

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 6 (1916)
Heft: 1

Artikel: Einige Bemerkungen zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik
Autor: Keussen, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403878>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.04.2025

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

Einige Bemerkungen zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik.

Die interessanten Ausführungen von A. Gilg im letzten Heft unserer Zeitschrift berühren ein Problem, das in der von ihm gewählten prinzipiellen Zuspitzung in der katholischen Literatur kaum erörtert worden ist. Man könnte vielleicht sagen, auch in dieser Frage zeige sich, dass die katholische einen viel weniger problematischen Charakter habe als die protestantische Theologie. Man begnüge sich — die offizielle römische Theologie natürlich erst recht — mit der Anerkennung des Grundsatzes „factum valet“ und glaube damit einer weiteren Untersuchung überhoben zu sein. Die Tatsache, dass die Mystik wohl in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte zum Bestande der katholisch-kirchlichen Frömmigkeit gehört und auch im ganzen die Anerkennung der kirchlichen Autorität gefunden habe, beweise ohne weiteres das Recht dieser Frömmigkeit. A. Gilg will nun die, wie er glaubt, trügerische Sicherheit dieses Glaubens an das christliche Heimatrecht der Mystik zerstören, indem er in seiner methodologisch zwar ausgezeichnet, aber einseitig angelegten Untersuchung den Nachweis zu geben versucht, dass die Wesensart mystischer und christlicher Frömmigkeit einen unausgleichbaren Gegensatz in sich befasse. Da ich den Ergebnissen seiner Untersuchung nicht beizupflichten vermag, sei es mir gestattet, seine Schlussfolgerungen mit einigen kritischen Anmerkungen zu versehen und zugleich einige Gedanken anzufügen, die vielleicht der Klärung des Problems dienen können.

A. Gilg hält es vor allem für nötig, eine klare begriffliche Umschreibung dessen zu geben, was mystische Frömmigkeit in ihrem Wesen ist. Das Ergebnis seiner mit reicher Literatur-

kenntnis durchgeführten Untersuchung fasst er in den Satz 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“ (Intern. kirchl. Zeitschr. 1915, S. 386). Schon der Versuch einer begrifflichen Bestimmung des mystischen Erlebnisses will mir etwas gewagt erscheinen. Denn er ist meines Bedünkens ein Versuch an einem seinem Gehalt nach nicht immer tauglichen Objekt. Das mystische Erlebnis bewegt sich nur zu häufig im Kreise des Unsagbaren, Geheimnisvollen, Unbeschreiblichen. Um einige Beispiele anzuführen: In dem mystischen Erlebnis, von dem Paulus im zweiten Korintherbriefe berichtet, hat er sich in den dritten Himmel erhoben gefühlt, aber er weiss nicht, ob das in dem Leibe oder ausser dem Leibe geschah; er hat unaussprechliche Worte, die kein Mensch aussprechen darf, vernommen, — doch sie entziehen sich der Wiedergabe¹⁾. — Dante versucht am Ende seiner grossen Dichtung das visionäre Erlebnis der Gottesschau in symbolischen Bildern zu schildern, aber er weiss, wie das Wort hinter der Vorstellung und diese hinter dem Geschauten zurückbleiben mussten; blitzartig hat die Gnade sein Erkennen erleuchtet, — doch die Phantasie vermag ihm keinen Ausdruck dafür zu geben²⁾. — Jakob Böhme endlich erzählt von seinem qualvollen Bemühen, den Sinn der göttlichen Weltregierung zu erfassen, bis ihm mit dem Beistand des göttlichen Geistes gelang, „durch der Hölle Pforten“ „bis in die innerste Geburt der Gottheit“ vorzudringen. „Was aber da für ein Triumphieren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden, es lässt sich auch mit nichts vergleichen, als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich mit der Auferstehung von den Toten“³⁾. — Ich habe absichtlich Zeugnisse aus weit auseinander liegenden Zeiten gewählt. Wenn in ihnen allen die begriffliche Armut gegenüber dem mystischen Erlebnis stark betont wird, so scheint mir darin eine Mahnung zur Vorsicht gegenüber dem Versuche zu liegen, den Gehalt

¹⁾ II. Korinther 12, 1—4.

²⁾ Paradiso 33, 121 ff., 140 ff.

³⁾ Aurora 19, 1—13.

eines Erlebens in das Licht logischer Klarheit zu stellen, das der Erlebende selbst kaum oder gar nicht in die Gebundenheit des Begriffs zu überführen vermochte. Nun hat zwar Gilg die Möglichkeit eines auf diese Tatsachen verweisenden Einwandes gegen seine Aufstellungen vorausgesehen (S. 370 f.), aber die Art, wie er ihr begegnet, scheint mir wenigstens etwas kategorisch und gewaltsam. Auch der Logiker kann gelegentlich seine Forderungen überspannen. — Es mag wissenschaftlich gewiss dankenswert sein, das über die Schwelle des Bewusstseins und der Einsicht zu erheben, was seinem Wesen nach in der Gewalt dunkler und unbegriffener Gefühle ruht; aber dann ist doch wohl der Vorbehalt notwendig, dass die begriffliche Leistung in diesem Falle nur einen bedingten Wert haben kann, dass sie mehr andeutet, als wirklich sagt. Somit möchten wir die von Gilg versuchte begriffliche Umschreibung der mystischen Frömmigkeit in ihrem Geltungswert beschränken; sie lässt sich schwerlich so klar und deutlich begrenzen, dass sie sich in jedem Falle in ihrer Eigenart selbst bezeugte und dadurch von jeder anderen Art von Frömmigkeit unterscheiden liesse. Mit dieser Voraussetzung aber rechnet Gilg; er will das Wesen der mystischen Frömmigkeit durch Bestimmung der ihr eigentümlichen Merkmale begrifflich umspannen, um daran den Nachweis anzuschliessen, dass diese Frömmigkeit von der christlichen wesensverschieden sei und darum prinzipiell kein Heimatrecht in der christlichen Kirche habe (S. 391). Demgegenüber möchten wir behaupten: Die mystische Frömmigkeit ist, soweit ihr Vorstellungsgehalt in Frage kommt, nicht ein so deutlich bestimmbares Gebilde, dass man sagen könnte: Hier ist sie gegeben und dort nicht. Man kann wohl von Stimmungstendenzen bei ihr reden, von einer Neigung, sich mit bestimmten Vorstellungen zu verbinden und andere abzustossen, aber das schliesst nicht aus, dass die Mystik gelegentlich ganz andere Wege einschlägt und ganz andere Zielvorstellungen aufweist. Eine normale Mystik, die sich auf bestimmte Vorstellungen konzentriert unter Ausschluss anderer, gibt es nicht. Wie im Gefühlsleben überhaupt, so spielt auch hier das Exzentrische, Seltsame und ganz Persönliche eine bedeutsame, unter Umständen ausschlaggebende Rolle. — Dass die Frömmigkeit bei vielen Mystikern des geschichtlichen Gehaltes entbehrt, dass sie bei vielen pantheistische Züge trägt, gebe ich ohne weiteres

zu; was ich bestreite, ist, dass diese Züge ein notwendiges Ingredienz mystischer Frömmigkeit sein müssten und diese daher a priori zu etwas Ausserchristlichem stempelten. Doch das wird deutlicher werden, wenn wir zum Schluss dieser kritischen Bemerkungen uns mit der Frage befassen: Lässt sich das religiös-mystische Erlebnis nicht auch auf anderem, als dem von Gilg gewählten Wege charakterisieren? — Es wird sich dann zeigen, dass sein Interesse zu einseitig auf den vorstellungsmässig erfassbaren Gehalt des mystischen Erlebens eingestellt ist. Die Folge davon ist, dass er diesen Gehalt schematisiert, ein Verfahren, vor dem man sich hüten wird, wenn man das mystische Erlebnis zunächst einmal in seinem psychologischen Bestande, in den Bedingungen seines Zustandekommens zu begreifen trachtet.

Indessen wir verweilen noch bei der Voraussetzung Gilgs, dass eine allgemeine Charakteristik der mystischen Frömmigkeit mittelst des von ihr befassten Vorstellungsgehaltes möglich sei. Wird sie hinfällig, so kann wohl auch sein Beweis für die wesentliche Verschiedenheit dieser Frömmigkeit von der christlichen nicht als schlüssig angesehen werden. Nun gibt auch Gilg zu, dass sich beide Arten von Frömmigkeit in der allgemeinen Tendenz begegnen, zu einem unmittelbaren Verhältnis zur Gottheit zu gelangen; aber darüber hinaus gebe es keine weiteren Berührungspunkte (S. 390). Denn der Mystiker, so können wir Gilgs Beweisgedanken umschreiben, lehne in seinem ausschliesslichen Verlangen nach Vergottung jede Vermittlung auf dem Wege dahin ab, er überschreite überdies in dem Impuls seines religiösen Erlebens alle persönlichen Hemmungen, die sich der Erfüllung seiner Sehnsucht entgegenstellen könnten, vor allem das Bewusstsein seiner Geschöpflichkeit und Verschuldung. — Würde Gilg seiner Beschreibung nicht eine allgemeine Geltung für die Wesensart mystischer Frömmigkeit beimessen, so könnte ich ihm zustimmen: in vielen Fällen treffen die von ihm geschilderten Züge zweifellos zu, — aber, wie schon bemerkt, er schematisiert diese Fälle, um ein logisch möglichst eindeutiges Bild der Mystik zu erhalten, und erklärt dann: dieses Bild passt nicht in den Rahmen christlicher Frömmigkeit. Gewiss, es würde nicht hineinpassen, wenn Gilgs Schema wirklich den Reichtum des mystisch-religiösen Lebens erschöpfte. Aber eben diese Voraussetzung bestreite

ich. — Es gibt zunächst mystische Frömmigkeit, die sich geschichtlicher Vermittlung bedient. Gilg selbst erinnert an die Bernhardinische Christumystik und ihren ungeheuren Einfluss, aber er meint, am Ende werde doch auch in ihr der Eindruck des geschichtlichen Erlösers verwischt (S. 382). Wie weit er im einzelnen verwischt wird, lasse ich dahingestellt; doch ich stelle die Gegenfrage: wird nicht ganz allgemein die persönliche Frömmigkeit zu einer durch individuelle Neigungen bestimmten Auswahl der religiösen Überlieferung gelangen? Und davon abgesehen: wählt nicht auch die Geschichte aus, indem sie ihren Stoff zu sichten und zu gestalten unternimmt? — Eine Einengung in der Freiheit des persönlich-religiösen Erlebens (auch des christlichen) wäre es, wenn der mystischen Frömmigkeit ein Vorwurf daraus gemacht würde, dass sie bei der Geschichte vielleicht nur ein geringes Lehen sucht¹⁾. Das Entscheidende, will mir scheinen, ist doch immer, dass die Seele ihren Gott sucht und ihren Erlöser findet. Die Wege, die dahin führen, mögen, sowie sie Objekt geschichtlicher oder philosophischer Erkenntnis sind, in der Wissenschaft diskutiert werden — für die persönliche Frömmigkeit gilt das Apostelwort, dass alle Erkenntnis nichts bedeutet gegenüber dem Ergriffensein durch die Liebe.

Dass übrigens mystische Frömmigkeit sich durchaus den überlieferten kirchlichen Vorstellungskreis zu eigen machen kann, ist gewiss mit vielen Zeugnissen zu belegen. Ich beschränke mich hier auf die Wiedergabe des Berichtes von Taulers Bekehrung: „Da geschah es an St. Pauli Bekehrung in der Nacht; da kam ihm die allergrösste Anfechtung, die man immer erdenken möcht: davon ward alle seine natürliche Kraft so krank, dass er auf diese Zeit nit konnt zur Metten kommen, sondern er blieb also sitzen in der Zelle, und liess sich Gott in grosser Demüthigkeit. Und da er in dieser Krankheit lag, da ward er gedenken an das Leiden unseres Herrn Jesu Christi, und an seine grosse Liebe, die er zu uns hat, und ward sein eigen Leben bedenken, wie gar klein sein Leben gewesen wäre gegen der Liebe Gottes. Und er kam gar in eine grosse Reu um alle seine Sünd und um alle seine verlorne Zeit, und

¹⁾ Auf den tieferen metaphysischen Grund hierfür weist G. Mehlis Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, Berlin 1915, S. 327 und besonders S. 329 hin. Doch lasse ich ihn hier ausser Betracht.

ward mit Mund und mit Herzen sprechend: ach, barmherziger Gott, erbarm dich über mich armen Sünder, durch deine grundlose Barmherzigkeit, denn ich bin nit würdig, dass mich die Erde trag. Und da er lass also in seiner Krankheit und in seiner Traurigkeit, gar schöne wachend, da hört er mit seinen leiblichen Ohren, dass eine Stimme sprach: „Stand nun fest in deinem Fried und getrau Gott, und wisse, da er auf Erden in menschlicher Natur war, welchen Siechen er gesund machte an dem Leib, den machte er auch gesund an der Seel.“ Zuhend, da diese Worte gesprochen wurden, da kam er von seiner Sinnlichkeit und wusste nicht, wie oder wo er hin gezogen war. Aber da er wieder zu ihm selber kam, da befand er in ihm selber, dass er in allen seinen innerlichen und äusserlichen Kräften einer neuen Kraft und Macht gewahr ward. — Da hatte er erst die wahre, grosse Gnad' in Gott gefunden.“ (Historia. Baseler Ausgabe 1522. Blatt CII.) — Was diesem Bericht seine besondere Färbung gibt, ist das starke Schuldgefühl, das sich in ihm äussert. Keine Rede davon, dass es in der Erinnerung des Mystikers ausgelöscht wäre; er weiss, dass der Weg zum Frieden und zur Gnade durch die Niederung tiefster Beugung vor Gott hindurchgegangen ist. Und doch glaubt Gilg der mystischen Frömmigkeit den sittlichen Gehalt der Bussstimmung ganz absprechen zu können (S. 390). Auch hier wird seine Theorie den vielfachen Möglichkeiten des Lebens nicht gerecht. Gerade die Forderung, das Ich und die Welt hinter sich zu lassen, um Gott zu gewinnen und in ihm zu leben, wird in den mannigfachsten Abstufungen vertreten¹⁾. Auch in den extremsten Fällen dürfte dabei der — wenn auch unausgesprochene — Gedanke mitbestimmend sein, dass mit der Aufgabe des Ich, „des finsternen Despoten“, die sinnliche Befangenheit unseres Erkennens und Begehrens überwunden werde. — Somit glaube ich, dass auch für den Vorstellungs- und Stimmungskreis, der nach Gilgs Darlegung ausser der religiösen Unmittelbarkeit die christliche Frömmigkeit erfüllt und durchdringt, für das Bewusstsein der Endlichkeit und des sittlichen Mangels, ein Analogon in der Religiosität des Mystikers sich findet. Allerdings wird man dieses weniger in einem positiven Schuldbewusstsein

¹⁾ Weitere Beweise hierfür in der Dissertation von *Bernhard Ihringer*, *Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit*. Leipzig 1912.

suchen müssen (wie wohl auch ein solches vorhanden sein kann, s. Tauler), als in der Forderung der Abkehr von dem Selbst, dessen Behauptung als wurzelhafte Selbstsucht erscheint, eine Forderung, die dann weiterhin sich bis zu dem Wunsche steigert, das Ich und sein Selbstgefühl in der Gottheit unter-sinken zu sehen. Ich führe aus der mystischen Literatur noch einige Beispiele an, die den Bericht über Taulers Bekehrung ergänzend deutlich machen sollen, wie das ursprünglich sittliche Verlangen nach Überwindung des Eigenwillens durch göttliche Gnade ins Metaphysische umschlägt und sich zu dem Begehren verdichtet, ganz im Absoluten unterzugehen. Bei Jakob Böhme lesen wir: „Die göttliche Liebe kann man mit nichts vergleichen, denn sie ist tiefer als das Ich . . . Das ist die zu Grunde gelassene Seele, da die Seele ihres eigenen Willens erstirbt, und selber nichts mehr will, ohne was Gott will: da wohnt sie. Denn so viel der eigene Wille ihm selber tot ist, so viel hat sie die Stätte eingenommen. Da zuvorhin eigener Wille sass, da ist nichts, und wo nichts ist, da ist Gottes Liebe allein wirkend“¹⁾. Mit pantheistischer Metaphysik verbindet Eckehart die Forderung: „Du sollst entsinken deiner Deinesheit und soll dein Dein in seinem Mein ein Mein werden“²⁾. „Die Seele soll sogar zu nichte werden an ihr selber, dass da nichts bleibe denn Gott.“ „Und so die Seele dazu kommt, so verliert sie ihren Namen und Gott ziehet sie in sich, dass sie in ihr selber zu nichte wird, als die Sonne das Morgenrot in sich ziehet, dass es zu nichte wird“³⁾. Ich schliesse mit einigen Versen aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius:

„Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden.
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden.
Je mehr du dich aus dir kannst austun und entgiessen:
Je mehr muss Gott in dich mit seiner Gottheit fliesen“ . . .
„Ich sterb und leb auch nicht: Gott selber stirbt in mir:
Und was ich leben soll, lebt er auch für und für.
Ich sterb und lebe Gott: will ich ihm ewig leben,
So muss ich ewig auch für ihn den Geist aufgeben.“

¹⁾ Vom übersinnlichen Leben, § 27, siehe W. James, Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, S. 390.

²⁾ Siehe Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. I, 509.

³⁾ Siehe Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 436.

Wie diese Beispiele zeigen, kann der Gedanke der mystischen Selbstaufopferung an die Gottheit und der Vereinigung mit ihr eine sehr verschiedene Betonung und Formung erfahren. Es ist möglich, ihm eine christliche Deutung zu geben, es ist aber ebenso möglich, dass er sich zu starkem pantheistischen Selbstgefühl ausweitete. Welche von diesen Möglichkeiten sich verwirklicht, hängt in der Hauptsache wohl davon ab, in welchen religiösen Vorstellungen der Mystiker sich sonst bewegt. Denn wo anders sollte er den Schlüssel suchen, um sich das Tor zu dem Geheimnis des mystischen Erlebnisses zu öffnen? — Allerdings kann es ihm geschehen, dass der Schlüssel versagt, dass die überlieferten Vorstellungen und die Sprache, in die sie gekleidet sind, nicht ausreichen, um der Gewalt des inneren Erlebnisses und seiner Bedeutung gerecht zu werden. Aber gerade diese Fälle mystischer Ekstase zeigen uns, wie wenig das mystische Erlebnis auf einen bestimmten, deutlich zu umgrenzenden Vorstellungsinhalt zurückzuführen ist. Mystik ist, mit einem Satz gesagt, vor allem eine religionspsychologische Tatsache. Die Vorstellungen, die sie begleiten, sind nur die Schale, nicht der Kern des Erlebnisses. Mystik findet sich darum in allen Religionen, die das menschliche Seelenleben tiefer in Anspruch nehmen. Sie ist nicht an einen bestimmten religiösen Vorstellungskreis gebunden, weil sie überall zu Hause ist. Und wenn man sich ihr mit dem Vorhalt entgegenstellt: du hast in diesem Hause nichts zu suchen, so beweist sie ihr Heimatrecht mit der einfachen Tatsache, dass sie immer in ihm gewohnt hat, mag sie hier oder dort auch wie ein verlorener Sohn betrachtet worden sein.

Doch wie ist das mystische Erlebnis als religionspsychologische Tatsache zu erklären? Welcher Art sind die Bedingungen für sein Zustandekommen? — Soweit das erlebende Subjekt in Frage kommt, spricht man wohl von einer mystischen Anlage als Voraussetzung des mystischen Erlebnisses. In der Regel versteht man darunter eine besondere Fähigkeit, sich auf das zu erwartende Erlebnis durch Ausschaltung aller Vorstellungen, die unser normales sinnlich-geistiges Bewusstsein erfüllen, sowie durch innere Sammlung vorzubereiten. Diese Fähigkeit kann durch Übung gesteigert, diese Übung selbst in ein System gebracht werden. Nötig ist das indessen durchaus nicht. Denn das mystische Erlebnis kann auch ganz uner-

wartet und darum mit einer um vieles gesteigerten erschütternden Gewalt den Mystiker überkommen. Gewöhnlich dürften dann allerdings ihm starke geistige Spannungszustände vorausgegangen sein, Zustände heftiger Erregung und innerer Unruhe. Pascals sogenannte Bekehrung bietet dafür ein anschauliches Beispiel¹⁾. — Das Entscheidende aber ist das Erlebnis und die ihm zugesprochene Bedeutung. Seine Beschreibung kann jedoch, worauf wir in diesen Bemerkungen schon wiederholt hinzuweisen Gelegenheit hatten, auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen. Vorstellung und Sprache versagen vor der Grösse des Gesehenen oder auch vor dem in seiner übermächtigen Gewalt nur dunkel Empfundenen. Diese Fälle, in denen sich im mystischen Erlebnis das Unbeschreibliche vollzieht, finden ihr Gegenbild in solchen Fällen, wo der Mystiker mit hellseherischer Klarheit Wahrnehmungen vor Augen hat, für welche die natürlichen Wahrnehmungsbedingungen durchaus fehlen²⁾. Solche Wahrnehmungen von halluzinatorischer Deutlichkeit spielen in der religiösen Mystik insbesondere in der Form eine Rolle, dass aus Gesichtern und Stimmen Weisungen für das eigene religiöse und sittliche Leben entnommen werden³⁾. Der Mystiker glaubt alsdann auf übernatürliche Weise Mitteilungen aus einer transzendenten Welt zu erhalten. Christus, Maria, auch wohl Heilige oder verstorbene Freunde treten mit seiner Seele in Wechselverkehr. Das mystische Gespräch ist alsdann etwas ganz Persönliches und in eigentümlicher Bewusstseinsabgeschlossenheit sich Vollziehendes. Die stärksten Gefühlswirkungen scheinen jedoch diejenigen mystischen Erlebnisse auszulösen, in welchen die Seele des Mystikers in einen unmittelbaren Lebenszusammenhang mit der Gottheit selbst tritt. Er schaut die Gottheit in symbolischen Bildern, deren Herrlichkeit allerdings meist unsagbar ist⁴⁾; er erfährt in der Tiefe

¹⁾ Siehe darüber G. Dreydorff, Pascal, Sein Leben und seine Kämpfe. Leipzig 1870 S. 65. É. Boutroux, Pascal. 3^e éd. Paris 1903. S. 80 f. Dazu Pascals Amulett in der Ausgabe der Pensées et Opuscules von Léon Brunschvigg. 4^e éd. 1907. P. 142 f.

²⁾ Das interessanteste Beispiel hierfür bietet Swedenborgs Vision des Brandes von Stockholm, siehe darüber Kants Brief an Fräulein von Knobloch. Werke (Hartenstein). Bd. 2, S. 32 f., und Träume eines Geistersehers etc., a. a. O., S. 363 f.

³⁾ Siehe oben den Bericht über Taulers Bekehrung, dazu auch die Christusvision des Apostels Paulus vor Damaskus. Apostelg. 9, 3 ff.

⁴⁾ Ein Beispiel symbolisch-mystischer Gotteserkenntnis liefert Ignatius v. Loyola, siehe E. Gothein, Ignatius v. Loyola, S. 217.

seines Bewusstseins überwältigende Wirkungen ihrer Gegenwart: sie füllt seinen Willen bis zum Verschwinden des Eigenwillens, seine Seele bis zum Verschwinden des Eigenbewusstseins aus¹⁾. Das sind jene Zustände mystischen Gotteinsseins, die von jeher die pantheistische Deutung des mystischen Erlebnisses begünstigt haben.

Wir sehen indessen von allen Deutungsversuchen zunächst ab und fragen nur nach dem psychologischen Bestand des mystischen Erlebens. Hierauf aber lautet die Antwort: es stellt sich als die im Bewusstsein unmittelbar erlebte Wirkung einer geistig überlegenen Macht dar. Die Unmittelbarkeit der Wirkung äussert sich darin, dass eine natürliche Vermittlung für das Gegebensein der Wirkung nicht besteht, oder wofern sie da ist, jedenfalls nicht ausreicht, um die Wirkung zu erklären²⁾. Die Wirkung ruht also im wesentlichen ganz in der Seele des Mystikers und erklärt sich durch die unmittelbare Berührung, Erleuchtung, Offenbarung, die dem Mystiker durch die Mächte der übersinnlichen Welt zuteil wird. Allerdings setzt auch diese Erklärung eine religiös-metaphysische Deutung des mystischen Erlebnisses voraus, die ihre stärkste Stütze in der überwältigenden Gefühlsmacht dieses Erlebnisses findet. Eine Folge davon ist nun auch, dass der Mystiker ganz in der Seligkeit der ihm gegebenen Offenbarung aufgeht und nur in ihr lebt. Psychologisch merkwürdig mag dabei der Umstand erscheinen, dass auch die Seligkeit, die der Mystiker empfindet, seinem Gefühlsleben gleichsam aufgenötigt wird, sie dringt wie ein Schauer in sein Bewusstsein ein und verschmilzt erst nachträglich mit seinem Selbst- und Persönlichkeitsgefühl. Denn zunächst ist dieses wie ausgelöscht. Der Mystiker erscheint ja wie „von Sinnen“, ganz nur hingegeben dem Eindruck der ihm gewordenen Offenbarung, er will, „anstatt an sich zu denken, ins Meer der Liebe sich versenken“.

¹⁾ Eine vorzügliche Beschreibung dieser Zustände gibt die hl. Therese, siehe W. James, *Religiöse Erfahrung* etc., S. 380 f.

²⁾ Die natürliche Vermittlung fehlt, wenn in der psychologischen Umwelt des Mystikers keine Bedingungen, die das Erlebnis ermöglichen könnten, vorhanden sind; sie reicht nicht aus, wenn der Anlass, der zu dem mystischen Erlebnis führt, der mit ihm verbundenen und gefühlsmässig erfahrenen Bedeutung nicht entspricht. An das „tolle, lege“ in Augustins *Konfessionen* (VIII, 12) kann hier erinnert werden.

Im ganzen lässt uns der hier gegebene Versuch einer Beschreibung der psychologischen Zuständlichkeit des Mystikers neben der Unmittelbarkeit des Erlebens noch zwei Züge als für sie besonders charakteristisch erkennen: zunächst die Passivität des mystischen Bewusstseins; Wunsch und Wille schweigen, Selbstbewusstsein und Eigendenken schwinden, — nur die überlegene göttliche Macht soll mit uns walten und aus uns reden. „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ ist der Ausspruch eines echten Mystikers. — Der eigenen Passivität steht sodann eine entsprechende Überwertigkeit des mystischen Erlebnisses und seines idealen Gehaltes gegenüber. Für das Gefühl besteht diese Überwertigkeit immer, während die Vorstellung sie häufig nicht zum Ausdruck bringt; sie erscheint blass gegenüber der Überschwenglichkeit ihrer Geltung und Bedeutung. Denn vor allem drückt sich die Überwertigkeit des mystischen Erlebnisses darin aus, dass es je nach der besonderen Lage des Falles als der entscheidende Wendepunkt im Leben des Mystikers betrachtet wird, dass die empfangene Offenbarung den Schlüssel zu allen Geheimnissen der Gottheit, der Natur und des Menschenlebens enthalten soll, dass der Gedanke aufkommt, in ihm Gott als dem Zentrum alles Lebens begegnet zu sein, in seiner Liebe zu versinken, selbst vergottet zu werden¹⁾. — Aber alle diese Gedanken sind bereits, wir können es nicht nachdrücklich genug betonen, Überzeichnungen des ursprünglichen Erlebnisses, Deutungen, mittelst deren sich der Mystiker dieses zurechtlegt, Schale und nicht Kern. Das mystische Erlebnis selbst ist in gewissem Sinne der religiösen Vorstellungswelt gegenüber neutral, das Wesen der Mystik daher weder religiös noch konfessionell durch ein bestimmt abzugrenzendes Schema von Vorstellungen zu erfassen. Wenn nun in scheinbarem Widerspruch hierzu von pantheistischen Vorstellungs- und Stimmungstendenzen innerhalb der Mystik gesprochen werden kann, so ist deren Bildung auf der Grundlage des mystischen Erlebnisses zwar leicht verständlich, eine Notwendigkeit aber ist sie nicht. Denn die Deutung des Erlebnisses kann sich sehr wohl auch den normalen christlichen Glaubensgedanken anpassen und hat sich ihr, wie die Geschichte zeigt, in unzähligen Fällen angepasst.

¹⁾ Auf die Passivität des Subjekts im mystischen Erlebnis verweist namentlich G. Mehlis, Logos, Band 2, Heft 2, Formen der Mystik, und Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, S. 293.

Im übrigen, der Geist wehet, wo er will, auch der Geist der Mystik, und keine Theorie kann ihm verwehren, die Herzen zu ergreifen und sie mit ihrem Gott zu einigen, — keine Theorie wird auch das mystische Erlebnis zu etwas stempeln können, was der christlichen Frömmigkeit an sich wesensfremd wäre, oder sie muss die Wege beschränken, auf welchen die christliche Frömmigkeit einherschreitet, indem sie zwar die breiten Heeresstrassen offen lässt, die ganz persönlichen Pfade aber, die nebenher laufen, verbietet.

Bonn.

Rudolf KEUSSEN.
