

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 7 (1960)

Artikel: Die Mystik in Karl Barths "Kirchlicher Dogmatik"

Autor: Kemmer, Alfons

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761463>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ALFONS KEMMER OSB

Die Mystik in Karl Barths « Kirchlicher Dogmatik »

Schon vor dreißig Jahren hat Albrecht Oepke Karl Barths Stellung zur Mystik untersucht, soweit das auf Grund des damaligen Schrifttums möglich war¹. Oepke kam dabei zum überraschenden Resultat, daß Barth, trotz seiner scharfen Absage an die Mystik, in Wirklichkeit ein verkappter Mystiker sei ; seine Theologie sei in einer von Mystik verschiedenster Art gesättigten Atmosphäre beheimatet. Näherhin glaubte Oepke den Standpunkt des Mystikers Barth innerhalb der « radikalen Mystik » bestimmen zu können, etwa zwischen Meister Eckhart und Sankara ; freilich sei das Voluntaristische und Positive bei ihm stärker vertreten als beim indischen Weisen, das rein Spekulative und Abstrakte trete zurück ; andererseits scheine seine Mystik um einige Schattierungen dunkler, kühler und abstrakter zu sein als diejenige Eckharts. Nach Oepke ist es schwer zu sagen, welcher Barth, der Glaubenstheologe oder der Mystiker, der eigentliche und echte sei ; seine Theologie trage einen Januskopf, sei halb Glaube, halb Mystik.

Es dürfte sich lohnen, die Frage nach der Stellung Barths zur Mystik heute neu zu stellen bzw. sie anhand seines umfangreichen Hauptwerkes, soweit es erschienen ist, zu beantworten zu suchen. Denn es ist zum vorneherein wahrscheinlich, daß die gewaltige Entwicklung, die Barths Lehre seit seinem Römerbrief bis heute durchgemacht hat, sich auch in seiner Einstellung zur Mystik widerspiegelt. Im folgenden stellen wir die einschlägigen Äußerungen Barths in der « Kirchlichen Dogmatik » zusammen, um sie dann einer kritischen Würdigung zu unterziehen².

¹ A. OEPKE : Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928.

² Wir zitieren die Kirchliche Dogmatik (= KD) in folgenden Auflagen :

I

Barth kommt in der KD erstmals auf die Mystik zu sprechen, wo er von « Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion » handelt³. Religion ist dem Verfasser eine rein menschliche Angelegenheit. Alle Religion gilt ihm als Götzendienst und Werkgerechtigkeit auch auf der vermeintlich höheren Stufe, auf der sie den Götzendienst und die Werkgerechtigkeit aus ihren eigenen Kräften und auf ihren eigenen Wegen überwinden zu wollen scheint. Eine weltimmanente Problematisierung der Religion gibt es schon vor der Offenbarung, indem sich der Mensch auf das zurückzieht, dessen veräußerlichtes Spiegelbild die Religion ist. Es gibt nach Barth zwei Arten dieses Rückzugs: die Mystik und den Atheismus. Beide sind ein Angriff auf die menschliche Religion. Wie der Atheismus bedeutet auch die Mystik, daß der Mensch mit der Religion, insofern sie Ausdruck, Veräußerlichung, Darstellung ist, praktisch und grundsätzlich fertig ist, daß er in ihrem Gottesbild die Wahrheit und in der Befolgung ihres Gesetzes das Heil und die Gewißheit nicht mehr zu finden vermag. Aber keine der beiden Formen dieses Rückzugs kann in einen letzten Widerspruch zur Religion treten. Nur durch die Tatsache der göttlichen Offenbarung wird die Religion in ihrer reinen Menschlichkeit erkannt und als Unglaube entlarvt⁴.

In diesem Zusammenhang gibt Barth eine Begriffsbestimmung der Mystik. Das Wort ist nach ihm doppeldeutig, sowohl von $\mu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ als auch von $\mu\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ her zu verstehen⁵. So kommt er zu folgender Definition: « Mystik ist diejenige höhere Weihe des Menschen, die er dadurch erlangt, daß er der Außenwelt gegenüber sowohl passiv als aktiv tunlichste Zurückhaltung übt, oder: diejenige passive und aktive Zurückhaltung gegenüber der Außenwelt, die zugleich zu einer höheren Weihe des Men-

Band I: Die Lehre vom Wort Gottes, 1. Teil (6. Auflage), Zollikon-Zürich 1952; 2. Teil (4. Aufl.), ebd. 1948.

Band II: Die Lehre von Gott, 1. Teil (3. Aufl.), ebd. 1948; 2. Teil (3. Aufl.), ebd. 1948.

Band III: Die Lehre von der Schöpfung, 1. Teil (2. Aufl.), ebd. 1947; 2. Teil, ebd. 1948; 3. Teil, ebd. 1950; 4. Teil, ebd. 1951.

Band IV: Die Lehre von der Versöhnung, 1. Teil, ebd. 1953; 2. Teil, ebd. 1955. 3. Teil, 1. Hälfte, ebd. 1959; 2. Hälfte, ebd. 1959. Im folgenden zitieren wir Band, Teil und Seite, z. B. III, 2, 153.

³ I, 2, 304 ff.

⁴ Ebd. 343-348.

⁵ $\mu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ = Augen und Mund schließen; $\mu\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ = einweihen.

schen geeignet ist. »⁶ Wie im zweiten Teil zu zeigen ist, ist diese Definition vor allem für die christliche Mystik unzureichend.

Im folgenden zeigt Barth, daß die Mystik die konservative Gestalt jener kritischen Wendung von der ehemals draußen gesuchten Befriedigung des religiösen Bedürfnisses nach innen ist ; denn sie greife die Religion zunächst nicht sichtbar an, negiere sie nicht direkt. Der Radikalismus des Rückzugs aus der äußerlich religiösen Position sei in seiner mystischen Form vielmehr nur darin wirksam, daß der Mystiker alles, was in der betreffenden Religion gelehrt und geübt wird, innerlich, geistig, lebendig verstanden haben will. Der Mystiker betone – hier zeigt sich deutlich, daß Barth vor allem die neuplatonische Mystik im Auge hat –, daß alles Äußere nur Bild und Form sei, daß es seine Wahrheit nur in seiner Beziehung zu dem unaussprechlichen, weil ungegenständlichen Wesen habe, aus dem es hervorgegangen ist, zu dem es auch wieder zurückkehren muß. Obschon der Mystiker die Religion liebe und auch die gefährlichsten Dinge immer im Anschluß an die religiöse Überlieferung sage, sei ihm die Religion im Grund immer nur ein auf Abbruch übernommenes Gebäude. Im Grund meine die Mystik das Gleiche wie der Atheismus : die religiöse Wirklichkeit im gestalt- und werklosen Innenraum ; sie problematisiere nicht nur Gott, sondern vorsorglich auch den Kosmos und das Ich. So ist Mystik für Barth ein « esoterischer Atheismus »⁷, weil sie letzten Endes die Negation der religiösen Überwelt meine. Freilich verstehe sie es ebensowenig wie der Atheismus, auch nur theoretisch klarzumachen, wie sie diese Negation der Religion zu vollziehen gedenke ; der Wille und die Absicht, es zu tun, werde deutlich, nicht aber der Weg dazu. Auch geschichtlich gesehen sei eine Religion bisher immer am Sieg einer andern Religion gestorben, nicht aber an dem sachlich viel prinzipielleren Angriff der Mystik oder des Atheismus⁸.

Dieser Zusammenkoppelung von Mystik und Atheismus entspricht es, wenn Barth den Mystiker auf dieselbe Stufe wie den skeptischen Philosophen stellt ; beide sagen scheinbar die gleichen Sätze wie sie der christliche Glaube bekennet, doch meinen sie mit dem, was sie « Gott » nennen, nicht den Schöpfer Himmels und der Erde, den Herrn und Richter und Erlöser der Menschen. « Was weiß der Mystiker ... von diesem Gott und seiner Verborgenheit und Unbegreiflichkeit ? Was er meint, ist das Unsagbare der letzten Tiefe des Geheimnisses der Welt und der eigenen Seele ... Was hat diese selbstentdeckte ... Tiefe mit der Tiefe

⁶ I, 2, 348.

⁷ Ebd. 352.

⁸ Ebd. 348-353.

Gottes gemein? Gerade nur den Namen!»⁹ Als konkrete Beispiele dieser Gleichsetzung nennt Barth Tersteegen und Gellert: sie haben zwar noch das Christusbekenntnis, aber es ist in ihren Kirchenliedern im Verhältnis zu dem, was sie die Gemeinde eigentlich singen lassen wollen, im tiefsten Grund überflüssig geworden¹⁰.

Anderswo sieht Barth in Tersteegen den klassischen Vertreter der reformierten Mystik, die als fast notwendige Folge einer « letztlich christuslosen Prädestinationslehre » entstanden sei. Tersteegen könne Gott als « gegenwärtig » und « allgenugsam Wesen » preisen, ohne des Namens Jesu Christi auch nur in einer Anspielung zu gedenken. Barth kann freilich nicht leugnen, daß es auch in dieser Entwicklung Großes und Gutes gebe, doch sei das gerade nicht die Konsequenz aus der orthodox reformierten Prädestinationslehre als solcher, sondern aus den Elementen der christlichen und biblischen Prädestinationslehre, die trotz Unterdrückung noch weiter gelebt hätten. Tatsächlich seien die Menschen doch angehalten worden, sich hinsichtlich ihrer Erwählung und ihres Heils schlechterdings an Christus zu halten. Durch eine glückliche Inkonsistenz sei ihnen die Flucht in die Mystik und die Moral nun faktisch doch abgeschnitten worden¹¹.

Einen weiteren Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Mystik sieht der Basler Theologe sodann in der Umdeutung des biblischen und altkirchlichen Glaubensbegriffs in dem Sinne, als käme es im Glauben auf einer irrational überempirischen Innenseite des menschlichen Bewußtseins zu einer Gotteinheit des Menschen in Form einer Aufhebung des Subjekt-Objektverhältnisses, der Bedingtheit, in der uns Gott offenbar ist, wodurch die Geheimnisgrenze der Erkenntnis Gottes gelegnet werde. Unser Sein und Tun im Glauben als Beziehung zu Gott sei nach Hebr 11, 1 als unser eigenes Tun kein « Gotteserlebnis », sondern wenn schon Erlebnis, dann Erlebnis seines Werkes und Zeichens und also Erlebnis in den Schranken und auch in der Zweideutigkeit und Gefährdung des Subjekt-Objektverhältnisses. Unsere Glaubenserkenntnis sei Erkenntnis Gottes in seiner Verborgenheit, indirekte, mittelbare und gerade nicht unmittelbare Erkenntnis¹².

Der Satz: « Deus definiri nequit » wird nach Barth in der katephatischen Mystik eines Pseudo-Dionysius nicht radikal genug genommen; die verschiedenen Spielarten der mystischen Theologie hätten den

⁹ Ebd. 839.

¹⁰ Ebd. 278.

¹¹ II, 2, 121 f.

¹² II, 1, 61 f.

Satz ebenfalls mißverstanden ; diese Mißverständnisse seien allesamt Versuche, dem wirklichen Gott in seiner Verborgenheit auszuweichen ¹³.

Das Gespräch Augustins mit Monika ¹⁴ nennt Barth « eine der schönsten, aber auch bedenklichsten Stellen in Augustins Konfessionen » ; Mystik sei nicht die höhere Gotteserkenntnis gegenüber der des Glaubens, sondern umgekehrt. Das ascendere und transcendere sei trügerischer Schein, wenn es Gotteserkenntnis zu sein beanspruche ¹⁵. Wie bekannt, steht Augustin bei der Abfassung dieser Zeilen noch stark im Bann der neuplatonischen Mystik. Derselben mystischen Richtung gilt auch die Kritik Barths an gewissen Sätzen des Angelus Silesius, die er als « fromme Unverschämtheiten » brandmarkt. Die göttliche Liebe von einem allgemeinen Liebesbegriff her zu bestimmen, führe zur Entgottung Gottes ¹⁶.

Sicher trifft nicht auf die christliche Mystik zu, was Barth als die letzte Voraussetzung aller mystischen Theologie ausgibt, daß nämlich der Mensch mit sich selbst allein gelassen sei. Jeder christliche Mystiker könnte den Satz unterschreiben : « Im Wunder der Offenbarung und des Glaubens steht er (der Mensch) vor Gott, steht Gott vor ihm, erkennt er Gott und begreift er ihn also in seiner Unbegreiflichkeit » ¹⁷, ohne daß er deswegen aufhören müßte, Mystiker zu sein. Zwischen christlicher Glaubenserkenntnis und mystischer Theologie besteht nicht ein solcher Gegensatz, wie Barth ihn konstruiert, wenn er sagt : « Es würde eine Verleugnung Jesu Christi und eine Lästerung des Heiligen Geistes bedeuten, ... wenn wir unser Unvermögen höher schätzen wollten als das Vermögen, das Gott selbst in seiner Offenbarung unserem Unvermögen beilegt, wenn wir also unter Berufung auf jenes ... den Versuch, ihn anzuschauen und zu begreifen, unterlassen und uns auf einen der Wege der mystischen Theologie begeben würden. » ¹⁸ Man kann sehr wohl die göttliche Offenbarung und die in ihr geschenkte Gotteserkenntnis bejahen, gleichwohl aber eine unmittelbare mystische Erfahrung Gottes dankbar annehmen, wenn er sie verleiht.

Einen weiteren Gegensatz zwischen Dogmatik und Mystik (der heidnischen wie der « vermeintlich christlichen ») aller Zeiten und Länder findet Barth in der Lehre von Gottes Geduld. Er meint, die Mystik hätte seinen Ausführungen über Gottes Liebe, Gnade und Barmherzigkeit zur Not folgen können ; sie müßte und würde aber spätestens an

¹³ Ebd. 217.

¹⁴ Conf. IX, 10.

¹⁵ II, 1, 9 f.

¹⁶ Ebd. 316.

¹⁷ Ebd. 221.

¹⁸ Ebd. 225.

dieser Stelle abschwanken und als die Pointe ihrer Lehre von Gottes Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, als das eigentlich und letztlich erlösende Wort eine Lehre von Gottes Ungeduld verkünden müssen. Spätestens hier würde das eigentliche Ärgernis der christlichen Gotteserkenntnis gerade gegenüber aller Mystik (und auch gegenüber aller mystischen Umdeutung der christlichen Gotteserkenntnis) unversöhnlich sichtbar werden¹⁹. Barth erklärt sich nicht näher, sodaß nicht ersichtlich ist, wie er zu dieser eigenartigen Behauptung kommt, die aber kaum eine allgemeine Lehre der Mystik trifft.

Barth sieht auch im Lehrstück von Gottes Allgegenwart einen Gegensatz zwischen Dogmatik und Mystik. Nach seiner Auffassung ist Gott in seinem göttlichen Wesen räumlich; deshalb könne man hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zum Raume nicht mit dem *ubique* und mit dem *nusquam* spielen, man könne nicht ebenso gut sagen: « Gott ist überall » und « Gott ist nirgends ». Das sei aber ein Charakteristikum aller mystischen Gotteslehre und kennzeichne sie der wirklichen christlichen Gotteserkenntnis gegenüber als Angriffs- oder Fluchtbewegung²⁰. Es kann hier nicht untersucht werden, inwiefern Barths diesbezügliche Lehre auch von der katholischen Dogmatik abweicht, die Gottes Unermeßlichkeit darin sieht, daß er nicht in einem Raume ist²¹. Mit den von Barth gerügten Sätzen soll nur diese Tatsache der Unräumlichkeit Gottes ausgedrückt werden. Somit besteht wenigstens nach katholischer Auffassung kein Grund, die Mystik als solche deswegen abzulehnen, weil sie sich diese Sätze zu eigen macht.

Auch in der Lehre von Gottes Überzeitlichkeit sieht Barth Dogmatik und Mystik im Widerspruch. Nach ihm dürfen und sollen wir Gott mit gleichem Ernst wie in dem Vorher aller Zeit, so auch in aller Zeit und in jedem einzelnen Zeiteil suchen und gegenwärtig wissen, während die Mystik sich irre, wenn sie vor lauter vermeintlichem Ergreifen Gottes in der Gegenwart jenes göttliche Vorher vergessen wollte. Weil aber die unerreichbare Ferne des göttlichen Vorher uns von Gottes Liebe nicht scheidet, brauche man der Mystik nicht zu widersprechen, wenn sie sich damit begnügen wolle, diese Wahrheit geltend zu machen²².

In der Lehre vom göttlichen Erhalten der Geschöpfe wendet sich Barth gegen die Anschauung, dieses Erhalten sei identisch mit einer

¹⁹ Ebd. 460. ²⁰ Ebd. 531.

²¹ Vgl. M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*, 1. Band (3.-4. Aufl.), München 1938, 491.

²² II, 1, 703 f.

fortgesetzten Schöpfung; eine solche sei überflüssig und würde eine Unvollkommenheit der ersten Schöpfung voraussetzen. Diese Auffassung könnte freilich ihr Verlockendes haben, weil man mit ihr an die Grundlehre der Mystik aller Zeiten und Länder Anschluß fände, ja auch an die Anschauung Goethes²³. Auch hier geht der Verfasser nicht näher auf seine Behauptung ein und zitiert dafür nur Goethe, der doch wohl kaum als Vertreter der Mystik aller Zeiten und Länder gelten kann.

Scharfe Kritik übt Barth an der Engellehre Erik Petersons: « Seine Lehre vom engelgleichen oder engelähnlichen Mystiker ist eine raffinierte Irrlehre. »²⁴ Barth hat hier die alte, besonders im Mönchtum verbreitete Auffassung im Auge, wonach der mystische Gnostiker (oder der Mönch) nach einer nur durch Apatheia zu erlangenden, metaphysisch höheren Seinsform strebt. Er sieht den Grundirrtum Petersons darin, daß die angeblich höchsten Engel, denen der Mystiker ähnlich werden will, die Cherubim und Seraphim, in dem Sinn auf Gott ausgerichtet sind, daß sie und ihr Gotteslob mit dem Dienst Gottes auf Erden nichts zu tun haben, was gegen Hebr 1, 14 sei (« Sind sie nicht alle diensttuende Geister ... »). Was diese Mystiker zu erlangen hoffen, sei auch gegen die *φιλανθρωπία* Gottes; dieser Aufstieg des Mystikers zu einer metaphysisch höheren Seinsform sei ein Vorbeisteigen an Gott, der in seinem Sohn gerade zu uns herabgestiegen sei. Dazu sei bemerkt, daß Barth dieses alte Lehrstück offenbar in einer überspitzten Form versteht. Mag Clemens von Alexandrien es vielleicht noch in gnostisch übersteigertem Sinn erklären, in der späteren Mönchsliteratur stellt das engelgleiche Leben keine metaphysisch höhere Seinsstufe mehr dar, sondern ist nur noch Bild für das rangmäßig höhere jungfräuliche Leben der Mönche²⁵.

Stärker als die eben besprochenen Stellen haben die Ausführungen, die Barth dem Begriff « contemplatio » widmet, auf die Mystik Bezug²⁶.

²³ III, 3, 78. ²⁴ Ebd. 563 f.

²⁵ Vgl. U. RANKE-HEINEMANN: Zum Ideal der *vita angelica* im frühen Mönchtum. GL 29 (1956) 347-357; E. VON SEVERUS, *ΒΙΟΣ ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ*. Zum Verständnis des Mönchslebens als « Engelleben » in der christlichen Überlieferung. Liturgie und Mönchtum (Laacher Hefte) 21 (1957) 56-70. Nach Ausweis der hier gesammelten Texte ist nicht die Gottesschau, sondern die Jungfräulichkeit der Hauptgrund dieser Benennung; aber auch einzelne aszetische Übungen wie Fasten, Wachen, unablässiges Gebet, brüderliche Liebe und Eintracht, sowie auch das kultische Leben begründen diesen Titel. Er hat übrigens seine biblische Grundlage (vgl. Lk 20, 36; Mt 18, 10). Unerfindlich ist, wie E. von Severus (a. a. O. 63) das Wort des Origenes: *εἴγε προκόψωμεν, ἱσάγγελοι ἐσόμεθα* übersetzt mit: « Wenn wir schauen, dann sind wir engelgleich geworden. » Zuzugeben ist, daß die Ableitung des engelgleichen Lebens aus der pseudodionysischen Engelspekulation problematisch ist.

²⁶ III, 4, 643.

Er kommt im Abschnitt « Das tätige Leben » auf diesen wichtigen mystischen Begriff zu sprechen, den er mit « Betrachtung », « Beschauung », « Anschauung » wiedergibt. Im tätigen Leben, bei der Arbeit gebe es Beschauung nicht als eigentlichen und nicht als selbständigen Gehalt jener Bewegung, in der der Mensch ruhen darf, wohl aber als deren terminus a quo, als Hintergrund, von dem sie sich abhebe, als Unterton, der sie begleite. *Contemplatio* ist für Barth ein Begriff der mittelalterlichen und dann der mystischen Theologie. Als *vita contemplativa* habe man im Mittelalter den Inbegriff des von der bürgerlich-weltlichen Arbeit verschiedenen « geistlichen » Lebens und Tuns des Gott zugewandten Ordensmenschen bezeichnet, indem man ihm immerhin die in den Klöstern getriebene Wissenschaft und kultische Anbetung zurechnete. Im besondern bedeute dann aber *contemplatio* « auch die erste Stufe des mystischen Weges : das erste erstaunte Erstarren in der Aufmerksamkeit auf den in der Schrift und in der Überlieferung wahrgenommenen Gott, dem dann das Bedenken, die Meditation dieses Gegenstandes als die zweite, die Versenkung in ihn als die dritte, und wohl auch die Vereinigung mit ihm als die vierte Stufe zu folgen pflegte ». Barth sagt nicht, welchem mittelalterlichen Autor er diese Stufenfolge entnommen hat. Sicher ist sie aber nicht die allgemein verbreitete, denn die mittelalterlichen Theoretiker des Gebets verstehen vielmehr die *contemplatio* als dessen oberste Stufe ²⁷. Richtig ist, wenn Barth im folgenden bemerkt, der Begriff « *contemplatio* » komme weder in seiner allgemeinen noch in seiner besonderen Verwendung in der Bibel des Alten und Neuen Testaments vor ; doch ist die Begründung dieser Tatsache, wie sie der Verfasser gibt, daß es nämlich in der Bibel für ein « Betrachten » Gottes keinen Vorgang und keine Parallele gebe, in dieser allgemeinen Form nicht haltbar ²⁸. Aus der Tatsache, daß *contemplatio* kein spezifisch christlicher Begriff ist, folgert Barth, daß er zwar im Zusammenhang des christlichen Denkens nicht unbrauchbar sei, daß man sich aber hüten müsse, ihn in jenem mystischen Sinn zu gebrauchen.

Die Ruhe, zu der der Mensch gelangen kann, besteht nicht in einem Betrachten Gottes, sondern seiner selbst in einem ganz profanen und gar nicht mystischen Sinn. Diese Ruhe sei ein Geschenk Gottes ; Gott

²⁷ So z. B. GUIGO DER KARTÄUSER in seinem vielgelesenen Büchlein : « *Scala claustralium* » (unter den Werken Augustins und Bernhards). Guigo zählt folgende Stufen dieser Leiter auf : *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*. Er bemerkt ausdrücklich, es handle sich dabei sowohl um eine zeitliche als auch eine kausale Aufeinanderfolge (PL 184, 475 f.).

²⁸ Näheres über Mystik im Neuen Testament siehe im 2. Teil !

sei aber kein weiterer Betrachtungsgegenstand (« das ist der Irrtum von so viel Mystik »), er entziehe sich vielmehr aller Betrachtung. Denn Gott handle, und zwar durch sein Wort ; indem er rede und vom Menschen gehört werde, gebe er ihm die Ruhe, die dieser sich weder durch Betrachtung noch sonstwie verschaffen könne ²⁹. Es ist jedoch nicht einzusehen, weshalb der Mensch nicht betrachtend auf das Wort Gottes hören kann, sodaß eben doch Gott, der Inhalt dieses Wortes, zum Gegenstand seiner Betrachtung wird.

Richtet sich die Kritik Barths an der Mystik, wie wir sie bisher kennengelernt, vorab gegen die Mystik schlechthin oder eine heidnische Mystik, so kommt er doch auch auf die Frage nach der Möglichkeit einer spezifisch christlichen Mystik zu sprechen. Erstmals ist das der Fall, wo er von der Lehre Calvins über den Feiertag handelt, der Zeichen unserer Heiligung sei. Dabei zitiert er folgenden Satz des Genfer Reformators : « *Denique feriandum est ab omnibus proprii ingenii muniis, ut Deum habentem (sic ! richtig wohl : habentes) in nobis operantem, in ipso acquiescamus* » und fragt sich : « Ist das Mystik ? Nun, wenn und insofern Mystik das ist, dann ist Paulus auch Mystiker gewesen (Gal 2, 20). Ist Mystik das, dann ist Mystik eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens. » ³⁰ Der Verfasser zögert aber, diesen Erlebnissen den Namen Mystik zu geben, weil unter ihm bei denen, die man sonst als Mystiker anzusprechen pflege, eine Technik und Kunst sichtbar werde, vermöge derer der Mensch an der biblischen Heilsgeschichte in weitem Bogen vorbei seine Einung mit Gott vollziehen zu können vermeine. Offenbar denkt Barth hier an den indischen Yoga und ähnliche nichtchristliche Methoden, die allerdings von der christlichen Heilsgeschichte absehen. Damit ist aber nichts gegen eine christliche Mystik gesagt, die diese Einung mit Gott durch Christus sucht. Barth anerkennt denn auch, daß die Mystik des Bernhard von Clairvaux, der Calvin anscheinend beeinflußt hat, mit ihrem christologischen Charakter im entscheidenden gerade nicht unter jenen anfechtbaren Sinn dieses Begriffes falle. Folgerichtig müßte somit Barth einen andern Begriff von Mystik suchen, der ihrer christlichen Form besser gerecht würde. Er hält aber an seiner früheren Definition fest und findet daher einen Gegensatz zwischen dem entsagenden Glauben und « einer geistlichen Kunst- und Werkleistung im Sinne der Mystik » ³¹, weil sein Gegenstand nicht der Gott irgendeiner freien Intuition oder einer willkürlich ge-

²⁹ III, 4, 647.

³⁰ Ebd. 63 f.

³¹ Ebd. 67.

wonnenen Idee, sondern der Gott sei, der sich in seinem Wort der Christenheit offenbart und anvertraut habe. Die christliche Mystik strebt nach der Vereinigung mit eben diesem Gott der Offenbarung.

Im folgenden Band der KD kommt Barth auf den Begriff einer christlichen Mystik zurück und gelangt zu einer positiveren Würdigung ihrer Lehren. Man stößt hier auf den bezeichnenden Satz: « Es wird ratsam sein, den Begriff dieser Liebe zu Gott und also dieses Suchen Gottes doch ja nicht von dem eines dadurch bestimmten menschlichen Handelns zu trennen. Ein Gefühl genießender Betrachtung Gottes kann – man sei kein allzu fanatischer Anti-Mystiker! – als Moment des die Liebe zu Gott ins Werk setzenden Handelns in Frage kommen, kann aber nicht an dessen Stelle treten. »³² Freilich hebt Barth auch hier noch hin und wieder seine dogmatische Lehre von entgegengesetzten Auffassungen der Mystik oder einzelner Mystiker ab. So etwa bei der Behandlung des Problems: wie kann das damalige Tun Christi heute als wirklich für uns geschehen erkannt werden? Er bemerkt dazu, die gleiche Frage sei für das Denken der christlichen Mystik aller Zeiten nicht eine Zeit-, sondern eine Raumfrage, und zitiert das bekannte Wort des Angelus Silesius: « Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren. » Barths Antwort auf das Problem lautet: in Christus sind alle Menschen mitgestorben; sein Tod war ihrer aller Tod, und zwar unabhängig von ihren Stellungen und Verhaltensweisen, nicht erst in der Übernahme seines Kreuzes, überhaupt nicht erst in irgendwelchen sakramentalen, mystischen oder auch existenziellen Wiederholungen, Abbildungen oder Applikationen des Kreuzgeschehens³³. Wie man sieht, richtet sich Barths Kritik hier nicht bloß gegen mystische, sondern auch gegen dogmatische Anschauungen, wonach der Mensch sich die objektive Heilstat Christi subjektiv durch Glaube und Sakramente aneignen muß. Somit sieht Angelus Silesius, dessen Gedanke sich übrigens schon bei Origenes findet, die Sache nicht ganz anders als das Neue Testament³⁴, weil schon bei Johannes (3, 5) und Paulus (Röm 6 und oft) von dieser subjektiven Aneignung des Heilsgeschehens die Rede ist.

Bei Behandlung der Frage: « Rechtfertigung allein durch den Glauben » grenzt Barth die negative Gestalt des Glaubens von jeder Art mystischer Entleerung ab. Das Eingehen in die Nacht des Lassens, des Schweigens, eines künstlich antizipierten Todes habe nichts mit dem

³² IV, 1, 112 f.³³ Ebd. 315 ff.³⁴ Ebd. 325.

Glauben zu tun, auch dann nicht, wenn solche Experimente sich ausdrücklich auf den Vorgang des Leidens und Sterbens Christi beriefen. Eine sich so verstehende Theologie der *imitatio Christi* wäre ein Rückfall in die Vorstellung von einem den Menschen *per se* rechtfertigenden Glauben. Der Glaube « fängt dort an, wo es mit allen Werken des Menschen, auch mit dem seines Lassens, Schweigens und antizipierenden Sterbens zu Ende ist. Der christliche Glaube ist der Tag, mit dessen Anbruch auch die mystische Nacht vergangen ist »³⁵. Barths Polemik scheint sich gegen übertriebene Sätze einzelner Mystiker zu richten, nicht gegen die Idee der Nachfolge Christi als solche, die eine Forderung des Neuen Testaments ist³⁶, freilich nicht als Voraussetzung der Rechtfertigung, sondern als notwendige Folge.

In der Einleitung zu Band IV, 2 der KD nimmt sich der Verfasser vor, gewissen christlichen Richtungen und Bewegungen, an die man im Blick auf ihre Behandlung des Problems der Versöhnung vorwiegend oder gar ausschließlich in kritisch-negativem Sinn zu denken pflege, die Gerechtigkeit einer ruhigen Überlegung zu erweisen. Als Beispiele solcher Richtungen nennt Barth u. a. die christliche Mystik, den Pietismus und das Mönchtum³⁷.

Im Abschnitt, wo Barth von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus handelt, stellt er die Frage, ob die Einheit von Gott und Mensch in Christus nicht ihr eigentliches formales Gegenbild in der *unio mystica* habe, oder ob das Umgekehrte gelte. Er hält dafür, daß der Begriff der mystischen Vereinigung in einer sehr problematischen Weise gefüllt worden ist, z. B. als absolutes religiöses Selbstbewußtsein; dieses habe aber nichts zu tun mit der Kindschaft Gottes des Neuen Testaments. Das Pauluswort Gal 2, 20 gilt ihm als Ausdruck einer die Distanz wahren Mystik. Paulus habe nun einmal nicht geschrieben: Gott – sondern Christus lebt in mir³⁸. Statt den Vollzug der Einigung von Gott und Mensch für sein eigenes Erlebnis in Anspruch zu nehmen, bekenne sich der Christ zum Mittler, in dem sie für ihn geschehen sei; so werde er den Geber und die Gabe der Gnade von sich als Empfänger und ihrer Auswirkung in ihm zu unterscheiden wissen. Damit falle aber die Paral-

³⁵ Ebd. 702.

³⁶ Vgl. Lk 9,, 23; 1 Petr 2 20 ff.

³⁷ IV, 2, 10.

³⁸ Barth scheint zu vergessen, daß er III, 4, 63 f. Calvins Ausdruck « *ut Deum* (nicht: *Christum*!) *habentes in nobis operantem* » zusammen mit Gal 2, 20 als Äußerung echter christlicher Mystik gelobt hat.

lelisierung oder gar Identifikation der hypostatischen und mystischen Union dahin ³⁹.

Mit Recht setzt sich Barth hier dafür ein, daß die christliche Mystik nicht vom Mittler absehen darf. Das tut aber die klassische christliche oder genauer gesagt die katholische Mystik auch gar nicht, wie noch zu zeigen sein wird.

Im späteren Abschnitt über das Wirken des Heiligen Geistes sucht Barth die Art und Weise, wie der Heilige Geist uns berührt und bewegt, strikte zu unterscheiden von einem « undefinierbaren Raunen und Flüstern » in irgendeinem Seelengrund, also von einem sehr zweideutigen Phänomen, das auch aus dem Bereich ganz anderer Geister als dem des Heiligen Geistes stammen könnte, wie die Geschichte aller Religion und Mystik beweise. Wäre eine solche seelische Erfahrung das Charakteristikum seines Wirkens, so würde er sich nur als einer von den vielen aus der Klasse der Geister erweisen und wäre als solcher doch nicht als der Heilige Geist zu erkennen ⁴⁰. Dazu wäre zu bemerken, daß das Charisma der « Unterscheidung der Geister » schon von Paulus zu den Gnadengaben des Geistes gerechnet wird (1 Kor 12, 10) und es in der gesamten christlichen Mystik immer darum geht, echte Einsprechungen des Gottesgeistes von Einflüsterungen der Natur oder des Teufels zu unterscheiden.

Über die Bedeutung der Liebe in der Mystik spricht Barth besonders an zwei Stellen seiner KD. Zuerst dort, wo vom Verhältnis von Mann und Frau die Rede ist ⁴¹. Der Mensch, schreibt Barth, scheint nirgends so wie auf dem Gebiet der Sexualität mindestens an der Schwelle einer Art von natürlicher Mystik zu stehen. Das Urerlebnis der Begegnung von Mann und Frau bringe ihn in Ekstase, in Enthusiasmus, in die Anschauung der Gottheit, ja in die Teilnahme an ihr. Vielleicht dieses

³⁹ IV, 2, 59 ff. Ähnlich lehnt es Barth ab, die Gemeinschaft der Christen mit Christus mit dem Begriff der Mystik in Verbindung zu bringen, weil es in diesem Verhältnis nicht um das gehen könne, was für alle sonstige « Mystik » bezeichnend sei: nicht um ein durch seelische Konzentration, Vertiefung und Erhebung des Selbstbewußtseins hervorzubringendes Einheitserlebnis; vor allem gehe es nicht um ein Verschwinden des echten Gegenübers von Gott und Mensch (IV, 3, 620). – Gewiß kann die gnadenhafte Vereinigung des Christen mit Christus nicht einfach als *unio mystica* gelten, sie bildet für diese nur die Grundlage, und insofern ist Barths Weigerung berechtigt, die gnadenhafte Christusvereinigung mit dem Begriff der Mystik in Verbindung zu bringen. Doch ist es eigenartig, daß er auch hier noch – es handelt sich um die einzige Stelle in Band IV, 3, wo er auf Mystik zu sprechen kommt – einen pantheistischen Begriff der Mystik voraussetzt, als ob in ihr die Zweiheit von Subjekt und Objekt aufgehoben würde.

⁴⁰ Ebd. 402 f.

⁴¹ III, 4, 131 ff.

Erlebnis selbst, vielleicht auch eine Sublimierung, eine Transposition, eine Vergeistigung dieses Erlebnisses erhebe ihn mindestens in die Nähe eines andern Gottes und Schöpfers, freilich nur vermeintlich. Barth wendet sich dann gegen die Auffassung W. Schubarts (Religion und Eros, 1944), wonach Erotik und Religion dasselbe Ziel hätten: den Menschen zu verwandeln, seine Wiedergeburt anzustreben. In beiden gehe es ja um Schöpfung und Erlösung, um Anbetung und Verschmelzung, um Mystik, Ekstase und Rausch. Darum die Anweisung Schubarts, die Erotik solle wieder religiös, die Religion wieder erotisch werden. Barth bemerkt dazu: der Gott, von dem Schubart spreche, sei auch der Gott der Offenbarung, aber doch nur als eine Figur eines ganzen Pantheons gedacht, die auch das Gesicht der Gottheit Platos, der östlichen Mystik und noch viele andere Gesichter tragen könne. Eine ähnliche sexuelle Mystik erkennt Barth auch in der Ehelehre Schleiermachers, nach dem nicht nur himmlische und irdische Liebe identisch werden sollen, sondern innerhalb der irdischen Liebe auch die Lust und das Leid, das Denken, Wollen und Fühlen von Mann und Frau ⁴². Mit Recht lehnt Barth eine solche sexuelle Mystik ab, womit freilich noch nichts gegen die Berechtigung einer christlichen Brautmystik ausgemacht ist ⁴³.

An anderer Stelle, wo von der « Tat der Liebe » die Rede ist, kommt Barth in einer « antikritischen Zwischenrede » nochmals auf die Rolle der Liebe in der Mystik zu sprechen ⁴⁴. Er wendet sich dort gegen einen ausgesprochenen Puritanismus hinsichtlich des Begriffs der Gottesliebe bzw. Christusliebe, der Mode geworden sei. Danach wäre direkte Liebe zu Gott und zu Jesus überhaupt nicht tunlich; als christliche Liebestat komme nur der Gehorsam in der Liebe zum Nächsten in Frage. Um zu beweisen, daß alles, was darüber ist, vom Übel, nämlich religiöse Erotik sei, fehle es nicht an schrecklichen Beispielen aus der mittelalterlichen Mystik, dem Pietismus und der Romantik. Besonders A. Nygren habe in seinem Kampf für die Agape gegen den Eros dekretiert, daß eine spontane Liebe der Menschen zu Gott nicht in Frage komme. Demgegenüber betont nun Barth, das biblische Zeugnis hinsichtlich der Gottes- und Jesusliebe sei zu stark und explizit, als daß man diese Begriffe mit gutem Gewissen als eine bloße Umschreibung der Begriffe « Gehorsam » und « Nächstenliebe » interpretieren und also in seinem nächsten Sinne beiseite schieben könne. Der Verfasser der KD scheut sich sogar nicht

⁴² Ebd. 213.

⁴³ Siehe im folgenden!

⁴⁴ IV, 2, 901 ff.

zurückzunehmen, was er selbst vor 40 Jahren darüber gesagt hat. Damals habe er gegen den Neuprotestantismus gekämpft, und da er bei der Frage nach dessen Wurzeln auch auf die Mystik und den Pietismus gestoßen sei, sei es begreiflich, daß er nach dieser Seite ziemlich scharf habe werden müssen. Heute sieht Barth ein, daß sein damaliger Protest zu spät kam, weil die letzte Blütezeit der Jesusminne längst vorüber war und der Protestantismus im Begriffe stand, sich einer nicht minder bedenklichen Antithese zu verschreiben, nämlich der Ritschls und seiner Schüler, laut der es nach Abschaffung der eigentlichen, direkten Gottes- und Jesusliebe im Grund auch kein Gebet mehr geben durfte. Barth beweist dann seine neue Ansicht von der Notwendigkeit direkter Gottesliebe aus der Perikope von Jesu Salbung (Mk 14. Lk 7). Die alten Mystiker, Pietisten und Romantiker haben gegenüber den Bestrebungen, die eigentliche Gottesliebe auszuschalten, wieder « ihre Alabastergefäße herbei gebracht, zerbrochen und ausgegossen und ihre entsprechenden Gesänge angestimmt ». Wenn da auch einiges nach religiöser Erotik schmecke, so sei das immer noch besser als das Gegenteil, wie es von Kant und Ritschl, in seinem eigenen Römerbrief von 1921 und heute von Bultmann vertreten werde. Wenn die alten « Gottesfreunde » sich manchmal in den Bereich der religiösen Erotik verirrt hätten, so sei das nicht nachzuahmen ; daraus folge aber nicht, daß das, was sie meinten und bezeugen wollten, ignoriert werden dürfte : das Geschehen in jener Mitte, in welcher die Tat der christlichen Liebe ursprünglich auch direkte Gottesliebe und Jesusliebe ist. « Hat Maria nach Luk. 10, 38 f. vor Martha das gute Teil erwählt oder war es umgekehrt ? »⁴⁵ Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß Barth mit dieser Betonung der direkten Gottesliebe den christlichen Mystikern viel gerechter wird als in den ersten Bänden der KD und so der Lehre der katholischen Mystik erfreulich nahe kommt.

II

Die obige Zusammenstellung der Äußerungen K. Barths über die Mystik – sie umfaßt sämtliche irgendwie bedeutsamen Stellen der KD – zeigt, daß ihr Verfasser von einer stark negativen Wertung der Mystik allmählich abrückt und sich auch nicht scheut, in bemerkenswerter Selbstkritik frühere Auffassungen zu revidieren. Soweit unrichtige An-

⁴⁵ Ebd. 905.

schauungen nicht schon oben zurückgewiesen wurden, soll nun im folgenden Barths Stellung zur Mystik durch einige grundsätzliche Überlegungen beleuchtet werden.

Barths kritische Einstellung gegenüber der Mystik, wie sie sich vor allem in den früheren Bänden der KD zeigt, läßt sich einigermaßen aus dem Gesamt seiner Theologie verständlich machen. Wie er selbst gesteht ⁴⁶, brachte ihn sein Kampf gegen den Neuprotestantismus zu einer scharfen Ablehnung der Mystik. Er legt bewußt seinen Standpunkt in gleicher Entfernung zwischen Neuprotestantismus und Katholizismus fest. Seine Dogmatik will ein doppelter Protest sein gegen den « pietistisch-rationalistischen Modernismus zur Linken, den römischen Katholizismus zur Rechten ». Nach ihm sind die beiden Gegner letzten Endes nur einer, indem sie beide dem « frommen » Menschen (Schleiermacher), dem « unbefleckten, unfehlbaren, heiligen » Menschen (Katholizismus) einen Ort zuweisen, der Gott allein gebührt. Da Barth in Mystik und Pietismus Vorläufer dieses Neuprotestantismus sieht, sind seine Ausführungen über Mystik von Anfang an nicht unbelastet ⁴⁷.

In seinem Römerbriefkommentar hatte Barth dem Begriff des « ganz-Andern » einen breiten Raum zugewiesen. Ist aber Gott der ganz Andere, mit dem es keine persönliche Kommunikation für das Geschöpf gibt, da eine unerbittliche Grenze die Sphäre der Schöpfung von der des Schöpfers scheidet, so ist natürlich für Mystik kein Platz. Wie H. Bouillard ⁴⁸ zeigt, ist der Begriff des « ganz-Andern » in der KD verschwunden. Barth sieht in ihm nur mehr ein Produkt des Menschen, das letzte seiner eigenen Werke. In diesem Begriff hatte Barth zwei andere Begriffe verschmolzen, ohne sich dessen bewußt zu sein : den des unbekannten Gottes und den des verborgenen Gottes. Der unbekannte Gott ist das Thema der negativen Theologie ; er ist die Frucht einer mystischen Erfahrung und einer philosophischen Reflexion, ausgedrückt in der Sprache Platons und Plotins. Der Begriff des verborgenen Gottes ist mit dem biblischen Drama der Heilsgeschichte verbunden. In der KD will Barth diesen biblischen Begriff in seiner Reinheit erhalten. Da er den ersten Begriff, den des unbekannten Gottes, ausschließt, muß er natürlich auch die Mystik, aus der er stammt, ablehnen.

⁴⁶ Ebd. 902.

⁴⁷ Vgl. H. U. VON BALTHASAR : Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten 1951, 39 ff.

⁴⁸ H. BOUILLARD : Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine, 2. Partie, Aubier 1957, 185 ff.

Barths Ablehnung der *analogia entis* schließt auch die Ablehnung der Mystik ein. Wie von Balthasar ⁴⁹ zeigt, ist einer der Hauptgründe, warum Barth die *analogia entis* verwirft, der: der Begriff des Seins kann nichts anderes als eben ein Begriff sein und somit ein Ordnungsschema, in das Gott und Geschöpf gemeinsam hineinfallen. Darin liegt aber nach Barth nicht bloß eine Ehrfurchtslosigkeit der Kreatur, die ihren Schöpfer unter eine ihrer Denkmöglichkeiten subsumiert, sondern vor allem ein ungehöriges Vorwegnehmen der Selbstkundgabe Gottes, dem allein das Recht und die Möglichkeit zusteht auszusagen, wer er ist und wie sein vollkommen einzigartiges Wesen zu benennen ist. Die gleiche Ungehörigkeit erkennt nun Barth offenbar auch in der Mystik, weil auch sie die Selbstkundgabe Gottes vorwegnimmt, ihn durch eigene Methoden und Übungen erfassen will.

Barth geht in seinem Denken vom Concretissimum, vom Ereignis der Offenbarung, nicht von der Natur aus ⁵⁰. Er denkt vom Punkt der höchsten Wirklichkeit aus, alles andere ist ihm Vorstufe dazu. Solche Vorstufe ist ihm auch der ganze Bereich der Natur und aller ihrer Zuständlichkeiten. Darum befürchtet er, in der Mystik könnte das Einmalige und Besondere durch ein Allgemeines ersetzt werden, der Mensch wolle durch sein eigenes Zugreifen zu Gott emporsteigen, ohne auf den vorausgehenden Abstieg Gottes zu warten. Für Barth gibt es keinen rechtmäßigen Aufstieg zu Gott außer auf Grund des Abstiegs Gottes in Christus.

Das Mißtrauen Barths gegenüber der Mystik erscheint somit im Hinblick auf seine besondere Denkform verständlich. Gleichwohl lassen sich, wie uns scheint, mehrere Mißverständnisse ausräumen, die zwischen seiner und der katholischen Auffassung der Mystik bestehen, und zwar umso eher, als er selbst in den letzten Bänden der KD von seiner negativen Wertung abrückt und so für ein besseres Verständnis Hand bietet.

Vor allem tut eine Klärung des Begriffs « Mystik » not. Wie wir gesehen, leitet Barth seine Definition von Mystik aus der doppelten Bedeutung von *μυσειν* ab. Aber diese bloß etymologische Begriffsbestimmung läßt sich nicht einfach auf die christliche Mystik übertragen. Mit Recht lehnt der Verfasser der KD eine Mystik ab, die als Technik und Kunst verstanden wird, vermöge derer der Mensch vermeint, seine Einnung mit Gott an der biblischen Heilsgeschichte vorbei vollziehen zu

⁴⁹ a. a. O. 176.

⁵⁰ VON BALTHASAR a. a. O. 204 ff.

können. Mag eine solche « mystische Askese »⁵¹ vielen außerchristlichen Religionen gemeinsam sein und auch auf christlichem Boden mindestens in gewissen Erscheinungen zu Tage treten⁵², sie widerspricht ohne Zweifel der christlichen Botschaft vom göttlichen Leben aus gänzlich ungeschuldeter Gnade durch Gottes souveräne, freie Liebe.

Es ist zu bedauern, daß der Begriff « Mystik » zu den schillerndsten und vieldeutigsten der Theologie gehört. Um eine genauere Fassung dieses Begriffs bemühen sich neuestens L. Gardet und O. Lacombe⁵³. Gardet übernimmt die von Lacombe geprägte Definition : « l'expérience fruitive d'un absolu »⁵⁴. Sie ist absichtlich so allgemein gehalten, um die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Mystik zu ermöglichen, die schon 1938 J. Maritain vorgeschlagen hat⁵⁵. In der natürlichen Mystik geht es um die Erfahrung des « absolu (créé) du Soi (du Je, du pur exister) », in der übernatürlichen um die Absolutheit Gottes. Beide Arten sind überbegrifflich, sie vollziehen sich nach Art einer Konnaturalität, eines Instinktes. In der natürlichen Mystik handelt es sich um eine connaturalité intellectuelle, in der übernatürlichen um eine solche affektiver Art, die der übernatürlichen Liebe entstammt und zu einer Erfahrung Gottes führt. Natürlich wird der Begriff Mystik in beiden Fällen analog ausgesagt, d. h. es besteht zwischen ihnen trotz proportioneller Ähnlichkeit ein wesentlicher Unterschied. Mag man die Existenz echter Mystik in nichtchristlichen Religionen zugeben, eine solche natürliche Mystik ist wesentlich von der christlichen verschieden, die ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes ist und nicht auf irgendwelchen gedanklichen Systemen beruht, sondern auf der historischen Tatsache der Erlösung und auf dem Angelpunkt des christlichen Mysteriums : auf Christus dem Mittler und einzigen Weg zu Gott⁵⁶.

Gegen eine so verstandene Mystik hätte wohl auch Barth nichts einzuwenden, hält er doch, wie wir gesehen⁵⁷, eine Mystik, wie sie bei

⁵¹ Vgl. hierzu K. RAHNER : Passion und Ascese, in : Schriften zur Theologie, Band III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 73-104, besonders 82-84.

⁵² Rahner rechnet den Hesychasmus darunter, ob zu Recht, sei dahingestellt.

⁵³ L. GARDET : *Thèmes et Textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée*, Paris 1956.

⁵⁴ A. a. O. 11.

⁵⁵ J. MARITAIN : *L'expérience mystique naturelle et le vide*, in : *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Nouvelle édition, Paris 1956, 136-138.

⁵⁶ Vgl. A. KEMMER : Zum Begriff « Mystik ». *Kairos* 1 (1959) 234-236. Eine ausführliche Würdigung des Werkes von L. Gardet veröffentlichte C. JOURNET : *Critères en mystique comparée*. *Nova et Vetera* 34 (1959) 49-72.

⁵⁷ Oben S. 11.

Paulus und Bernhard erscheint, für eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens. Eine solche christozentrisch verstandene Mystik schließt freilich nicht aus, daß die mystische Einigung unter Umständen auch mit der bloßen Gottheit, ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Christus, erfolgen kann. Aber auch in diesem Fall ist sie nur kraft der Gnade Christi möglich, geschieht also nicht, wie Barth fürchtet, im weiten Bogen an der biblischen Heilsgeschichte vorbei.

Daß auch für diese christliche Gotteserfahrung der Name « Mystik » mit Recht gebraucht wird, zeigt die Studie L. Bouyers über die Geschichte dieses Begriffs⁵⁸. Danach hat die christliche Sprache der heidnischen das Wort « mystisch » zu einer Zeit entlehnt, da es gerade nicht zur Bezeichnung einer rituellen oder geistigen Wirklichkeit diente, sondern den banalen Sinn von « mysteriös, schwer zugänglich » hatte. Origenes scheint der erste zu sein, der es anwandte, um eine unmittelbare, erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes zu bezeichnen⁵⁹. Für die christliche Mystik kommt also etymologisch nur die erste Komponente in Frage, die eine geheimnisvolle, nicht leicht zugängliche Gotteserfahrung besagt, nicht aber die zweite, die Initiationsriten beinhaltet.

Es wäre nun freilich denkbar, daß Barth die von Lacombe vorgeschlagene Definition der Mystik nicht annähme, weil sie auch von der natürlichen Mystik gilt, für die in der Theologie Barths kein Platz sein dürfte⁶⁰. Vielleicht könnte er sich aber mit der Definition O. Karrers einverstanden erklären: Mystik ist « eine mehr oder weniger zuständige, innige seelische Liebesgemeinschaft mit Gott auf Grund der gemütvoll angeschauten Wahrheit und unter dem Einfluß der Gnade, die im Bereich des ganzen unsichtbaren Gottesreiches wirkt »⁶¹. So verstanden ist Mystik sicher nichts Außerchristliches, sondern hat ihre Grundlagen in der Heiligen Schrift, besonders im Neuen Testament, das oft von einer solchen Liebesgemeinschaft mit Gott spricht, die auf einer affektiven Gotteserkenntnis beruht und eine Frucht der Gnade ist⁶².

Was den Begriff « contemplatio » angeht, ist er, wie schon oben bemerkt⁶³, zwar nicht biblischen Ursprungs, doch ist die damit bezeichnete Sache durchaus in der Heiligen Schrift vorhanden. Die mystische

⁵⁸ L. BOUYER: *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot.* VSs 9 (1949) 3-23.

⁵⁹ In Jo XIII, 24 (GCS, Origenes IV, 248): *μυστική και απόρρητος θεωρία.*

⁶⁰ Vgl. H. U. VON BALTHASAR a. a. O. [s. Anm. 47] 73.

⁶¹ O. KARRER: *Über Wesen und Geschichte katholischer Mystik.* Hochland 24, 2 (1927, 2) 243.

⁶² Vgl. Jo 14, 15-23; 16, 12 f.; 1 Kor 2, 6-13.

⁶³ S. 10.

Kontemplation darf freilich nicht als unmittelbare Gottschau verstanden werden, die den Glauben ausschlösse und einfach der für den kommenden Äon verheißenen Anschauung Gottes gleichzusetzen wäre. Der im Alten Testament geltende Grundsatz: « Kein Mensch kann mich schauen und am Leben bleiben » (Ex 33, 20) wird auch für Moses und Paulus nicht durchbrochen, obschon Augustinus und Gregor glaubten, für diese beiden eine Ausnahme von der Regel postulieren zu müssen ⁶⁴. Die heutige katholische Theologie neigt eher zur Ansicht, daß auch dem Gesetzgeber Israels und dem Völkerapostel keine Wesensschau Gottes gewährt war ⁶⁵.

Wenn also die Bibel auch eine Gottschau auf dieser Erde ausschließt, so kennt sie doch eine Liebesgemeinschaft mit Gott, die eine vertiefte Kenntnis seines Wesens zur Voraussetzung hat. Ohne Zweifel weist schon Ex 33, 11 auf eine solche hin, desgleichen die Theophanie an Elias (1 Kön 19, 9 ff.). Manche Texte des Johannesevangeliums und der Paulusbriefe lassen sich kaum anders verstehen als von einer solchen vertieften liebenden Erkenntnis und Einigung mit Gott ⁶⁶. Mit Recht sieht P. Allo in 1 Kor 2, 6-12 den ersten theologischen Ausdruck jeder echten christlichen Mystik ⁶⁷.

Wenn bei den Alexandrinern besonders das intellektuelle Moment in der Mystik betont wird und auch die spätere Mystik von ihnen eine intellektualistische Terminologie weithin übernommen hat, so darf das nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß es in der Mystik nicht so sehr um ein Erkennen, sondern vor allem um die Liebeseinigung mit Gott

⁶⁴ Auf Grund von Ex 33, 11: « Es sprach der Herr zu Moses von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch zu seinem Freund zu sprechen pflegt. » Aber die Bitte des Moses: « Zeige mir deine Herrlichkeit » (V. 18) beweist, daß dieser sich bewußt war, keiner Wesensschau Gottes gewürdigt worden zu sein; zudem schlägt ihm Jahwe die Bitte ab (V. 20). Für Paulus vgl. 2 Kor 12, 2-4; doch zeigt gerade dieser Bericht über seine Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies, daß es sich nicht um eine Wesensschau handelte; denn nach der Auffassung des zeitgenössischen Judentums gab es sieben Himmel, eine Entrückung in den dritten kann somit nicht die höchste Form der Gottschau bedeuten. Außerdem spricht der Apostel nicht von Dingen, die er gesehen, sondern von « unsagbaren Worten », die er vernommen hat; unsagbar nennt er sie ihres eschatologischen Charakters wegen. Vgl. J. DUPONT: *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul*, Louvain-Paris 1949, 187 ff.

⁶⁵ Vgl. M.-B. LAVAUD: *Moïse et Saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ?* RT 35 (1930) 75-83, 252-256.

⁶⁶ Siehe Anmerkung 62!

⁶⁷ E.-B. ALLO: *Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens*. (Etudes bibliques) Paris 1934, 115: « C'est la première expression théologique de toute vraie mystique chrétienne. »

geht. Abgesehen von Evagrius Pontikus, der das intellektuelle Moment auf die Spitze treibt, sind sozusagen alle großen Mystiker weniger Verstandes- als Liebesmystiker : Gregor von Nyssa, Augustinus, Gregor der Große so gut wie Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Die « eingegossene Beschauung » der spanischen Mystik besteht ja keinesfalls in der unmittelbaren Gottschau noch auch in einem tieferen intellektuellen Erfassen Gottes, sondern in einem dunklen, unbestimmten Wahrnehmen der Gegenwart Gottes und einer damit verbundenen gesteigerten Liebe.

Das Hauptbedenken Barths gegenüber der Mystik bezieht sich auf das Vorbeisehen an Christus, wie es eine auf die Schau Gottes ausgerichtete Mystik zu bedingen scheint. Nun ist es gewiß richtig, daß in der Mystik eines Evagrius Christus keine wesentliche Rolle spielt. H. U. von Balthasar meint sogar, seine Mystik stehe dem Buddhismus näher als dem Christentum ⁶⁸. Doch handelt es sich da um eine Ausnahme. Heute wissen wir, daß die großen christlichen Mystiker, angefangen von Origenes und Gregor von Nyssa, durchaus nicht von Christus dem Mittler absahen. K. Baus spricht von der « Jesusinnigkeit » des Origenes ⁶⁹. Ausdrücklich nennt er Christus « Führer zur mystischen und unaussprechlichen Kontemplation » ⁷⁰, und es ist bezeichnend, daß er darauf besteht, daß selbst in der höchsten Beschauung der Christ die Menschheit Jesu, durch die er unser Hoherpriester wurde, nicht vergessen darf ⁷¹. Wie wir gesehen ⁷², anerkennt auch Barth die zarte Christusminne in der Mystik eines Bernhard von Clairvaux. Interessant ist die Stellungnahme Theresias in dieser Frage. Sie lehnt es ausdrücklich ab, daß der Mystiker Christus aus seinem Bewußtsein ausschalte. Doch weiß sie, daß es Formen der mystischen Erfahrung gibt, an denen die Menschheit Christi als etwas Geschaffenes nicht beteiligt ist, weil die Einigung mit der Gottheit als solcher geschieht ⁷³. Das beweist jedoch nicht, daß in

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR : Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus. Zeitschrift für Aszese und Mystik 14 (1939) 31-47.

⁶⁹ K. BAUS : Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius. Römische Quartalschrift 49 (1954) 21-53.

⁷⁰ In Jo XIII, 24 (GCS Origenes IV, 248).

⁷¹ « Selbst wenn wir vielleicht der höchsten und erhabensten Beschauung des Wortes und der Wahrheit hingegeben sind, werden wir nicht völlig vergessen, daß er in unsern Leib eingegangen ist » : in Jo II, 8 (GCS Origenes IV, 62). Siehe auch in Jo XIX, 6 (ebd. 305) : « Wer das Wort Gottes sieht, sieht Gott ... es ist unmöglich, Gott ohne sein Wort zu sehen. » Die Texte zitiert von H. GRAEF : Der siebenfarbige Bogen, Frankfurt a. M. 1959, 190 f.

⁷² Oben S. 11.

⁷³ Vida Kp. 22, 3. 9.

diesem Fall Christus ausgeschaltet wird. Denn jede Gotteinung hat nach katholischer Lehre die Gnade zur Voraussetzung und Grundlage, und diese wird uns nur durch Christus zuteil. Mit Recht betont dagegen Barth, daß die unio hypostatica keinesfalls mit der unio mystica gleichzusetzen ist ⁷⁴.

Was schließlich die Frage « Erotik und Mystik » betrifft, so gehen wir mit K. Barth durchaus einig, wenn er die Auffassung W. Schubarts zurückweist, wonach die beiden das gleiche Ziel hätten und sich gegenseitig durchdringen sollten. Eine « sexuelle Mystik » ist unbedingt ein abwegiger Begriff. Doch muß andererseits gesagt werden, daß die Brautmystik vieler christlicher Mystiker in der Heiligen Schrift begründet ist. Schon die Propheten, z. B. Osee, Isaias, Ezechiel, stellen das Verhältnis Israels zu Jahwe unter dem Bild einer Ehe dar. Das Hohelied, ganz gleichgültig, ob man es als rein natürliches Liebesgedicht auffaßt, oder als schon ursprünglich allegorisch auf das Verhältnis Jahwe-Israel bezogen, ist von frühester Zeit an in diesem letzteren Sinn gedeutet worden. Wenn die christlichen Erklärer unter dem Bräutigam Christus, unter der Braut die Kirche verstanden, so ist es eine berechtigte Weiterentwicklung, wenn die Mystiker unter der Braut auch die Einzelseele sahen und die Bilder dieses biblischen Buches benützten, um die mystischen Gnaden, die Gott seinen Auserwählten schenkt, darin zu umschreiben.

Auch dem Neuen Testament ist die Brautmystik nicht fremd. Jesus nennt sich selbst Bräutigam (Mt 9, 15) ; in den Parabeln vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22) und von den zehn Jungfrauen (Mt 25) ist diese Brautmystik vorausgesetzt. Paulus nennt die Gemeinde von Korinth « keusche Braut », die er Christus anvermählt hat (2 Kor 11, 2), und die Apokalypse schildert die Kirche als Braut und als Stadt (21, 2. 9).

Unter den christlichen Schriftstellern sind Hippolyt und Origenes die ersten, die das Hohelied im Sinne der Brautmystik auswerten. Von Origenes übernimmt Ambrosius diese Auslegung ⁷⁵. Über Bernhard von Clairvaux, dessen Homilien über das Hohelied denen des Origenes nahe stehen, und Wilhelm von St. Thierry, der aus Ambrosius einen Kommentar zum Hohenlied zusammenstellt, außerdem aber auch einen persönlichen verfaßt ⁷⁶, geht diese Tradition durchs Mittelalter bis zu There-

⁷⁴ Oben S. 13 f. Vgl. G. WALTHER : Phänomenologie der Mystik, 2. Aufl. Olten-Freiburg i. Br. 1955, 224 ff.

⁷⁵ Vgl. De Isaac et anima, De virginitate.

⁷⁶ Vgl. J. HOURLIER : Guillaume de Saint-Thierry, La Contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume. (Sources chrétiennes, 61) Paris 1959, 25 f.

sia und Johannes vom Kreuz weiter. Besonders bei diesem letzteren, der doch so unerbittlich die Reinigung aller Seelenkräfte als Vorbedingung für den Empfang mystischer Gnaden fordert, könnte die innige Brautmystik überraschen, die auch bei ihm vom Hohenlied genährt ist. Aber gerade diese Tatsache zeigt, wie sehr echte Mystik Liebesmystik ist und ihren Höhepunkt nicht in einer Wesensschau Gottes, sondern in der liebenden Vereinigung mit dem durch die Gnade in der Seele gegenwärtigen Gott sieht. Wenn Barth gegenüber Nygren die Wichtigkeit der spontanen Liebe des Menschen zu Gott betont ⁷⁷, so hat er damit zur besten mystischen Tradition zurückgefunden. Sicher gab es im Mittelalter und im Pietismus Auswüchse der Brautmystik, doch vermögen sie die Güte und Berechtigung der Sache an sich nicht in Frage zu stellen.

Ist Barth ein verkappter Mystiker, wie A. Oepke glaubt? Nach dem Gesagten muß diese Frage mit einem Nein beantwortet werden. Die grundsätzlichen Bedenken, die der Basler Theologe gegenüber der Mystik hegt, sind zu eng mit den tragenden Gedanken seiner ganzen Theologie verbunden, als daß man darin nur eine Tarnung seiner wahren Gesinnung sehen dürfte. Freilich hat Barth einen ungenügenden Begriff von Mystik, und seine Bedenken richten sich gegen mystische Lehren und Praktiken, die mit der christlichen Offenbarung nicht in Einklang zu bringen sind. Sie gelten aber nicht für eine christliche Mystik, wie sie heute von der katholischen Theologie verstanden wird. In ihr bleibt vor allem die Mitte der Barthschen Theologie, die radikale Christuszentrik, gewahrt, sodaß der gewichtigste Einwand, den Barth gegen die Mystik erhebt, bei ihr dahinfällt.

Steht somit nichts im Wege, daß auch Barth vom Standpunkt seiner Theologie aus eine christliche Mystik bejahen kann, so wird er infolge seiner Kritik der *analogia entis* wohl kaum je die Existenz einer natürlichen Mystik zugeben können, d. h. er wird jede Erfahrung eines Absoluten, heiße es nun der unbekannte Gott oder wie immer, als unvereinbar mit der christlichen Offenbarung ablehnen. Doch ist das eine Frage von untergeordneter Bedeutung; es gibt auch katholische Theologen ⁷⁸, die den Begriff « natürliche Mystik » nicht gelten lassen, und auch jene, die ihn annehmen, betonen den wesentlichen Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Mystik.

Es zeigt sich somit auch in der Lehre von der Mystik jene Annäherung der katholischen und der Barthschen Auffassung, die H. U. von

⁷⁷ Oben S. 15 f.

⁷⁸ z. B. A. Stolz: *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 73-76.

Balthasar ⁷⁹ und H. Küng ⁸⁰ für andere Fragenkreise festgestellt haben. Gewiß läßt sich die von uns behandelte Frage an Bedeutung nicht entfernt vergleichen mit den von H. U. von Balthasar und H. Küng untersuchten Lehren ; Barth befaßt sich ja auch nur am Rande mit ihr. Gleichwohl dürfte unsere Studie ein kleiner Beitrag sein zu jenem gegenseitigen Gespräch, das Barth selbst begrüßt und fortgesetzt zu sehen wünscht ⁸¹.

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR : Karl Barth [s. Anm. 47] 389.

⁸⁰ H. KÜNG : Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 269 f.

⁸¹ Siehe Barths « Brief an den Verfasser » in KÜNG, S. 11-14.