

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 5 (1915)
Heft: 4

Artikel: Zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik
Autor: Gilg, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403870>

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: 22.02.2026

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

Zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik.

Das Problem der Mystik, die Frage nach ihrem Wesen und ihrer Berechtigung, nimmt in der theologischen Debatte unserer Tage wieder einen bedeutsamen Platz ein. Diese Erscheinung ist sicherlich stark mitbedingt durch die Tatsache, dass das moderne Bewusstsein bei seinem tastenden Suchen nach religiösem Neuland sich insbesondere zu den Gefilden mystischer Frömmigkeit hingezogen fühlt. Die Religionswissenschaft, und unter ihren Disziplinen naturgemäss vorab die Systematik, sieht sich genötigt, der ausserhalb wie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft immer deutlicher hervortretenden Tendenz sorgfältige Beachtung zu schenken und sie auf ihre prinzipielle Haltbarkeit, auf ihre Christlichkeit zu prüfen. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, dass nicht bloss von „links“ her spürbare Regungen den Theologen veranlassen, sich mit der Mystik zu beschäftigen; der dringliche Wunsch nach positiver Wertung der umstrittenen Grösse begegnet ihm auch dort, wo man nachdrücklich den Anspruch erhebt, als auf genuin christlichem Boden stehend beurteilt zu werden. Ebenso ist klar, dass möglicherweise ein ihn selbst erfüllendes studium artis mysticae in seine Denkarbeit hineinwirkt. Schliesslich treibt überhaupt die dem Problem immanente Dialektik zu stets erneuter Durchleuchtung seiner dunkeln Tiefe.

Vor mehr als einem Menschenalter gab A. Ritschl den Anstoss zur Behandlung unseres Themas¹⁾. Der Göttinger Gelehrte zog energisch gegen die Mystik zu Felde. Er wollte sie

¹⁾ Man vergleiche z. B. *Rechtfertigung und Versöhnung* ³ I, S. 117 ff., III, S. 95 f.; *Geschichte des Pietismus* I, S. 28 f., II, S. 10 ff.

aus der Theologie ebenso verbannt wissen wie die Metaphysik. Seiner Überzeugung nach vermag die mystische Religiosität ihre dem Christentum, näher: dem reformatorischen Christentum, durchaus fremde Art nicht zu verleugnen. Ihr Gottesbegriff ist keineswegs derjenige des neutestamentlichen, in Luthers Frömmigkeit wieder lebendig gewordenen Glaubens, sondern repräsentiert den Gottesgedanken des Neuplatonismus. Gott erscheint als das reine, jeder Bestimmung enthobene, aber auch als das ganze Sein. Er ist die Negation der Welt. Der Mystiker, der dem Ziel zusteuert, im Ozean der göttlichen Wesenheit zu versinken, erstrebt diese Vereinigung mit der Gottheit folgerichtig auf dem Weg seiner Befreiung von aller Kreatur. Er entäussert sich des persönlichen Selbstgefühls und entkleidet den Willen seiner Aktion und seiner individuellen geschöpflichen Bestimmtheit. Pantheismus und Akosmismus gehören schlechterdings zum mystischen Frömmigkeitstypus. Es hat keinen Sinn, zwischen gesunder und ungesunder Mystik zu unterscheiden und das Merkmal des Abnormen in der pantheistischen Konsequenz zu sehen. Wer die Mystik will, der muss sie in ihrer Vollständigkeit hinnehmen, der muss namentlich auch bedenken, dass sie eigentlich nur im Kloster oder in der Einsiedelei gedeiht. Mönchische Askese bereitet auf die mystische Ekstase vor, in der die zukünftige Seligkeit für Momente genossen wird, nach der aber Zeiten der Abspannung, der Gottverlassenheit eintreten. Deshalb eben steht die Reformation Luthers, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner Verwandtschaft mit der Mystik.

Ritschls scharfsinnige und aggressive Erörterungen weckten lebhaften Widerspruch. Aber innerhalb der von ihm beeinflussten Theologengruppe bemühte man sich, durch historische und grundsätzliche Untersuchungen seine Aufstellungen zu erhärten. So machte sich Harnack in seinem dogmengeschichtlichen Werk die Auffassung des Meisters zu eigen ¹⁾, und so unterzogen die Systematiker der Schule die These von der Unchristlichkeit der Mystik einer sie bestätigenden, noch mancherlei neue Gesichtspunkte bebringenden Revision. In erster Linie verdient die aus dem Jahr 1886 stammende gründliche und

¹⁾ Dogmengeschichte ⁴ III, S. 433 ff.

besonnene Studie Reischles Erwähnung ¹⁾. Sie zergliedert unter sorgfältiger Benützung historischer Dokumente den mystischen Vorgang und weist als die drei konstitutiven Faktoren auf: die Loslösung von der Welt und der Gemeinde, die unmittelbare Einigung der Seele mit Gott resp. Christus und die Einwirkung Gottes in einem innern Grund der Seele. Jedes dieser Charakteristika wird ins Licht der Schriftgedanken gerückt und verrät hier seine dem Evangelium nicht konforme Wesensart. Das christliche Ethos schliesst die völlige Abstraktion von allem Kreatürlichen aus, und das Verhältnis der Jünger Jesu zum himmlischen Vater ruht auf geschichtlicher Offenbarung und wird niemals zu einer hinter den psychischen Funktionen sich realisierenden substantialen Verschmelzung. Die wichtigste und eindrucksvollste Fortsetzung fand dann aber Ritschls Polemik in der Arbeit Herrmanns. Herrmann ist bis heute nicht müde geworden, mit der ihm eigenen Intensität und Unerbittlichkeit die Grenze zwischen christlicher und mystischer Religiosität zu markieren ²⁾. Die letztere bildet seiner Definition zufolge zur erstern dadurch einen ausgesprochenen Gegensatz, dass sie sich als eine Frömmigkeit kennzeichnet, die das Historische an den positiven Religionen als Last empfindet und abwirft. Der Mystiker lässt sich von Christus bis an die Schwelle der Seligkeit führen; aber indem er diese Schwelle überschreitet, auf den Höhepunkten seines Erlebens, hat er es nicht mehr mit Christus zu tun; er ist über ihn hinaus. Der wirkliche Christ will nicht nur durch Christus hindurchdringen zu Gott. Er meint vielmehr bei Gott nichts anderes zu finden als Christus. Alle die dunkeln Vorstellungen von einem Unendlichen, aus dem die Züge des innern Lebens Jesu nicht mehr hervorleuchten, enthüllen ihm nicht den lebendigen Gott der Offenbarung, sondern ein Wesen, das keine andere Aussage gestattet, als dass es eben nicht Welt ist. Der Christ hält fest an der Geschichte, in der Gott sich ihm geoffenbart hat.

Indessen selbst unter Theologen, die Ritschl entscheidende Anregungen danken, ist seit einiger Zeit ein merkliches Abrücken von dessen antimystischer Position zu konstatieren.

¹⁾ Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. Freiburg i. Br. 1886.

²⁾ Vgl. insbesondere Der Verkehr des Christen mit Gott ⁵ u. ⁶, S. 15 ff.; 155 ff.

Männer wie Titius ¹⁾ und Wobbermin ²⁾ kann man jetzt Äußerungen tun hören, die wenigstens teilweise Mehlhorns in den Protestantischen Monatsheften ³⁾ erschienenen Ausführungen zur Beurteilung der Mystik nicht gar unähnlich sind. Besonders Wobbermin fordert, dass man, von der Forschung des amerikanischen Religionspsychologen lernend, die traditionelle Geringschätzung der Mystik beseitige und eine geziemende Beachtung und Bewertung der wichtigen Religionsform erstrebe. Nicht den ungesunden Ausprägungen der Mystik soll im Christentum Heimatrecht verschafft werden. Allein es ist zwischen gesunden und krankhaften Phänomenen deutlich zu unterscheiden. Die in ihrem tiefsten Wesen freilich übergeschichtliche Mystik ist doch nicht einfach geschichtslos oder geschichtlich indifferent, sondern vielmehr geschichtlich bestimmbar. So lautet denn für die christliche Theologie die entscheidende Frage dahin, welches die dem geschichtlichen Evangelium und d. h. dem Gesamteindruck der Person Jesu Christi entsprechende Form mystischer Religiosität sei. Noch kräftiger als Wobbermin erheben die

¹⁾ Vgl. den Vortrag « Albrecht Ritschl und die Gegenwart », ThStK 1913, S. 64 ff. « ... Ohne Zweifel hat jene « Verweltlichung » des Christentums, die für Ritschls Anschauungen so charakteristisch ist, ihre starke Seite; aber man muss ernstlich fragen, ob nicht die Glut und Stärke des religiösen Erlebens, des Lebens der Seele mit ihrem Gott dann gefährdet wird, wenn man die Beziehung auf die Welt und das Leben in ihr unmittelbar in das Zentrum selbst hineinrückt. In Wirklichkeit bedeutet echte und starke Religiosität nicht nur eine Befreiung von der Welt und ihren Hemmungen, sondern zugleich eine Loslösung von ihr. Gott ist nicht darum nur Gott, weil er die entscheidende Macht über die Welt innehat, sondern weil er in sich selbst das höchste Gut, die Fülle ungetrübten Lebens, der Brunnquell alles Heiles ist ... Deshalb müssen wir darauf bestehen, dass das Verhältnis zur Welt dem Verhältnis zu Gott nicht gleichgeordnet, sondern untergeordnet werde. Als kreatürliches, endliches Wesen bedarf der Mensch einer Welt, sei es der gegenwärtigen oder einer zukünftigen; aber die Religion hebt ihn über alles dieses hinaus und lässt ihn in das Verhältnis des Kindes zum ewigen Vater treten, in welchem « spricht ein Geist zum andern Geist ». Diesen mystischen Ton der Gottinnigkeit, die nach der Welt nichts fragt, zeigt das Neue Testament auf allen Höhepunkten seiner religiösen Aussprache, und das neue Verhältnis zur Welt, wie es den gottgeliebten Kindern zuteil wird, ist nur eine Konsequenz des religiösen Erlebens, nicht sein eigentliches Wesen » (S. 76 f.).

²⁾ Vgl. *James William*, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin ². Leipzig 1914. S. XII f.

³⁾ 1907, S. 466 ff.

Vertreter der sog. religionsgeschichtlichen Schule den Ruf nach der Mystik, allerdings nicht ohne den Begriff beträchlich zu erweitern und ihm den prägnanten von Ritschl festgelegten Sinn zu nehmen. Der Terminus Mystik bekommt wieder etwas stark Schillerndes und Verschwommenes und muss eine Fülle von Dingen unter sich subsumieren lassen, deren disparate Natur mindestens zuweilen unverkennbar ist. Tröeltsch¹⁾, der Systematiker der Richtung, redet daher von einer doppelten Bedeutung des Wortes, einer umfassenderen, überhaupt alles Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebnisses in sich schliessenden, und einer engeren, technischen, religionsphilosophisch zugespitzten. Das gewährt ihm den Vorteil, mögliche und wirkliche Abnormitäten mystischer Art als solche zu erkennen und abzulehnen und doch darauf zu beharren, dass es ohne Mystizismus echte Religion nicht gebe, dass gerade in den mystischen Erlebnissen der eigentliche Pulsschlag der Religion zu spüren sei. Und doch zeigt sich anderseits eben in Tröeltschs Beurteilung der Mystik ein charakteristisches Schwanken. Davon wird man sich überzeugen, sobald man neben seinen Satz von der aller Religion wesentlichen Mystik den ganz bestimmten Gedanken stellt, dass in der Mystik immer etwas Sekundäres und Absichtlich-Reflektiertes vorliege, dass die religiöse Urproduktion selbst niemals mystisch sei. Auch Ed. Lehmann bringt es nicht zu vorbehaltloser Anerkennung²⁾. Er sieht zwar darin die heilsame Tat der Mystik, dass sie das Kommen eines Tages ankündigt, dass sie die Dämmerung repräsentiert, auf die allein ein guter, klarer Morgen folgt; er weiss aber auch, dass die Mystik ebenso leicht ein Abenddunkel werden kann, das sich als undurchdringliches Zwielficht um die Seelen legt. Es entgeht ihm nicht, wie alles, was von ihr herrührt, jedenfalls zu wenig nach der Energie des Glaubens fragt. So schliesst er seine treffliche Darstellung der heidnischen und christlichen Mystik immerhin mit einer leise ablehnenden Gebärde: Gott will nicht mehr, dass sein Getreuer ihm gleich werde; er will, dass er in seiner Gottesfurcht er selbst sein soll.

¹⁾ Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. S. 850 ff.; Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905. S. 46 ff.

²⁾ Vgl. Mystik im Heidentum und Christentum. Leipzig 1908. S. 1 ff.; 165 f.

Dass jedoch die Entfernung von Ritschl tatsächlich im Gange ist, illustriert weiterhin in lehrreicher Weise Joh. Herzogs Vortrag über die Wahrheitselemente in der Mystik¹⁾, der 1913 vor den Freunden der Christlichen Welt gehalten worden, und die an diesen Vortrag angeknüpfte Aussprache in der Christlichen Welt²⁾. Feinsinnig und warm arbeitet Herzog die hervortretenden Merkmale und die verborgenen Motive der Mystik heraus und sucht davon zu überzeugen, dass letztlich alle lebendige Frömmigkeit in irgend welchem Grad einen mystischen Einschlag verrate. In der Mystik erscheint beim Christentum wie bei den höhern Religionen überhaupt sozusagen die Blüte und Krone, die feinste, zarteste und kühnste Kultur des religiösen Strebens. Hinsichtlich der Struktur des Gottesverhältnisses stellt sie die höchste Stufe dar, jenes innerliche Einswerden mit dem Ewigen, das auch über die gemeinchristliche als gläubiges Vertrauen sich bekundende Gottbezogenheit emporragt. Die folgerichtige Entwicklung des mystischen Triebes involviert freilich eine Emanzipation von der Geschichte. Aber, wenn man von gesunder und ungesunder Mystik redet, soll man den Trennungsstrich nicht an dieser Stelle machen. Die grössere oder mindere Normalität der Mystik hängt nicht an ihrer intensiven oder lockerern Verbindung mit der Historie; die Frage kann einzig sein, ob die mystische Religiosität jeweils auf organischem Wachstum und innerer Notwendigkeit oder aber auf Mache, Willkür und Dressur beruht. Warnungen sind dort angebracht, wo die Gotteinheit zur Identität zu werden droht, wo Gott und Ich Wechselbegriffe werden möchten. Herzog betrachtet es als eine Entgleisung des Mystikers, wenn er sich des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls entledigt oder dieses gar ins eigentliche Gegenteil umsetzt, so dass er mit Angelus Silesius spricht:

«Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zunicht', er muss von Not den Geist aufgeben.»

Im Blick auf die mystische Gotteinigung empfindet W. Lehmann³⁾ den umgekehrten Abweg. Er fühlt sich gedrungen, insofern einer Ausstellung an der Mystik Ausdruck zu verleihen, als sie die Entwerdung, die Auslöschung der Persönlichkeit,

¹⁾ Sonderdruck aus der Christlichen Welt. Marburg 1913.

²⁾ 1913 und 1914.

³⁾ Christl. Welt 1914. Sp. 268 ff.

das Untergehen des Individuums im göttlichen Sein als ethisches Ideal aufpflanzt. Lehmann ist der Meinung, dass wir Heutigen in diesem Punkt von der Mystik uns scheiden müssen. Der moderne Mensch schätzt die Persönlichkeit als höchstes Glück der Erdenkinder. Damit braucht er aber keineswegs die mystische Religionsform als solche zu verwerfen. Für Lehmann ist es überhaupt völlig unverständlich, wie ein Frommer Religion ohne Mystik für möglich halten kann. Gewiss ist die Abneigung gegen jede Gebundenheit das charakteristische Zeichen der Mystik, und gewiss offenbart sich diese ihre Abneigung zunächst als Streben, von der Historie sich zu befreien. Allein warum soll die Religion, dieses Urelement im Menschen, unter allen Umständen der Anlehnung an die Geschichte bedürfen? Geschichte ist und bleibt doch Last, Druck, Schwere, Bann, Aufenthalt, ein Umweg, ein langes Irren.

In der offiziellen römischen Theologie der Gegenwart sind Wandlungen hinsichtlich der Schätzung mystischer Religiosität nicht zu erwarten und nicht zu verzeichnen. Nach wie vor bringt man der Mystik grundsätzlich hohe Anerkennung entgegen. Ausgesprochene oder latente Voraussetzung ist dabei, dass der ganze Komplex der kirchlichen Dogmen und Disziplinarverfügungen unangetastet bleibe und das Frömmigkeitsleben des einzelnen durchwalte und normiere. Dass es im Wesen der Mystik liege, in kühnem Flug über alles Institutionelle sich zu erheben, wird nicht zugegeben. Nur die entartete, die Pseudomystik glaubt des Statutarischen entraten zu können. Im übrigen bemüht man sich allerdings nicht stark um Herausstellung der charakteristischen Merkmale jener mystischen Phänomene, die als legitim gelten. Von einem wirklich ausgeprägten Interesse an der Mystik zeigen sich die modernistischen Kreise beherrscht. Das beweist die literarische Produktion der Tyrrell¹⁾, Hügel²⁾, Ph. Funk³⁾. Der ehemalige englische Jesuit wird vielfach der Mystiker *κατ' ἐξοχήν* inner-

¹⁾ Vgl. Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie. Jena 1909.

²⁾ Vgl. The Mystical Element of Religion As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends. London 1908. Eine sorgfältige Analyse des Werkes bei Fresenius, W., Mystik und geschichtliche Religion. Göttingen 1912.

³⁾ Vgl. Von der Kirche des Geistes, Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus. München 1913.

halb des Modernismus genannt. Nun ist zwar kein Zweifel, dass er den Terminus Mystik oft in einem Sinn gebraucht, der ihn einfach als einen mit dem Begriff Religion identischen erscheinen lässt; das „Mystische“ wird dem Moralischen, dem Intellektualistischen etc. gegenübergestellt. Tyrrell bekundet auch ein kräftiges Verständnis für die prinzipielle Verflochtenheit unserer Religion mit der Geschichte. Aber man kann gar nicht bestreiten, dass aus seiner Frömmigkeit wieder und wieder Töne herausklingen, die an das alte, im Lauf der Jahrhunderte nie verstummte Lied der Mystik gemahnen. Ganz ausführlich beschäftigt sich Friedrich von Hügel mit dem Problem, welche Bedeutung der Mystik in der Religion zukomme. Besonders gegen die Herrmannschen Darlegungen polemisierend, vertritt er die Anschauung, dass das „mystische Element“ im Christentum den eigentlichen Kern ausmache und für den Menschen das Zentrum bilde, dem alles geistige und religiöse Leben entquelle. Die mystische Erfahrung ist ihm eine dunkle, aber starke Empfindung der unendlichen Mächte, die im Menschenherzen ihre Wirkungen entfalten, unfassbar, unergründlich, in die Kategorien des vernünftigen Denkens und des sittlichen Urteilens sich nicht einordnend, selbst allererst alles tragend und beseligend. Und wie in der Arbeit der beiden hervorragenden Vertreter des englischen Modernismus begegnet einem auch in Funks „Versuch, katholische Religiosität ins Moderne zu übersetzen“, die unverkennbare Tendenz, die Herrlichkeit und süsse Schönheit der Mystik zum Bewusstsein zu bringen, die die Glieder der Kirche des Geistes und des ewigen Evangeliums miteinander verbindet.

Alles in allem: in der Theologie der letzten Jahre ist gegen die Ritschlschen Traditionen ein empfindlicher Gegenstoss geführt worden. Rechnet man hinzu, wie heute in der nicht-theologischen Literatur¹⁾ mit gesteigerter Energie zugunsten der Mystik plädiert wird, so scheint ein Recht vorhanden zu sein, von einer bedeutend veränderten Situation zu sprechen. Indessen darf man immerhin nicht übersehen, dass gegenüber der aufflammenden Begeisterung für die Mystik neuerdings sich Stimmen regen, die zunächst einmal eine genaue Analyse der

¹⁾ Hier kommt z. B. die auf eine Renaissance der Mystik hinarbeitende Produktion des Diederichsschen Verlags in Betracht.

dunkeln Grösse fordern und dann selbst auf eine heilsame Ernüchterung hinwirken möchten. So betrachtet Wernle¹⁾ den Weg zur wurzelechten Mystik als psychische Dressur der Selbstentleerung und die Mystik selbst als eine in Extraerlebnissen und Entzückungen sich vollziehende In-Gott-Versenkung. Es handelt sich ihm um eine Religiosität, die eine höhere Stufe und das Privileg einzelner sein will und eben schon deshalb im Neuen Testament nicht zu entdecken ist. In der Mystik geht es schlechterdings nicht ab ohne Auslöschung von Welt und Ich. Da muss sich die Vorstellung nahelegen, dass das eigentliche Zeitalter dieser Frömmigkeitsart mit der Aufklärungszeit, in welcher der Immanenzgedanke der Schöpfung eine ganz neue Verklärung zu geben angefangen, abgelaufen sei. Die heutigen Verehrer der Mystik sind zumeist kaum gesonnen, Gottes Gegenwart auf den Ruinen ihrer eigenen Persönlichkeit zu verspüren. In Herrmanns Bahnen wandelt, namentlich auch mit Hügel sich auseinandersetzend, Fresenius²⁾. Und zu einem im wesentlichen ablehnenden Urteil gelangt in seinen prinzipiellen Erörterungen ebenfalls Kœpp³⁾.

Der vorstehende Überblick über die unserm Problem gewidmete Arbeit mag davon überzeugen, dass die Akten zum Streit über die religiöse Qualifizierung der Mystik noch nicht geschlossen sind.

In der hier gebotenen Abhandlung soll nun der Versuch gewagt werden, anknüpfend an den Ertrag des bisher Geleisteten, in aller Kürze, aber gerade so in straff systematischem Gedankenfortschritt, zur Aufhellung der dunkeln Rätselfrage etwas beizutragen.

Erstes Erfordernis einer auch nur einigermaßen fruchtbaren Erörterung unseres Gegenstandes ist striktes Dringen auf klare, scharfe Begriffsbestimmung. Was als Substanz des mystischen Verhaltens zu gelten hat, muss möglichst genau umschrieben werden. Die Einwendung, dass die Natur der Sache, um die es sich handelt, eine derartige Präzisierung verhindere, verschlägt nichts, vermag den aufgestellten methodi-

¹⁾ Z Th K 1913, S. 69 ff.

²⁾ Siehe oben.

³⁾ Kœpp, W., Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 13. Stück). Berlin 1912.

schen Kanon nicht zu treffen. Er soll ja keineswegs die Wahrheit verleugnen, dass Religion in ein *ἄρρητον* mündet. Wir machen durchaus Ernst mit dem Satz, dass unser Denken und Reden kein restloses Ausschöpfen, kein adäquates Erfassen der frommen Erfahrung bedeutet. Der Friede Gottes ist höher als alle Vernunft. Allein die begriffliche Arbeit kann vor der — zweifellos letzterdings ihre Enge durchbrechenden — Sphäre des Religiösen nicht Halt machen; sie muss auch diese Wirklichkeit in ihren Bereich ziehen. Das verlangt unsere geistige Organisation, die man nicht ungestraft verachtet. Und zumal hinsichtlich des Problems der Mystik ist Rades Mahnruf berechtigt: „Wenn wir Theologen heute da nicht auf strengste Begriffe halten wollen, was soll da werden!“¹⁾ Man mag an den Darlegungen Ritschls und seiner Schüler manches zu tadeln finden, das eine darf man ihnen jedenfalls nicht absprechen, dass sie in vorbildlicher Weise sich bemühen, klar zu sein und Klarheit zu schaffen. Es empfiehlt sich für jeden, der in den Verhandlungen über unser Thema das Wort ergreift, mindestens hierin von ihnen zu lernen. Um also nicht die schon reichlich vorhandene Konfusion zu fördern, sondern vielmehr an der Entwirrung des Problemknäuels mitzuwirken, gilt es, geduldig eine Antwort zu suchen auf die Frage: Was ist Mystik? Es erhellt dann weiterhin, wie, vorgängig jeder neu zu formulierenden Wesensbestimmung, eine kritische Würdigung der bereits gegebenen Definitionen zu erfolgen hat. Demgemäss sei nun zunächst auf die hauptsächlichsten Mängel hingewiesen, die bisher in den Erklärungen der mystischen Religionsform immer wieder ersichtlich geworden, und die inskünftig tunlichst zu vermeiden sind.

Die einleitende Skizze hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Mystik in den Ausführungen gerade ihrer jüngern und jüngsten Freunde oft als etwas Schillerndes, Verschwommenes, Mehrdeutiges erscheint. Tatsächlich besteht ein in der Kontroversliteratur weit verbreiteter und immer wieder hartnäckig sich durchsetzender Fehler in der Vermengung spezifisch mystischer Phänomene mit schlechthin religiösen. Und dieser Fehler wird selbst zu einer ergiebigen Fehlerquelle. Wenn die Ausdrücke Mystik und Religion wie zur Bezeichnung nicht einfach

¹⁾ Z Th K 1913, S. 408 f.

sich deckender Grössen gebraucht werden und doch unter der Hand die Bedeutung von Wechselbegriffen bekommen, wenn der mystische Vorgang im einen Augenblick den Gipfelpunkt des Frömmigkeitslebens darstellen und im andern Augenblick für alle lebendige Religiosität konstitutiv sein soll, so muss schliesslich resultieren, dass Irrtum an Irrtum sich reiht. Es sind namentlich drei Momente, in denen man vielfach zu entdecken meint, was die Eigenart der Mystik ausmache. Man hebt die Innerlichkeit eines religiösen Verhältnisses hervor und weist auf den qualitativen Unterschied hin, der zwischen solcher Religiosität und der gemeinchristlichen Frömmigkeit ins Licht trete, wobei das Besondere des Gemeinchristlichen etwa darin gesehen wird, dass der Fromme im Gesetzlich-Moralischen und Äusserlich-Kultischen stecken bleibt. Oder man spricht von der stillen, sich versenkenden Andacht als einem, womöglich geradezu als *dem* Spezifikum mystischen Lebens und lässt den nicht mystisch veranlagten Christen der angespannten, ruhelosen Aktivität niemals los und ledig werden. Zumeist aber leitet man von dem Geheimnischarakter einer religiösen Erfahrung die Berechtigung her, auf Mystik zu befinden. So betont z. B. Söderblom ¹⁾ nachdrücklich, dass Mystik nichts anderes sei als das Anerkennen eines irrationalen oder überraationalen, über die menschliche Vernunft reichenden Momentes im Dasein. Für ihn erwächst mystische Frömmigkeit überall, wo in der Religion ein Mysterium wirksam ist, eine Heimlichkeit, von der ein Aussenstehender und Uneingeweihter mit all seiner Einsicht und Vernünftigkeit schliesslich doch nur redet wie ein Blinder von der Farbe. Es bedarf, damit Mystik entstehe, keiner besonderen, auffälligen Gemütszustände und Gefühlserregungen, keiner Ekstasen und enthusiastischen Aufwallungen. Die wunderbare Tatsache sittlichen Denkens und religiöser Überzeugung im Menschenherzen genügt. Ewigkeitskräfte sind lebendig, die Stimme des Gewissens wird hörbar und beugt und erhebt die Seele. Mystik offenbart sich daher schon in der Religion Kants, dieses schroffen Gegners und Ablehners „mystischer“ Frömmigkeitsart; denn gerade die bei ihm sich bekundende Ehrfurcht vor der unbedingten Majestät der ethischen Forderung sprengt den Rahmen des Rationalen. Freilich behält Kants Religionsauf-

¹⁾ Siehe *Fresenius*, *W.*, a. a. O., S. 28 ff.

fassung eine bedauerliche Einseitigkeit. Der Christ weiss von Wundern des Gebetslebens, für die der Philosoph keinen Raum hat. Und dann: das Christentum ist nicht bloss Gewissensmystik, sondern auch Geschichtsmystik. Das Mysterium der Geschichte, die Wirkung, die von überragenden frommen Gestalten, die in allererster Linie von Jesus, dem Höhepunkt göttlichen Lebens in der Geschichte, ausgeht, gewinnt eine unverlierbare Bedeutung. Kants Mystik kann noch nicht als vollwertig gelten. Allein vermöge ihrer Ethizität gehört sie zum Typus der Gewissens- oder Persönlichkeitsmystik und verharret damit in der richtigen Bahn. Auf gefährlichen, falschen Pfaden wandelt der Fromme, der sich von der Unendlichkeitsmystik ergreifen und beherrschen lässt, jener mächtigen Sehnsucht nach Ewigem, Unvergänglichem und dem Streben, sich darein zu versenken. In der genuinchristlichen Religion ist das Unendlichkeitsgefühl überwunden; womit nun aber eben nicht gesagt sein soll, dass die Frömmigkeit des Jüngers Jesu der Mystik entbehre. Als mystisch kennzeichnet sich ja alles ursprüngliche, tiefe, vom Geheimnis durchwaltete religiöse Leben. Und wo stösst man auf das Irrationale oder Überrationale, wenn nicht im Christentum!

Indessen, wie sehr man sich auch weithin daran gewöhnt hat, die drei genannten Elemente als Wesensmerkmale der Mystik zu betrachten, es lässt sich doch leicht dartun, dass dieses Verfahren der Begründung ermangelt. Was zunächst die Innerlichkeit des religiösen Vorgangs betrifft, so ist es schwer begreiflich, wie man sie jeweils so rasch und sicher der allgemeinen Christlichkeit entziehen und der mystischen Frömmigkeit als Sondergut vindizieren kann¹⁾. Wer darauf dringt, dass die Religion lebendige, den Kern der Persönlichkeit erfassende Erfahrung sei, braucht noch keineswegs verächtlich auf alles Institutionelle zu blicken. Religiöse Inner-

¹⁾ Ein merkwürdiges Schwanken zeigt sich bei Herzog. Die Innerlichkeit lässt er neben der Innigkeit und Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses für die Mystik konstitutiv sein. Dann aber fährt er fort: « Dabei ist wohl zu beachten, dass persönliche Innerlichkeit und ein inniges Gottesverhältnis nur im weiteren Sinn Mystik genannt werden kann... In Wirklichkeit gehören diese Züge zu jeder tieferen, ernstesten und lebendigen Religion, geschweige « Gottseligkeit », im Unterschied vom Moralismus » (a. a. O., S. 8).

lichkeit besagt nicht schon Verflüchtigung der ganzen Summe der äussern Dinge. Anderseits ist wirkliches Christentum ohne jede Lebendigkeit, ohne jede Ergriffenheit des Subjekts schlechthin undenkbar. Man gestattet sich eine unerlaubte Alterierung des Gemeinchristlichen nach unten, sofern man es ohne das Moment der Innerlichkeit konstituiert. Christliche Religion wird in irgendeinem Grad Innerlichkeit aufweisen, oder sie wird gar nicht sein. Auch die Betonung der sich versenkenden Andacht vermag zur Charakterisierung des Mystischen den entscheidenden Punkt nicht beizubringen. Gewiss gibt es, wie später gezeigt werden soll, eine Art der Versenkung, die recht eigentlich mystisches Gepräge trägt und von vornherein aus dem Bezirk des Gemeinchristlichen ausscheidet. Es handelt sich um eine Richtung der religiös affizierten Seele, die *toto coelo* von derjenigen verschieden ist, welche in Frage kommt, sobald man gemeinhin von frommer Andacht redet. Diese letztere lässt sich aus dem Leben des christlich Frommen nicht wegdenken. Sie tritt hervor in seinem Gebetsverkehr mit Gott als die *ἀνάπαυσις* (Mt. 11, 29), in der sich die Kräfte zu neuer Aktivität sammeln. Eine Christlichkeit, welcher die den ganzen inwendigen Menschen erquickende und stärkende Ruhe fremd ist, verdient ihren Namen nicht. Doch mit Mystik hat solche Stille und Erholung noch nichts zu tun. Ebensowenig endlich das Geheimnisvolle, das ein religiöses Erlebnis umschwebt. Was Söderblom als Gehalt der Gewissens- und Geschichtsmystik schildert, bezeichnen wir einfach als tiefe christliche Frömmigkeit. Echte Mystik steckt gerade in dem Unendlichkeitsgefühl, und nur in diesem, das er nicht legitimieren möchte. Mit Fug rechnet Fresenius Söderbloms religiöse Art zum nichtmystischen Frömmigkeitstypus. Man ruft noch nicht nach der Mystik, wenn man „Mysterien“ für eine Lebensnotwendigkeit erachtet¹⁾. Irrationalität haftet unlösbar an der christlichen Glaubenserfahrung. Gottes Herrlichkeit, Majestät und Güte werden dem Christen bei aller Offenbarung, deren er sich dankerfüllt gewürdigt weiss, niemals zu Selbstverständlichkeiten. Das Göttliche strahlt vor ihm immerwährend in einem wunderbaren Glanz, der all sein Begreifen übersteigt, all sein Erklären und Deuten als Stückwerk erweist, der mit einem Wort das Geheimnis in-

¹⁾ Vgl. auch *Tyrrell*, a. a. O., S. 187 ff.

volviert. Söderblom begeht nun zwar nicht den Fehler, dass er dem Gemeinchristlichen den Geheimnischarakter absprechen und erst in einer höhern Form der Christlichkeit mit der Irrationalität der Religion Ernst gemacht sehen wollte. Das Christentum ist ihm eo ipso Mystik. Er setzt sich vielmehr dadurch ins Unrecht, dass er einen für ganz bestimmte religionsgeschichtliche Phänomene gebräuchlich gewordenen Terminus zur Umschreibung einer Frömmigkeitsart verwendet, die der in jenen Erscheinungen hervortretenden Merkmale entbehrt.

Die durch Ineinanderwirrung von zweifellos mystischen und allgemeinreligiösen Merkmalen entstehenden Mängel sind nicht die einzigen, die einem bei der Überschau über die verschiedenen Versuche, das Wesen der Mystik zu definieren, begegnen. Immerhin wird man in ihnen diejenigen zu erblicken haben, die für die Klärung unseres Problems am meisten eine Hemmung bedeuten. Aber auch von jenen auf die Frage: „Was ist Mystik?“ erteilten Antworten, die die genannten Fehler glücklich vermeiden, vermögen manche nicht recht zu befriedigen. Das liegt daran, dass sie zwar wohl die Mystik als eine Art des genus Frömmigkeit fassen und wirkliche differentiae specificaе herausarbeiten, Merkmale, die nicht schon ganz oder teilweise den Inhalt des Gattungsbegriffs ausmachen, aber nicht dazu gelangen, aus den aufgefundenen Differenzmomenten *eines* herauszuheben, das in Wahrheit den entscheidenden Punkt bezeichnet, und dem sich die andern als ihrem Oberbegriff unterordnen. Gerade im Blick auf die grossen unter dem Namen Mystik bekannten geschichtlichen Formationen drängt sich einem bei der lebendigsten Empfindung von der überreichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen doch der Gedanke auf, es müsse letzten Endes einen Generalnenner geben, auf den die Gesamtheit der wirklich mystischen Phänomene gebracht werden könnte. Die dunkle Grösse, die wir zu entschleiern uns bemühen, wird nicht dies und das und weiterhin noch einiges mehr sein, sondern schliesslich trotz allem und allem als eine Religionsform mit bestimmtem Gepräge sich enthüllen. Es wird niemand bestreiten, dass z. B. James' einschlägige religionspsychologische Analysen¹⁾ treffliche und wertvolle Beobachtungen bieten. Hingegen wird man in seinem Kapitel über die Mystik, vorerst

¹⁾ A. a. O., S. 305 ff.

ganz absehend davon, dass er in die Schilderung ihres Wesens auch Darlegungen über Nichtmystisches fügt, eine einheitliche Fassung des Kernhaften vermissen. Es wird freilich gelegentlich darauf verwiesen, wie die Unmittelbarkeit der Verzückerung der Grundton aller Mystik sei, und dann wieder gesagt, dass die innere Erleuchtung das wesentliche Merkmal der mystischen Zustände repräsentiere; aber diese Einsichten führen nicht dazu, die entdeckten Charakteristika unter einem Gesichtspunkt zu gruppieren, vielmehr werden sie einfach ohne irgend welche Verknüpfung nebeneinandergestellt. So hören wir von der Unbeschreiblichkeit, dem Geistes- und Wahrheitscharakter, der Unbeständigkeit und der Passivität der Mystik. Weit sorgfältiger und systematischer sind die Untersuchungen Ritschls und seiner Schüler. Und doch muss man Köpp¹⁾ zustimmen, wenn er auch in einer so dankenswerten Studie wie derjenigen Reischles das Fehlen einer tiefern Zusammenfassung, einer letzten prinzipiellen Lösung des Problems empfindet, aus welchem innersten Unterschied heraus die einzelnen Differenzen quellen. Reischle bringt zwar die von ihm erwähnten drei Wesensmerkmale²⁾ in einen festen Zusammenhang. Die Frage ist nur die, ob man sich mit der Koordinierung dieser Momente begnügen kann, ob nicht eines als das zentrale die andern überragt, in sich schliesst. Wir meinen also, es gehöre zu einer brauchbaren Definition der Mystik die Hervorkehrung eines einzigen Moments, das die mancherlei Dinge, die aus dem geschichtlich vorliegenden Material als Arteigentümlichkeiten sich ergeben, unter sich begreift.

Worin besteht dieses Moment? Ist es überhaupt da? So viel erhellt von vornherein, dass es weder eine Weite aufweisen darf, die es auch das Religiöse schlechtweg umspannen lässt, noch von einer Enge sein kann, die ihm verunmöglicht, zum Oberbegriff *sämtlicher* mystischen Besonderheiten zu werden. Demgemäss kann ebensowenig davon die Rede sein, etwa mit Tröeltsch³⁾ die Mystik als das nicht näher präzierte Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebnisses zu bestimmen, als davon, in ihr

¹⁾ A. a. O., S. 4 f.

²⁾ A. a. O., S. 9 ff.

³⁾ Soziallehren, S. 850.

z. B. lediglich ekstatischen Rausch zu sehen. Aber spricht nicht doch gerade Tröeltsch das Zauberwort aus, das uns den Schlüssel zur Lösung reicht, wenn er das Merkmal der Unmittelbarkeit nennt? Klingt nicht dieser Terminus wie ein Leitmotiv durch das ganze Schrifttum der Mystiker? Dem ist nun offenbar so. Auch in den verschiedenen Definitionen, mögen sie von Freunden oder Gegnern herkommen, begegnet uns neben mancherlei Variationen im einzelnen immer wieder das Moment der Unmittelbarkeit. „Das Charakteristische der Mystik ist, dass sie ein unmittelbares Erleben und Schauen des Göttlichen anstrebt“¹⁾. Der Mystiker versucht, „von der Stufe geistlichen Lebens aus, die er im Glauben an das Wort des Evangeliums erreicht hat, höher hinauf zu steigen, um zu einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott . . . hindurch zu dringen“²⁾. In der Mystik erblickt man „die Frömmigkeit, die schon im irdischen Leben eine unmittelbare . . . Gemeinschaft . . . mit der der Welt und der Einzelseele innewohnenden Gottheit sucht und pflegt“³⁾. „Ihren Gipfelpunkt und das ihr charakteristisch Eigentümliche erreicht die Mystik, wenn der mystisch bewegte Mensch in dem Grade in diesem Höchsten aufgeht, dass er unmittelbar damit zusammenschmilzt“⁴⁾. „Charakteristisch ist es für die mystische Religiosität, dass sie eine . . . unmittelbare Einigung der Seele mit Gott . . . prätendiert“⁵⁾. „Das eigentlich charakteristische Moment ist die Unmittelbarkeit der Form des Gottesverhältnisses“⁶⁾. In dem Merkmal der Unmittelbarkeit scheint tatsächlich auch mir dasjenige Moment gegeben, das sich dazu eignet, das Wesen der Mystik knapp und treffend zu umschreiben. Aber freilich — und hier setzt mein Widerspruch gegen Tröeltsch und andere ein — nicht um die *Unmittelbarkeit schlechthin* kann es sich handeln, indem, wie wir sehen werden, auch dem sog. Gemeinchristlichen eine gewisse Unmittelbarkeit durchaus nicht fremd ist. Wir bestimmen das Wesen der mystischen Frömmigkeit

¹⁾ Preger, W., Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I. Bd. Leipzig 1874. S. 8.

²⁾ Heppe, H., Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande. Leiden 1879. S. 2.

³⁾ Mehlhorn, P., a. a. O., S. 469.

⁴⁾ Lehmann, Ed., a. a. O., S. 4.

⁵⁾ Reischle, M., a. a. O., S. 12.

⁶⁾ Herzog, J., a. a. O., S. 8.

als eine spezifisch geartete Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses. Erst durch eine Analysierung der christlichen Frömmigkeit kann völlig klar werden, inwiefern diese Unmittelbarkeit der Mystik von der allem echten Christentum eignenden sich unterscheidet. Vorläufig gilt es nun zu zeigen, wie sie ein negatives und ein positives Moment in sich birgt, nämlich die Loslösung von der Welt oder mindestens das starke Hinausdrängen über die Gesamtheit des Kreatürlichen und dann die Verschmelzung mit der Gottheit oder mindestens das leidenschaftliche Hinandringen an das Übersinnliche, Ewige¹⁾.

Aber auch das negative Moment, dem wir zunächst Beachtung schenken, besondert sich wieder in mehrere Merkmale. Die „Abgeschiedenheit“, die mit Eckehart²⁾ jeder ganze Mystiker als das Eine schätzt, was not tut, besagt einmal Preisgabe des Komplexes von Gütern, die in Natur und Kultur beschlossen liegen. Die Schönheit und Pracht der sichtbaren Schöpfung, der Wunderglanz, der das Universum durchflutet, soll die Seele nicht mehr entzücken; die Werke, die aus der Hand des Menschen erstehen, und die Errungenschaften seines Geistes dürfen nicht mehr Bewunderung wecken und das Interesse fesseln. Die freudige Berufstätigkeit, das lustvolle Arbeiten und Schaffen — all das gilt als Störung und Hemmnis im Aufschwung zum Höhern und Höchsten.

Ich lief verirrt und war verblendet,

Und liebte das erschaffne Licht,

klagt Angelus Silesius.

Kreaturen, bleibet fern,

Und was sonst kann stören!

gebietet Tersteegen, denn er weiss:

Wie gut ist's, sich und Kreatur

Verlieren und vergessen nur,

Und was sonst könnte stören!

Und so gelobt er sich:

Ich lass die Welt, und was sie in sich hält.

¹⁾ Die historischen Belege finden sich in den bereits namhaft gemachten Werken von Preger, Heppe, Ritschl, Ed. Lehmann, Træltsch. Vgl. überdies *Heppe, H.*, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. Berlin 1875. *Harnack, A.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴. Tübingen 1910. S. 334 ff., 421 ff.

²⁾ Vgl. die Ausgabe von *H. Büttner*, 1. Bd.². Jena 1912. S. 9 ff.

Dass für die beiden Dichter die Begriffe des „Erschaffenen“, der „Kreatur“, der „Welt“ Natur und Kultur mitenthalten, ist selbstverständlich. Die klassische Mystikliteratur macht durchweg den Eindruck, dass sie diese Realitäten aus ihrem Gesichtskreis entfernt, ja geradezu verachtet. Allein wie steht es um die Naturmystik? Ist nicht der Heilige von Assisi mit seiner frohmütigen, warmen Naturandacht ein lebendiger Zeuge gegen unsere Behauptung von der in der Mystik unumgänglichen Preisgabe der Natur? Denn dass bei Franziskus die Frömmigkeit stark mystische Farben trägt, bleibt jedenfalls unleugbar. Indessen vermag doch seine zweifellos singuläre, in gewissem Sinne rätselhafte Religiosität den aus der Historie sich ergebenden Befund von der unter den Mystikern verbreiteten auffallend zähen Ablehnung alles Geschöpflichen und damit auch des Natürlichsten nicht zu alterieren. Wenn übrigens wirklich durch das franziskanische Naturgefühl jener Gottesbegriff durchschimmert, der aus der „bejahenden Theologie“ des Areopagiten bekannt ist, der Begriff des Namenlosen, der doch allnamig wird, in Sonne, Sterne, Feuer, Wasser und alles Bestehende sein Wesen ergießt, vielmehr deren Wesen ausmacht¹⁾, so stehen wir auch im Bereich der Naturmystik nicht auf einem Boden, der vom Land der die Natur auslöschenden Mystik total verschieden wäre. Aber auch das will berücksichtigt sein, dass die neuere und neuste Mystik²⁾, also die Welle, die etwa aus den Tagen Goethes in unsere Zeit hereindringt, ein reges Interesse an Natur und Kunst verrät. Es tut sich hier ein Gegensatz zwischen der Mystik der Alten und den heutigen Stimmungen und Tendenzen auf, der schon mehrfach bemerkt worden³⁾, eben der Gegensatz von Askese und Ästhetik. Oder verdient das, was unsere Modernen als ihre Mystik rühmen, überhaupt diesen Namen nicht? Eine genaue Prüfung des neuen religiösen Wesens wird ja nicht umhin können, mit Rade⁴⁾ zu dem Resultat zu gelangen, dass uns gegenwärtig weniger Mystik als Begeisterung für die Mystik umrauscht. Und in dieser Begeisterung mag viel Selbsttäuschung stecken. Die echte Mystik

¹⁾ Vgl. *Lehmann, Ed.*, a. a. O., S. 95 ff. und S. 74.

²⁾ Siehe R G G, Art. « Neue Mystik » von W. Hoffmann.

³⁾ Vgl. z. B. *Fresenius*, a. a. O., S. 82, und *Herzog*, a. a. O., S. 15.

⁴⁾ Z Th K 1913, S. 409.

ist, wie Wernle¹⁾ mit unmissverständlicher Deutlichkeit sagt, entschieden nicht so billig zu haben, wie der mit ihr spielende Diederichssche Leserkreis heute glaubt. Wernle spricht denn auch die Überzeugung aus, dass die Aufklärungsperiode mit ihrem die Welt verklärenden Immanenzgedanken, mit ihrer Kulturfreudigkeit und ihrem Fortschrittsglauben das eigentliche Zeitalter der Mystik als abgelaufen erscheinen lasse²⁾. Man wird nicht so weit zu gehen brauchen. Die ungebrochene Askese und Abkehr von der Welt ist dem Menschen der Neuzeit gewiss schwerer gemacht als den mittelalterlichen Mystikern, die gleichsam von Jugend auf in klösterlicher Luft geatmet. Doch wenn sie auch sehr selten geworden und eben in der Neumystik sozusagen überhaupt nicht wirksam ist, so wird man diese ästhetisch verbräunte Religionsart immerhin nicht einfach durch einen scharfen Schnitt von der wurzelhaften Mystik zu trennen berechtigt sein. Es zittert doch auch hier zuweilen durch viel Spielerei und Getändel leise ein Ton hindurch, der mit dem vollen Klang des mystischen Liedes von der Preisgabe der Natur und der Kulturgüter einige Verwandtschaft besitzt.

Im Begriff der „Abgeschiedenheit“ liegt dann aber weiterhin die Emanzipierung vom Geschichtlichen in der Religion. Das ist ein Punkt von fundamentaler Wichtigkeit, den Ritschl und seine Schüler mit unvergleichlicher Energie und ausserordentlichem Scharfsinn herausgearbeitet haben. Es ist seit ihren Forschungen schlechterdings nicht mehr möglich, raschen Schrittes darüber hinwegzugehen. So bekunden, unter den Einwirkungen der Ritschlschen Theologengruppe stehend, manche ein ausgeprägtes Gefühl für das hier vorliegende Problem, die sich unverhohlen zu den Freunden der Mystik zählen. Wobbermin³⁾ anerkennt, dass die Mystik in ihrem tiefsten Wesen übergeschichtlich sei, und Herzog⁴⁾, der doch so eindrucksvoll von ihrer Tiefe und Seligkeit zu sagen weiss, sieht nicht minder deutlich, wie die kühne Emanzipation von dem geschichtlichen Charakter des Glaubens in der folgerichtigen Entwicklung des mystischen Triebes unvermeidlich werde. Tatsächlich setzen es die Klas-

¹⁾ Z Th K 1913, S. 77.

²⁾ Z Th K 1913, S. 78.

³⁾ Siehe oben.

⁴⁾ Siehe oben.

siker der Mystik ausser Zweifel, dass ihr Geist von dem mächtigen Drang erfüllt ist, über alle historischen Verknüpfungen hinauszufiegen. Man studiere nur daraufhin etwa die grossen deutschen Dominikaner, ganz zu schweigen von Dionysius, dem Übermittler des Neuplatonismus. Man horche z. B. in Eckeharts religiöse Verkündigung hinein. Die Welt der Geschichte ist verschwunden, ausgetilgt. Was hat es zu bedeuten, wenn Jesus als der grosse Lehrmeister, als das erhabene Vorbild gepriesen und gefeiert wird! Sein Wirken und Sein erscheint doch letztlich als zufällig. Für eine zentrale Stellung seiner Persönlichkeit fehlt der Raum. Von einer Mittlerrolle, die ihm zukäme, kann keine Rede sein. Das „Wort“ Gottes ist etwas völlig anderes als das geschichtliche und geschichtlich wirksame Evangelium, der „Sohn“ des Höchsten nicht identisch mit der Heilandsgestalt. Keine Vergangenheit vermag zu helfen. Die Seele will nicht zurückblicken, sondern vorwärtsschauen oder besser: in der Gegenwart leben, ins ewige Nun sich versenken. Bedeutungslos, ja hinderlich wird im entscheidenden Punkt auch die kirchliche Gemeinschaft. Man lehnt sich gegen das Institutionelle, Kultische, das sie pflegt und für wichtig erachtet, zwar nicht auf; man fügt sich hinein und benützt es als Anregung, Symbolisierung übergeschichtlicher und zeitloser Wahrheiten. Aber eben damit beweist man, dass man ihm im tiefsten Grunde unberührt, gleichgültig gegenübersteht. Alle Mittel und Stützen soll man schliesslich hinter sich und unter sich lassen. Das Individuum hat sich auch von allen Menschen „abgeschieden“ zu halten¹⁾. Es ist wirklich so, wie Emerson²⁾ es ausdrückt: „Wenn die einfältige Seele göttliche Weisheit empfängt, dann schwindet alles Alte — Mittel, Lehrer, Bücher, Tempel fallen. Der Augenblick ist Leben; Zukunft und Vergangenheit schliesst die gegenwärtige Stunde ein . . . Raum und Zeit sind nur philosophische Farben, die das Auge schafft; der Geist ist Licht; wo er ist, ist Tag; wo er war, ist Nacht. Und die Geschichte ist eine anmassende Beleidigung, wenn sie mehr als eine heitere Apologie oder Parabel meines Seins und Werdens ist.“ Nicht überall freilich ist Eckeharts entschiedener Ton zu vernehmen. Die Bernhardinische Christumystik, die

¹⁾ Vgl. z. B. I, S. 22.

²⁾ Zitiert bei *Herzog*, a. a. O., S. 25.

einen ungeheuren, durch die Jahrhunderte hindurchreichenden Einfluss ausgeübt, entzündet sich in der Betrachtung des Gekreuzigten, des leidenden, die historischen Züge der biblischen Berichtetragenden Herrn. Jesu Person tritt hervor, und eine volle, lebendige Anschauung erwächst im Gläubigen. Aber dessenungeachtet kommt es auch bei Bernhard zur „Vertauschung des geschichtlichen Christus mit dem zerfliessenden Bilde des idealen“¹⁾. Die Erhebung zum Christus *κατὰ πνεῦμα* vermag doch am Ende den Eindruck des geschichtlichen Erlösers zu verwischen. An den mystischen Bestrebungen unserer Tage ist der alten Mystik sicherlich nichts so wahlverwandt wie die Verflüchtigung der Geschichte nach der christologisch-soteriologischen, als auch nach der ekklesiologischen Seite hin. Man findet eine gewaltige „Anziehungskraft der Mystik in der Befreiung von der Geschichte — Geschichte zugleich als Zusammenfassung aller historischen, dogmatischen, kirchlichen, konfessionellen, bekennnismässigen Gebundenheiten genommen“²⁾. So ist es denn doch recht merkwürdig, wie Wobbermin daran denken kann, dass die Mystik trotz ihres — selbst von ihm anerkannten — übergeschichtlichen Wesens gleichwohl geschichtlich bestimmbar sei. Man wundert sich nicht, wenn Herzog ihm hierin nicht folgt, sondern Ernst mit der Einsicht macht, dass der Geist des Mystikers seine eigene Bahn gehe und sich nichts vorschreiben lasse.

Ein von aller Geschichte, auch von aller religiösen Geschichte sich losringender Individualismus und Subjektivismus erscheint als ein hervorstechendes Kennzeichen der mystischen Art. Zur Welt, die versinken muss, gehört nicht zuletzt die Macht der Tradition. Allein der Prozess der „Abscheidung“ ist nicht damit erschöpft, dass die Seele von aller neben, hinter und vor ihr stehenden Kreatur sich zurückzieht. Es gilt, noch ein Letztes zu erreichen: das eigene Selbst in die Vernichtung dahinzugeben. Zur „Entwerdung“ muss es kommen. Das Ich soll sterben. „Dein Wesen stampfe nieder!“ Nicht bloss der Eigenwille im Sinn eines ethischen Defekts hat zu verschwinden; im wahren Mystiker wird getötet, was überhaupt an Willen lebt. Der höchst gesteigerte Individualismus schlägt um in

¹⁾ Vgl. *Harnack, A.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴, S. 344.

²⁾ *Lehmann, W.*, in der Christl. Welt 1914. Sp. 270.

dessen völlige Austilgung¹⁾. Hierin hält nun, wie bereits angedeutet worden, W. Lehmann für die Gegenwart eine Divergenz von der alten Mystik für absolut notwendig. Die Auslöschung der Persönlichkeit könne nicht mehr unser sittlich-religiöses Ideal werden. Ob man indessen der Mystik nicht an die Wurzeln greift, sobald man ihr das Moment der Entwerdung raubt, ist mehr als fraglich. Von der indischen Nirwana-sehnsucht her durch die neuplatonische Religionsphilosophie hindurch in die christlichen Jahrhunderte herein klingt im mystischen Sang voll und tief der Ton von der ganzen, rückhaltlosen Selbstentäusserung. Soll dieser Ton verstummen, dann ist's nicht mehr das alte, selbe Lied. Eine Kombination der Mystik mit moderner Verehrung der Individualität scheint mir ein Ding der Unmöglichkeit. Sit ut est, aut non sit! Mystik kann nicht alles Erdenkliche sein. Wer sie will, muss sie ganz wollen²⁾. Vielleicht aber liegt in der „mystischen“ Stimmung der Heutigen doch auch etwas von Bereitwilligkeit, ja Verlangen, das Ich zu opfern. Kaum freilich als ethisch fundiertes Moment wie in der Mystik der christlichen Klassiker aus dem Mittelalter, hingegen als Symptom einer gewissen Müdigkeit, Erschlaffung —: „Sich aufzugeben, ist Genuss.“

Wie sehr jede wirkliche Mystik die Preisgabe des eigenen Selbst bedingt, muss vollends klar werden, wenn wir nun dazu fortschreiten, uns die positive Seite der ihr Wesen konstituierenden Unmittelbarkeit zu vergegenwärtigen. Alle Abkehr von der Welt hat nur den Zweck, die Verschmelzung mit dem Ewigen vorzubereiten. Und im besondern bedarf es der Erötung des Ich, damit die Berührung Gottes mit der Seele in deren stillem Grund möglich werde. Die Lehre von der Seelensubstanz, vom Funken oder Ganster, wie Eckehart sich auszudrücken pflegt, führt so recht ins Zentrum des mystischen Vorgangs hinein. In der Seele wird zweierlei unterschieden: der Ablauf des psychischen Lebens, wie er in den Funktionen des Denkens, Fühlens und Wollens sich vollzieht, und das hinter

¹⁾ Vgl. *Windelband, W.*, Geschichte der neueren Philosophie I ⁵. Leipzig 1911. S. 30.

²⁾ Das ist nicht im Sinn einer pedantischen Konsequenzmacherei gesagt, sondern als Mahnung, der Mystik ihre charaktervolle Eigenart zu lassen und sich lieber von ihr zu scheiden, als sie nach Massgabe eigener Velleitäten umzubiegen.

den Seelenvermögen ruhende Etwas, aus dem jene allererst hervorgehen, das Wesen des Geistes. Hier, in der verborgenen Substanz des Geistes, entfaltet sich das Tun Gottes wahrhaft herrlich und gross, hier ist die Stätte, darinnen er selbst Wohnung nimmt. Auch die Seelenvermögen, die Kräfte nach dem Sprachgebrauch der Mystiker, zeugen zwar von seinem Wirken. Aber es ist, als wäre das himmlische Licht tausendfach gebrochen, so dass es nicht mehr in der ursprünglichen Reinheit und Intensität strahlt. Im Grund der Seele, in dem nur das tiefe Schweigen herrscht, in den nie ein Bild gelangt und nie eine von den Seelenkräften hineinlugt, ist Raum und Ruhe für die ewige Geburt, in der Gott selbst sich gebiert. Da spricht der Vater sein Wort. Da geht er ein mit allem, was er ist, nicht bloss mit einem Teile. Ohne weiteres kann er sich mit der Seele vereinen, ohne Vermittlung, ohne Bild oder Gleichnis. Der Mensch aber soll seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hineingeraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst. So stellt Eckehart den Vorgang dar¹⁾. Dem Inhalt nach dasselbe sagt Frau von Guyon²⁾ in ihrem „Cantique des cantiques“. Sie weist die Differenz auf zwischen jener Vereinigung der Seele mit Gott, die vermittelt der Kräfte zustande kommt, und der Wesenseinheit. Die union des puissances entbehrt der Tiefe. Sie ist eher eine blosser Berührung als eine wirkliche Verschmelzung. Sie findet ihr Analogon in der Liebesgemeinschaft Verlobter (union de fiançailles). Die Wesenseinheit (union essentielle) ist die spirituelle Ehe zwischen Gott und der Seele. Es ist also gar kein Zweifel: dem Mystiker erscheint die normale Aktivität des Geistes als etwas Minderwertiges im Hinblick auf den unaussprechlichen Genuss, den er verspürt, wenn im Grund seiner Seele Gottes Gegenwart sich ankündigt. Das bewusste Leben darf sich nicht messen mit diesem unbewussten, unterbewussten oder „überbewussten“, wie man es gemäss den Intentionen der Mystik wohl besser nennen würde. Ein derartiger Zustand jenseits von allem regulären psychischen Geschehen kann ekstatischer Verzückerung bis zur Identität sich angleichen oder aber von Leidenschaftlichkeit freier sein und mehr Ruhe atmen. Zwi-

¹⁾ Vgl. I, S. 32 ff. (Vier Predigten über die ewige Geburt.)

²⁾ Vgl. *Hepppe, H.*, Geschichte der quietist. Mystik in der kath. Kirche, S. 458 f.

schen dem wilden, rasenden Rausch und der stillen Gottesminne ist eine reiche Skala möglich und wirklich. Man mag darüber streiten, ob das Orgiastische noch in die Mystik hineingehöre. Aber jedenfalls ist allen Stufen das eine gemeinsam, dass die Berührung, die Verschmelzung mit der Gottheit eine Sistierung der regelrechten Geistestätigkeiten bedingt.

Die Tatsache ist geeignet, davon zu überzeugen, wie der Mystiker dazu drängt, sich ganz vom Ewigen ausfüllen zu lassen oder ganz in Gottes Wesen sich zu versenken. Tersteegen verleiht diesem Drang in seiner bekannten wundervollen Strophe unübertrefflichen Ausdruck:

Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben,
Aller Dinge Grund und Leben,
Meer, ohn' Grund und Ende, Wunder aller Wunder,
Ich senk' mich in dich hinunter:
Ich in Dir, Du in mir,
Lass mich ganz verschwinden,
Dich nur seh'n und finden.

Es erhebt sich die Frage, ob der pantheisierende Trieb, der hier sich auswirkt, so mächtig ist, dass er die Schranke zwischen dem Göttlichen und Menschlichen endgültig niederreisst. Liegt es im Wesen der Mystik, Gott und Welt, resp. Seele in eins zu setzen? Man kann sich die Antwort erleichtern, wenn man bedenkt, dass es sich nicht darum handelt, die eigentlichste Herzensstellung der mystisch Frommen festzulegen, ihr persönliches Geheimnis zu lüften, zu fixieren, ob in ihrer religiösen Erfahrung letztlich ein theistisches oder ein pantheistisches Moment vorherrsche, sondern darum, die grundsätzliche Richtung der Mystik zu prüfen. Und da sollte es denn weder verletzen noch verwundern, sofern man den Pantheismus als in der Konsequenz der Mystik liegend erachtet. Unverkennbar tritt das z. B. bei Eckehart¹⁾ zutage. Er lässt den Menschen, der „entwird“, teilhaben am Leben Gottes selbst. Er schreitet noch weiter und verkündet: jeder, der selig ist, der ist, im Erleben der Seligkeit, Gott und das göttliche Wesen und die Gottessubstanz. Wer Gott liebt, der wird mit ihm Gott. So erfüllt sich, was in der „deutschen Theologie“²⁾ als das eine Begehren des erleuchteten Frommen erscheint: „Ich wäre

¹⁾ Vgl. z. B. I, S. 202, 94.

²⁾ Vgl. die Ausgabe von H. Büttner. Jena 1907. S. 15.

gerne dem ewigen Gute, was dem Menschen seine eigene Hand ist.“ Die Seele wird vergottet, ist substantiell mit dem ewigen Gut verschmolzen und gehört zu seinem Sein und Leben. Das durchgängige Streben der Mystiker, in Gott auf- und unterzugehen, lässt sie immer wieder zur Illustrierung ihres Verhältnisses zum Übersinnlichen Bilder wählen, die dem Weben der Natur entnommen sind und keinerlei persönliche Farbe tragen. In die Luft, ins Sonnenlicht, in den Ozean tauchen sie nieder; den Strahlen des königlichen Gestirns wollen sie stille halten, „wie die zarten Blumen willig sich entfalten“. „Mein Ich ist Gott“, sagt Katharina von Genua¹⁾ und spricht damit aus, was bewusster oder unbewusster, verborgener oder offener in jeder mystisch bewegten Seele lebt und drängt.

Wir fassen zusammen: Die Mystik stellt sich uns in ihrer folgerichtigen Ausgestaltung dar als jene Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses, die eine selbst die religiöse Geschichte verflüchtigende und das Ich auslöschende totale Abkehr von der Welt und eine in Pantheismus mündende Verschmelzung mit der Gottheit involviert.

Über die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit der in ihrem Wesen geschilderten Mystik zu befinden, ihre spezifisch gear- tete Unmittelbarkeit entscheidend zu beurteilen, wird uns nun aber erst eine Analysierung der christlich-frommen Erfahrung instand setzen²⁾. Mit dieser haben wir uns darum jetzt zu beschäftigen. Und da gilt es denn gleich zu beachten, dass die dem Christentum eigentümliche Gottbezogenheit einen merkwürdigen Doppelcharakter aufweist. Zwei Komponenten, die

¹⁾ Vgl. *Fresenius*, a. a. O., S. 9.

²⁾ Die Frage, ob bereits in den neutestamentlichen Dokumenten Mystik, beziehungsweise Ansätze zur Mystik sich finden, kann in unserm Zusammenhang unmöglich beantwortet werden. Sie bildet selbst wieder ein kompliziertes, schwieriges Problem, das eindringender Spezialuntersuchungen bedarf. Trøeltsch (s. Soziallehren, S. 852) erblickt z. B. schon bei Paulus eine tiefsinnige, leidenschaftliche, die antike Mysteriensprache mitbenützende Mystik. (Vgl. auch Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910.) Dieser Auffassungsweise ist Wernle scharf entgegengetreten (a. a. O.). Indessen zeigen seine „Antithesen zu Boussets Kyrios Christos“ doch eine gewisse Modifikation der frühern Aufstellungen (Z Th K 1915, S. 73). Für unsern Zweck wird die Analysierung der christlichen Glaubenserfahrung, die natürlich nicht abseits von den Wirkungen des Neuen Testaments entsteht, genügen.

sich gegen eine Auflösung in eine begriffliche Resultante sträuben, machen dieses religiöse Verhältnis aus. Wir können sie als die lebendig-frohe Gemeinschaft mit Gott und als die demütig-ernste Beugung unter Gott bezeichnen und versuchen zunächst, das erste Moment zu präzisieren.

Das Leben des Christen wird von dem hehren Bewusstsein getragen, verklärt, durchglüht, dass er ein Kind des himmlischen Vaters sei. Ein unermesslicher Wert liegt in seinem Wesen beschlossen. Was bedeutet dagegen alle Schönheit und Grösse der untermenschlichen Schöpfung! Hier ist ein Geist, der den Allwaltenden, Ewigen Vater nennt. Mit Recht heisst es von ihm, dass er nur um weniges geringer erscheint als Gott selbst. Er verharret nicht mehr in der Knechtschaft, die bei noch so kühnem prophetischen Hochflug letzten Endes auf dem israelitischen Frommen gelastet. Er bewegt sich als Sohn im heimischen Haus und Reich. Kein Gesetz bindet ihn. Sofern er seine Sohneswürde nicht verletzt und sein Kindschaftsgefühl nicht verkrümmt, bricht immer wieder aus seinem tiefsten Innern mächtig die vollkommene Zustimmung zu der heiligen Ordnung hervor, die im väterlichen Reiche Norm und Massstab bedeutet. Der göttliche Wille ist sein Wille. Die Triebkraft alles Sinnens und Gestaltens zeigt sich in der jubelnden Freude an der wunderbaren Weisheit des väterlichen Ratschlusses. Freiheit ist der Adel seiner Seele, und Liebe die stark brennende Flamme, die auch in Zeiten der Bitterkeit und Not seinen Mut befeuert. Alle Weltangst vergeht wie das nächtliche Dunkel vor dem aufsteigenden Tag. Furcht und Zittern schweigen, und die frohe Gewissheit, in sicherer Hut geborgen zu sein, verleiht dem ganzen Menschen friedvolle Ruhe und aufjauchzenden Schwung. So erhebt er sich immerdar in die überirdische Sphäre zu seinem Gott. Und er braucht ihn nicht mühsam zu suchen. Denn er weilt nicht in der Ferne. Er ist nahe. Er beugt sich zu seinem Kinde nieder. Er ergreift es allererst und zieht es zu sich empor. Die göttliche Huld und Treue steigt von ihrem Thron in die Erdentiefe herab und beruft den Menschen zu ihrer seligen Gemeinschaft. Der Christ weiss sich reich beschenkt. Das Pneuma erfüllt ihn mit heiligen Kräften. Der Geist ist es auch, der in ihm das wahre Gebetsleben entzündet. Es kommt zu einem realen Verkehr von Person zu Person, zu einem innig vertrauten Reden und Aufhorchen. Was das Herz

bewegt, quält oder erfreut, das darf alles vor Gott gebracht werden. Alle Decken und Hüllen, die etwas im menschlichen Innern verbergen könnten, fallen —: der Ewige dringt mit seinem Blick überallhin. Aber auch er offenbart die Herrlichkeit seines Wesens, die rettende Macht seiner Gnade und Erbarmung. Der Fromme erkennt und empfindet, wie in Gottes Plan sein Heil beschlossen ist, und kann mit dem Psalmisten sprechen: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Keine irdische Gewalt vermag etwas Trennendes in diese wunderbare Gemeinschaft zu werfen. Gott und Seele sind stark und fest miteinander verbunden. Eine unmittelbare Einigung ist vorhanden. — Eine unmittelbare, gewiss! Aber auch eine unvermittelte? Das wird der unverkürzte christliche Glaube nie zugeben. Er weiss sich irgendwie dauernd an die Gestalt Jesu geknüpft. Er sieht sich irgendwie im Leben und Wirken dessen verankert, den die christliche Gemeinde ihren Mittler und Herrn nennt. Davon wird noch die Rede sein. Wir halten hier fest, dass uns die eine Komponente in der christlich-frommen Erfahrung auf das Merkmal der religiösen Unmittelbarkeit führt, das uns in eigentümlicher Färbung als das Hauptmoment mystischer Frömmigkeit entgegengetreten ist.

Wir wenden uns zur andern Komponente. Der Christ wird keineswegs bloss von einem sieghaften Frohgefühl erzählen. Er kennt weiterhin einen bedeutsamen Faktor in seinem Frömmigkeitsleben, der zu jenem direkt einen Gegensatz bildet. Es ist das Moment des Gebeugtseins, des Gebücktstehens vor Gott. Nur schon das Bewusstsein seiner Kreatürlichkeit lässt ihn in tiefster Ehrfurcht und Demut erschauern. Was ist der Mensch, dass der Schöpfer und König des Universums seiner gedenkt! Er gleicht einem Wurm, der im Staube kriecht. Er erscheint unendlich klein und gering im Vergleich zu demjenigen, den aller Himmel Himmel nicht fassen. Eine Riesendistanz schiebt sich zwischen Gott und Mensch. Nun aber tritt zur Tatsache der Kreatürlichkeit noch die Wirklichkeit der Schuld. In eigensinnigem Trotz will der doch ganz von höherer Hand Umschlossene verkehrte Wege wandeln. Zur Kleinheit gesellt sich die Torheit, die Verblendung, der Wahn. Da muss ja die Seele, wenn sie in heller Stunde ermisst, was sie getan, ein jäher Schrecken befallen, ein ihre Tiefen aufwühlender

Schmerz erfassen. Nicht allein als Furcht vor der gerechten Strafe, sondern zumeist als brennende Reue über die Beleidigung, die dem Allheiligen durch die Missachtung seines Willens zugefügt worden. Aus der Zerknirschung des verlorenen Sohnes tönt das „Ich bin nicht mehr wert“ heraus. Es steht eine Wand zwischen Gott und Mensch. Nun ist's ja des Vaters Gnadenwille, dass der Sünden Menge zugedeckt werde. Aber darf man so rasch dessen sich getrösten? Der Mensch demütige sich unter die gewaltige Hand Gottes und wirke sein Heil mit Furcht und Zittern! — Diese zweite Komponente also zeigt ein Verharren des Frommen in der tiefersten Beugung unter Gott. Noch wagt er es nicht, in frohe Gemeinschaft mit seinem Herrn zu treten. Er bleibt beklommen.

Es gibt keinen Begriff, der eine Auflösung der Gegensätzlichkeit der beiden Komponenten wäre. Der Begriff der *πίστις* trägt selbst auch die Spannung in sich. Das ist ganz in Ordnung. Die Spannung soll bestehen. Sie bringt in die christliche Erfahrung einen wunderbaren Reichtum und eine unausdenkliche Tiefe. Die Freude der Gottesgemeinschaft muss immer wieder sich eintauchen in die erschauernde Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät, und die Beugung unter den Herrn muss stets neu durchleuchtet werden von der beseligenden Gewissheit: „Gott ist grösser als unser Herz.“

Wir haben uns das Wesen der Mystik und die Art der christlich-frommen Erfahrung vergegenwärtigt und sollen nun noch die beiden Grössen einander gegenüberstellen, um herauszufinden, ob sie gemeinsame Züge verraten oder einander ganz unähnlich sind, oder ob sie sich zwar irgendwie berühren, aber in der Hauptsache doch auseinanderstreben.

Ohne dass es besonders gesagt worden, muss die Schilderung der mystischen Frömmigkeit und ihres Dringens auf religiöse Unmittelbarkeit davon überzeugt haben, wie sehr der Mystiker darauf ausgeht, das Göttliche wirklich selber zu erleben, wie er sich gerade dem entgegensetzt, dass man sich das Übersinnliche bloss in Sätzen und Formeln aneigne, die irgendeine autoritative Instanz anzunehmen empfiehlt oder gebietet. Mit einer *fides, quae creditur*, einem rein intellektualistischen Fürwahrhalten kann er sich niemals begnügen. Er will Gott in seinem Innern haben, spüren; er will sich von ihm ausfüllen lassen oder in seine Substanz sich versenken, oder

wie immer die Ausdrücke lauten mögen. In dieser seiner allgemeinen Tendenz trifft er nun zweifellos mit dem genuinen Christentum zusammen. Denn in der christlichen Frömmigkeit, die mit dem einen Wort *πίστις* sich umschreiben lässt, ist das Zentrale die ganze, volle Hingabe an Gott, der Wandel vor seinem Angesicht und in der Kraft seines Geistes. Das bezeichnet etwas total Anderes als die Unterwerfung unter ein unverständliches, das Herz nicht in Schwingung versetzendes Dogma.

Indessen über dieses Moment hinaus zeigen sich dann im weitem keinerlei Berührungspunkte. Die Anwendung eines und desselben Terminus auf beiden Seiten darf uns nicht irreleiten. Vor allem ist ja die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses hier und dort etwas von Grund aus Verschiedenes. In der christlich-frommen Erfahrung tritt sie als das charakteristische Merkmal der innig-frohen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf, dem aber — wie dieser Gemeinschaft überhaupt — aus der ehrfurchtsvollen Beugung unter den Herrn fortwährend vertiefende Kraft zufließt. Die Unmittelbarkeit der Mystik hat sich aller Bindung entschlagen. Es ist, wie wenn sich die erstgenannte Komponente der christlichen Frömmigkeit isolieren würde. Die heilsame, nötige Spannung verschwindet. Im religiösen Subjekt liegt nur mehr der eine Trieb, Gott ganz, ganz zu haben, zu fassen, sich in ihn hineinzusenken, in ihm auf- und unterzugehen. Ein solches Hinandringen an die Gottheit, das in der substantialen Verschmelzung sich vollendet und damit in Pantheismus mündet, wird, wo die andere Komponente des Glaubenslebens wirksam ist, schlechtweg unmöglich. Das Bewusstsein seiner Geschöpflichkeit involviert für den Frommen den Gedanken, das mächtige Gefühl von dem gewaltigen Abstand, der ihn von Gott trennt. Dieses Distanzgefühl wird durch den jauchzendsten Aufschwung der Seele nie einfach ausgeschaltet. Insbesondere aber ergibt sich von der Empfindung der Schuld aus der furchtbare Ernst der Beugung. Gott steht als der gerechte und heilige Richter vor der Seele. Da hilft kein Sichaufraffen, keine noch so ungebrochene Askese, keine „Abscheidung“ von Aussenwelt und Ich. Da hilft und erlöst nur die Erbarmung des Vaters, der in dem Ungehorsamen die felsenfeste Gewissheit schafft: „Meine Sünden sind mir vergeben.“ Diese Gewissheit leuchtet ihm auf, wenn er der unendlichen

Hoheit und Güte dessen begegnet, der das *δεῦτε πρὸς με* (Mt. 11, 28) als Gottes ergreifende Einladung erschallen lässt, und in dem seine ersten Jünger ihren *κύριος* gefunden zu haben bekennen. Damit sind wir an die Geschichte und ihre bleibende Bedeutung für den Glauben gewiesen, und es tritt zutage, dass die Schätzung Jesu in der Mystik eine vom christlichen Glauben an den in der Geschichte wirkenden Herrn *toto coelo* verschiedene Stellungnahme darstellt. Die Hingabe und Bindung an den Christus erfordert auch ein Sicheinordnen in die Gemeinde der christlich Religiösen, das eine geschlossene Verbundenheit mit den Brüdern erhält und die Selbstisolierung des Frommen unmöglich macht. Der Christ fühlt sich nicht gestört, wenn er betend „Vater *unser*“ ruft, wie er überhaupt die ganze Weltwirklichkeit, sofern sie nicht als Macht der Sünde herrscht, nicht als Hemmnis in seinem Verkehr mit Gott empfindet. Zur Beugung, die er als das eine Element in seiner frommen Erfahrung trägt, gehört es auch, dass er ehrfurchtsvoll vor jeder Realität steht, die aus Gottes Schöpferhand quillt. Die Ehrfurcht aber wiederum wird zur dankbaren Freude verklärt denn es gilt von allem, was Gott hervorgebracht: „Es ist gut.“ So ertötet er nicht sein Selbst, sucht Gott nicht im unbewussten, willenlosen Leben, sondern tritt mit ihm in persönliche Gemeinschaft. Die ist und bleibt das Tiefste.

Unser Ergebnis lautet: die Mystik hat in der christlichen Kirche prinzipiell kein Heimatrecht.

Wir fügen aber hinzu: die Betrachtung dieser in ihrer Art erhabenen Frömmigkeit soll dem Christen immer wieder ein heilsamer Stachel sein, auf das Wesen seines Glaubens sich zu besinnen und der wunderbaren Herrlichkeit und Kraft inne zu werden, die darin leuchtet und lebt.

Arnold GILG.
