigenden Flügelschläge der großen Ruhe und das Herz wird erfüllt von einem religiösen Gefühl der Erleichterung und des Friedens. Nirvâna ist eine göttliche Welt ohne Gott, ein Gottesgeschenk ohne Schenker“ [2].

2. Kapitel

Das antispekulative Schweigen des Buddhismus.

1. Immer haben die Menschen an Fragen Interesse gehabt, die über das hinausgingen, das vor Augen ist, immer hat man Welträtsel lösen wollen und die Natur der Gottheit zu erforschen getrachtet. Dieser Erkenntnisdrang ließ die philosophische Spekulation entstehen und gedeihen. Alle philosophische Spekulation ist gedankenmäßiges Eindringen in das, was nicht in der bloßen Anschauung gegeben, allenfalls im Begriff auszusprechen ist. Religiöse Spekulation aber ist völlig verschieden von der rein philosophischen Erkenntnis. Zwar haben beide Arten verwandte Gebiete, auch der religiösen Spekulation liegt an der Erkenntnis des Transzendenten, aber der Weg ist verschieden. Die religiöse Spekulation gründet sich im allgemeinen auf religiöse Aussagen der Genien der Religion, die im Sinne eines Denkurteils verstanden und aus denen nun Schlüsse auf

[1] Fr. Heiler, Die buddh. Versenkung S. 39.
[2] N. Söderblom, *La vie future* 373.

das reale Wesen der transzendenten Welt gezogen werden. Die religiöse Spekulation, sofern sie Anspruch auf Erkenntniswert im Sinne der Ratio erhebt, ist unberechtigt und bringt außerdem Gesichtspunkte in das Gebiet reiner Frömmigkeit, an denen sie von Haus aus nicht interessiert ist. Ob Gott existiert, ist eine Frage, die im Mittelalter und auch sonst immer wieder gestellt wurde von der Seite der Theologie, und die dann mit Ernst und Eifer logisch behandelt wurde unter der unbewiesenen Prämisse, daß die Bibel Gottes Wort sei und man darum Aussagen der Bibel zu Argumenten für Sein und Wesen Gottes verwenden könne. Der Zirkelschluß von dem Offenbarungscharakter der Bibel auf die Unfehlbarkeit ihrer Aussagen ist noch heute die übliche Form orthodoxer Apologetik.

Die religiösen Spekulationen mit erschlichenen Prämissen also bringen außerdem eine falsche Blickrichtung in die Religion. Dergleichen verstandesmäßige Spekulationen müssen notwendig das eigentlich Religiöse herabziehen in die Sphäre der Denkbarkeit oder gar in die Sphäre konkreter Gegenständlichkeit und historischen Geschehens.

Der Buddhismus nun weigert sich ausdrücklich, solche Spekulationen anzustellen, ja, er schweigt grundsätzlich über das Jenseits, über die Schicksale der Seele nach dem Tode und und über die Freuden der ewigen Ruhe im Frieden des Nirvâna.

2. Buddha, der Meister, ist all solchen Spekulationen völlig abhold. Spekulation ist das „Feld der Meinungen", die einander widerstreiten, sich bekämpfen und doch nicht zweifelsfrei gelöst werden können. Er spricht darum von dem „Pfad der Meinungen, von der Wildnis der Meinungen, dem Dickicht der Meinungen, dem Bühnenspiel der Meinungen, dem Krampf der Meinungen, der Fessel der Meinungen, voll Leid, voll Verderblichkeit, voll Aufregung, voll Qual" [1].

a) Das erste Moment, das uns in diesem Zusammenhange begegnet, ist die Erscheinung der Urteilsenthaltung. Die Fragen nach der metaphysischen Tiefe der Dinge werden von Buddha nicht beantwortet. Er enthält sich darüber jeder positiven und negativen Aussage: „Einst begab sich der ehrwürdige Mahakotthito dorthin, wo der ehrwürdige Sariputta weilte. . . . Zur Seite nun sitzend, sprach der ehrwürdige Mahakotthito zum

[1] Majjhima-nikâya I 485; Oldenberg, Buddha 230.

ehrwürdigen Sariputta: „Bleibt, o Bruder, nach der restlosen Abwendung und Erlöschung der sechs Bewußtseinsgebiete *(phassâyatanâni)* noch irgend etwas übrig?" — Laß es nur gut sein, Bruder! — „Bleibt nach der restlosen Abwendung und Erlöschung der sechs Bewußtseinsgebiete nichts mehr übrig?" — Laß es nur gut sein, Bruder! — „Bleibt nach der restlosen Abwendung und Erlöschung der sechs Bewußtseinsgebiete etwas übrig oder etwas nicht?" — Laß es nur gut sein, Bruder! — usw. „Wie aber, o Bruder, soll man den Sinn dieser Worte verstehen?" — Zu sagen, nach der restlosen Abwendung und Erlöschung der sechs Bewußtseinsgebiete gibt es etwas, das übrig bleibt, hieße ein Unerklärbares erklären . . ."[1]. Was hier von dem Schüler Buddhas erzählt wird, gilt in der gleichen Weise von dem Meister selbst. Auch er enthält sich jeder Aussage über diese Fragen. In immer neuen Wendungen sucht er die völlige Urteilsenthaltung festzulegen: „Wenn du mich fragtest, gibt es ein Jenseits?, so würde ich, wenn ich der Ansicht wäre: es gibt ein Jenseits, dir antworten, es gibt ein Jenseits. Aber das ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder ja, noch etwas anderes, noch auch nein, noch ist es meine Ansicht, daß es nicht der Fall sei, daß es sich so verhalte. Wenn du mich fragtest, gibt es kein Jenseits, so würde ich, wenn ich der Ansicht wäre, es gibt kein Jenseits, dir antworten, es gibt kein Jenseits. Das aber ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder ja, noch etwas anderes, noch auch nein, noch ist es meine Ansicht, daß es nicht der Fall sei, daß es sich nicht so verhalte. . . Wenn du mich fragtest, existiert der Tathâgata nach dem Tode? — existiert er nicht nach dem Tode? — existiert er nach dem Tode sowohl wie er nicht existiert? — existiert er weder nach dem Tode, noch existiert er nicht? — Wenn du mich so fragtest, so würde ich, wenn ich der Ansicht wäre: der Tathâgata existiert weder nach dem Tode, noch existiert er nicht, dir antworten: der Tathâgata existiert weder nach dem Tode, noch existiert er nicht. Aber das ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder ja, noch etwas anderes, noch auch nein, noch ist es meine Ansicht, daß es sich nicht so verhalte"[2]. In diesen Zeugnissen ist auf das

[1] Anguttara-Nikâya, Catukka Nipâta, übers. von Nyanatiloka, Cap. VIII Nr. 173 S. 346. [2] Dighanikâya I 2, 27; O. Franke, S. 33.

Klarste die Urteilsenthaltung, das Schweigen über metaphysische Fragen ausgesprochen.

b) Diesem von Buddha abgelehnten Wissen um die transzendenten Dinge steht nun aber positiv gegenüber das Wissen um die Erlösung. In den bisher betrachteten Textstellen war nicht davon die Rede, was denn positiv diesem von Buddha so entschieden abgelehnten Fragen gegenüberstehe. Die beiden Arten des Wissens, die religiöse Gewißheit und die metaphysische Erkenntnis, stehen neben einander, und der Fromme entscheidet sich für das Wissen um die religiöse Wirklichkeit, die für ihn unmittelbar von Bedeutung ist. Buddha also erklärt über die bloße Urteilsenthaltung hinaus, daß ihm ein Wissen innewohne, das jenem gegenüber das unvergleichlich wertvollere sei. Damit ist eine erste allgemeine Antwort gegeben auf die notwendig zu stellende Frage, warum denn eigentlich Buddha so entschiedener Gegner der religiösen Spekulation ist: Es gibt ein Wissen, das wertvoller ist als jenes: „Bhikkhus, es gibt Samaṇas und Brahmanen, die über das Dereinst spekulieren und ihm nachgrübeln und mit Bezug darauf in 44 Formen allerlei in der Luft schwebende kühne Behauptungen vortragen. Inwiefern tun sie das? Da gibt es, Bhikkhus, gewisse Samaṇas und Brahmanen, die an die Existenz nach dem Tode (*uddhamâghatanikâ*), an bewußte Existenz und in sechszehnerlei Form ein nach dem Tode (*âghatana*) bewußtes Selbst behaupten. Inwiefern tun sie das? Sie erklären: Nach dem Tode ist das der Krankheit überhobene bewußte Selbst mit Gestalt begabt . . . . nicht gestaltet . . . zugleich gestaltet und nicht gestaltet . . . weder gestaltet, noch nicht gestaltet . . . endlich . . . unendlich . . . Bhikkhus, das sind die Samaṇas und Brahmanen, die an eine Existenz nach dem Tode glauben und zwar an eine bewußte Fortexistenz und in sechszehnerlei Form ein nach dem Tode bewußtes Selbst behaupten. Alle ohne Ausnahme tun es in diesen 16 Formen, andere als diese gibt es nicht.

Aber dem Tathâgatha ist offenbar: Diese Ansichten, so gefaßt und eifrig gepflegt, werden dazu und dazu führen, und was das Jenseits anbetrifft, solche und solche Konsequenzen haben. Das ist dem Tathâgata offenbar und was noch darüber hinausgeht. Aber auf solches Wissen legt er keinen Wert, ein anderes Wissen trägt er in seinem Innern, das Wissen von der Erlösung, und nachdem er der Gefühle Entstehen und

Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis, und wie man ihnen entflieht, der Wahrheit gemäß erkannt hat, ist er durch die Abkehr (*anupâta*) erlöst, der Tathâgata. Bhikkhus, das sind jene schwer zu ergründenden, schwer zu erschauenden und auszudenkenden Dinge, die ruhevoll und erhaben sind, bloßem logischen Denken unerreichbar, sublim und nur von Weisen zu begreifen, die der Tathâgata kraft eigenen Erkennens und Verwirklichens predigt“ [1].

Es ist also der überlegene Wert der religiösen Wahrheit, der den Ausschlag gibt, daß jenes andere Wissen gering geachtet und verschmäht wird. Aber worin liegt der Wert dieses Wissens um die Erlösung? Damit kommen wir dann auf das zurück, was oben bereits einleitend vorausgeschickt wurde.

c) Es ist die rein praktische Einstellung, die in aller ursprünglichen Religion vorhanden ist, die hier im besonderen die entschiedene Frontstellung gegen das bloß theoretische Wissen um noch dazu periphere Dinge zu Wege bringt. Alle Religion in ihrer naiven Erstgegebenheit ist ausschließlich an dem interessiert, worauf es wesensmäßig allein ankommt. Hier ist das natürliche Empfinden so gerichtet, daß es alles ablehnt, was es von dem einen, das nottut, ablenken kann. Spekulationen erscheinen als ein Luxus, den man sich nicht leisten darf, denn sie haften an der Außenseite der Dinge, die ohne Beziehung zu der nach Erlösung dürstenden Seele sind. Die ganze Lehre ist nur auf einen Ton gestimmt, auf den der Erlösung oder mit einem eigenen Bilde Buddhas gesagt: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack des Salzes durchdrungen ist, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und die Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung“ [2].

Aus dieser Tatsache ergibt sich die Ablehnung der theoretischen Erkenntnisse und die notwendige Ausschließlichkeit der religiösen Interessensphäre. Nur auf das Eine ist das Augenmerk gerichtet, dies Eine gilt es zu erjagen. Darum achtet er nur auf dieses Ziel und lehnt allen Luxus der Erkenntnis peripherer Tatsachen ab: „Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambi im Sinsapâwalde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapâblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern:

[1] Dîghanikâya I 2, 37; O. Franke S. 34.

[2] Culla-vagga IX 1, 4; Oldenberg, Buddha S. 231.

was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapâblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die anderen Blätter dort oben im Walde? — Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapâwalde. — So, auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet habe, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel der Heiligkeit befördert . . . . weil es nicht zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt . . .“ [1].

In einem anderen Gleichnis tritt uns der ungeheure Ernst der Erlösungsnotwendigkeit mit aller Deutlichkeit entgegen. Der Fromme ist einem Menschen gleich, der von einem Pfeile getroffen nur nach dem allein ausschauen darf, was ihm in Todesgefahr schnelle Rettung bringen kann: „Ein Mann wurde von einem vergifteten Pfeile getroffen, da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie, wenn der Kranke nun sagte: ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane oder ein Vaiśya oder ein Śudra ist — oder, wenn er sagte: ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wie der Mann heißt, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgroß ist, und wie die Waffe aussieht, mit der er mich getroffen hat. — Was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben. Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel der Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient . . . Deshalb, Mâlunkyâputta, was von mir nicht offenbart ist, das laßt unoffenbart sein, und was offenbart ist, das laßt offenbart sein“ [2].

Das antimetaphysische Schweigen des Buddhismus beweist,

---

[1] Saṃyutta-nikâya V 437 f.; Oldenberg, Buddha S. 229 f.

[2] Cûla Mâlunkya-Ovâda (Majjhima-nikâya I 426). Bei Oldenberg, Buddha S. 316.

daß die religiöse Intention auf Dinge und Wirklichkeiten gerichtet ist, die jenseits der Sphären der Sinnlichkeit wie auch der Denkbarkeit liegen. Es zeigt ferner die Ausschließlichkeit des einen religiösen Zieles und die daraus sich ergebende Ablehnung alles Peripheren.

3. Kapitel

Das metaphysische Schweigen

Zu dem erkenntnistheoretischen Schweigen über das Göttliche tritt endlich noch eine letzte grundsätzlich verschiedene Art des Schweigens, das metaphysische. Die Struktur des religiösen Urteils läßt diese Art schon a priori als notwendig erscheinen. Es handelt sich um die Prädikation Gottes selbst als Schweigen.

Diese metaphysische Setzung ist, wie schon bemerkt wurde, aus dem oben bereits entwickelten Wesen des religiösen Urteilens, das stets objektbezogen ist, erklärlich. Gott selbst erscheint nun als in heiligem Schweigen wohnend.

1. Der Fromme, dem die Fülle der möglichen Inhalte bekannt ist, die im Schweigen sich bergen können, beugt am innigsten sich auch vor einem Gott, der im Frieden und im heiligen Schweigen wohnt: *Die lengi das ist die ewikeit die einkein fur noch enkein nach enhat, denne es ist ein stille umwandelber, nu do alle ding engegenwurtig sint in einem steten unwandelberne an sehen sins selbes . . . dem sol der mensche volgen mit einem steten unwandelberen gemüte, mit einem in versunkenem gemüte unwandelberlichen in Got*[1]. Auch Angelus Silesius weiß von der „stillen" Gottheit zu reden, er, der in besonderem Maße das heilige Schweigen kannte und liebte:

„Meinst du, o armer Mensch, daß deines Munds Geschrei
Der rechte Lobgesang der stillen Gottheit sei?" [2]

Auch nach chinesischer Auffassung wohnt das höchste göttliche Wesen in stiller Schweigsamkeit. Im Ji', dem Buche der

[1] Tauler ed. Vetter S. 239.
[2] Cherub. Wandersmann I 240; ed. Bölsche S. 33.

Wandlungen, heißt es: „Die Wandlung (gleich *Tao*) vollzieht sich gedankenlos und regungslos, in stiller Schweigsamkeit und ohne Handlung“ [1].

Laotse, der Mystiker, von dem wir oben so manches Wort über das heilige Schweigen hörten, sagt nun auch von dem Einen: „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander, ehe Himmel und Erde entstehen. So still! So leer! Allein steht es und kennt keinen Wechsel“ [2].

Auch das Nirvâna, das im heiligen Schweigen den Frommen mit seinem Frieden umfing, ist selbst wesenhaft Ruhe und Stille: „Ruhe, Stille, Friede — das ist Nirvâna, das von den Stürmen der Affekte und Begierden unberührte einsame Eiland. Die heiligen Texte nennen es gerne „das Friedvolle“ (*Santam*), die „Stätte des Friedens“ (*santa-padam*), die „ruhige Sicherheit“ (*yoga-kkhema*)“ [3].

Auch die hermetische Literatur kennt die im Schweigen thronende Gottheit: „Jedenfalls thront der höchste Gott hoch erhaben über dem Getriebe und dem Lärme der Welt, und es stellt sich dabei von selbst die Vorstellung ein, daß dort oben um ihn ewiger Friede und unwandelbare Stille herrscht, er wohnt in der Stille, das steht allerdings nicht bei Hermes, sondern nur die Folgerung, Gott mit Stillschweigen zu verehren“ [4]. Proclus und Dionysius sprechen oft den Gedanken aus, daß in der Gott selbst umgebenden Region ewiges Schweigen herrscht [5].

Die Gnosis spricht oft von Gott, der „*ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἐρημίᾳ πολλῇ*“ [6] wohne. Nach der Lehre des Basilides herrschte in der Zeit des großen Archon tiefes Schweigen [7].

In der ägyptischen Götterwelt kommen acht Götter vor (*Chmunu*), die wesentlich hypostasierte Begriffe sind. Zu ihnen gehört auch die *Menu*, für die auch der Name *Gorh* vorkommt.

---

[1] Ji' (hi Tse I) bei De Groot, Universismus, S. 48.

[2] Laotse, c. 25; Wilhelm S. 27.

[3] Heiler, Buddhistische Versenkung, 39. — Auch vom Âtman heißt es, daß er Stille sei. „Der Weise, den man um Belehrung über das Brahman angeht, schweigt. Wie der andere seine Frage wiederholt, erwidert er: Ich lehre es dich ja, aber du verstehst es nicht, dieser Âtman ist Stille.“ Bei Oldenberg, Buddha, 40.

[4] Kroll, Hermes Trismegistos, S. 8.

[5] Koch, S. 128.

[6] Valentin, Eiren. I 1, 1; vgl. Kroll S. 8f.

[7] Hippolyt. Philos. VII 27; Koch S. 128.

was ebenfalls soviel wie Ruhe bedeutet. Diese acht Götter nun kommen in der eben erwähnten gnostischen Spekulation wieder vor[1], aber auch im römischen Kult der späteren Zeit[2].

2. Dieselbe Tendenz weiter verfolgt, führt nun noch zu einer letzten Konsequenz. Gott wohnt nicht nur im Schweigen, er schweigt nicht nur, er wird selbst zum personifizierten Schweigen. Das Schweigen wird hypostasiert. Das geschieht innerhalb des Christentums in der gnostischen Spekulation. Die „*Σιγή*“ erscheint als Gottheit. Nach der Anschauung z. B. des Valentin stehen an der Spitze der Aeonen: *Πατήρ*, *Βυθός* und *Σιγή*. Irenäus schreibt darüber: *Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασιν τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ . . . Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν . . . ὑπάρχοντα δ'αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι. συνυπάρχειν δ'αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ἐνονομάζουσιν*[3] und an anderer Stelle sagt er: *εἶναι δυάδα ἀνονόμαστον, ἧς τὸ μέν τι καλεῖσθαι Ἀρρητον, τὸ δὲ Σιγήν. Ἔπειτα ἐκ ταύτης τῆς δυάδος δευτέραν δυάδα προβεβλῆσθαι, ἧς τὸ μέν τι Πατέρα ὀνομάζει,* (Valentinus) *τὸ δὲ Ἀλήθειαν. Ἐκ δὲ τῆς τετράδος ταύτης καρποφορεῖσθαι Λόγον καὶ Ζωήν, Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν*[4].

Bei Hippolytus ist beständig von der *Σιγή* und ihrer Rolle im Pantheon die Rede[5]. Diese gnostische *Σιγή* aber ist die ägyptische „*Menu*“[6].

3. Die religiöse Tendenz, die wir oben studierten, die Gottheit in ihren Prädikaten zu negieren, führt nun in diesem Zusammenhang, wo von den objektiven Setzungen des religiösen Ausdrucksurteiles die Rede ist, zu der Behauptung, daß Gott selbst „Nichts“ sei. Diese Behauptung macht nun zu unbezweifelbarer Gewißheit, daß das Wesen des religiösen Ausdrucksurteils nicht in der Erkenntnis objektiv realer Gegebenheiten besteht, sondern in der Aussage von Erfahrungen. Die Rede von dem Nichts der Gottheit findet sich in besonderer Weise

---

[1] Strauss-Torney, Altägyptische Götter I 422 f.

[2] Das Heiligtum der *Quies*; Preller, Röm. Mythol. S. 590.

[3] Iren., adv. haer. I 1, 1. [4] Iren., adv. haer. I 5, 1.

[5] Hippolytus, Elenchos VI 17; VI 29; VI 36; VI 43.

[6] Koch, Dionysius Areopagita. 128; Dieterich, Eine Mithrasliturgie. S. 12 Philo., de somn. II 253.

bei den Mystikern im Umkreise des Meister Eckhart. Doch hören wir auch Scotus Erigena sagen: *Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur* [1].

Aber bei den Mystikern fand diese Behauptung ganz besondere und mehr erlebnismäßig gefärbte Anwendung. In einem Nonnenliede heißt es:

„Der weise Meister Eckhart
will uns vom Nichte sagen,
und wer das nicht versteht,
der mag es Gotte klagen,
in den hat nicht geleuchtet
der göttlich reine Schein!“ [2]

So ist also das Verständnis dieser seltsamen und auf den ersten Blick gar irreligiös klingenden Aussage gebunden an die inwendige Erleuchtung, ohne die, wie oben schon in anderem Zusammenhange bemerkt wurde, überhaupt weder das Verständnis religiöser Tatsachen an sich noch der Urteilsaussagen über sie möglich ist. Johann von Sterngassen, ein Schüler Meister Eckharts, schreibt in einer Predigt über *in omnibus requiem quaesivi*: „Ich habe in allen Dingen Ruhe gesucht und habe an Nichts Ruhe gefunden. Nun spricht sie (die Seele): ich habe an nichts Ruhe gefunden, denn an Nichte. Das Nichte, an dem die Seele Ruhe findet, das ist die bloße Gottheit“ [3]. Auch in der Theologia Deutsch findet sich diese Redeweise: *das volkumen ist allen creaturen unbegreifflich, unbekentlich und unsprechlich ynn dem als creatur. Darumb nennet man das volkommen „Nit“, wan es ist diszer keins* [4]. Die Unerkennbarkeit des Ewigen geht auf den Wesensunterschied zurück, der in seiner Irrationalität beschlossen liegt, darum nun sind alle Bezeichnungen für das Ewige unpassend, und die Gottheit erscheint von dieser Seite gesehen als das Nichts, das doch von der Erlebnisseite her alles Seins Fülle birgt. Angelus Silesius, dem allem Anschein nach die gewohnte Rede von dem Nichts der Gottheit schon zu abgegriffen ist, sucht die volle

[1] Oldenberg, Buddha S. 40.
[2] Bei J. Bernhart, Eine Deutsche Theologie S. 78.
[3] Joh. v. Sterngassen, bei Preger, II 119.
[4] Theologia Deutsch, ed. Mandel cap. I S. 8.

Wirkung dadurch wieder herzustellen, daß er von dem Übernichts der Gottheit redet:

„Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts,
wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's“ [1].

[1] Cherub. Wandersm. I 111, ed. Bölsche S. 16. Ferner I 200, ed. Bölsche S. 27:

„Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist,
so ist er's nur in mir, wie er mich ihm erkiest.“

Vergleiche auch die Aussagen Taulers über das „Nichts“: Tauler ed. Vetter S. 74_{37}, 176_4 (*do versinkt das geschaffen nut in das ungeschaffen nut*).

Schluß

Λόγος und *Σιγή*, Prophetie und Mystik

Im heiligen Wort und im heiligen Schweigen lebt, was die Seele in ihrem Umgang mit Gott erfährt an Seligkeit und Trauer, an Gnade und innigem Frieden.

Eine alte Unterscheidung spricht von dem „*deus revelatus*" und dem „*deus absconditus*", dem Gott der Offenbarung und dem Gott des verborgenen Geheimnisses. Und nun könnte man versucht sein, diese Unterscheidung anzuwenden auf den charakteristischen Unterschied von *Logos* und *Sige*. Denn das Wort ist ja das Prinzip der Offenbarung, es offenbart, was die Seele erfuhr und bekundet den Menschen, was Gott mit ihnen plante seit Ewigkeit her. Das Schweigen aber scheint zu verhüllen, es ist die Verhüllung schlechthin.

Doch diese Unterscheidung und ihre Anwendung gilt nur in eingeschränktem Maße. Es ist richtig, daß das Schweigen selbst zunächst nichts offenbart von dem, was in ihm lebt und webt. Auch unsere Untersuchung lernte die Tiefen heiligen Schweigens nicht aus ihm selbst; es waren eben doch Worte, die davon berichteten, was alles im Schweigen sich verbergen könne. Es ist richtig, daß das Wort hinaus klingt in die Welt in der ausdrücklichen Absicht, daß Gott offenbar werde allem Volke. Aber hier liegt das *πρῶτον ψεῦδος*. Zwar will das Wort Gott offenbaren, worauf das Schweigen völlig verzichtet, aber tut es das wirklich? Ist Gott denn wirklich ein Gott, der offenbart werden könnte, ja der, wenn er offenbart würde, nicht aufhörte, Gott zu sein? Kann es innerhalb der Religion einen Gott geben, der im Letzten nicht ein *deus absconditus* wäre?

Nein, auch das Wort ändert nichts an dem Charakter Gottes, der immer ein *deus absconditus* bleibt und bleiben muß.

Denn auch das „offenbarende" Wort offenbart nur in sehr uneigentlichem Sinn, und fast kann man sagen, daß es mehr verhüllt als offenbart. Zwar spricht das heilige Wort von Gott, nennt seinen Namen und verkündet seine Heilsgedanken. Aber die Worte sprechen nicht aus, sie „winken nur hinüber". Indem der Gottesmann die verständlichste Sprache zu reden vermeint, die allen Ohren und allen Herzen deutlich sein müßte, wofern sie sie nur hörten, spricht er doch eine Sprache, die nur heimatlich klingt denen, die aus derselben Heimat sind. In Wahrheit macht seine Rede das, was er sagen will, nur dunkler und ärgerlicher denen, die draußen stehen. Hier hebt das Rätsel der Berufung wieder an. Doch zuvor ein Wort über den Unterschied von *Logos* und *Sige*. Wir sehen, hinsichtlich der wirklichen Offenbarung Gottes macht's nur einen geringen Gradunterschied aus, ob heiliges Schweigen oder heilige Rede das Ewige preist, Gott ist dennoch im letzten Grunde nie ein Gott, den jeder kennen kann.

Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Wort und Schweigen, zwischen prophetischer Frömmigkeit und Mystik. Das ganze Problem kann hier nicht entfaltet werden, nur drei Grundmomente sollen genannt werden [1].

Das heilige Wort des von Gott erwählten Propheten will andere zwingen, es hat Ziele und setzt Zwecke über sich selbst hinaus. „Bekehrung" ist ein Zentralbegriff aller prophetischen Verkündigung. Der Wille ist also die entscheidende Potenz, am Willen ist das Wort orientiert. Dem gegenüber will das Schweigen nichts, keinerlei Aktivität soll bewußt erzeugt werden in den anderen, wie denn auch es selbst nicht Ausdruck von Wille, sondern von Ruhe, nicht Forderung, sondern Besitz ist.

Das Wort stellt Gottes Sein vor die Seele, es umschreibt, und wer berufen ist, versteht, was gemeint ist! Das Schweigen aber verehrt Gott, ruht in Gott und freut sich des sicheren Besitzes in sich. Die Vorstellung von Gott tritt zurück und das Interesse daran vor dem lebendigen Einssein mit dem Ewigen. Schweigen also ist Selbstausdruck, und, wenn es von innen verstanden wird, sogar Funktion, lebendige Wechselbeziehung mit Gott. Das kann man vom Worte nie sagen, denn es ist lebensfern, auch das heilige Wort vermag nie die Sache selbst in

[1] Siehe für das ganze Problem: Heiler, Gebet S. 248 ff.

voller Unmittelbarkeit zu vermitteln, wie es das heilige Schweigen kann.

Und das Wort mahnt zur Tat im Dienste des ewigen Willens. Aber das schweigende Erleben Gottes hat keine notwendige Beziehung zu Tat und Welt, ganz im Gegenteil, im Wesen der Frömmigkeit des Schweigens liegt zumeist ein entschiedener Verzicht auf Tat und Welt, eine Verneinung alles Irdischen im Gegensatz zu der unerschütterlichen Lebenszuversicht der prophetischen Frömmigkeit, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß das heilige Schweigen in der ganzen Fülle seiner reichen Inhalte doch eine Kraftquelle für höchste Aktivität sein kann.

Wort und Schweigen — darin sind beide eins — sind Wege zu Gott. Aber nur der vermag sie zu finden, der berufen ist. Ehe das heilige Wort „Offenbarung" wird, muß die Seele, der sie widerfahren soll, zum Heil berufen sein, ihr muß nach einem Wort der Buddhisten das „himmlische Wahrheitsauge" aufgegangen sein, das sieht, was anderen immer verborgen bleibt. Und nur der vermag den Pfad des Schweigens zu finden, der von Gott her seines vertrauten Umganges gewürdigt würde. „Selig sind die Augen, so den äußeren Dingen beschlossen, den innern aber offen sind"![1]

[1] Thomas v. Kempen, Imitatio, III 1.

Literaturverzeichnis

Achelis, Thomas, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902.

Albertini, Aufrichtige Nachrichten von der Religion der Quäker. 1750.

Altmann u. Blümel, Stille zu Gott, ein Buch von der schweigenden Andacht. Berlin 1921.

Ambrosch, J. A., Studien und Andeutungen im Gebiete altrömischen Bodens und Kultes. 1839.

Ambrosius, In *Psalm.* 118 *exp.* Mi. P. L. 15.

Angelus Silesius, Der cherubinische Wandersmann, ed. Bölsche. Jena 1905.

Anrich, Gustav, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894.

Apuleius, *Apologia* ed. van der Vliet. Leipzig 1900.

Arndt, Johann, Vier Bücher vom wahren Christentum. Lüneburg 1653.

Arnold, John, Der Islam, nach Geschichte, Charakter und Beziehung zum Christentum. (Übers.) Gütersloh 1878.

Augustinus, *Confessiones.*

—, *De haeresibus*, Migne *Patrologia, Series Latina* Bd. 42.

—, *De trinitate* P. L. 42.

Basilius, *De spiritu* Mi. P. G. 31.

Bernhard, Joseph, Eine deutsche Theologie. Leipzig 1920.

Bertholet, Alfred, Religionsgeschichtl. Lesebuch. Tübingen 1908.

Blavatsky, H. P., Die Stimme der Stille. Die zwei Wege. Die sieben Pforten. Deutsch v. Fr. Hartmann 1919.

Bousset, Wilh., Hauptprobleme der Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testamentes. Göttingen 1907.

Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen. Theol. Studien u. Kritiken 1887.

Brightman, *Liturgies Eastern and Western being the texts original or translated of the principal liturgies of the church.* Oxford 1896.

Burckhardt, Jakob, Griechische Kulturgeschichte. Basel 1896.

—, Martha, Chinesische Kultstätten und Kultgebräuche. Zürich 1920.

Carus, Paul, Das Evangelium von Buddha. Übers. v. Gauß. Chicago 1895.

Casel, Odo, De philosophorum Graecorum silentio mystico. Gießen 1919.

—, —, Die Liturgie als Mysterienfeier. (Ecclesia orans IX), Freiburg 1922.

—, —, Das monastische Schweigen, Benediktinische Monatsschrift 1921.

Clemens Alexandrinus, *Stromateis* ed. Stählin. Leipzig 1905.

Cumont, Franz, Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich, Leipzig 1911.

Deußen, Paul, Sechszig Upanishaden des Veda, Leipzig 1921.

Diadochus, von Photike, *Kephaleia gnostica*, ed. Weis-Liebersdorf-Leipzig 1912.

Dibelius, Martin, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften 1917.

Dilger, Wilhelm, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Eine vergleichende Untersuchung der beiderseitigen Urkunden. Basel 1902.

Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* Migne P. G. Bd. III/IV. — *De divinis nominibus* Mi. P. G. III/IV. — *De ecclesiastica hierarchia* Mi. P. G. III/IV. — *De mystica theologia* Mi. P. G. III/IV.

Doelger, *IXΘΥΣ*. Das Fischsymbol in frühchr. Zeit. Bd. I. Rom 1910. Bd. II. u. III. Münster 1922.

Eckhart, Predigten ed. Fr. Pfeiffer 1857 (Deutsche Mystiker d. 14. Jahrh. Bd. 2).

—, Ewige Geburt, Deutsche Reden und Schriften, herausgegeben von Wilhelm Willige, Greifswald 1922.

Elbogen, Ismar, Studien zur Geschichte d. jüdischen Gottesdienstes, Berlin 1907.

—, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1913.

Erman, Adolf, Die ägyptische Religion, Berlin 1909.

Eusebius, *Praepar. evang. libri* XV ed. Heinichen Leipzig 1842/43.

Fack, L., Rügens Sagen, Saßnitz 1915.

Frank, Seb., *Paradoxa* ed. Ziegler. Jena 1909.

Franke, Otto, Dîghanikâya. Leipzig 1913.

—, —, Der Negativismus in der alten Buddhalehre. (Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, E. Kuhn gewidmet.) 1916.

Gaudentius, Der Orden der ewigen Anbetung, Innsbruck 1869.

Goehling, Oskar, Feiernde Gemeinde. Berlin 1925.

Goldziher, Ignaz, Muhammedanische Studien, Halle 1889/90.

Graff, Paul, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der ev. Kirche bis zum Eintritt der Aufklärung u. des Rationalismus. Göttingen 1921.

Gregor von Nazianz, *Orationes* Migne Patrol. Graec. Bd. 36.

Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium libri XII*, Migne P. G. Bd. 45.

Greith, Carl Johann, Die Deutsche Mystik im Predigerorden. Freiburg 1861.

Grevel, G., Die Arkandisziplin, Diss. Münster 1902.

Grimm, Jacob, Deutsche Mythologie, Berlin 1875—78.

Grubb, Edward. Das Wesen des Quäkertums, übertragen v. G. Pinkus, Jena 1923.

Groot, J. J. M. De. Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin 1918.

Gurney, Jos. John, Betrachtungen über die unterscheidenden Gebräuche und Einrichtungen der Gesellschaft der Freunde 1851.

Haas, Hans, Amida Buddha unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvati-Buddhismus. Leipzig 1910.

—, —, Das Sprudelgut Kung-tsees und Laotses in gedanklicher Zusammenordnung. Leipzig 1920.

—, Willi, Die Seele des Orients, Jena 1916.

Hackmann, H., Die Mönchsregeln des Klostertaoismus. Ostasiatische Zeitschrift 1920.

Hahn-Hahn, Ida, Gräfin von, Das Leben der heiligen Theresa von Jesus Regensburg 1905.

Hardy, Edmund, Der Buddhismus nach älteren Pâliquellen. Münster 1919.

Harleß, A., Das Buch von den ägyptischen Mysterien. München 1858.

Hase, Karl, Katharina von Siena. Ein Heiligenbild. Leipzig 1864.

Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. 1892.

Heiler, Friedrich, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. München 1923.

—, —, Die Buddhistische Versenkung. München 1918.

—, —, Das Gebet. München 1923.

—, —, Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. München 1924.

Heimbucher, Max, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche Paderborn 1907.

Heppe, Heinrich, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. Berlin 1875.

Hertel, Joh., Die Weisheit der Upanishaden. München 1921.

Hettinger, Franz, Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache. 1856.

—, —, Die Idee der geistlichen Übungen nach dem Plane des heiligen Ignatius von Loyola. Regensburg 1853.

Hieronymus, *Vita S. Pauli primi eremitae* Mi. P. G. 23.

Hilgenfeld, Adolf, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884.

Hodgkin, Violet, *Silent Worship*, übersetzt von Baltzer. Tübingen 1921.

Holl, Karl, Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte 41) 1905.

—, —, Über das griechische Mönchtum. Preußische Jahrbücher 1898.

Holstenius, Lucas, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*. 1759

Huyskens, Zur Frage über die sogenannte Arkandisziplin. Münster 1891.

Irenäus, *Adversus haereses* Mi. P. G. Bd. 7.

Jamblichus, *Vita Pythagorica*. ed. Nauck. Leipzig 1884.

—, *De mysteriis* ed. Parthey. Berlin 1857.

Jeremias, Alfred, Allgemeine Religionsgeschichte. München 1918

Koch, Hugo, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900.

Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster 1914.

Laotse, Das Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, übersetzt von Julius Grill, Tübingen 1910.

—, Tao-te-king, übersetzt von Richard Wilhelm. Jena 1921.

—, Tao-te-king, hrsg. und übersetzt von Hertha Federmann. München 1920.

Lehmann, Edvard, Textbuch zur Religionsgeschichte. Leipzig 1922.

Lindner, Bruno, Die Dikṣa. Leipzig 1878.

Lobeck, Aglaophamus. 1829.

Löbbel, Ignatius von, Geistliche Übungen, deutsch von Alfred Feder. Regensburg 1922.

Luther, Werke. Weim. u. Erlanger Ausgabe.

Maier, W. A., Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe. 1860.

Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, herausgegeben und übersetzt von H. Schmidt (Kröner).

Marquardt, J., Römische Staatsverwaltung Bd. III, Leipzig 1878/1885.

Mensching, Gustav, Die liturgische Bewegung in der ev. Kirche, ihre Formen und ihre Probleme. Tübingen 1925.

—, —, Das Heilige im Leben. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 117. Tübingen 1925.

Möhler, Johann Adam, Geschichte des Mönchstums in der Zeit seiner Entstehung. 1840.

Molinos, Michaelis de, *Manducatio spiritualis et de quotidiana communione . . . latinitate donavit* August Herrmann Franzius, Sutzbaci 1687.

Monier, Monier-Williams, *Hinduism*, London 1919.

Müller, Max, Einleitung in die Religionswissenschaft. London 1873.

Neumann, Karl Eugen, Bruchstücke aus dem Suttanipâto 1905.

—, —, Buddhas Reden aus der mittleren Sammlung. 1806—1902.

—, —, Buddhistische Anthologie, Texte aus dem Pâlikanon. Leiden 1892.

—, —, Lieder der Mönche und Nonnen. Berlin 1923.

Nicholson, Reinhold, *Mystics of Islam.* London 1914.

Nilus Sinaita, *De monachorum praestantia, De monastica exercitatione* Mi. P. G. 79.

Norden, Eduard, *Agnostos Theos.* Leipzig/Berlin 1823.

Nyânatiloka, Buddhas Reden aus der angereihten Sammlung. 1912.

Oldenberg, Hermann, Die Religion des Veda. Stuttgart/Berlin 1923.

—, —, Die Reden Buddhas. München 1922.

—, —, Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde. Stuttgart/Berlin 1923.

Orelli, Conrad von, Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn 1911.

Origines, *Contra Celsum* Mi. P. G. 11.

—, —, *In Levit. homilia* Mi. P. G. 12.

—, —, *In Num. hom.* Mi. P. G. 12.

Otto, Rudolf, Das Heilige. 13. Aufl. Gotha 1925.

—, —, Vishnu Nârâyana. Jena 1923.

—, —, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. Gießen 1925.

Philostratus, *De vita Apollonii Tyanei libri octo.* (Werke ed. Seybold 1776,77).

Pischel, Richard, Leben und Lehre des Buddha. Leipzig 1921.

Plato, Opera omnia rec. H. Stephani. Leipzig 1813—29.

Plotini, *Enneades* ed. Richard Volkmann. Leipzig 1884.

Plutarch, *Alcibiades* ed. Bähr 1822.

Pope, George, Maṇikka Vâśagar, *The Tiruvâcagam* 1900.

Preger, Wilhelm, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig 1874—81.

Preller, L., Römische Mythologie. Berlin 1881/83.

Proklos, *In rem publicam Platonis*, ed. R. Schöll. Berlin 1886.

—, *In Parmenidem*, ed. Cousin Paris. 1820/27.

—, *In Platonis theologiam libri sex interpr.* Aemilius Portus. Hamburg 1618.

Regula *Monachorum S. Benedikti*, ed. Cutabertus Butler. Freiburg 1912.

Reitzenstein, Richard, Poimandres. Studien zur ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

—, —, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906.

—, —, Hellenistische Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig/Berlin 1910.

Reville, *Religion des peuples non civilisés* 1883.

Ritsert, Ernst, Der Orden der Trappisten. Darmstadt 1833.

Roeder, Günther, Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1915.

Rohde, Erwin, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen 1925.

Roscher, W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, seit 1884.

Rousseau, Jean Jacques, Bekenntnisse, ed. Otto Fischer 1912.

Sabatier, Paul, Acta beati Francisci. Paris 1902.

Sâdhu Sundar Singh, Zu des Meisters Füßen. 1923.

—, —, Botschaft, übersetzt von E. Pohl. Stuttgart 1923.

Scharff, Alex., Ägyptische Sonnenlieder. Berlin. Berlin 1922.

Schlosser, Julie, Vom inneren Licht (Quäker). Berlin 1925.

Schmidt, Kurt, Buddha, Die Erlösung vom Leiden. 1921.

—, H., *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus.* (Rel.-geschichtl. Versuche und Vorarbeiten IV.) Gießen 1908.

—, Richard, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin 1908.

Schmitz, Hubert, Karthäuser in Deutschland, 1900.

Schomerus, H. W., Die Hymnen des Māṇikka Vāśagar (Tiruvâśaga). Jena 1923.

Schroeder, Leopold von, Die Bhagavadgîtâ. Des Erhabenen Sang. Jena 1912.

Seuse, Heinrich, Deutsche Schriften, hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907.

Seidenstücker, Karl, Pâlibuddhismus in Übersetzungen. Breslau 1911.

Sippel, Theodor, Über den Ursprung des Quäkertums. Christliche Welt 1924, 19.

—, —, Zur Vorgeschichte des Quäkertums. Gießen 1920.

Smend, Julius, Neue Beiträge zur Reform unserer Agaden. Gießen 1913.

Söderblom, Nathan, Das Werden des Gottesglaubens.

Stagel, Elsbeth, Das Leben der Schwestern von Töß, herausg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1906.

Stähelin, Die Quäker, ihr Glauben und Leben. 1913.

Strauch, Philipp, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. Freiburg 1882.

Strauß-Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen. 1889.

Streeter und Appasamy, Der Sâdhu, Christliche Mystik in einer indischen Seele, übersetzt von Baltzer, Stuttgart/Gotha 1922.

Tauler, Johann, Predigten ed. Vetter. Berlin 1910.

Tersteegen, Gerhard, Geistliche Lieder, ed. Wilhelm Nelle. Gütersloh 1897.

Thalhofer, Valentin, Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1912.

Theologia Deutsch ed. Mandel. Leipzig 1908.

Tholuk, Friedrich August, Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik. Berlin 1825.

Thomas von Kempen, *Imitatio Christi*, übers. v. F. H. Müller, Düsseldorf 1919.

Tiele, Cornelius, Peter, Einleitung in die Religionswissenschaft. Gotha 1899/01.

Weber, M., Zur Kenntnis des vedischen Opferrituals. Indische Studien XIII, 1873.

Wernle, Paul, Einführung in das Theologische Studium. Tübingen 1921.

Wessely, C., Neue griechische Zauberpapyri. Denkschriften der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1893. II. Abhandlung.

Wetter, Gillis Peterson, Altchristliche Liturgien, Das christliche Mysterium. Göttingen 1921.

Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. Münster 1890.

Will, Robert, *Le Culte*. Straßburg 1925.

Willmann, Otto, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1897.

Wilms, Hieronymus, Das Beten der Mystikerinnen. Leipzig 1916.

Wissowa, Georg, Religion und Kultus der Römer. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 4. München 1902.

Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. 1896.

Wundt, Wilh., Völkerpsychologie. Bd. VI Mythos u. Religion. Leipzig 1922.

Zöckler, Otto, Kritische Geschichte der Askese. Frankfurt a. M. 1863.

Zöpf, Ludwig, Die Mystikerin Margarete Ebner. Leipzig/Berlin 1914.

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

ZWANZIGSTER BAND

1925/1926

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Inhaltsverzeichnis des zwanzigsten Bandes

Wunderlich, Eva: Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer (1. Heft).

Mensching, Gustav: Das heilige Schweigen (2. Heft).

J. Schmitt: Freiwilliger Opfertod bei Euripides. '21 . . . . . (XVII 2) 3.—
H. Vordemfelde: Die altgermanische Religion i. d. deutschen Volksrechten. 1. Halbband: Der religiöse Glaube. '23 [2. Halbband im Druck] (XVIII 1) 3.—
E. Williger: Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenistischen Religionen. '22 . . . . . (XIX 1) 2.50
G. Goldschmidt: Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis casselani. (XIX 2) 2.—
R. Reitzenstein: Alchemist. Lehrschriften u. Märchen bei d. Arabern. '23 (XIX 2) 2.—
H. Oppermann: Zeus Panamaros '24 . . . . . (XIX 3) 2.50
E. Wunderlich: Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. '25 . . . . . (XX 1) 3.20
G. Mensching: Das heilige Schweigen. '26 . . . . . (XX 2) —.—

Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments

Die Abhängigkeit des ältesten Christentums
von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen
zusammenfassend untersucht

von

D. Dr. Carl Clemen

ord. Prof. an der Universität Bonn

Zweite, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte Auflage

Gr. 8° — 448 Seiten — 1924 — 13.50 Mk., geb. 15 Mk.

Daß Clemens unermüdlicher Fleiß das schier Unmögliche fertiggebracht hat, allüberall auf dem ausgedehnten Wissenschaftsgebiete sich selbst auf dem laufenden zu halten, wie er das wohl mußte, wollte er anders weiterhin anderen der Lehrer bleiben, bekundet die uns bescherte zweite Auflage. Man weiß, worum es dem Verfasser mit diesem Werke zu tun ist. Auf Grund fremder und eigener Studien wollen von ihm die tatsächlichen fremden Einflüsse auf das älteste Christentum festgestellt sein. Wer sich die Mühe nicht verdrießen läßt, die neue Auflage mit dem ersten Entwurfe zu vergleichen, wird nicht umhin können, ihm zu bestätigen, daß er sehr, sehr viel hinzugelernt. Das hat es nun freilich auch mit sich gebracht, daß dem Revisor unter der Hand recht eigentlich ein ganz neues Werk entstanden ist, das sich auch der wird zulegen müssen, der im Besitze der ersten Auflage ist. (Prof. Haas in Zeitschrift für Missions-Kunde)

Wie nicht anders zu erwarten, hat der Verf alles aufgeboten, um durch die zweite Auflage seines Buches alle berechtigten Erwartungen zu erfüllen. Es ist dadurch noch mehr als früher ein Hilfsmittel auf einem besonders schwer zu überblickenden Gebiet geworden, für das man nicht dankbar genug sein kann. Neben der Fülle des Stoffes aus der außerbiblischen Religionsgeschichte und Philosophie verdienen auch die zahlreichen Beiträge zur Auslegung des Neuen Testaments alle Beachtung. (Prof. Schmiedel, Zürich)

Lic. theol. **Gustav Mensching** Marburg

Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kir
1925. **ihre Formen und ihre Probleme** 3.6

Inhalt: I. Einleitung: Die liturg. Bewegung in der evang. Kirche. II. Die Motive der litu wegung. III. Vom Sinn des Gottesdienstes. IV. Neue Aufgaben und Arten des Gottesdienstes. V Formen im Gottesdienste. VI. Neuer gottesdienstl. Aufbau. VII. Evang. Kultprobleme.

Das gegenwärtige kirchlich-religiöse Leben steht weithin im Zeichen gottesdienstlichen Refo langens und mannigfaltiger gottesdienstlicher Gestaltungsversuche. Die Schrift möchte von dieser Vielgestaltigkeit gottesdienstlichen Lebens ein Bild zeichnen, indem sie versucht, in systematischer die Formen, in denen die liturgische Bewegung innerhalb der evang. Kirche in die Erscheinung tri die damit verbundenen grundsätzlichen Erwägungen darzustellen, und so zugleich die in den abweich äußeren Formen dennoch vorhandenen und sich aussprechenden letzten großen Grundgedanken, di gegenwärtiges religiöses Leben bestimmen, aufzuzeigen.

Das Heilige im Leben

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der The und Religionsgeschichte 117.) — 1925 — 1.20 Mk., in der Subskription 1 Mk

Die vorliegende Schrift geht aus von der Darstellung der Idee des Heiligen in ihrer rein rel Eigenart, anknüpfend an die von R. Otto in seinem Buch „Das Heilige" niedergelegten Erkenntnis wird gezeigt, daß das Heilige frei ist von jeder irgendwie moralischen Abzweckung und gerade wesensmäßig in seiner Lebensfülle stets im Begriff steht, sich aus den verschiedenen Lebensgebieten zuziehen. Und doch trotz des ursprünglichen Gegensatzes des Heiligen allem natürlichen Leben geg trotz des immer neu — durch die Art der Stellungnahme des Lebens zum Heiligen — verschuldet schwindens aus dem Leben erhebt das Heilige entschiedenen Anspruch auf alles Leben und alle Lebensg

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christen

(Aus der Welt der Religion: Religionsgeschichtl. Reihe. 1. Heft) 1925. 30 P

Die Schrift möchte vor allem Pfarrern im Amte durch den Vergleich des Christe mit dem Buddhismus hinsichtlich ihrer verschiedenen, das Wesen beider Religionsform aller Deutlichkeit offenbarenden Stellung zum Leiden zu Predigt und Vortrag über d genannte Heidentum Anregung und Material bieten.

Die Welt des Glaubens

Geh. 2 Mk. Predigten Geb. 2.6

Eine der dringendsten Aufgaben der modernen Predigt besteht darin, durch neue sönlichen Ausdruck den eigentl. religiösen Sinn der alten heiligen Begriffe wie Glaube, und Gerechtigkeit darzustellen und zu vermitteln. Eine Ueberwindung der traditionellen K sprache mit ihren gleich abgegriffenen Rechenmünzen stets wiederkehrenden Forme dringend notwendig, um die vielfach verlorengegangene Beziehung von Verkündigun eigenem persönl. Leben wiederherzustellen. Diese Predigten möchten ein Beitrag s solcher Besinnung auf den ewigen Lebenssinn der großen christl. Grundideen.

Chorgebete

für Kirche, Schule und Haus, insonderheit auch für Jugendfeiern

zusammengestellt von

1925 **Rudolf Otto und Gustav Mensching** 1.5

(Aus der Welt der Religion: Praktisch-theologische Reihe. 3. Heft.)

Das vorliegende Büchlein bietet eine reiche Auswahl von antiphonischen Stück dem Neuen und Alten Testament zum Zweck gemeinsamen Gebetes im öffentlichen dienst oder im Kreise der Familie. Das antiphonische Chorgebet, längst geübt in de testantischen Kirchen Amerikas und Englands, bedeutet nicht eine gekünstelte Auff theatralischer Sprechchöre, sondern das gemeinsam gesprochene Wechselgebet, dem eine und nur durch Erfahrung feststellbare einende Kraft innewohnt. Zugleich aber besitz im Chorgebet eine neue und wertvolle Ausdrucksform religiösen Lebens.

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

BM.29.11.60

BL
25
R37

Religionsgeschichtliche Versuche
und Vorarbeiten

Bd.20
Heft 2

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY