

Shizuteru Ueda

Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit

Die mystische Anthropologie Meister
Eckharts und ihre Konfrontation
mit der Mystik des Zen-Buddhismus

Aktualisierte Neuausgabe

Herausgegeben von Wolf Burbat

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Shizuteru Ueda

The Birth of God in the Soul and the Breakthrough to Godhead

Meister Eckhart's Mystical Anthropology and
its Confrontation with the Mysticism of Zen Buddhism

Shizuteru Ueda's book, first published in 1965, depicts a milestone for research on Master Eckhart's thought and for comparative religious studies more broadly. Ueda's interpretation of Eckhart's thought shows that Eckhart begins from philosophical-theological conceptions of medieval scholastics but that he deepens and »radicalises« them, for he was inspired by neo-Platonic thinking and especially by his own insights. Examining Eckhart's key concepts of »The Birth of God in the Soul« and »Breakthrough to Godhead« Ueda convincingly suggests these to be two levels of the same path and as such these two levels correspond to both the distinction of the Trinitarian God *and* the transcendent Godhead. Eckhart's claim that the Godhead »is a transcendent being, and a superessential nothingness« indicates a certain proximity of his thought to Buddhist teachings that take »nothing« to be a central concept of its doctrines. Thus, Ueda's study culminates in a comparison of the commonalities and differences between Zen-Buddhism and Master Eckhart's thought.

For this new edition Wolf Burbat has adjusted original quotes from Eckhart in Latin and Middle High German to make them fit with contemporary Eckhart scholarship and thus added Eckhart's quotes in Modern High German translation.

The Author:

Shizuteru Ueda, born in 1926, is the son of a Shingon priest. Ueda studied under Keiji Nishitani at the University of Kyoto. From 1959 until 1963 Ueda was a PhD student of Friedrich Heiler and Ernst Benz at the University of Marburg. The present book was his doctorate thesis. In 1964 Ueda took the position as Professor of German Language and Literature at the University of Kyoto. In 1977 he accepted the Chair of Philosophy and Religion at the University of Kyoto. As a representative of the third generation of the Kyoto School he carries on the legacy of Nishida Kitaro.

Shizuteru Ueda

Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit

Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und
ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus

Dieses erstmals 1965 erschienene Buch ist ein Meilenstein der Meister-Eckhart-Forschung und der vergleichenden Religionswissenschaft. Shizuteru Ueda legt eine Deutung des Denkens von Meister Eckhart vor, in der er zeigt, dass dieser von der philosophisch-theologischen Begrifflichkeit der mittelalterlichen Scholastik ausgeht und sie – angeregt durch neuplatonisches Gedankengut, vor allem aber durch eigene Einsicht – vertieft und »radikalisiert«. Die Eckhart'schen Schlüsselbegriffe der »Gottesgeburt in der Seele« und des »Durchbruchs zur Gottheit« erweist Ueda dabei als zwei Stufen eines Weges, die der Unterscheidung des trinitarischen Gottes einerseits und der über-seienden Gottheit andererseits entsprechen. Wenn Eckhart sagt, die Gottheit sei »eine überseiende Nichtheit«, dann legt sich der Vergleich mit dem buddhistischen Denken nahe, für den das »Nichts« ein zentraler Begriff ist. Am Ende seiner Studie lotet Shizuteru Ueda die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Zen-Buddhismus und dem Denken von Meister Eckhart aus.

Wolf Burbat hat für diese Neuausgabe die mittelhochdeutschen und lateinischen Eckhart-Zitate dem heutigen Stand der Forschung angepasst und deren neuhochdeutsche Übersetzungen in den Text eingefügt.

Der Autor:

Shizuteru Ueda, Jahrgang 1926, Sohn eines Shingon-Priesters, studierte bei Keiji Nishitani an der Universität Kyoto und von 1959 bis 1963 bei Friedrich Heiler und Ernst Benz an der Universität Marburg, wo er mit dieser Arbeit promovierte. 1964 wurde Ueda Professor für Deutsche Sprache und Literatur an der Universität Kyoto, 1977 erhielt er den dortigen Lehrstuhl für Philosophie und Religion. Als Repräsentant der dritten Generation der Kyoto-Schule führt er das Erbe Nishida Kitaros weiter.

Die erste Auflage erschien 1965 im Gütersloher Verlagshaus
als Band 3 der »Studien zu Religion, Geschichte und
Geisteswissenschaft«



Aktualisierte Neuausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Covermotiv: Adalbert Stifter: Mondaufgang, Öl auf Karton, um 1855
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49016-7

Inhalt

Vorbemerkung des Herausgebers	13
Meister Eckhart in Japan. Eine Einführung von Ernst Benz	15
Einleitung	27
Erster Teil	
Die Lehre Meister Eckharts von der »Gottesgeburt in der Seele«	35
I. Eckharts Gottesbegriff, soweit er für seine Lehre von der Gottesgeburt in der Seele konstitutiv ist	35
1. <i>Der trinitarische Gottesbegriff</i>	36
a) Eckharts Trinitätslehre in seinen normalen, d.h. der Lehre entsprechenden Aussagen (36) · b) Eigentümlichkeiten seiner Trinitätslehre (38) · c) Der entscheidende Punkt in seiner Trinitätslehre – Anwendung des Trinitätsbegriffs auf die Beziehung zwischen Gott und der Seele (46)	
Zusammenfassung (49)	
2. <i>Die Inkarnationslehre Meister Eckharts</i>	50
a) Die hypostatische Union (52) · b) Die eine und ungeteilte menschliche Natur (54) · c) Das Ausschalten (die Entäußerung) der menschlichen Person (59) · Zusammenfassung (63)	
II. Eckharts Seelenbegriff, soweit er für seine Lehre von der Gottesgeburt in der Seele konstitutiv ist	64
1. <i>Die Seele in ihrer auf die Gottesgeburt hingearordneten Struktur</i>	65
a) Die Seele als Bild Gottes – die in der Seele liegende Grundlage für die Gottesgeburt (65) · b) Die Seele: ihr Sein und ihre Kräfte – der Ort in der Seele für die	

Gottesgeburt (80) · c) Die Seele in ihrer Wirklichkeit im Wirken mit ihren Kräften – das Ausbleiben der Gottesgeburt in der Seele (85)	
2. <i>Die Abgeschiedenheit, in welcher die Seele zum Vollzug der Gottesgeburt bereit sein wird</i>	92
a) Wovon muss die Seele abgeschieden werden? (93) ·	
b) Askese und Gnade als die Mittel zum Vollzug der Abgeschiedenheit (98) · c) Die Abgeschiedenheit als Voraussetzung für die Vereinigung der Seele mit Gott (101)	
III. Die »Gottesgeburt in der Seele«	104
1. <i>Die »Gottesgeburt in der Seele« als die Vollendung der natürlichen Gottebenbildlichkeit der Seele</i>	105
2. <i>Die »Gottesgeburt in der Seele« als die Erweckung der abgeschiedenen Seele zum Leben Gottes</i>	108
a) Die Erweckung der abgeschiedenen Seele zum Leben (108) · b) Die Seele lebt das Leben Gottes (109)	
c) Belebung der Seelenkräfte und Verklärung des äußeren Menschen (111)	
3. <i>Die »Gottesgeburt in der Seele« als die Vereinigung Gottes und der Seele</i>	112
a) Ein göttlicher Mensch (homo divinus) ist nicht Gott selbst (115) · b) Sohnschaft von Natur und Sohnschaft durch die Gnade der Kindschaft (116) · c) »Durch dasselbe, wodurch Gott Gott ist, ist der Mensch analogerweise göttlich« (119) · Anmerkungen zum Problem der Analogie bei Eckhart (122)	
Zusammenfassung (124)	

Zweiter Teil

Die Lehre Meister Eckharts vom »Durchbruch«	125
I. Eckharts Gottesbegriff, soweit er seiner Lehre vom »Durchbruch« zugrunde liegt	125
1. <i>Die Ausführungen Eckharts über das »unum«-Sein Gottes</i>	126
a) »Eins und einfaltig« (127) · b) »Ein lauterer Eines« (128)	

2. Die Konsequenzen des »unum«-Seins Gottes	130
a) Die Trennung von Gott und dem Wesen Gottes (130)	
b) Das Überleitungsmodell vom trinitarisch-personalis-	
tischen zum impersonal-apophatischen Gottesbegriff:	
»Gott ist gut durch sein Wesen« (136)	
3. Die Gottheit (Gottes Grund)	143
a) Gott und Gottheit (143) · b) Das Nichts der Gottheit:	
die negative Theologie bei Meister Eckhart (146)	
II. »Der Durchbruch zur Gottheit«	150
a) Das Durchbruchsmotiv (150) · b) Die Rückkehr der	
Seele zur Gottheit als ihrem eigenen Urgrund (153) ·	
c) Der Vollzug des Durchbruchs: das »Gott-	
Lassen« (159) · d) »Eine Kraft in der Seele« (163) ·	
e) »Ein wahrer Mensch« (170)	
III. Gesamtwürdigung der Mystik Meister Eckharts	176
1. Schlussbemerkungen	176
2. Meister Eckhart im Vergleich mit dem	
Zen-Buddhismus	183
Literatur	213
Anmerkungen	218

*Friedrich Heiler
Ernst Benz
Meinen Lehrern
in Dankbarkeit zugeeignet*

Die Durchführung dieser Arbeit verdanke ich der Alexander-von-Humboldt-Stiftung (Bad Godesberg), die mir durch ihr Forschungsstipendium einen dreijährigen Studienaufenthalt in Marburg und durch einen Druckkostenzuschuß die Veröffentlichung dieser Arbeit ermöglichte. Besonderen Dank schulde ich meinen Lehrern in Marburg, Herrn Professor Dr. Friedrich Heiler und Herrn Professor Dr. Ernst Benz, die meine Arbeit gefördert haben und es nie an persönlicher Unterstützung und Ermunterung fehlen ließen. Für die sprachliche Durchsicht der Arbeit danke ich Herrn Martin Kraatz, Assistent am Indischostasiatischen Seminar der Universität Marburg.

Shizuteru Ueda
Kyoto, im Januar 1960

Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke Meister Eckharts

Deutsche Schriften

DW	Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Hg. von <i>Josef Quint</i> im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936 ff. zitiert mit Bandnummer.
EW	Meister Eckhart. Werke, Bd. 1 und 2, hg. v. Niklaus Largier. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2008.
Pf.	<i>Franz Pfeiffer</i> : Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Band 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857. Neudruck Göttingen 1924.
QQ.	<i>Meister Eckehart</i> . Deutsche Predigten und Traktate. Hg. und übersetzt von <i>Josef Quint</i> . München 1955.
SK	Schwester Katrei. In: Franz-Josef Schweitzer, Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Frankfurt am Main 1981, S. 157–455.
Pr.	Predigt nach der gleichlautenden Nummerierung von DW und EW.
BgT	Buch der göttlichen Tröstung, in: EW II, S. 232–313.
VeM	Vom edlen Menschen, in: EW II, S. 314–333.
RdU	Reden der Unterweisung, in: EW II, S. 334–432.
Abg	Von Abgeschiedenheit, in: EW II, S. 434–459.

Lateinische Schriften

RS	<i>August Daniels</i> : Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart (Beiträge zur <i>Geschichte</i> der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXIII, Heft 5).
RSdt	<i>Otto Karrer, Herma Piesch</i> : Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Erfurt 1927.
LW	<i>Meister Eckhart</i> . Die Lateinischen Werke. Hg. von <i>Josef Koch</i> u. a. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936 ff.
Prol. op.trip.	Prologus generalis in opus tripartitum (LW Bd. I).
Prol. op.prop.	Prologus in opus propositionum (LW Bd. I).
I. Gen.	Expositio libri Genesis (LW Bd. I).
II. Gen.	Liber parabolarum Genesis (LW Bd. II).
Exod.	Expositio libri Exodi (LW Bd. II).

Abkürzungsverzeichnis

Eccli.	Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24 (LW Bd. II).
Sap.	Expositio libri Sapientiae (LW II).
Joh.	Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem (LW Bd. III).
Serm.	Sermones (LW Bd. IV).
Qu. Par.	Quaestiones Parisienses (LW Bd. V).

Vorbemerkung des Herausgebers

Seit dem Erscheinen der 1. Auflage dieses für die Meister-Eckhart-Forschung und für den interreligiösen Dialog so wichtigen Buches sind mehr als fünfzig Jahre vergangen. Seitdem ist die Herausgabe der deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts sehr viel weiter gekommen. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Buches lagen von den deutschen Werken der Stuttgarter textkritischen Ausgabe nur der erste Band und Teillieferungen des fünften Bandes vor; von den lateinischen Werke waren der vierte Band (Sermones) vollständig, andere Bände in Teillieferungen erschienen. So hat der Autor einen Großteil der Zitate dem Werk »*Franz Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Band 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857. Neudruck Göttingen 1924*« entnommen. In der vorliegenden Neuausgabe wurden die Zitate, wo immer möglich, in der Fassung der Stuttgarter Ausgabe angeführt. Dies gilt weitgehend auch für die Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen und Lateinischen, die in der 1. Auflage noch ganz fehlten. Die Übersetzungen der Predigten 101–104 und 109 sind in der Stuttgarter Ausgabe noch nicht erschienen; ihre Übersetzung folgt weitgehend dem Buch »*Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Hg. und übersetzt von Josef Quint. München 1955*«. Es gibt dann noch einige wenige Stellen aus der Pfeiffer-Sammlung, die nicht in die Stuttgarter Ausgabe aufgenommen wurden und deren Übersetzung vom Herausgeber stammt. Dabei waren Karl Heinz Witte und Freimut Löser behilflich, denen an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Umgekehrt wurde in wenigen, eigens kenntlich gemachten Fällen die Pfeiffer'sche Lesart der neueren aus der Stuttgarter Ausgabe vorgezogen, weil sonst ihr Sinn im Zusammenhang nicht mehr stimmen würde.

Den Originalzitaten ist in der Regel die entsprechende Stelle in der Stuttgarter Ausgabe beigelegt. Bei der Übersetzung wird normalerweise die Stelle in der leichter zugänglichen und umfangreich kommentierten Ausgabe »*Meister Eckhart. Werke, Bd. 1 und 2, hg. v. Niklaus Largier. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main*

Vorbemerkung des Herausgebers

2008« sowie die entsprechende Predigt oder das jeweilige Buch, dem das Zitat entnommen ist, angegeben.

Der gesamte Text, einschließlich der Übersetzung der Zitate, wurde in die Deutsche Rechtschreibung von 2006 überführt. Dabei wurden offensichtliche Druckfehler stillschweigend behoben. Im fortlaufenden Text erscheinen der besseren Lesbarkeit halber nur die Übersetzungen; die ursprachlichen Zitate finden sich im Anhang. Kursive Hervorhebungen in den Texten und in runde Klammern gesetzte Ergänzungen stammen vom Verfasser; Ausdrücke in spitzen Klammern sind Hinzufügungen aus den Eckhart-Übersetzungen durch die Übersetzer, mit eckigen Klammern werden Auslassungen oder grammatisch bedingte Wortumstellungen markiert.

Meister Eckhart in Japan

Eine Einführung

von Ernst Benz

Die Anthropologie der christlichen Mystik ist in den letzten beiden Jahrzehnten nur selten zum Gegenstand der religionsgeschichtlichen Forschung gemacht worden. Grund dafür ist die allgemeine Abwertung der Mystik, die ebenso von der Philosophie wie von der Theologie existenzialistischer Prägung vorgenommen wurde. Die Abwertung der Mystik hängt mit der allgemeinen Abwertung der Religion zusammen, die sich in der Philosophie und der Theologie durchgesetzt hat. Feuerbach hat mit seiner rein anthropologischen Deutung der Religion als einer mythologischen und ideologischen Selbstauslegung des Menschen einen scheinbar globalen Erfolg nicht nur im Bereich der Philosophie des dialektischen Materialismus, sondern auch in der dialektischen Theologie zu verzeichnen, die das Christentum nur dadurch noch retten zu können glaubt, dass sie versichert, es sei keine Religion.

Diese Abwertung der Mystik ist nicht nur als weltanschauliches Phänomen zu bewerten, sondern ist die Folge der Tatsache, dass die Mystik selbst als Form der religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung in Europa weitgehend ausgestorben ist. Man merkt den modernen Kritikern der Mystik an, dass sie von etwas reden, was ihrem Erfahrungs- und Anschauungsbereich völlig fremd ist, und dass sie den literarischen Zeugnissen der Mystik wie einer gedruckten Partitur gegenüberstehen, von der sie nur mühsam einzelne Stimmen entziffern können, deren Aufbau und Orchestrierung aber ihr Fassungsvermögen bei weitem übersteigt. Die Monotonie und Dürftigkeit der gegen die Mystik vorgebrachten Argumente lässt erkennen, dass hier Leute reden, die selber kein Sensorium für mystische Erfahrung haben und die aufgrund dieses Mangels in der Lage sind, mit allem Pathos zu erklären, dass es eine solche Erfahrung gar nicht gibt bzw. dass sie, falls sie dennoch vorkommt, nur eine psychogene Illusion, aber nicht eine echte Transzendenzerfahrung sein kann.

Tatsächlich sind in Europa die Mystiker, die schon immer selten waren, in den letzten beiden Jahrhunderten noch rarer geworden.

Auch haben sich nirgendwo auf dem Boden des westlichen Christentums neue Formen mystischer Praxis, neue Wege christlicher Meditation und Kontemplation entwickelt. Offensichtlich ist auch im Bereich des institutionellen Kirchentums, das die Mönchsorden funktionalisierte und in Kampfgruppen für den kirchlichen und kirchenpolitischen Einsatz verwandelte, kein rechter Platz mehr für die *viva mystica*. Charakteristischerweise sind von den zahlreichen mittelalterlichen Formen mystischer Meditation nur noch die ignatianischen Exerzitien übriggeblieben, die ihrerseits das Ergebnis einer starken Psychologisierung und kirchlichen Funktionalisierung der Meditation sind und auf eine Willensbildung im Blick auf eine aktive Beteiligung an der Mehrung der Macht der Kirche abzielen.

Umso auffälliger ist, dass in dieser Zeit der mystischen »Dürre« des westlichen Christentums ein reges Interesse an der christlichen Mystik auf asiatischem Boden erwacht ist. Man könnte dieses Phänomen an der Entwicklung des Neuhinduismus in Indien wie auch an der Wiederentdeckung der Mystik innerhalb der Theologie der indischen Kirche studieren. Allerdings ist im indischen Neuhinduismus diese Entdeckung der christlichen Mystik in ein starkes hinduistisches Sendungsbewusstsein eingehüllt. Von den indischen Religionsphilosophen, soweit sie von dem Phänomen der christlichen Mystik des Westens überhaupt Kenntnis nehmen, wird die christliche Mystik als die große Ausnahme von der allgemeinen rationalistischen, materialistischen und technologischen Grundhaltung des westlichen Geistes empfunden; gerade von dieser Ausnahme wird nachgewiesen, dass sie im Grunde ein indisches Geisteserbe sei, das von Anfang der europäischen Geistesgeschichte an das edelste Ferment der europäischen Philosophie und Religion darstelle. Bei Radhakrishnan erscheinen die mystischen Denker des Abendlandes von Heraklit über Plotin bis zu Meister Eckhart als versprengte Emigranten der indischen Geisteswelt, die – vermutlich sogar vergeblich – versucht haben, in dem Nebel des materialistischen und rationalistischen Westens das Licht des mystischen Geistes zu entzünden, das in seiner vollen Flamme nur in Indien leuchtet.

Anders liegt die Situation in Japan. In der gebildeten Welt Japans war bis vor wenigen Jahren kaum eine geistige Bereitschaft für eine Vergleichung japanischer Religions- und Frömmigkeitsformen mit Erfahrungs- und Denkformen der christlichen Religion vorhanden. Allzu sehr war dem Bewusstsein auch derjenigen gebildeten Kreise, die sich der westlichen Philosophie öffneten, der Gedanke eingeprägt,

dass alle Dinge der religiösen und geistigen Welt Japans völlig einzigartig sind und außerhalb jeder Vergleichsmöglichkeit mit westlichen Dingen stehen und dass daher ein Nichtjapaner japanische Dinge gar nicht verstehen kann. Der religiöse Bereich Japans galt als eine esoterische Sphäre, in die man dem Europäer oder Amerikaner nicht gerne Einblick erlaubte, weil man der Überzeugung war, dass er davon doch nichts verstehe, eine Sphäre, die man sogar durch ein extra für Fremde geschaffenes Tarnbild eines Madame-Butterfly-Japan abschirmte.

Eine gewisse Rechtfertigung dieser Einstellung lieferte die Haltung der christlichen Mission in Japan, die in der Meiji-Periode ins Land kam und die im Wesentlichen von amerikanischen und englischen Freikirchen des presbyterianischen, methodistischen und baptistischen Typus ausging. Die Missionare gaben sich ihrerseits keine Mühe, an etwaige positive religiöse Werte des Buddhismus oder anderer einheimischer Religionen anzuknüpfen, sondern begnügten sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – damit, im Sinn ihres biblizistischen Fundamentalismus entweder die üblichen Kategorien wie Heidentum, Götzendienst, Aberglauben usw. auf den Buddhismus anzuwenden oder aber den Buddhismus mit der Formel: *Buddhism is dead* für ein museales, geistig und sozial rückständiges Requisite der japanischen Vergangenheit zu erklären.

Erst mit der totalen Kapitulation, die den Zweiten Weltkrieg für Japan nach dem Abwurf der beiden Atombomben über Nagasaki und Hiroshima beendete, erfolgte eine innere Umorientierung, die breitere Schichten der japanischen Intelligenz aus dem Bewusstsein einer insularen *splendid isolation* herausriss und die auch die Träger der religiösen Überlieferung Japans veranlasste, sich um ein »Verstehen« der auf Japan einstürmenden westlichen Welt nach ihrer religiösen und spirituellen Seite zu bemühen.

Die Vorkämpfer dieser Bemühung waren die geistigen Führer des japanischen Mahāyāna-Buddhismus, die zum großen Teil für solche Bestrebungen eines »Verstehens« auch der religiösen Lebens- und Denkformen der westlichen Welt schon dadurch aufs Beste vorbereitet waren, dass sie als Professoren und Dozenten der buddhistischen Universitäten oder als Inhaber von Lehrstühlen für buddhistische Philosophie oder für vergleichende Religionswissenschaft an den staatlichen Universitäten Japans die methodischen Voraussetzungen für eine wissenschaftlich-kritische Bewältigung dieser Aufgabe mitbrachten.

Als einer der wichtigsten Ansatzpunkte eines »Verstehens« zwi-

schen östlichem und westlichem Denken, östlicher und westlicher Religiosität erschien ganz spontan ein Vergleich der buddhistischen und der christlichen Mystik, da in den Dokumenten der mystischen Erfahrung und der mystischen Spekulation (als des Versuchs einer begrifflich-logischen Deutung der mystischen Erfahrung) wie auch in den Methoden des mystischen Weges und der mystischen Meditation in Ost und West eine Reihe von überraschenden Analogien und Konvergenzen entdeckt wurden. So wurden vergleichende Studien über die östliche und westliche Mystik zur ersten, zarten und gebrechlichen Brücke über den angeblich unüberbrückbaren Abgrund zwischen östlichem und westlichem Denken.

Auf diesem Gebiet sind nun in Japan gerade solche Gelehrte führend hervorgetreten, die mit dem Zen-Buddhismus verbunden waren, und zwar nicht nur in der Form, dass sie intellektuell die Ideen des Zen-Buddhismus vortrugen, sondern dass sie die klassische Form der Zen-Meditation, Zazen, selbst regelmäßig praktizierten und sich selbst um mystische Erfahrung bemühten, oder gar selbst im Verlauf solcher Bemühungen Samadhi erfahren hatten.

Dies ist bereits bei dem Begründer der modernen japanischen Philosophie, bei *Kitaro Nishida* der Fall. Entgegen den Tendenzen des kampfhaften Modernismus vieler japanischer Intellektueller, die bereit waren, die philosophische Tradition des japanischen Buddhismus über Bord zu werfen und die »moderne« westliche Philosophie zumeist angelsächsischer Prägung zu übernehmen, hat Kitaro Nishida den Versuch unternommen, eine moderne japanische Philosophie aus den Quellen der religiösen und philosophischen Überlieferung Japans, vor allem des Zen-Buddhismus, in einer kritischen Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie unter starker Anlehnung an die Philosophie des Deutschen Idealismus zu entwickeln.

Schon Kitaro Nishida hat dabei öfters auf die deutsche Mystik als Anknüpfungspunkt eines Verstehens der westlichen Religionsphilosophie hingewiesen. So zitiert er im 9. Kapitel seines Werkes »Die intelligible Welt«, das Robert Schinzinger 1943 in deutscher, 1958 in englischer Übersetzung veröffentlichte und mit einer vortrefflichen Einleitung über die geistigen Grundlagen der japanischen Philosophie versah, die Sechs Theosophischen Punkte von *Jakob Böhme*. Es ist dies das erste Mal, dass Jakob Böhme in einem japanischen religionsphilosophischen Werk einer japanischen Leserschaft vorgestellt wurde – und dieses Böhme-Zitat enthält bezeichnenderweise die dem

Zen-Buddhisten so naheliegende Spekulation Jakob Böhmes über den göttlichen »Ungrund«, das ewige »Nichts« Gottes. »So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darin einer sein eigen Bildnis sieht, gleich einem Leben.« Ebenso überrascht Nishida bei der Darlegung seiner Gedanken über »die Einheit der Gegensätze« – das alte Thema des Eckhart-Schülers *Nicolaus Cusanus* von der *coincidentia oppositorum* klingt hier unter einem zen-buddhistischen Vorzeichen an – durch einen Hinweis auf Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen, die er im zen-buddhistischen Sinn interpretiert: In der Tatsache, dass diese Freiheit eine Einheit von Gegensätzen darstellt – nämlich ein freier Herr aller Dinge und zugleich jedermann untertan zu sein –, erblickt Nishida eine Analogie zu der buddhistischen Idee der »Bekehrung«: »Wir finden da unser wahres Selbst, indem wir uns selbst verneinen. Und zwar stoßen wir auf solche Weise im Grunde unseres Selbst auf den Selbstwiderspruch; doch muss dies nicht durch unser Selbst, sondern durch den Ruf des Absoluten geschehen. Die Selbstverneinung ist nicht durch unser Selbst möglich (– da denkt der religiöse Mensch an Gnade).«

In der Nachfolge Nishidas hat sich sein Schüler *Keiji Nishitani*, der nach seinem Lehrer den Lehrstuhl für buddhistische Philosophie an der Universität Kyoto innehatte und der gleichfalls praktizierender Zen-Buddhist ist, mit dem Studium der deutschen Mystik beschäftigt, ebenso dessen Schüler und Nachfolger *Yoshinori Takeuchi* von der Universität Kyoto. Aus dessen Schule wiederum ist der Verfasser der vorliegenden Arbeit *Shizuteru Ueda* hervorgegangen, der vor dem Antritt seiner Studienreise nach Deutschland als Privatdozent an der buddhistischen Shingon-Universität auf dem Koyasan und an der Universität Kyoto tätig war und jetzt einen Lehrstuhl für Germanistik an der Universität Kyoto innehat und der somit in einer langen Traditionsreihe der vergleichenden Forschungen über den Zusammenhang und Unterschied christlicher und buddhistischer Mystik steht.

Allerdings beschränkte sich die Konfrontation buddhistischer Mystik mit Erfahrungs- und Denkformen aus dem Bereich der christlichen Mystik bei den älteren Forschern meist nur auf gelegentliche Hinweise und Anspielungen. Es bedurfte erst der Einwirkungen der an den westlichen Universitäten, vor allem in Deutschland ausgebildeten vergleichenden Religionswissenschaft, um diese vergleichenden Studien der östlichen und westlichen Mystik methodisch besser und sorgfältiger zu begründen.

Die Tür zu einer vergleichenden Phänomenologie der Mystik ist vom Westen aus geöffnet worden. Schon die großen Entdecker und Herausgeber der vedischen und nachvedischen Quellen der heiligen Überlieferung Indiens wie *Max Müller* haben auf die innere Analogie der Erfahrung und Anschauung hingewiesen, die zwischen der westlichen und östlichen Mystik besteht. Auch der erste Entdecker der indischen Weisheit auf deutschem Boden, *Friedrich Schlegel*, hat voller Begeisterung die innere Wesensverwandtschaft des indischen Denkens mit der mystisch-idealistischen Tradition des Abendlandes hervorgehoben. Aber erst *Rudolf Otto* hat in seinem Werk: »West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung«, Gotha 1926, eine systematische, kritische Methode zur Behandlung dieser Aufgabe anhand einer Gegenüberstellung von Meister Eckhart und Śāṅkara vorgenommen.

Der vergleichenden Forschung der Mystik wird häufig von ihren Gegnern unterstellt, sie zielle auf eine Vereinheitlichung der Mystik als einer allgemeinen Form seelischer Erfahrung ab und verwische die geschichtlichen, typologischen und individuellen Unterschiede. In Wirklichkeit versuchte Rudolf Otto gerade dieser Gefahr zu begegnen. Nach einem kurzen Hinweis auf die »seltsame Übereinstimmung in den Urmotiven seelischen Erfahrens der Menschheit überhaupt«, die in den Regungen von den Urzeiten alter indischer mystischer Spekulation angefangen bis hin zu der modernen Spekulation Fichtes reicht, betont Otto ausdrücklich: »Auf dieser Grundlage aber erhebt sich die andere ebenso wichtige Aufgabe, dieses einheitliche ›Wesen‹ in der Möglichkeit seiner mannigfachen typischen *Besonderungen* zu erfassen und damit das Vorurteil von der ›einen, immer gleichen Mystik‹ zu beseitigen. Dadurch erst wird es möglich, so große Erscheinungen wie etwa den deutschen Meister Eckhart, den Inder Śāṅkara, den Griechen Plotin, die Mystiker der buddhistischen Mahāyāna-Schulen in ihren charakteristischen Eigenarten zu erfassen, statt alle diese Erscheinungen in der einen, allgemeinen Nacht von ›Mystik überhaupt‹ verschwinden zu lassen. Erst in der Fülle seiner möglichen ›Besonderheiten‹ tritt das Wesen der Mystik heraus.«

Rudolf Otto hat in Deutschland mit seiner vergleichenden Mystik-Forschung mit der einen bedeutsamen Ausnahme von *Friedrich Heiler* wenig Nachfolger gefunden, da die von der dialektischen Theologie ausgehende Diskriminierung der Mystik überhaupt, eingeleitet durch den schneidigen Husarenritt *Emil Brunners* gegen

Schleiermacher, die weitere Beschäftigung mit dem Phänomen der christlichen Mystik – und gleichermaßen auch der nicht-christlichen – lähmte. Rudolf Ottos Anregung ist zwar von *H. W. Schomerus*, Professor der Missionswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, aufgenommen worden, der Meister Eckhart und Māṇikka-Vāṣagars miteinander verglich. Er fühlte sich dazu durch die Erwägung veranlasst, dass Śāṅkara ein Scholastiker, aber kein Prediger und Seelsorger war und dass sich daher zum Vergleich mit Meister Eckhart, der zugleich Lehr- und Lebemeister, d. h. scholastischer Theologe, praktischer Mystiker, Prediger und Seelsorger war, eher die Gestalt Māṇikka-Vāṣagars eigne, der »in erster Linie ein Mann der religiösen Praxis ist« (Meister Eckhart und Māṇikka-Vāṣagar, *Mystik auf deutschem und indischem Boden*, Gütersloh 1936).

Aber Schomerus geht bereits von der für die dialektische Theologie charakteristischen Grundeinstellung aus, dass die Botschaft Jesu und Pauli nichts mit Mystik zu tun habe, dass weder Jesus noch Paulus Mystiker waren und dass »der praktische Wert einer Gegenüberstellung einer so genannten christlichen und einer außerchristlichen Mystik [...] nur darin bestehen kann, dass sie uns die Augen für das Wesen der Mystik, auch der so genannten christlichen, in ihrer grundsätzlichen Gegensätzlichkeit zu und in ihrer grundsätzlichen Unverträglichkeit mit dem wirklichen, echten, wahren Christentum öffnen helfen kann«. Da es demnach – aufgrund dogmatischer Prämissen – eine genuin-christliche Mystik nicht gibt und die »so genannte« christliche Mystik nur auf einem Selbstmissverständnis der betreffenden Mystiker beruht, kommt einem Vergleich östlicher und westlicher Mystik auch keine Bedeutung als einer Brücke des »Verstehens« zu, sondern höchstens die Funktion einer Selbstreinigung des Christentums von allen ihm noch bedauerlicherweise anhaftenden, ihrem Wesen nach pseudochristlichen, mystischen Elementen.

Umso stärker war der Einfluss, den *Rudolf Otto* durch die englischen Ausgaben seiner Werke »Das Heilige« und »Westöstliche Mystik« auf die Religionswissenschaft in Asien ausübte. Dies gilt nicht nur für Indien, sondern vor allem auch für *Japan*, wo ja die religionswissenschaftlichen Studien an zahlreichen Lehrstühlen an den buddhistischen und staatlichen Universitäten ihren festen Ort in der akademischen Ausbildung haben, wo auch an den christlichen Universitäten katholischer und protestantischer Stiftung religionswissenschaftliche Studien betrieben werden und wo außerdem eine

Reihe von selbständigen Forschungsinstituten wie das *Institute of the Study of Japanese Religions* in Tokio und das *Christian Institute for the Study of Japanese Religions* in Kyoto sich mit religionswissenschaftlichen Forschungen befassen.

Bezeichnenderweise haben sich diese Einflüsse auf japanischem Boden so ausgewirkt, dass in diesen vergleichenden Studien östlicher und westlicher Mystik immer *Zen-Buddhisten* federführend blieben und dass immer *Meister Eckhart* im Mittelpunkt der Forschung stand. Diese Tatsache mag äußerlich damit zusammenhängen, dass Rudolf Otto der erste deutsche Religionswissenschaftler war, der persönlich japanische Zen-Klöster besuchte, mit japanischen Zen-Meistern religionsphilosophische Gespräche führte und sich von ihnen in den Zen-Buddhismus und in die Praxis der Zen-Meditation einführen ließ und sie seinerseits auf die Verwandtschaft zwischen gewissen Erfahrungen der Eckhart'schen Mystik und der zen-buddhistischen Mystik hinwies. Diese Wahlverwandtschaft zwischen Zen und Meister Eckhart hat aber ohne Zweifel auch ihren inneren Grund in der Tatsache, dass ein sachlicher Zusammenhang und eine auffällige Konvergenz zwischen dem Transzendenz-Erlebnis Eckharts und der charakteristischen Transzendenz-erfahrung des Zen-Buddhismus vorliegt.

Gefördert wurde diese Begegnung zwischen Zen-Buddhismus und Meister Eckhart durch die Tatsache, dass von allen buddhistischen Schulen Japans gerade die Zen-Schule dank der Vermittlung Rudolf Ottos auf deutschem Boden Fuß fasste und eine Reihe von Zen-Meistern nacheinander nach Deutschland kamen, angefangen von Prof. *Schūej Ohasama*, Professor an der Meiji-Hochschule in Tobata, Fukuoka-ken, der zusammen mit *Dr. Herrigel* und *Dr. Faust* in Heidelberg bei Rickert Philosophie studierte. Die gemeinsame Lektüre von Texten der europäischen Philosophie, z. B. Plotin, Kant und Fichte, führte zu einer Verständigung über den »breiten Abgrund« des östlichen und westlichen Denkens hinweg und zur Entwicklung einer von beiden Seiten akzeptierten Terminologie, die bei der deutschen Übersetzung von Zen-Texten angewandt werden konnte. Das Ergebnis dieser gemeinsamen Bemühungen um eine angemessene, deutschen Lesern verständliche Übersetzung von Zen-Texten liegt vor in dem Werk: »Zen, Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke von Zen-Texten, übersetzt und eingeleitet von Schūej Ohasama, herausgegeben von August Faust«, Gotha/Stuttgart 1925, ein Werk, das bis heute von keiner der späteren westlichen

Zen-Darstellungen übertroffen wird. Zu diesem Werk hat *Rudolf Otto* das Geleitwort geschrieben, das heute als klassisch angesprochen werden muss, weil er hier unter dem Einfluss der nunmehr deutsch vorliegenden Zen-Texte selbst die in seinen »Aufsätze das Numinose betreffend«, Gotha 1923 ausgesprochenen Erkenntnisse noch vertieft. Rudolf Otto hatte dort bereits in dem 15. Aufsatz, einer Abhandlung »Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen« auf die Analogie zwischen Zen-Buddhismus und Meister Eckhart hingewiesen. Er beschreibt darin den eigentümlichen Zug der Mystik, die Irrationalitäten, Antinomien, Paradoxien zu betonen, »gelegentlich auch in ihnen zu schwelgen und eine Art Spieles des Verblüffens mit ihnen zu betreiben«, und zeigt an Meister Eckhart (und Angelus Silesius) »die geheime Lust« des Mystikers, »zu den immer kühneren, ja geradezu zu den lästerlich klingenden, entsetzenden Aussagen zu greifen«. »Auch Zen endet gelegentlich im Bizarren, Verrückten und Albernem, oder andererseits in pikanten Seltsamkeiten, in Bonmots, im Wohlgefallen an der Kuriosität oder dem Unerwarteten überhaupt. Aber seinem Wesen nach ist es aus dem tiefsten Ernste des Irrationalen, des Numinosen selber geboren.«

Nach dem Zweiten Weltkrieg reisten die japanischen Zen-Buddhisten nicht mehr nach Heidelberg, sondern, durch das Heidegger'sche »Nichts« angezogen, nach Freiburg und fanden über Heidegger den Weg zu Meister Eckhart. Die Geschichte der Zen-Rezeption in Deutschland habe ich in meinem Buch: »Zen in westlicher Sicht: Zen-Buddhismus – Zen-Snobismus«, Weilheim 1962, dargestellt.

Aber auch der Zen-Buddhismus, der sich die angelsächsische Welt als Missionsfeld erwählt hat, ist auf Meister Eckhart verfallen. *Daisez Suzuki*, der Patriarch der Zen-Philosophie in den Vereinigten Staaten und in England, der der tiefsten Überzeugung ist, dass die Zukunft des Zen-Buddhismus in den Vereinigten Staaten liegt, sieht in Meister Eckharts Mystik den besten Anknüpfungspunkt für ein Verständnis östlicher und westlicher Mystik. Sein 1957 veröffentlichtes Werk *Mysticism, Christian and Buddhist*, George Allen & Unwin Ltd. London, beginnt mit einem ausführlichen Kapitel: Meister Eckhart and Buddhism. Dieses Kapitel ist die erste Darstellung Meister Eckharts aus der Feder eines japanischen Religionsphilosophen, die sich nicht nur auf die ältere, reichlich mangelhafte englische Übersetzung Meister Eckharts von *B. Evans* (bei John M. Watkins London 1924) stützt, sondern auch die neuere Übersetzung von *Raymond B. Blakney* (bei Harper & Brothers, New York 1941) heranzieht und die

auch auf die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft veranstaltete kritische Gesamtausgabe der lateinischen und deutschen Werke Meister Eckharts zurückgreift.

Allerdings verfällt Suzuki als Lehr- und Lebemeister des Zen-Buddhismus in das andere Extrem: In seiner Darstellung erscheint Meister Eckhart, der ganz von seiner Lehre von der Leere – *emptiness* – und von der Abgeschiedenheit und vom göttlichen »Nichts« her interpretiert wird, als westlicher Zen-Buddhist, bei dem die christlichen Elemente als zeit- und situationsbedingte Verkleidung, aber nicht als Wesensbestandteil erscheinen. Unter Berufung auf einen indischen Eckhart-Forscher, *Coomaraswamy*, der seinerseits Eckhart als »eine erstaunlich enge Parallele zu indischen Denkweisen« schildert, stellt Suzuki fest, dass Eckharts »eigene Erfahrungen theologischer oder anderer Art in einer einzigartigen Weise Mahāyāna-Erfahrungen waren« und dass diese erstaunlichen Analogien »ein Beweis für die Kohärenz der metaphysischen Tradition in der ganzen Welt und zu allen Zeiten« seien (Suzuki S. 12 unter Berufung auf Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, S. 201).

Gerade von dieser einseitigen Identifizierung aus lässt sich die Bedeutung des vorliegenden Werkes von Prof. *Shizuteru Ueda* über Meister Eckhart ermes sen.

Ueda verfügt über die für einen Japaner ungewöhnliche Gabe der Einfühlung in die dem traditionellen japanischen Denken so fernliegende theologische Literatur der mittelalterlich-katholischen Scholastik thomistischer Prägung. Gleichfalls ungewöhnlich für einen Japaner ist die Beherrschung des scholastischen Latein, die es ihm ermöglichte, sich auch mit den Texten der lateinischen Übersetzungen arabischer und jüdischer Mystiker vertraut zu machen, die einen so großen Einfluss auf Meister Eckhart ausgeübt haben. Bemerkenswert ist auch seine Kenntnis des Mittelhochdeutschen, die es ihm ermöglichte, die schwierigen mittelhochdeutschen Texte Meister Eckharts im Original zu lesen und die deutsche Terminologie Meister Eckharts und seine deutsche Bilder- und Symbolsprache mit der lateinischen zu vergleichen.

Nur diese philologische Vertrautheit mit den originalen Texten machte es dem Verfasser möglich, den naheliegenden und von Suzuki eröffneten Weg einer vorschnellen Identifikation der Eckhartschen Mystik mit der buddhistischen zu vermeiden und über die erste Stufe der Überraschung durch scheinbare oder tatsächliche Konvergenzen zu einer kritischen Betrachtung der Besonderheit der Eckhartschen

Mystik gerade im Hinblick auf die christlichen Elemente seiner Frömmigkeit vorzudringen. So ist das vorliegende Werk die erste historisch-kritische, auf einer philologisch wohlfundierten Kenntnis der lateinischen und deutschen Originalschriften beruhende Darstellung der mystischen Anthropologie Meister Eckharts, die aus der Feder eines japanischen Zen-Buddhisten stammt, und lässt in dieser Hinsicht alle früheren japanischen Bemühungen um ein Eckhart-Verständnis weit hinter sich. Im Übrigen ist der klare Stil des deutschen Textes, der vom ersten bis zum letzten Wort auf Ueda selbst zurückgeht, ein Beweis für seine tiefe Einfühlung in Sprache und Geist der deutschen Mystik.

Andererseits gibt gerade die Tatsache, dass Ueda aus einer Welt nichtchristlicher Mystik an Meister Eckhart herantritt, seinen Darlegungen den Zug einer Neuheit und Frische der Gesichtspunkte, der Problemstellung und der Antworten, der ihn vorteilhaft von vielen vorliegenden deutschen Untersuchungen unterscheidet. Die deutsche Eckhart-Forschung stand seit Denifle unter dem Druck der rein scholastischen Fragestellung nach der Orthodoxie der theologischen Lehren und Formulierungen Meister Eckharts und kam von dem apologetischen Anliegen nicht los, das entweder darauf hinauslief, die Rechtmäßigkeit seiner kirchlichen Verurteilung durch eine Fülle dogmen- und theologiegeschichtlicher Argumente zu beweisen oder aber umgekehrt seine Verurteilung als ein durch den zeitgenössischen Rivalitätsstreit des Dominikaner- und Franziskanerordens bedingtes Missverständnis darzustellen und seine grundsätzliche Übereinstimmung mit den Formulierungen des heiligen Thomas nachzuweisen. Ueda war von dieser traditionellen westlichen Problemstellung nicht berührt, sondern konnte sich mit der Unbefangenheit des »Fremden« auf eine freie Darstellung einer Phänomenologie der mystischen Erfahrung Eckharts und der aus ihr entwickelten mystischen Anthropologie konzentrieren.

Dabei war ihm von besonderem Nutzen, dass er selber als Zen-Buddhist mit der Sphäre der Meditation, die ja auf eine bestimmte Form der mystischen Erfahrung abzielt, aus eigener regelmäßig geübter Praxis vertraut war. So war ihm der Gegenstand seiner wissenschaftlichen Untersuchung der Sache nach sicherlich näher, als man dies von vielen deutschen Eckhart-Forschern behaupten kann, die Eckhart im Wesentlichen als Scholastiker und als mystischen Theologen kannten, denen aber die Praxis der *via mystica* fremd war.

Der Vergleich der Eckhartschen Mystik mit der buddhistischen

Mystik selbst klingt nur in dem letzten Kapitel an; im Gegensatz zu Suzukis Abhandlung über Meister Eckhart enthält sich aber Ueda jeder raschen Identifikation, er unterstreicht vielmehr die Unterschiede, und zwar in einer Form, die nun in der Tat für einen Zen-Buddhismus charakteristisch ist – nicht in einem begrifflichen Schema, sondern in der Interpretation zweier Kunstwerke, einer niederländischen Darstellung des Besuchs Jesu im Haus der Martha und Maria und einer zen-buddhistischen Pinselfezeichnung.

Es wäre zu wünschen, dass diese Untersuchung Uedas den Auftakt zu einer fruchtbaren Weiterführung der von Rudolf Otto so verheißungsvoll eröffneten, aber in Deutschland so jäh unterbrochenen vergleichenden Erforschung der westlichen und östlichen Mystik auf europäischem wie auf asiatischem Boden bildete – kommt doch dieser Forschung ein so bedeutsamer Anteil an der Lösung der großen Aufgabe zu, die sich mehr und mehr als ein Hauptthema in unserer zur Vereinheitlichung, Integration und Planetisierung drängenden Welt erweist – der Aufgabe einer sorgfältigen, wissenschaftlichen Fundierung der Begegnung der Weltreligionen, die heute das religiöse, kulturelle, sittliche und politische Bewusstsein der Völker unserer Erde formen.