

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 6 (1916)
Heft: 2

Artikel: Nochmals zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik
Autor: Gilg, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403880>

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>

Nochmals zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik.

Vorausschicken möchte ich, dass ich Professor Keussen für die feinsinnigen und lehrreichen Ausführungen, die er im letzten Heft dieser Zeitschrift an meine Untersuchung über Wesen und Geltungswert mystischer Frömmigkeit geknüpft, lebhaften Dank weiss. Wenn ich mir erlaube, nochmals zu der von uns verhandelten Angelegenheit das Wort zu ergreifen, so geschieht es einzig und allein um der hohen Bedeutung der Sache willen. Aufrichtig bereit, meine Sätze zu revidieren, einzuschränken oder preiszugeben, sofern ich mich dazu innerlich genötigt sehe, kenne ich nur das eine Interesse, über das zur Diskussion stehende Problem Klarheit zu gewinnen, und begrüsse darum mit Freude und Genugtuung jeden, der mit erleuchtenden Gedanken und Beobachtungen auf den Plan tritt. Ich füge hinzu, dass während des Jahres, das nun seit der Niederschrift meines Aufsatzes nahezu verflossen ist, unser Thema mich immer wieder beschäftigt hat, und dass dabei mein von Anfang an lebendig gewesener Eindruck von der ausserordentlichen Schwierigkeit und Kompliziertheit der ganzen Frage jedenfalls nicht geringer geworden. Vielleicht werden das die folgenden Zeilen spürbar machen.

Einen verhängnisvollen Irrtum erblickt Keussen zunächst in meiner Voraussetzung, dass es möglich sei, vermittelt des Aufweises ihres Vorstellungsgehaltes die Wesensart der Mystik zu umschreiben. Demgegenüber hebt er mehrfach und eindringlich hervor, wie fragmentarisch, unzureichend, bloss die Oberfläche des mystischen Vorgangs berührend eine solche Bestimmung oft notwendig bleiben müsse. Die Mystiker aller Zeiten verhehlen ja selbst, wenn sie ihre Erfahrung in Worte zu fassen versuchen, keineswegs eine starke Empfindung von der Armut und Farblosigkeit, in die alles Begriffliche und Vor-

stellungsmässige gebannt erscheint. Die mystische Erhebung vollzieht sich zumeist im Kreis des Unsagbaren. Liegt dann doch ein Bekenntnis, eine Zeichnung des Gefühlten und Geschauten vor, so trägt das Zeugnis den Charakter des Andeutenden, Uneigentlichen. Man soll sich also hüten, bei der Definition und Beurteilung auf greifbare Merkmale abzustellen. Es zeigen sich wohl Stimmungstendenzen im mystischen Erlebnis, Neigungen, gewisse Vorstellungen eher an sich zu ziehen als andere. Aber stets von neuem spielt das Seltsame, Unerwartete, Überraschende eine wichtige, unter Umständen ausschlaggebende Rolle. Was sich in die Kategorien des Denkens einordnet und in unsere Sprache fügt, ist lediglich Schale. Hinter der Umhüllung verborgen liegt der Kern, der in seiner Zartheit und Elastizität naturgemäss nicht die Eignung besitzt, Objekt einer aus dem logisch-systematischen Trieb heraus erfolgenden Prüfung zu werden. Auf diesen Kern kommt es indessen selbstverständlich an, sobald man die Frage, was Mystik sei, aufwirft, auf diesen Erlebniskern, der eben in gewissem Sinne der religiösen Vorstellungswelt gegenüber sich neutral verhält. — Nun habe ich zwar, wie mein verehrter Kritiker anzumerken nicht versäumt, von vornherein mit der Geltendmachung eines in der Richtung von Keussens Bedenken gehenden Einwandes gerechnet. Allein ich erachte es selbst auch für erforderlich, unter besonderer Rücksichtnahme auf den in unserm Zusammenhang entscheidenden Punkt genauer zu erwägen, welche Beziehung zwischen dem frommen Erlebnis und dem Ausdruck, den es findet, besteht.

Mit allem Nachdruck setze ich vorerst meinen frühern Satz hierher, Religion münde in ein *ἄρρητον*. Dass der Gedanke von mir ernst gemeint war, möchte ich durch den Hinweis auf die freilich sehr dürftig ausgefallene Skizzierung der christlichen Glaubenserfahrung erhärten. Dort habe ich den Ton auf den dem religiösen Leben selbst eigentümlichen Doppelcharakter gelegt, der sich im Zusammensein der zwei Reihen christlich-frommer Aussagen widerspiegelt. Die Anerkennung einer merkwürdigen Spannung im Frömmigkeitsleben, die doch dieses Leben in seiner Einheit und Geschlossenheit nicht gefährdet und keineswegs zu einem schliesslich schmerzvollen gestaltet, sondern ihm wunderbaren Reichtum bringt und eine unerschöpfliche Tiefe der Freude und Seligkeit lässt, involviert einfach

die Überzeugung, dass die Religionserfahrung des Christen den Rahmen des Logisch-Rationalen letzterdings sprengt. Auch an jene Stelle meiner Arbeit darf ich erinnern, in der ich vom Göttlichen als dem unser Begreifen, Erklären und Deuten schlechthin Übersteigenden rede und im Geheimnis etwas von unserm Glauben nicht zu Lösendes sehe. Also: das religiöse Erlebnis endigt im Unaussprechlichen. Der Friede Gottes ist höher als alle Vernunft. Welche Wertung des religiösen Vorstellungskreises wird sich von hier aus ergeben? Man könnte zunächst geneigt sein, die Gesamtheit des Religiösgedanklichen als des sekundären Moments der Frömmigkeit ziemlich niedrig einzuschätzen. Steckt nicht gerade ihr Bestes, das dauernd in der dunklen Gefühle Gewalt Ruhende gar nicht in ihr drin? Gilt nicht von der religiös affizierten Seele im eminenten Sinn: „*Spricht* die Seele, so spricht ach schon die *Seele* nicht mehr“? Es scheitert doch jede Bemühung, ein irgendwie formuliertes Bekenntnis als adäquates Erfassen des im Glaubensakt Enthaltenen darzutun, früher oder später an der immer wieder mächtig hervorbrechenden Wirklichkeit der Religion? Gewiss! An dieser letzten Behauptung rüttle ich nicht. Die Frage ist nun bloss, ob die zweifellos symbolische Art der Glaubensvorstellung eben um ihres Symbolcharakters willen auch nur die leiseste Geringschätzung verdient, ob nicht am Ende zwischen jenem Unsagbaren und dem, was wir auszudrücken vermögen, eine notwendige Verbindung besteht, so dass wir das Unaussprechliche der frommen Erhebung nur haben, weil und solange wir im Besitz dessen sind, was wir in Worte giessen. Man vergegenwärtige sich, welche Bedeutung für den Jünger Jesu den Gedanken und Bildern eignet, die ihm als jüdisch-prophe-tisch-christliche Ideenwelt vertraut sind. Es ist klar, dass die Summe der kräftigen, mitunter derben Anthropomorphismen, die da zutage treten, ihm nicht nur keine von allem Inkonzinnen befreite Erkenntnis des Göttlichen vermittelt, sondern überdies auch keine vollkommene Ausprägung dessen, was sein Inneres erfüllt und bewegt, gewährt. Wird er deswegen anfangen, sie als etwas Allzumenschliches, Unwesentliches bei Seite zu schieben? Die Geschichte zeigt, wie es stets das Merkmal der Bildungsreligion ist, dass ihre Adepten die Glaubensvorstellungen einem weitgehenden Sublimierungsprozess unterwerfen, die Gedanken der naiven Frömmigkeit von dem

ihnen anhaftenden Anstössigen, Unerträglichen reinigen und so zur Höhe allgemeiner, abstrakter Begriffe emporläutern. Derjenige, dessen Glaubensleben aus den Quellen urwüchsiger Frömmigkeit Nahrung zieht, also insbesondere der Jünger Jesu, wird es ihnen nicht gleichtun. Ihm werden die konkreten Anschaulichkeiten, um die es sich handelt, nicht zum Ärgernis. Nicht als ob er sie übersehen würde. Er weiss wohl darum, wie es von Gott heisst, dass er beleidigt werde, zürne und hasse, in furchtbarem Grimm strafe, eine ursprünglich gehegte Absicht bereue, sich erbarme, seine Liebe und Gnade mächtig werden lasse, seine Milde schenke u. s. f. Aber — und das ist das Zentral-Wichtige — die erwähnten Aussagen empfangen vom Ganzen des religiös-christlichen Vorstellungskreises her ihr immanentes Korrektiv. In diesem Ganzen fehlt es ja nicht an der stärksten Betonung der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes, dessen, was wir in der dogmatischen Terminologie als das Absolute bezeichnen; Gott thront über der Kreatur als der *ἄφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, in dem keine Wandlung ist, noch ein Schatten von Veränderung. Und so tragen nun alle die harmlos und ungescheut anthropomorphisierenden Gedanken und Bildreden ein Element in sich, das sie gleichsam über sich selbst hinaushebt. Mitten in der vollsten Konkretheit der israelitisch-prophetischen Verkündigung erwächst als herrliche, unverlierbare Frucht die grandiose Offenbarung der überweltlichen ethischen Willensmacht Jahwes. Läuterung, Durchgeistigung, Überhöhung der Glaubensvorstellungen wird demgemäss sicherlich nicht ausschliesslich von intellektualen Interessen aus angestrebt, sondern kann auch in echt religiösen Trieben und Bedürfnissen wurzeln. Während jedoch das vorwiegend intellektuale Interesse zu förmlicher Entleerung oder mindestens starker Abblassung des religiösen Gedankengutes führt, wird die aus dem Frömmigkeitstrieb stammende Läuterung seine herbe Realistik nicht zurückdämmen wollen. Sie wird sich vielmehr darauf beschränken, in den Gläubigen wieder und wieder das Symbolbewusstsein zu wecken, bzw. zu schärfen. Im wirklich Frommen, jedenfalls im Jünger Jesu, ist dieses Symbolbewusstsein lebendig. Gleichviel, ob er darüber reflektierend sich Rechenschaft gibt oder nicht: er spürt irgendwie, dass, was er in die Formen der Endlichkeit fasst, in Wahrheit das Unendliche ist, dass derjenige, den er vermenschlicht,

doch der über alles Menschenmass Hinausragende bleibt; er meint „nicht bloss“, was seine Rede besagt; er meint „mehr“. Und dennoch hat er hinwiederum die begründete Überzeugung, dass in der Botschaft seines Herrn, also etwa in Christi Predigt von der verzeihenden, den reumütigen Sünder aufrichtenden Vaterliebe Gottes gerade das, was ihn in Zeiten tiefster religiöser Ergriffenheit durchglüht und beseligt, zu durchaus angemessenem Ausdruck gelange, dass hier in wundervoller Deutlichkeit alles Entscheidende sich ausspreche. Tatsächlich vermag diese Predigt, hervorleuchtend aus Jesu Lehren, Handeln, Sterben und Leben aus dem Tod Glauben zu schaffen und immer neu zu speisen. Freilich, insofern das Anthropomorphe die Inkonzinnitäten bedingt, die eine geläuterte Frömmigkeit einerseits als Fremdkörper empfindet, ist auch das hehre Wort des Heilandes — wenn ich so sagen darf — ein Stammeln, bedeutet kein restloses Ausschöpfen seiner innern Erfahrung, und wir müssen als seine Jünger auch in dieser Hinsicht urteilen, dass wir den Schatz, den er uns schenkt, in thönernen Gefäßen tragen.¹⁾

Also wären wir doch wieder beim Schema „Kern und Schale“? Ja und Nein. Nein — wenn unter dem Schema verstanden wird, dass der Kern, d. h. das Erlebnis, der Schale, d. h. der Vorstellungswelt, gegenüber „in gewissem Sinne neutral“ sei. Die christliche Vorstellungswelt bietet, wie wir gesehen, trotz ihrer Inadäquatheit, ja gerade in ihr, nach der einen Seite hin einen durchaus zutreffenden Ausdruck dessen, was im Religiösen pulsiert. Der echt christlich Fromme „übernimmt“ nicht nur die zentralen Glaubensgedanken seiner Kirchengemeinschaft, um sich an sie irgendwie zu akkommodieren. Ferner ist ein blosses Fürwahrhalten ausgeschlossen. Sie werden ihm so zu eigen, dass sie sich ihm in seinem Verkehr mit dem himmlischen Vater aufdrängen, mit eigenartiger Macht und Wucht in seiner Seele hervorbrechen. Darin mag man die Berechtigung finden, die an und für sich missverständliche Redeweise anzuwenden, sie würden von der Seele sogar erzeugt. So hebt der jugendliche Schleiermacher in demselben berühmten Zusammenhang²⁾, in welchem er die religiösen Anschau-

¹⁾ Vgl. Reischle, M., Erkennen wir die Tiefen Gottes? Eine Untersuchung über Adäquatheit und Inadäquatheit der christlichen Gotteserkenntnis. In Z Th K 1891, S. 339.

²⁾ Reden¹, S. 73 ff.

ungen und Gefühle als etwas Sekundäres von dem primären mystischen Erlebnis des geheimnisvollen Augenblicks, der zugleich die Geburtsstunde und die höchste Blüte der Frömmigkeit darstelle, scheidet, kraftvoll hervor, wie notwendig es sei, dass jene (bei ihm ja nicht einfach mit den zentralen christlichen Glaubensgedanken sich deckenden) Anschauungen in solchem Moment entstanden, erzeugt worden. Besonders bedeutsam muss es aber erscheinen, wenn auch Herrmann, der mit ganz anderer Energie als der Verfasser der „Reden“ das Objektive in unserm religiösen Leben geltend macht, geradezu das Merkmal des Christen in der Fähigkeit erblickt, die Glaubensgedanken zu erzeugen¹⁾. Das Erlebnis des Christen vollendet sich also in Vorstellungsmässigem, wie es auf Grund von Vorstellungsmässigem sich entzündet. Dieser Satz bezweckt nicht, den an die Spitze der Erörterung gestellten hinterher zu tilgen, dass Religion in ein *ἄρρητον* münde. Aber es wird hier die Paradoxie sichtbar, dass das Unsagbare und ins Geheimnis Getauchte unzertrennlich am Fassbaren hängt, und dass unser Zeugnis mit seiner gedanklichen Art und Bildhaftigkeit dem Unaussprechlichen entstammt. Ob es wissenschaftlich dankenswert sei, „das über die Schwelle des Bewusstseins und der Einsicht zu erheben, was seinem Wesen nach in der Gewalt dunkler und unbegriffener Gefühle ruht“ (s. Keussen, S. 94), berührt uns an diesem Ort nicht. Wichtig ist es, sich hier zu vergegenwärtigen, wie es im vitalen Interesse unserer Religion liegt, dass wir nicht nur mit tiefster Ehrfurcht und Keuschheit vor dem Geheimnis, unserm eigenen und dem der andern, stehen, vielmehr auch darauf Bedacht nehmen, ohne Schädigung des *ἄρρητον* unsere fromme Erfahrung nicht in Gefühlen verklingen, sondern in Gedanken sich vollenden zu lassen²⁾. Hat ein Mensch die in Betracht kommenden christlichen Vorstellungen sich wirklich angeeignet, dann ist in ihm ein Erlebnis vorhanden³⁾, das jedenfalls in keiner Weise gegenüber

¹⁾ Verkehr des Christen mit Gott⁵, S. 37.

²⁾ Vgl. Herrmann, a. a. O., S. 37.

³⁾ Ich darf wohl bitten, das nicht misszuverstehen. Es soll natürlich nicht heissen, dass auf die Rezeption der Vorstellungen das Erlebnis folgt (vgl. unten das über Fiduzial- und Assensusglauben Gesagte), sondern, dass die wirklich zum innern Eigentum gewordenen Vorstellungen das sie bedingende Erlebnis voraussetzen.

diesem Vorstellungskreis sich indifferent verhält¹⁾. Damit soll indessen noch nichts über „Christlichkeit“ oder „Nichtchristlichkeit“ mystischer Religion ausgemacht sein. Einzig das Zugeständnis möchte ich mir durch das Bisherige erwirken, dass es doch wohl nicht so leicht geht, vermittelst des Schemas von Kern und Schale in der Mystik etwas zu sehen, was überall zuhause sein kann und ist.

Stösst man nun aber nicht, sobald man dem einzelnen seine Aufmerksamkeit zuwendet, doch auf die Tatsache einer mitunter mühelos sich vollziehenden Einfügung mystischen Lebens in Vorstellungsformen, die freilich von manchen Repräsentanten mystischer Frömmigkeit abgestossen werden? Ist es denn wahr, dass z. B. die Geschichtsbeziehung, die dem christlichen Glauben fraglos wesentlich ist, von einer innerlich folgerichtigen Mystik abgelehnt werden muss? In meinem Aufsatz habe ich auf die Emanzipierung vom Historischen, um die der konsequente Mystiker nicht herumkomme, als auf einen fundamental bedeutsamen Punkt den Finger gelegt. Keussen leugnet nun das Faktum weitverbreiteter Geschichtslosigkeit nicht; was er bestreitet, ist ihre behauptete Unumgänglichkeit. Er unterstreicht, was ich mir im Hinblick auf die Bernhardinische Christumystik ja selbst nicht verberge, wie auch unter Mystikern die dankbare Benützung geschichtlicher Vermittlungen oft genug nicht fehlt, und warnt im übrigen davor, durch Aufbürdung allzuvieler und allzuschwerer historischer Lasten das persönlich-religiöse Erleben in seiner Freiheit einzuengen. Ich bedaure, dass Keussen das hier auftauchende brennende Problem etwas rasch erledigt. Ich habe nun Grund zur Befürchtung, ich möchte seine einschlägigen, im Ansatz verharrenden Gedanken vielleicht nicht ganz in dem von ihm gemeinten Sinn nehmen. Nur folgendes sei zu dieser Sache bemerkt. Von einer Einengung der religiösen Freiheit darf und soll nicht die Rede sein. Aber anderseits handelt es sich immerhin um die Bindung an die Geschichte, indessen nicht um eine Bindung, die identisch wäre mit der Beugung unter ein äusserlich-autoritatives Joch. Der recht verstandene Glaube ist Fiduzialglaube, nicht Assensusglaube. Wer den Menschen zumutet, einfach

¹⁾ Völlige Indifferenz wäre doch nur denkbar bei einer rein formalen Potenz, also etwa einem „religiösen Apriori“, das erst der Aktualisierung, d. h. der inhaltlichen Erfüllung bedürfte, um zum Erlebnis zu werden.

bereitwillig einen Komplex von Dogmen zu rezipieren, der weiss nicht, was er tut, oder er begeht — vom religiösen Standort aus geurteilt — eine Ungeheuerlichkeit ohnegleichen. Das allein Entscheidende bleibt, „dass die Seele ihren Gott sucht und ihren Erlöser findet“. So muss ich in völliger Übereinstimmung mit Keussen sagen. Es scheint, dass wir auseinandergehen, sobald von den „Wegen, die dahin führen“ zu sprechen ist. Aus dem Mund des johanneischen Christus ertönt das Wort: „Ich bin der Weg.“ Der Satz eröffnet mir alles. Jesus, der uns zum lebendigen Vater im Himmel führt, ist der Punkt der Geschichte, an den wir uns gekettet wissen, eben als der Heiland, der aufgetreten, *ὅτε . . . ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*, ihr Mittelpunkt. Nicht alles Mögliche aus der Geschichte kommt demgemäss in Betracht, wenn wir uns über die Geschichtsbeziehung unserer Religion Rechenschaft geben. Schon hinsichtlich der Geschichte des auf Erden wandelnden Herrn kann man, wie die lehrreiche Kontroverse Kaehler—Herrmann beweist, in guten Treuen darüber verschiedener Meinung sein, ob „der ganze biblische Christus“ als unmittelbarer Glaubensgrund zu gelten habe (Kaehler), oder ob wir am Bild des „inneren Lebens Jesu“ das unser Vertrauen Weckende und Tragende besitzen (Herrmann) [wobei übrigens, wie gerade die Darlegungen der genannten Theologen zeigen, beiden Anschauungsweisen unwillkürlich das Hinstreben zu einem zwischen ihnen befindlichen Mittleren sich nahelegen mag]. Allerdings weist dann auf der andern Seite die Offenbarung in Christus nach rückwärts wie nach vorwärts auf Zusammenhänge (israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und Entwicklung der Kirche). Jedoch all das hat bloss sekundäre Wichtigkeit. Das Primäre und Entscheidende ist — ich wiederhole das im frühern Aufsatz Betonte (s. S. 391) — jenes *δεῦτε πρὸς με* (Mt. 11, 28), das der Herr als die ergreifende Einladung Gottes an uns erschallen lässt. Ich verstehe also die „Gegenfrage“ (S. 96), die Keussen mir stellt, recht wohl und möchte sie dahin beantworten, dass ich der letzte bin, der es einem Frommen zum Vorwurf macht, wenn er anfängt, die religiöse Überlieferung zu sichten, gründlich zu sichten; dass ich im weitem seine Überzeugung teile, die Geschichte selbst komme dazu, ihren Stoff auszuwählen und zu gestalten, oder — in religiöser Version — Gott selbst zerbreche immer wieder mancherlei Stützen und Krücken, die

man bona fide als wesentlich und unentbehrlich erachtet, die aber doch der hehren Herrlichkeit unseres Glaubens nicht würdig sind. Ich meine nun aber, dass bei jener Sichtung nicht irgendwelche „individuellen Neigungen“ die Massstäbe abgeben dürfen, sondern dass, sofern unserer Religion überhaupt noch christliche Bestimmtheit gewahrt werden soll, die Auswahl nach der innern Norm des Glaubens, d. h. des an der Offenbarung in Christus entzündeten und von ihr erfüllten Lebens, sich zu vollziehen hat. Diese Norm ist das Objektive mitten im Subjektiv-Individuellen der Frömmigkeit. Empfindet man die Bindung an diese Norm oder, was dasselbe heisst, die Bindung an den in seiner Heilandsarbeit sich und damit die in ihm gegenwärtige Liebe Gottes erschliessenden, dieses sein irdisch-geschichtliches Wirken königlich immer aufs neue wirksam machenden Herrn — als drückende Last, so wird man sich versucht fühlen, denjenigen historischen Gehalt aus der Frömmigkeit zu entfernen, von dem hier allein die Rede sein soll und ist. Ist aber nun das „nur geringe Lehen“, das ein Religiöser bei der Geschichte immerhin noch suchen mag, derart, dass es die freudige Gewissheit, Jesus von Nazareth sei *der* Weg zu Gott¹⁾, nicht in sich schliessen kann, so möchte ich in aller Demut und ohne die mindeste Lust zur Ketzerrieckerei, die mich so entsetzlich anmutet wie irgend einen Menschen auf der Welt, urteilen, dass dann die unserm Glauben wesentliche Geschichtsbeziehung doch wohl nicht vorhanden sei. Wie steht es denn in der Mystik und besonders der Christumystik um den entscheidenden historischen Gehalt? Mehlis²⁾, auf den Keussen im betreffenden Zusammenhang seiner Ausführungen verweist, hebt hervor, dass es der Mystik eigentümlich sei, die Bedeutung der Zeit zu negieren und in ihren Ekstasen die Zeitlichkeit zu durchbrechen. Nun wird gewiss jeder Jünger Jesu irgendwie jenes Schleiermachersche „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick“³⁾ als Ausdruck seiner Überzeugung anerkennen wollen und können. Wer aber in vollem Ernst die Zeit für bedeutungslos erklärt oder empfindet, der löscht

¹⁾ Bei solcher Formulierung fällt es mir nicht ein, alle Lichter, die Gott ausserhalb des Lichtkreises Jesu hat aufstrahlen lassen, auszulöschen.

²⁾ Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, Berlin 1915, S. 329.

³⁾ Reden¹, S. 133.

die Welt der Geschichte und damit auch ihren Mittelpunkt, das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* aus. Indessen bleibt ja die Frage, ob denn die so ausgeprägte Mystik die Mystik schlechthin bilde. Entsprechend meiner ganzen nunmehrigen Stellung gegenüber unserm Problem, die nicht die Stellung eines beatus possidens, sondern eines fortwährend wieder auf Schwierigkeiten Stossenden ist, möchte ich diese Frage vorläufig offen lassen. Was ich in Anlehnung an Harnack über die mystische Erhebung Bernhards gesagt, vermag ich nicht zurückzunehmen. Man wird jedenfalls überhaupt gut tun, allemal scharf zuzusehen, wenn unter Berufung auf 2 Kor. 5, 16 der Christus *κατὰ σάρκα* dem Auge entrückt werden soll.

Wenden wir uns zu jenem Teil unseres Themas, der das Verhältnis von Mystik und Schuldbewusstsein betrifft. Keussen will es nicht billigen, dass das eine der beiden Dinge grundsätzlich das andere aufhebe. Er stützt sich z. B. auf den Bericht von Taulers Bekehrung, der seine besondere Färbung just dem kräftigen in ihm sich aussprechenden Schuldgefühl verdanke. Ich möchte auch bezüglich dieses Punktes mich nicht dem berechtigten Vorwurf aussetzen, dass ich einer Theorie zuliebe die Wirklichkeit vergewaltige. Die Theorie als solche ist mir nebensächlich und soll geopfert werden, sofern sie sich als zu eng und damit letzten Endes als falsch herausstellt. Dass auch in religiöser Hinsicht das Leben eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, eine ausserordentliche Fülle von Nuancen und Stufen zeigt, ist mir übrigens bereits zur Zeit der Ausarbeitung des früheren Aufsatzes einigermassen gegenwärtig gewesen. Ich habe mir keineswegs verhehlt, dass die Bewegung der frommen Seele oft genug nicht einfach innerhalb der Bahn verläuft, die durch das Ideal strenger Konsequenz vorgezeichnet wäre. Tatsächlich begegnet man nicht selten gerade bei mächtigen religiösen Persönlichkeiten dem Phänomen, dass stark sich kreuzende Motive und Überzeugungen nebeneinander ertragen werden. Im Hinblick auf derartige Erscheinungen habe ich das Heikle namentlich des Urteils über den pantheistischen Charakter der Mystik empfunden und deshalb geschieden zwischen der eigentlichsten Herzensstellung des Frommen, deren persönliches Geheimnis nicht zu lüften sei, und der prinzipiellen Richtung der Mystik, die allein es deutlich zu machen gelte (S. 385). So will ich mich denn jetzt der

Einsicht nicht verschliessen, dass auch unter Mystikern das Bewusstsein eigener Verschuldung lebendig sein kann und unter Umständen weithin lebendig ist. Freilich wird damit kaum schon sehr viel gegen meine alte Aufstellung gewonnen sein. Es bleibt ja immer noch fraglich, wie es um die Wurzelung des Schuldgefühls steht. Mit andern Worten: es ist noch nicht darüber entschieden, ob vielleicht eine glückliche Inkonzsequenz es stets wieder weckt und wach erhält. Mit Keussens Auskunft von der Möglichkeit „sehr verschiedener Betonung“, „Formung“, „Deutung“ der „mystischen Selbstaufopferung an die Gottheit“ (S. 99) kann ich mich gemäss meiner Auffassung von der wechselseitigen Beziehung des religiösen Erlebnisses und Ausdruckes nicht zufrieden geben. Anderseits hat aber die unverkennbare und nirgends bestrittene Tatsache der unter den Mystikern immer wieder weithin geübten, alle Endlichkeitsschranken niederreissenden In-Gott-Versenkung die Bedeutung eines starken Verdachtsmoments. Ich betone, dass es sich mir um das „positive Schuldbewusstsein“ im tiefen Vollsinn der entsprechenden christlichen Erfahrung handelt. Dieses Erlebnis ist von solcher ethisch-religiösen Wucht und Eindringlichkeit, dass, wo es vorhanden ist, alle aufsteigenden Verschmelzungsgelüste bekämpft und abgewiesen werden. Keussen redet davon, wie die Forderung des Mystikers, die auf Abkehr vom Selbst geht, „weiterhin sich bis zu dem Wunsche steigert, das Ich und sein Selbstgefühl in der Gottheit untersinken zu sehen“, 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“ (S. 98).

Wie soll ich denn abschliessend die Mystik würdigen? — Ich weiss, dass die zugespitzte Formulierung, in die ich das Ergebnis meiner früheren Untersuchung (S. 391) gebracht habe, hier und dort als anstössig empfunden worden ist. Darf ich vielleicht verraten, dass es mir selbst einige innere Mühe verursacht hat, jenem Resultat nicht irgendwie auszuweichen? Inzwischen habe ich mich freilich von verschiedenen Tatsachen überzeugen müssen, die mir heute die Geschlossenheit des alten Schlussurteils nicht mehr erlauben. Erstlich einmal komme ich nicht mehr um die Einsicht herum, dass der Begriff der „Christlichkeit“ ein ungemein problemreicher ist. Schon die

rein methodische Frage, welchen Sinn die Formel „wesentlich christlich“, „genuin christlich“ habe, führt in bedeutsame Schwierigkeiten hinein¹⁾. Vollends aber könnte man bei der Hinwendung zu den Antworten, die geschichtlich hervorgetreten, sobald man in dem Gewirr der einem entgegentönenden Stimmen sich zurechtzufinden sucht, in Ablehnung und Aneignung eine eigene Stellungnahme erstrebt, zuweilen fast zaghaft und kleinmütig werden. Hier gibt es kaum etwas Lehrreicheres als eine Vergleichung der einschlägigen Ausführungen Harnacks²⁾ und Loisy's³⁾. Der ehemalige Hauptrepräsentant des französischen Modernismus vermisst bei dem grossen Dogmenhistoriker den verständnisvollen Blick für das in der ganzen Breite kirchlicher Entwicklung sich ausprägende Wesen unserer Religion und wirft ihm vor, dass seine radikal vereinfachende Definition das Christentum des gewaltigen in der Geschichte erworbenen Reichtums entleere⁴⁾. Nun werden wir zwar immer wieder um eine den primär-wichtigen Gehalt fassende „Wesensbestimmung“ ringen. Allein die Dinge liegen zweifellos sehr verwickelt; und von hier aus gesehen, erscheint es dann doch gewagt, schlankweg von Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit zu reden. Das „Christentum“ zeigt stark komplexe Art. Damit komme ich zum zweiten. Ich habe mich der Erkenntnis nicht mehr verschliessen können, dass insbesondere bei Paulus und im vierten Evangelium neben anderm bedeutsame mystische Elemente sich finden und wirksam sind. So gerate ich in die Situation, dass ich, indem ich unter Zurückgreifen auf mein Neues Testament die Mystik ablehnen will, es mir muss gefallen lassen, aus demselben hl. Buch widerlegt zu werden. Immerhin wäre auch bezüglich dieses Punktes einiges zu sagen, was nicht in Kürze zu erledigen ist. Ich möchte mir an diesem Ort nur die Frage gestatten, ob es denn so ganz verkehrt sei, wenn einer, ergriffen und erhoben von der schlichten, aber

¹⁾ Vgl. Tröeltsch, Was heisst: „Wesen des Christentums“? (Gesammelte Schriften II, S. 386 ff.)

²⁾ Das Wesen des Christentums.

³⁾ Evangelium und Kirche. Autorisierte Übersetzung von Joh. Grière-Becker München 1904.

⁴⁾ Etwas sehr nachdenklich Stimmendes ist dann freilich auch der heutige Standpunkt Loisy's. Vgl. Oesterreich K., Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, vierter Teil: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart, Berlin 1916, S. 544.

gerade in ihrer Schlichtheit unerschöpflich tiefen Frömmigkeit, die der Heiland der Synoptiker uns zur Pflicht macht und schenken will, freudig aufjubelt: „da haben wir *das* Christentum“.

Ich schliesse. Die Kassierung meines früheren Endurteils mag hier und dort mit Genugtuung registriert werden. Ob man gleichen Orts auch von den Gründen, die hauptsächlich zur Erschütterung der ehemaligen Sicherheit geführt, erbaut sein wird, möchte fraglich sein. — Im übrigen: gewiss, „der Geist wehet, wo er will“, — der Geist Gottes. Das Persönlichste und Innerste unseres Lebens soll in unserer Frömmigkeit erklingen dürfen, so zweifellos der Jünger Jesu jedes religiöse Eremitentum von sich weisen wird. Weil aber doch wohl auch Joh. 16, 14 Geltung besitzt, wird es für uns immer wieder eine aktuelle und, so hoffen wir, nicht von vornherein gänzlich aussichtslose Sache sein, die Geister zu prüfen, „ob sie aus Gott sind“. (1 Joh. 4, 1).

Bern.

Arnold GILG.
