Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 6 (1916)

Heft: 2

Artikel: Zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik : ein Beitrag zum Verständnis der Mystik überhaupt

Autor: Keussen, Rudolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403881

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: 15.07.2025

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

Zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik.

Ein Beitrag zum Verständnis der Mystik überhaupt.

Die Ansicht, die Mystik sei nicht christlich, kann ich nicht teilen und darum möchte ich nach meinen schwachen Kräften mitarbeiten, der viel Verkannten den ihr gebührenden Platz im Christentum sichern zu helfen.

Um die Unchristlichkeit der Mystik dazutun, beruft man sich auf die in ihrer theoretischen Spekulation vorkommenden neuplatonischen Gedanken. Darauf ist etwa zu antworten: Wir müssen, um gegen die Mystik gerecht zu sein, dieselbe einteilen in eine theoretische (mystische Spekulation) und in eine praktische (mystisches Erleben). Gewiss finden sich in der theoretischen Mystik Gedanken des Neuplatonismus, aber solche finden sich auch im Johannesevangelium. Dann darf aber nicht vergessen werden, dass die Hauptquelle der mystischen Theorie gar nicht den Neuplatonismus des Areopagiten, sondern die erotische Allegorie des Hohenliedes ist! Zudem ist hinzuzufügen, dass der echte, d. h. praktische Mystiker sich mit philosophischen Spekulationen sehr wenig befasst, er „arbeitet“ mehr mit dem Herzen, als mit dem Verstande. Ihm ist es vielmehr darum zu tun, Gott, dem Urgrund alles Seins, durch sittliches Handeln (Askese) näher zu kommen, als durch philosophisches Studium. Zu erwähnen ist ja doch auch, dass unter den Mystikern die Frauen nahezu die Mehrzahl einnehmen und dass diese sich mit neuplatonischen Gedankengängen abgequält hätten, ist wohl nicht anzunehmen. Man darf eben nicht bloss bei bestimmten Mystikern anfragen, sondern alle zusammennehmen, will man ein gerechtes Urteil fällen. Zu dem möchte ich gleich hier bemerken, dass man die Frage nach der Christlichkeit der Mystik nicht so sehr aus den Schriften der sogenannten christlichen Mystiker, sondern aus dem Evangelium selbst beantworten muss. Aber, um bei den christlichen Mystikern zu bleiben, sage ich, dass ihnen

das Hohelied viel mehr theoretisches Vorbild gewesen, als der Areopagite. Und wenn man an den Satz Augustins denkt: „in vetere testamento novum latet“, dann sind das Hohelied und einzelne mystische Sätze des Alten Testamentes christliche, zum mindesten aber nicht heidnische Vorbilder.

Das im Hohenliede ständige Bild des bräutlichen Verhältnisses der Seele zu Gott, ist dem ganzen Alten Testamente nicht unbekannt, wie es auch im Neuen Testamente des öfteren gebraucht wird. Man vergleiche hierzu das bräutlich-eheliche Verhältnis des Bundesvolkes zu Gott — der Abfall des Volkes wird mit Ehebruch bezeichnet — man vergleiche beispielsweise die neutestamentlichen Stellen, wo sich Jesus als Bräutigam bezeichnet.

Dass dieses Bild vom bräutlich-ehelichen Verhältnisse das zutreffendste für das mystische Erlebnis ist, das geht zunächst aus den Schriften der Mystiker hervor, die doch nicht öfter von Bräutigam und Geliebten sprechen können, als sie es tun. Dass der Vergleich des ehelich-bräutlichen Verhältnisses der Seele zu Gott der richtigste ist, muss auch jeder bestätigen, der auf Grund persönlicher Erfahrung das mystische Erlebnis kennt.

Gegen den Vorwurf, die Mystik gehe über geschichtliche Formationen, gehe über den geschichtlichen Jesus und seine „Frohbotschaft“ hinaus, lässt sich folgendes vorbringen:

Dem christlichen Mystiker ist Jesus „der Weg, die Wahrheit und das Leben“. (Das Ziel). Jesu sittliche Forderungen, sein sittliches Leben sind der Weg zum mystischen Einswerden mit Gott (Jesus). Ist doch die Übung des sittlichen Willens, das Streben nach Sündenreinheit (Askese) die Vorstufe aller Mystik! Jesus ist aber auch das göttliche Ziel dieses Weges, er ist zugleich der Bräutigam, der um die Seele wirbt. „Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“. Joh. 14, 21. „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ Joh. 14, 23. Der christliche Mystiker gelangt „per Christum hominem ad Christum deum“ (Augustinus). Der christliche Mystiker bedarf eines festen Glaubens an Jesus und sein Wort, eines vollen Vertrauens in die Führerschaft „Christi hominis“. Allerdings bedarf der Mystiker, der zur

mystischen Einigung mit „Christo deo“ gelangt ist, für solche Augenblicke des Glaubens an den geschichtlichen Jesus, ans geschichtliche Evangelium nicht, hier ist er vom Glauben zum Wissen gelangt, es bleibt nur noch die Liebe. Ist das nicht selbstverständlich und darf deshalb die Mystik als widerchristlich angesprochen werden? Lehrt doch die korrekte Kirchenlehre und die Vernunft, dass im Himmel der Glaube überflüssig geworden und was ist denn die mystische Ekstase anders als der Genuss des Himmels für Augenblicke?

Ich möchte gleich noch einem Gedanken Raum geben. Es wird oft einseitig gedacht und gesprochen, der Mensch allein verlange nach Seligkeit. Nein, dieselbe „Brunst“ (vgl. Inbrunst) ist auch in Gott vorhanden. Es wäre ja auch ein einseitiges bräutlich-eheliches Verhältnis zwischen Menschenseele und Gott, wenn nur die Braut (Seele) Sehnsucht hätte nach dem Besitz des Bräutigams, (Gott = Himmel) und nicht auch umgekehrt. Wir verstehen nur so die „kühnen“ Sätze, z. B. eines Angelus Silesius:

„Dass Gott so selig ist und lebet, ohn Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.“
„Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine, hegen.“ u. v. a.

Gott hat uns „zuerst geliebt“. Er hat als Seelenbräutigam jederzeit um die Menschenseele geworben. Jesus hat als der Logos (Wort) schon durch die Propheten das Bundesvolk an sich zu ziehen gesucht. Ja er hat als Logos spermatokos auch die Heidenwelt gerufen. Übrigens eine teilweise Beantwortung der Frage, weshalb es auch eine ausserchristliche Mystik gibt. Der Logos hat, „Fleisch geworden“, die Menschen zum königlichen Hochzeitsmahle gerufen. Er ruft sie heute noch durch seine Apostel, denen er aufgetragen: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Taufe aber bedeutet Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste.

Das mystische Erlebnis baut sich auf zwei Faktoren auf. Auf das asketische Streben des Menschen, auf das Streben nach Sündenreinheit, nach Beugung des eigenen Willens unter Gottes Willen, nach Befreiung von der Ichsucht (Entwerdung seiner selbst) und auf das Entgegenkommen, die Gnadenerweisung Gottes. Der Mensch kann also die mystische Ekstase

nicht erzwingen; denn Gottes Gnade ist eben Gnade. Der Mensch kann sich nur vorbereiten auf dieselbe durch ernstliches, sittliches Leben und Streben. An diesem Punkte setzt nun meines Erachtens die ungesunde Mystik ein. Und gibt sehr wohl eine gesunde und eine ungesunde Mystik und nicht etwa eine Mystik schlechthin!

Es kommt eben oft vor, dass ein Mensch, der noch kein mystisches Gott-innewerden erlebt, wie auch derjenige, der schon die Wonne der mystischen Ekstase verkostet hat — eine solche erzwingen möchte. Er erhitzt seine Einbildungskraft, hat Gesichts- und Gehörstäuschungen — kurz und gut, es zeigen sich mehr oder weniger alle Erscheinungen der ungesunden Mystik, der Aftermystik. Die „Tröstungen" Gottes, wie in der Sprache der Mystiker die mystische Ekstase genannt wird, sind eben nur Gnadengaben. Im Gegenteil muss sich der echte Mystiker der Augenblicke grösster Verlassenheit (desolatio) und inneren Leides gewärtig halten, eines Gefühls der Vereinsamung, das sonst nicht seinesgleichen hat. Denn in solchen Stunden verspürt er weder den süssen Frieden der Gottesnähe, noch kann er Trost gewinnen aus den Dingen der Welt, die er mit Füssen getreten hat. Er hängt zwischen Himmel und Erde und ruft mit seinem Meister: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Das sind die Augenblicke im Leben des Mystikers, wo er der Meinung ist, er sei für ewig verworfen. Und jeder echte Mystiker hat, wie aus ihren Schriften zu entnehmen, solche Stunden, ja die „Gottverlassenheit" kann sogar Jahre dauern. Aber er denkt wiederum an das Bibelwort: „Musste nicht Christus solches leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?!"

Der Einigung und Vereinigung der Seele mit Gott steht der Eigenwille, die eigene Sündhaftigkeit, die Anhänglichkeit an die Welt und ihre Sinnenfreuden entgegen, darum muss der Schüler der Mystik vor allem den steilen Weg der Askese betreten. Die „Weltverachtung", welche diesen Weg der Reinigung und Heiligung in sich schliesst, mag anfänglich wohl etwas schwer sein, aber hat der Jünger einmal den Weg der Einigung beschritten, hat er einmal den „Himmel genossen", hat er gefühlt wie „süss der Herr ist", dann weiss er auch, dass die Welt und ihre Lust keinen Vergleich aushalten können mit der Herrlichkeit und Wonne des Ewigen, schon deshalb

nicht, weil das, was sichtbar ist, zeitlich, was aber unsichtbar, ewig ist (2 Cor. 4, 18). Es wird viel zu wenig beachtet, dass unter den evangelischen Ausdrücken „Freude“, „sich freuen“ zwar nicht immer, aber oft die Wonne der mystischen Ekstase zu verstehen ist. „Die Jünger aber wurden voll Freude und des hl. Geistes.“ Apg. 13, 52. „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede“. Gal. 5, 22. „Zu der Stunde freuete sich Jesus im Geiste und sprach: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, dass du solches verborgen hast den Weisen und Klugen und hast es geoffenbart den Unmündigen (Ungelehrten). Ja, Vater, so war es wohlgefällig von dir.“ Luc. 10, 21.

Die Mystik ist durchaus kein Privilegium einer gewissen Zahl und Art von Menschen, wie man behauptet. Denn ist die Askese die Vorstufe und Vorbereitung der Mystik, so sind doch alle Menschen zur Mystik berufen, weil alle — nicht nur die Mönche — zur Askese berufen sind. Oder gibt es keine christliche Askese? Enthält das Evangelium keinerlei asketische Sätze? Was ist dann mit dem Fundamentalsatze: „Will jemand mir nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Mtth. 16, 24), und vielen ähnlichen Aussprüchen unseres Herrn und Meisters? Nein, Jesu klare Worte dürfen nicht in der Weise verwässert werden, dass man aus seiner Sittenlehre eine Allerweltsmoral macht. Das eine will ich betonen, dass die christliche Askese mit der ausserchristlichen nicht verwechselt werden darf. Das Wort „Askese“ ist gerade durch die nichtchristliche Askese in Misskredit gekommen. Askese ist für viele nichts anderes als Selbstquälerei. Diese aber hat doch mit christlicher Askese nichts zu tun! Christliche Askese strebt nach Sündenreinheit durch Bezähmung, nicht Ausrodung der niederen, unedlen, ichsüchtigen Triebe.

Um die Christlichkeit der Mystik zu bekämpfen, bringt man ferner vor, sie endige schliesslich im Pantheismus. Wenn die Mystiker pantheistische Redewendungen, wie „vergottet“, in „Gott geformt“ u. v. a., gebrauchen und so scheinbar den Pantheismus verteidigen, so darf man nicht vergessen, dass doch auch die Bibel ähnliche Sätze enthält: „Meine Lieben, wir sind nun Kinder Gottes, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen

wird, dass wir ihm gleich sein werden.“ 1 Joh. 3, 1, „So wir denn göttlichen Geschlechtes sind.“ Apostel-Gesch. 17, 29, „dass ihr durch dasselbe teilhaftig werdet der göttlichen Natur, so ihr fliehet die ärmliche Lust der Welt.“ 2 Petr. 1, 4. „Ihr seid Götter und allzumal Kinder des Höchsten“. Psalm 82, 6.

Man vergisst auch, dass so oft bei den Mystikern die Rede ist von der Vergöttlichung der menschlichen Natur, gerade so oft und noch öfter die eigene Sündhaftigkeit zur Sprache kommt, die um so tiefer erkannt wird, je höher die Stufe des mystischen Lebens ist, die der Mystiker erklommen hat. Der Mystiker findet, dass diese Sündhaftigkeit das einzige Hindernis des Einsseins mit dem Allheiligen und des dauernden Genusses des Gottesfriedens ist. Die Behauptung Wernles, das Zeitalter der Mystik sei mit der Aufklärungszeit abgeschlossen, muss wohl eingeschränkt werden. Die Mystik hat nicht aufgehört, sie hat nur an Boden verloren, und das kann uns gar nicht wundernehmen. Die theoretische Ursache dafür ist der mit dem Aufklärungszeitalter in Theologie und Glauben eindringende Rationalismus, der das religiöse Leben im allgemeinen und das mystische im besonderen verödet. Für das religiös-mystische Leben ist der Kopf (Verstand) zu wenig, auch das Herz muss seinen Anteil, sogar noch den grösseren, haben. Will man die Frage nach der Christlichkeit der Mystik richtig beantworten, dann muss man das Evangelium und die Bibel überhaupt fragen, und da lautet die kurze Antwort: Reiss die Mystik aus Evangelium und Bibel, und du — verstehst sie nicht mehr! Ich sage, die Mystik ist weder unchristlich, noch wiederchristlich, sondern überchristlich. Sie ist als Element der natürlichen Religion eben auch durch das Christentum nicht aufgehoben, sondern nur veredelt worden, sie hat durchs Evangelium die klaren Wege und klaren Ziele vorgezeichnet erhalten. Der Mystiker ist in seiner Gottesgewissheit der sprechendste Zeuge für Gottes Dasein, der christliche Mystiker aber ist der beste Zeuge für die Wahrheit der Worte Jesu; denn er hat an sich erfahren, was Jesus gesprochen: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat. So jemand will dessen Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede.“ Joh. 7, 16—17.

Tetschen a. d. Elbe. Anton MASCHEK.

Mystik und christliche Frömmigkeit.

Ein Schlusswort.

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift liefert zu der von Herrn Prof. Gilg angeregten Frage nach der Christlichkeit der Mystik wiederum zwei Beiträge. Da ich in dem vorhergehenden Heft Gelegenheit genommen habe, mich mit der These Gilgs auseinanderzusetzen, wonach das folgerichtige Wesen mystischer Frömmigkeit sich nicht mit den wirklichen Voraussetzungen christlicher Frömmigkeit vertrage, sei es mir gestattet, auch zu der revidierten Auffassung Gilgs mit einigen die Kontroverse vorläufig abschliessenden Bemerkungen Stellung zu nehmen. — Zuvor jedoch möchte ich wenigstens mit einem Satz auf die Ausführungen eingehen, die A. Maschek über unsere Frage in dieser Zeitschrift und im „Deutschen Merkur" (1916, 5) veröffentlicht hat. Sie berühren weniger das religiös und psychologisch Problematische der Mystik, sondern bieten im wesentlichen ein auf persönliche Erfahrung und auf das Zeugnis des Neuen Testamentes gestütztes Bekenntnis zur christlichen Mystik. Als solches verdienen sie, so will mir trotz mancher Bedenken im einzelnen scheinen, ernsthafte Beachtung.

Auch Gilgs neuer Aufsatz trägt in manchen Abschnitten den Stempel eines persönlichen Bekenntnisses; er lässt uns das eigene Ringen mit der Schwere des Problems lebendig mitempfinden. Ich glaube darum auch schwerlich, dass die Genugtuung der an unserer Kontroverse innerlich Beteiligten über die Änderung, die Gilg in seiner Stellungnahme zu dem Problem „Mystik und christliche Frömmigkeit" vollzogen hat, in dem Sinne gilt, dass sie sich etwa auf die äussere Anerkennung des Rechtes ihrer Meinung bezöge; wir führen ja doch die Debatte nicht, damit der eine oder der andere Recht behält,

sondern im Sinne einer gemeinsamen Bemühung um die Wahrheit und zur Beseitigung der Schwierigkeiten, die uns auf dem Wege zu ihr aufstossen. Ich habe nun den Eindruck, dass diese Schwierigkeiten für Gilg gewachsen sind, seitdem er die kategorische Lösung aufgeben musste, die er unserem Problem ursprünglich (Internat. kirchl. Zeitschrift 1915, Heft 4) gegeben hat. Zunächst ist ihm die Möglichkeit einer begrifflichen Umspannung des Wesens der christlichen Frömmigkeit zweifelhaft geworden; ihr Gehalt lässt doch, so räumt er ein, eine sehr viel grössere Mannigfaltigkeit zu, als sich bei ausschliesslicher Verwendung der synoptischen Quellen vermuten liesse. Insbesondere aber gibt Gilg jetzt die Wirksamkeit mystischer Elemente bei Paulus und im Johannesevangelium zu. — Trotzdem aber bleiben seine Bedenken gegen die Mystik als solche mit fast ungeschwächter Kraft bestehen: er kann meiner Meinung, dass das mystische Erlebnis in gewissem Sinne religiös und konfessionell neutral sei, nicht beipflichten; er glaubt den Vorwurf aufrecht halten zu müssen und beruft sich in dieser Absicht auf meinen Gewährsmann G. Mehlis, dass die Mystik zur Auslöschung des Geschichtlichen, dadurch aber zur Entleerung der christlichen Frömmigkeit führe; er glaubt endlich, ohne entgegenstehende Einzelzeugnisse bestreiten zu wollen, im ganzen das „positive Schuldbewusstsein" im Vollsinn der christlichen Erfahrung bei den Mystikern zu vermissen.

Im folgenden will ich versuchen, diese Bedenken nochmals durchzusprechen und dadurch der Klarstellung meiner eigenen Ansicht zu dienen. — Die von mir behauptete religiöse und konfessionelle Neutralität der Mystik hat nach den im letzten Heft unserer Zeitschrift gegebenen Ausführungen selbstverständlich nur den Sinn, den Versuch einer eindeutigen und einseitigen Festlegung der mystischen Glaubenserkenntnis abzulehnen. Nicht dadurch, dass ich mir bestimmte religiöse Vorstellungen aneigne, werde ich zum Mystiker, sondern dadurch, dass ich die Mystik der Religion empfinde oder, was entscheidender ist, selbst mystische Erlebnisse habe. Eben daraus erklärt sich die religionsgeschichtlich so merkwürdige Verbreitung der Mystik über die verschiedensten Religionen. Sie ist ein ursprünglich religiöses Erlebnis, das immer wieder in der einzelnen Seele aufquillt und die vorhandene religiöse Vorstellungswelt befruchtet oder auch umgestaltet. Sie ist darum eine Ingredienz

der christlichen wie anderer Religionen; aber sie ist nicht eine Religion mit besonderen Formen, Kultgebräuchen, Vorstellungen neben diesen. — Die Mystik wurzelt in ihrem letzten Kern in einem religiösen Sondererlebnis von sehr veränderlichem Gepräge, das den normalen Verlauf des Innenlebens, wenn auch vielleicht nur für Augenblicke, unterbricht, für Augenblicke allerdings, die in den Augen des Mystikers ihrem Gehalt nach Ewigkeitsbedeutung gewinnen. Indessen so wenig diese Augenblicke das Zeitleben des Mystikers beendigen oder aufheben, so wenig braucht die mystische Erleuchtung das überlieferte religiöse Bekenntnis anzutasten. Die Mystik kann eben schon wegen der Innerlichkeit der ihr eigenen Erfahrung sowohl mit den gewohnten Formen der Lebensführung im allgemeinen zusammengehen, wie auch mit der geschichtlich überlieferten Glaubenserkenntnis. Sie mag geneigt sein, diese Dinge als etwas zu betrachten, was zu des Lebens Aussenkreis gehört und in ihm Wert und Bedeutung hat, zu der mystischen Gnadenerfahrung jedoch ausser Vergleich steht. — Allein ich bin weit entfernt, zu verkennen, dass diese Toleranz der Mystik nur eine der ihr möglichen Verhaltungsweisen zum Ausdruck bringt. — In sehr vielen Fällen führt das mystische Erlebnis eine solche Veränderung des seelischen Gleichgewichts bei dem Mystiker mit sich, dass dadurch wie seine Lebensführung im allgemeinen, so auch seine religiöse Vorstellungswelt auf das tiefste beeinflusst und geändert wird. Die Mystik kann für den Einzelnen zur Lebens- und Glaubenskrisis werden. Eine solche Krisis schliesst dann eine Revision des erreichten Lebensstandes einschliesslich der religiösen Glaubensvorstellungen in sich, die in ihrer Folge sich mit der Ausprägung einer neuen eigentümlichen Gedankenwelt verbindet. Auf dieser Grundlage bildet sich jene Richtung des religiösen Empfindens und Denkens aus, die man als mystische Weltanschauung zu bezeichnen pflegt. Nur dass diese Weltanschauung uns keinen fertigen Begriffsschematismus an die Hand gibt, sondern eine Anweisung, über alle Begriffe, Bilder und Gleichnisse hinauszugehen, um mit dem Schöpfergrunde alles Seins eins zu werden. Und am Ziele versagt ihr die Sprache. „Denn wer Gott gefunden hat, der wird ganz stille.“ — So erklärt es sich, wie mir scheint, dass die Mystik ohne eigentlich bekenntnisbildende Kraft bleibt. Das Empfinden für die Grenzen der religiösen Begriffsbildung und Symbolik

ist in ihr zu stark, als dass sie sich darin festlegen könnte[1]). Sie geht darum ihre eigenen Wege in und neben den geschichtlich überlieferten Religionen und Bekenntnissen; sie benutzt deren Vorstellungskreis, ja verschmilzt mit ihm oder wandelt ihn auch um und stösst ihn ab. Aber sie selbst wird zu keiner Bekenntnisreligion, sondern bleibt neutral, wobei sich, dünkt mich, die religionsgeschichtliche Erfahrung für die bisher nicht begrenzte Dauer dieser Neutralität ausgesprochen hat.

Doch vielleicht wird man einen weiteren Grund für den Mangel an bekenntnisbildender Kraft in der Mystik in ihrer Ungeschichtlichkeit erblicken. Diesem Vorhalt will ich zunächst ohne die Einschränkungen begegnen, die ich ihm in meinen früheren Ausführungen entgegengestellt habe. (Heft 1, S. 96.) — Dagegen möchte ich die Frage aufwerfen: worin liegt für die religiöse Betrachtung der Unterschied zwischen geschichtsloser Mystik und geschichtlich begründeter Offenbarungsreligion? — Jene, so formuliert die Antwort am schärfsten den Gegensatz, sucht unmittelbar ihr Ziel, die Lebensgemeinschaft mit Gott, zu erreichen, diese bedient sich dazu in weitem Umfang der Vermittlung. — Die Vermittlung mag in genauerer Umgrenzung in geschichtlichen Zeugnissen gesucht werden, die den Niederschlag der göttlichen Offenbarung an die Menschheit enthalten, sie mag des weiteren in der sakramentalen Organisation der Kirche zu finden sein, die unter der Umkleidung von Symbolen die lebendige Gegenwart des göttlichen Gnadenwaltens zur Darstellung bringt. Welcher Vermittlung nun auch der Gläubige sich bedienen mag, weder „Wort“ noch „Sakrament“ sind für ihn Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, Wege zum Ziel. Das Ziel aber ist die Einigung der Seele mit Gott. Sofern aber dieses Ziel nicht in zeitlicher Entwicklung erreicht werden kann (denn für diese entfällt die Möglichkeit der Vollendung), wird es in geschichtsloser Transzendenz gesucht werden müssen, d. h. in einem ewigen Leben, in dem die Seele erfährt, „was kein Auge gesehen, kein Ohr vernommen hat“. Es wäre seltsam, wenn um der

[1]) „Wenn wir dem ureigensten Wesen der Mystik nachdenken, so ist ihre Position das stille Verstummen in der unendlichen Fülle des religiösen Lebens.“ „Mystik als Philosophie ist somit stets ein logischer Irrtum, der mit Vernunftnotwendigkeit entsteht, wenn jene den Versuch macht, ihre grosse Parodoxie zu erfüllen, dem Unaussprechlichen eine Sprache zu geben.“ G. Mehlis, Formen der Mystik, Logos, 1912, S. 243.

Transzendenz dieses Zieles willen gegen christliche Religion und Frömmigkeit der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit erhoben würde. So wenig wir dem beizustimmen vermögen, so wenig können wir von dem Gesichtspunkt einer metaphysischen Betrachtung aus übersehen, dass Geschichte und Symbol auch für die Offenbarungsreligionen nur einen relativen Wert besitzen, der an die raumzeitliche Erfahrung gebunden ist. Zerfliesst diese, so wird auch jener hinfällig.

Anderseits lässt sich nicht bestreiten, dass die Mystik ihrem Drang nach Entäusserung alles Endlichen nicht so zu entsprechen vermag, wie Wunsch und Sehnsucht es fordern. Die mystische Ekstase ist nur von begrenzter Dauer, ihre visionären Erlebnisse entweder der Erinnerung entzogen oder für die Wiedergabe auf das unvollkommene Mittel endlicher Vorstellungen und Begriffe angewiesen. Noch ein weiteres, die Zielvorstellung, um die sich das mystische Erlebnis konzentriert, kann ursprünglich der Geschichte angehört haben; aber sie hat den zeitgeschichtlichen Rahmen abgestreift und wird in eine transzendente Welt versetzt, aus der sie nun als höchstpersönliche Kraft in das Gegenwartsbewusstsein des Mystikers hinüberwirkt. Das eindruckvollste Zeugnis für eine solche Wandlung des Geschichtlichen ins Mystische bietet die Christusmystik des Apostels Paulus. Das geschichtliche Bild Jesu spielt in ihr, soweit wir sehen können, nur eine geringe Rolle; sein einzigartiger Wert ruht in der Bewährung des Gehorsams gegen Gott bis zum Tode am Kreuze. Wirksamer für die paulinische Frömmigkeit ist die in der Auferstehung gegebene Rechtfertigung und Erhöhung des Herrn durch den himmlischen Vater. In dieser Verklärung hat Paulus ihn selbst in dem mystisch visionären Erlebnis vor Damaskus geschaut. Seitdem ist die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn für sein Denken zu einer Gewähr für die eigene Errettung von der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes, für die Freiheit in der Kindschaft Gottes geworden. Alle religiösen und sittlichen Güter entfliessen dieser Gemeinschaft, deren lebenspendende Kraft von Paulus sichtlich mit immer stärkerer mystischer Glut empfunden worden ist. „Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn.“ Doch über jede persönliche Beziehung hinaus wird Christus für Paulus zum Haupt alles Himmlischen und Irdischen. Gott hat ihn „hoch über alle Herrschaft ge-

setzt . . . und über alle Namen, die genannt werden, nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, und hat alles unter seine Füsse getan und ihn zum Haupt gegeben über alles der Gemeinde, die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt.“ (Ephes. 1, 21 f.) — Wir fragen, ist nicht auch hier der Rahmen der Geschichte gesprengt und Christus zum Prinzip einer geistigen und sittlichen Welt erhoben, die alles weit überspannt, was wir mit unseren irdischen Augen schauen, mit unseren Erfahrungsbegriffen bestimmen können? — Auch diese von der Geschichte ausgegangene Mystik wächst über die Geschichte hinaus, gerade so wie auch die Offenbarungsreligion uns Gott nicht nur als den Gott der Geschichte offenbart, sondern als den ewigen Gott, der vor und ausser aller Zeit war, ist und sein wird.

Noch bleibt mir übrig, mit einigen Sätzen die Anstände zu besprechen, die Gilg zu der Frage Mystik und Schuldgefühl „im tiefsten Vollsinn der christlichen Erfahrung“ vorbringt. Er will die Gültigkeit der Zeugnisse, die für das Vorhandensein eines solchen Schuldgefühls bei einzelnen Mystikern sprechen, nicht bestreiten, aber er deutet an, dass sich hier vielleicht eine Inkonsequenz in der Gestaltung des Innenlebens geltend mache, die zwar individuell ein christliches Empfinden ermögliche, in ihrer Konsequenz aber begründe die Mystik doch wohl eine Vernichtung des Schuldgefühls in dem alles überragenden Verlangen, mit dem Absoluten eins zu werden und auf dem Wege dahin alle Endlichkeitsschranken niederzureissen. — Dem gegenüber sehe ich mich veranlasst, noch einmal meine Behauptung zu wiederholen, dass die Mystik kein geschlossenes Begriffssystem, kein religiöses Bekenntnis ist, sondern, wenn man will, voll glücklicher Inkonsequenzen steckt. Diese erklären sich aus der Vieldeutigkeit des mystischen Erlebnisses, das doch für alle religiöse Mystik grundlegend ist, wenn anders sie auf wirklicher innerer Erfahrung beruht und nicht äusserlich aus Begriffen konstruiert ist. — Ich bestreite also, dass sich das Erlebnis in kongruenten und in sich gleichartigen Begriffen ausdrücken lässt. Der Logiker vergewaltigt die Erfahrung, wenn er auf diesem Gebiete den Text, den der Psychologe vorfindet, revidieren will. Das mystische Erleben ist eben, und zwar nicht infolge von Inkonsequenzen im Ausdruck, sondern tatsächlich viel reicher als die Theorie Gilgs zulässt; diese ist für die

Fälle, auf denen nach seinen Worten „starke Verdachtsmomente“ lasten, zurecht gemacht und wird darum den übrigen nicht gerecht. Sie muss sie ausschalten, indem sie dabei letzten Endes dem Mystiker ein Missverständnis seines eigenen Erlebens unterschiebt. — Demgegenüber besitzt, glaube ich, meine Erklärung den Vorzug, alle Fälle verständlich zu machen.

Doch ausserdem gebe ich zu bedenken, ob nicht auch für die christliche Erkenntnis ein sittlich-religiöser Zustand sehr wohl denkbar ist, wo das Schuldgefühl, das nach Gilgs Darlegung unablöslich mit der christlichen Frömmigkeit verbunden sein soll, getilgt erscheint. Gewiss nicht für das zeitliche Bewusstsein, das durch eine Entwicklung geprägt wird, in der immer wieder das Streben nach Wahrheit durch den Irrtum, das Streben nach dem sittlich Guten durch die Sünde getrübt wird. Aber das Ziel dieser Entwicklung ist doch der ewige Zustand der Vollendung, in dem für die Seele Gott „alles in allem“ geworden ist. In ihm ist mit den Hemmnissen, die der Einigung mit Gott entgegenstehen, auch das Schuldgefühl versunken, sowie Dante, nachdem er die Stufen der Entsühnung im Purgatorium durchschritten und im Wiedersehen mit Beatrice noch einmal das Vollgefühl der Schuld seines Lebens durchkostet hat, im Lethestrom die Erinnerung seiner Sünden von sich abspült und nun „rein und bereit ist zum Aufstieg nach den Sternen“ (Purg. 33, 145). Vielleicht dass auch das Erlebnis des Mystikers auf einen gleichartigen Zustand zielt und in einem Augenblick seligen Vergessens die Ewigkeit vorausnimmt, und dass seine deutende Erkenntnis nun weiter geht und eine überschwängliche Lehre verkündet, deren Geltung unsere armselige Gebrechlichkeit nicht zulässt. Wohl ist uns die Freiheit der Kinder Gottes zugesprochen; aber ihr voller Besitz steht, wenigstens für dieses irdische Leben, ausser dem Bereich des Möglichen. Aber darin liegt gerade die Kühnheit des mystischen Glaubens, dass er auch das sichtlich Unmögliche für wahr nimmt. — Und letzthin gilt, wie von allen Verheissungen, die den Zustand der ewigen Vollendung der menschlichen Natur im Auge haben, so auch vom Schuldgefühl und seiner Überwindung das Wort: „Bei den Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber sind alle Dinge möglich.“

Bonn. Rudolf Keussen.