

Mystik und Distanz

Der Däne Anker Larsen hat einen Roman geschrieben: „Der Stein der Weisen“, in dem eine Urfrage religiösen Lebens erschreckend offengelegt ist¹.

Es ist in dem Roman von Christentum kaum die Rede, wenngleich es bitterlich ernst um religiöses Ringen geht. Die kühle Skepsis des „Kandidaten“ ist der Rahmen um die erste wie die letzte Szene des Buches. Sie allein knüpft die drei extrem voneinander abweichenden religiösen Entwicklungen des Werkes ineinander. Den Weg Jens Dahls in äußerste Schaumystik, vom „Offensehen“ des Brüderleins bis zu okkultistischen Fahrten durch die Reiche des Jenseits, bis zum Untergang aller Lebenshehrfurcht und allen Lebensernstes in religiöse Schaulust: „Ich hab Gottes Garten zum Lustgarten gemacht, nun ist es mir verwehrt, darin zu arbeiten“ (525). Den entgegengesetzten Weg Holgers aus Leidenschaft und Schuld zur „vollkommenen Armut“ des letzten Selbstverzichtes in einen rätseldunklen Gott hinein: „Jeder Gedanke, den wir uns von ihm machen, rückt uns einen Zoll von ihm ab. . . . Wir sind ihm näher, wenn wir kaum glauben, daß er existiert, aber ihn in uns fühlen. Ja, in uns, denn er ist an einem geringen Ort. So gering, daß er überall zu finden und in jedermanns Besitz ist. Ja, wahrlich Gottes verborgene Wohnung liegt auf der Landstraße, so offenbar, daß niemand sie beachtet“ (551). Und dazwischen den Weg Christian Barnes' aus einem Dilettantismus religiösen Nippens und aus seelischer Fäulnis zu einem nüchternen Erdenleben kräftigen Schollengeruchs, nur durchatmet von der Lebensfrömmigkeit der „stillen Andacht“ in Wald und Feld und am Herzen der treuen Lebensgefährtin (532).

In der kühlen Skepsis des „Kandidaten“, die diese drei Wege ineinander knüpft, sind gewiß zwei Seelenrichtungen lebendig, die zu einer Lösung weisen könnten: seine zarte, helfende Liebe, die den Verzagten langsam das Vertrauen und die innere Freiheit schenkt, und seine abwartende Ehrfurcht, die keine Ziele setzt und nichts berechnet, sondern vor der Größe der eigenen Wirkungen erschrickt und klein wird. Aber die Frage, die er am Anfang an sich selbst richtet, da sein Blick auf dem Kinderspiel der künftigen Hauptpersonen ruht, bleibt bis zum Schluß unbeantwortet: „Konnte der Fall der Kirche nur verzögert, nicht verhindert werden? War das religiöse Gefühl im Begriff, heimatlos zu werden, vielleicht im Begriff, völlig zu verschwinden?“ (3). — Oder ist die silberne Stille, die das letzte Atmen des Werkes Larsens ist, die Antwort? Die „innere Stille“ als die Religion, zu der alle noch so verzweigten Wege zielen? Die Stille, nach der Wilhelm Raabes tiefstes Sehnen ging²: „Oh, in dieser fahrigen Welt eine Philosophie des Stillehaltens, Stilleseins, Stillebleibens!“ — und von der Frau Claudine im Abu Telfan redet³: „Mein Sohn, es ist eine Glocke, die klingt über alle Schellen; wer in der rechten Weise still sein kann, der wird sie wohl vernehmen; — mein Kind, für die heißeste Stirn hat das Schicksal ein kühlend Mittel; dem einen legt es eine weiche Hand darauf, dem andern einen klaren Schein und zuletzt allen eine Erdscholle; du sei still und warte, bis deine Augen hell werden.“

Wie dem auch sei, das Dichtwerk, das eigentlichem Christentum aus dem Wege zu gehen scheint, stellt doch an dasselbe Christentum eine Lebensfrage: Kommen wir zur letzten „Stille in Gott“ auf dem Wege eines anschauungsfreudigen Innenwerdens und Verkostens und irgendwelchen Schauens, darin

¹ J. Anker Larsen, Der Stein der Weisen. Übersetzt von Mathilde Mann. (552 S.) Leipzig 1925, Grethlein & Co.

² W. Raabe, Ges. Werke III 6, 564.

³ Ebd. II 1, 166.

Gott uns immer faßbarer wird und nahe vertraut, — oder ist die Urbedingung alles wahren Lebens in Gott das schneidend-herbe augustinische „Wenn du begreifst, ist's nicht Gott“ mit seinen Folgerungen von Verzicht auf anschauliches Erfahren Gottes und Verzicht auf irgendwie berechenbare Lebenslenkung, so daß Gott erscheint wie die Nacht und die Frage und das Rätsel? Geht reife christliche Frömmigkeit, so oder so, auf eine Mystik persönlichen Innewerdens, — oder, wenn auch durch Zwischenzeiten solchen Innewerdens hindurch, auf herbstliche Distanz der Ehrfurcht? Und — was damit unlöslich verknüpft ist — geht sie auf eine wachsende lächelnde Sicherheit in den Armen eines „erfahrenen“ Gottes, — oder ist ihre entscheidende Gotteserfahrung das letzte Fahrenlassen jeglichen „Anklammerns“ in der bedingungslosen „Übergabe“ an den Gott der „unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Wege“, an Gott, der zwar „Licht“ ist, aber „unzugängliches Licht bewohnt“?

Mit dieser Frage ist eine zweite gegeben: Wenn die beiden Formen mystischer Frömmigkeit im allgemeinen: Mystik des Innewerdens, wie sie etwa in bernhardisch-franziskanischer Mystik ausgeprägt ist, und Mystik des Entwerdens, wie sie in areopagitischer Mystik von Ekhart zu Johannes vom Kreuz vorliegt, — wenn diese beiden Formen in allen Religionen lebendig wären, was ist dann das Eigene christlicher Mystik?

1.

Christliche Mystik, bei allem Formenreichtum, ist doch, so oder so, grundlegend Christusmystik. Die augustinische Formel „Durch Christus-Mensch zu Christus-Gott“ umspannt in Wahrheit alle Richtungen von Christuskindmystik, Christus-Bräutigam-Mystik, Passionsmystik, Verklärungsmystik der Liturgie, Logosmystik, Eucharistiemystik bis zur Mystik der „Nacht Gottes“ im Antlitz Christi, wie sie wenigstens andeutungsweise bei Johannes vom Kreuz vorliegt. Aber dieselbe Formel schließt gleichzeitig ein gemeinsames Formgesetz aller dieser Formen ein. „Durch Christus-Mensch zu Christus-Gott“ besagt, daß die Formenwandlung „in“ Christus geschehe, in Christus also, der Gott und Mensch ist, Kind und Gekreuzigter und Auferstandener, Christus der Einzelseele und Christus der Kirche. Mit andern Worten: die jeweilige Form der Christusmystik muß geheimnisvoll überragt sein von der ganzen, ungeteilten Christusgestalt; das „Innewerden“ und „Einssein“ der besondern mystischen „Nähe“, die in jeder Einzelform erfahren wird, muß von einer mystischen „Ferne“ durchgeistet sein, in der Christus zur sehnächtig „fassenden“ Seele sein *Noli me tangere* — „Komm nicht zu nahel“ spricht und das Hineinwachsen der Seele in den Herrn als „Über-Hinauswachsen“ des Herrn sich offenbart. Dieses Grundgesetz tritt klar zu Tage, wenn wir Christusmystik unter drei Gesichtspunkten untersuchen: erstens der Frage zwischen Mystik des Mitlebens und Nachlebens des Lebens Christi in Palästina und Mystik des Lebens mit Christus in seinem Fortleben in der Kirche; zweitens der in der ersten bereits eingeschlossenen Frage zwischen persönlicher Christusmystik des „Christus und ich“ und der Christusmystik der Kirche in Amt und Kult; endlich drittens der Frage zwischen Christusmystik Christi als des erniedrigten „Letzten aller Menschen“ und Christusmystik Christi als des idealen „Inbegriffs von Himmel und Erde“.

Erstens: Schriftmystik und Fortlebensmystik. — Das hier Gemeinte dürfte klar sein. Es ist „Schriftmystik“, wenn sich die Christusliebende Seele in die Evangelien hineinversenkt, bis ihr in begnadeter Stunde das Leben Christi in Palästina nicht mehr historische Kunde, sondern gegenwärtiges Leben wird: sie selber, die Christusminnende Seele, wandernd mit den Jüngern und den frommen Frauen, mit Magdalena zu den Füßen Christi weinend, mit Maria seiner Einsprache lauschend, mit Martha am Herd für Ihn sorgend, mit Petrus über die Wogen eilend zu Ihm, im echt menschlichen Wechselspiel von jäh aufglühendem Wagemut der Liebe und jäh abstürzendem Verzagen, mit Johannes zornvoll eifernd gegen vermeintliche Schmäler der Ehre des Meisters und mit demselben Johannes in der Reife des Schweigens am Herzen des Guten Hirten, selber ganz aufgelöst in schrankenloser erbarmender Liebe zu den Verstoßenen selbstgerechter „Gesellschaft“ und furchtbar in Fluch und Weheruf über den geistlichen Hochmut anmaßlicher „Reinen“ und „Vollkommenen“. Es ist das besondere Charisma bernhardischer, franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit, diese Mystik des Mitlebens der Evangelien zu pflegen. In diesem Sinne müssen wir Thaddäus Soiron dankbar sein, daß er nun den früheren Arbeiten Herm. Cladders und Anton Huonders¹, die in dieselbe Richtung gingen, sein „Evangelium als Lebensform“ hinzufügte². Denn es ist, bei mancher Verwandtschaft zwischen der Christusgestalt des hl. Franz und der des hl. Ignatius, doch ein anderes um franziskanische und ein anderes um ignatianische Christusbild. Es ist darum kein Zufall, daß für Thaddäus Soiron die Gestalt des Kindes und des Gekreuzigten im Vordergrund steht, während die sonst recht ähnliche Behandlung der Evangelien durch Herm. Cladder vorab das „Reich Christi“ betonte. Für Thaddäus Soiron, den Sohn des hl. Franziskus, der in völlig, man möchte sagen „zweckfreier“ Andacht vor der Krippe kniete und den Kreuzwunden sich entgegendehnte, ist Krippe und Kreuz so etwas wie „Selbstzweck“. Durch alle noch so moderne Sprache, die an Phänomenologie und auch an Karl Barth stellenweise anknüpft, bricht darum mächtig bei Soiron der franziskanische Jubel über Krippenarmut und Kreuzleid als „das“ Göttliche geradezu schlechthin, während für den Jünger des hl. Ignatius Krippe und Kreuz nur „Durchgang“ besagen, das nach Gottes unerforschlichem Willen „angemessene Mittel“ zum alleinigen Ziel des Christus regnat, dem Ziel der Größe Christi im Christentum.

Aber gerade dieses, die starken Individualunterschiede in ein und derselben Schriftmystik selber, führt uns zur entscheidenden Frage: Gibt es überhaupt eine reine Schriftmystik? Ist nicht jede Schriftmystik bereits, so oder so, Fortlebensmystik, d. h. mystisches Leben mit Christus, wie er in „dieser“ Zeit und „diesem“ Individuum sich spiegelt, anders in der Entstehungszeit (um das Obige noch einmal zu streifen) des Franziskanerordens, anders in der der Gesellschaft Jesu? — Das Evangelium selber ist das klassische Buch reiner „Geschichtsgestalt Christi“. Und doch spiegelt sich Christus anders in den indivi-

¹ Herm. Cladder S. J., Als die Zeit erfüllt war (2-3 Freiburg 1922); Ders., Unsere Evangelien (Freiburg 1919). A. Huonder S. J., Zu Füßen des Meisters (1-3 Freiburg 1915).

² Thaddäus Soiron O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen. (82 S.) München 1925, Theatiner-Verlag (Der katholische Gedanke XI), jetzt im Dratorium-Verlag, München. M 2.50

dualen Unterschieden der irdischolligen Lebensnähe der Synoptiker, anders in der verklärten Entrücktheit des Liebesjüngers, anders in der religiösen Richtung des Matthäusevangeliums auf das objektive messianische Reich, anders in der persönlichen Jesusnähe der Bruchstückerinnerungen des Markusevangeliums und anders in der hellenischen Kühle und Weite Lukas' des Arztes. Es sind eben, wie es dem wesenhaften katholischen Traditionsprinzip entspricht, auch die Heiligen Schriften selber schon „Kirchenleben“, gewiß wahre historische Urkunde, aber „in den Händen der Kirche“ und darum bereits getragen von ihrem grundsätzlichen „viele Glieder ein Leib“. Das augustinische Paradox: *Evangelio non crederem . . .* — „Glaube an das Evangelium aus Glauben an die Kirche“ ist hier volle Wahrheit. Das ursprüngliche Christusbild ist bereits „Christus in der Kirche“, der „fortlebende Christus“. Aber eben diese Tatsache, die, an der Oberfläche gesehen, einer sog. „freien Christusbildung“ ungehinderten Lauf zu geben, d. h. so etwas wie eine reine Wandlung der Christusgestalt in der Wandlung von Christ und Christenheit zuzugeben schiene, — eben dieselbe Tatsache setzt dieser Fortlebensmystik die Wesensgrenze. Die Mystik „Christus in Christen“ der vier Evangelien gibt das Grundgesetz aller späteren Christusbildung, die sich an ihr entzündet: „Christus alles in allem“. So sehr der pragmatische Stil des Matthäusevangeliums den gelehrten Juden verrät, die abrupte Plötzlichkeit des Markusevangeliums den heißen Atem des schnellbereiten Simon Petrus, die soziale und humanitäre Note des Lukasevangeliums den hellenischen Arzt, der geheimnisvolle Gottesatem des Johannesevangeliums den von der Schauffülle des Lebens in das Schweigen des Innen gekehrten Mystiker — Christus doch ist es, von dem allein sie sprechen, Christus, in den ihre Seele still und lautlos sich verschweigt. Nicht ein Aufgehen Christi in den Christen, sondern eher (wenn man schon von „Aufgehen“ sprechen will) ein Aufgehen des Christen in Christus, oder besser: lebendige Auswirkung der mystischsten Christusvereinigung, im Geheimnis der Altäre: Christus, eingehend in den Christen und doch Christus ewig derselbe zur Rechten des Vaters über Christ und Christenheit: *Tu Solus Dominus, Tu Solus Altissimus, Iesu Christe* — das ist das Grundgesetz echter Christusbildung: die ehrfürchtig verstummende Huldigung vor Ihm als Reife der *unio mystica* in Ihm.

Damit ist eigentlich bereits die zweite Frage mit behandelt: Persönliche Christusbildung und kultisch-hieratische Christusbildung. — Über die erste in sich ist kein weiteres Wort mehr zu sagen. Sie ist „persönlich“, aber, wie unsere bisherigen Bemerkungen zeigen konnten, doch nicht „persönlich“ im Sinne subjektivistischer Willkür oder Abgeschlossenheit. Vielmehr fordert sie geradezu das „nach oben offen“ ihres Christuserlebens, d. h. jene letzte Sicht des „weiten Horizonts“, die letzte Sicht auf die Gestalt Christi, wie sie aller Einengung in eine einzelne Individualität sich entwindet und gleichsam, für den echten Mystiker, über-hinaussteigt über die selige Mitteilung der begnadeten Stunde¹. Ebenso aber wäre es gewiß falsch, in kultisch-hieratischer Christusbildung, wie sie sich etwa immer deutlicher in der liturgischen Bewegung

¹ Eine mehr volkstümliche Art, von franziskanischer Christusbildung aus die Stufen der Mystik überhaupt darzulegen, trägt W. A. Verberichs verdienstvolles Büchlein „Unter der Sonne“ an sich (Paderborn 1925). Für ein Ohr freilich, das an die Fioretti oder an Tauler und Geuse gewöhnt ist, wird hier vieles wie „vergrößert“ klingen.

auszubilden scheint, eine reine Leugnung des Persönlichen sehen zu wollen. Aber das Persönliche ist doch hier mehr „empfangendes Glied“. Innerhalb der paulinischen Spannung zwischen „Christus in mir“ und „Christus-Kirche ein Leib“ legt diese „liturgische Mystik“ den Hauptakzent auf das Zweite, so sehr, daß das Bewußtsein einer irgendwelchen Spannung zwischen Tun und Empfangen als solche fast aufhört und das ruhige Empfangen die entscheidende Seelenrichtung wird. Theoretische Abhandlungen hier gegeneinander zu setzen, hat wenig Zweck. Aber man versenke sich einmal zuerst in die Christusmystik des neuen Krippenspiels Ruth Schaumanns „Bruder Sinepro“¹ und dann in Romano Guardinis „Heilige Zeit“². — Ruth Schaumann selber schon durch den keuschen Adel ihrer Sprache, die das Röstliche unter heiligen Schleiern bietet, erhaben über einen gewissen Subjektivismus persönlicher Christusmystik. — Romano Guardini auf der andern Seite durch sein unverbogenes, bei aller ehrfürchtigen Hingabe doch warmblütiges Menschtum fern von einem gewissen starren Objektivismus, der die Gefahr kultisch-hieratischer Christusmystik bildet. — und doch beide religiöse Welten, bei allem Ausgleich und aller Reife, wie verschieden!

Bleibt es für das Grundgesetz von Christusmystik bei diesem reinen Gegensatz? Gegenüber der Gefahr persönlicher Christusmystik, Christus mit dem persönlichen Wachsen und Ringen in eins fließen zu lassen (Wittig!), bedeutet die liturgische Christusmystik schon in sich besondere Betonung von Distanz. Ja der große Zauber, der ihr eignet, ist geradezu diese aristokratische Atmosphäre ehrfürchtiger Distanz. Aber dieser Zauber wird ihr zur Gefahr, Christus nun wiederum in Liturgie selber einzuengen. Die Gottesfreiheit Christi in seiner Kirche, wie sie in der reichverschlungenen Geschichte der Frömmigkeitsformen sich betätigt hat und immer wieder betätigen wird, verschwindet allzu leicht aus dem Blickfeld. Christus ist nicht bloß größer über die Einzelseele hinaus in der relativen Ewigkeit des Gemeinschaftslebens in Hierarchie und Kult, Er ist auch wesentlich noch größer über diese Ewigkeit hinaus in das „Siehe, Ich schaffe Neues“ Seiner Wandlung der Kirche in der Wandlung der Einzelseelen. Christus ist größer über die Einzelseele hinaus als Christus der Kirche, aber Er ist ebenso größer über die Kirche hinaus als Christus-Gott der „unerforschlichen Wege“. Er ist über alles Irdische hinaus der „Immer Größere“, und darum gilt Ihm gegenüber keinerlei irdische Ewigkeit. Auch die Kirche ist Seiner nur „inne“, indem sie Ihn als „über“ ihr verehrt. Auch durch ihre „Nähe“ geht der unerbittliche Schnitt der „Ferne“ und gebietet ihr darum Ehrfurcht vor den Wegen Gottes in den Seelen. Individualmystik wie Kirchenmystik, beide sind wesentlich an das Gesetz der Distanz gebunden. Beide, Seele wie Gemeinschaft, leben Christus, indem sie der letzten Ferne zwischen Ihm und ihnen sich lebendig bewußt sind. Nur so wahrt sich Christusmystik der Seele vor dem Krampf und der Groteske der absoluten Innerlichkeit und Christusmystik der Gemeinschaft vor dem Krampf der Angst vor dem Unberechenbar

¹ Ruth Schaumann, Bruder-Sinepro-Spiel. (30 S.) Berlin 1926, Verlag des Bühnenvolksbundes.

² Romano Guardini, Heilige Zeit. Liturgische Texte aus Missale und Brevier. (300 S.) Rothenfels 1925, Verlag Deutsches Druckbornhaus (jetzt Matthias Grünewald-Verlag, Mainz).

Individuellen. Freiheit Christi atmet in beiden in dem Maße, als sie selber Christus Freiheit lassen.

So kommen wir an die letzte, dritte Spannung von Christusmystik: zwischen Christusmystik Christi als des erniedrigten „Letzten aller Menschen“ und Christusmystik Christi als des idealen „Inbegriffs von Himmel und Erde“. Die erste Art ist im Grunde letzte Folgerung aus dem, was wir Schriftmystik eingangs nannten, während die zweite in enger Verwandtschaft zur reinen Fortlebensmystik steht. Ebenso steht — was das zweite Spannungspaar betrifft — die erste Art der Individualmystik nahe, während die zweite sich mit der Gemeinschaftsmystik berührt. Die erste Art steht darum Christentum vorwiegend als Urchristentum der Evangelien an, während die zweite stärker auf das entfaltete Christentum der Jahrtausende gerichtet ist. Aber es bleibt dabei doch ein Rest in unserem neuen Spannungspaar, der sich nicht aufteilen läßt, der vielmehr ein Neues bringt, das querschnittmäßig durch die bisherigen Teilungen wenigstens hindurchgehen „kann“. Dieser Rest ist spürbar, wenn man das Christusbild Iḥaddäus Soirons und das Christusbild Arnold Rademachers gegenüberstellt. Der eine schreibt aus einer Christusmystik heraus, deren stärkste Ausprägung die Barth-Hogarten-Thurneysen sind: Christus im Gegensatz zur Welt. Der andere hat zur seelischen Grundatmosphäre die Christusmystik etwa Justins und Klemens' von Alexandrien: Christus als Erfüllung der Welt.

Fast mit Barth-Worten verkündet Soiron¹: „Das Göttliche widerstrebt jeglicher Säkularisierung; es sucht eine Erscheinung, die die Übermacht, die einzig entscheidende Kraft des Göttlichen offenbart. . . In der Niedrigkeit der Demut wird das Ich zum Träger des Göttlichen, in die Selbstlosigkeit des Ich geht die Fülle des Allerhöchsten ein, im ichleeren Raum nimmt die Gottheit ihre Wohnung. . . Der Gottmensch ist nicht eine Einheit von Gott und Mensch, in der der Mensch auf die Linie des Göttlich-Erhabenen in kultureller Vollendung erhoben ist; er ist vielmehr eine Einheit, in der die Größe des Göttlichen in der Kleinheit und Niedrigkeit des Menschlichen überwältigend durchbricht. . . Christus ist die typische, vorbildliche Verwirklichung unserer tiefsten Wesensart. . . Diese arme, demütige, erniedrigte, dienende, leidende, gekreuzigte Menschennatur ist die Trägerin seines göttlichen Lebens. Keine andere kann es in uns sein. Durch die Teilnahme an seinem erniedrigten, ichleeren Leben wird das göttliche Leben in uns geboren. . . Auf der Niedrigkeit des Menschlichen erhebt sich die Größe des Göttlichen“ (67—73)². Gewiß sucht Soiron diese Überbetonungen wieder abzuschwächen, wenn er z. B. meint: „Jener innere Abstand von den Dingen wird . . . gefordert, der die gottgewollte Begegnung mit den Dingen ermöglicht, ohne daß die Seele in sie verstrickt wird“ (69). Aber die „Spannung“, von der er dann weiter redet, ist und bleibt denn doch reine „Gegenspannung“, d. h. nicht im Sinne des „in-über“ Thomas von Aquins, sondern im Sinne Barths. Darum nennt Soiron sein Evangelium folgerichtig „Evangelium der Weltdistanz“ (74) und stellt es damit nicht nur in erklärten Gegensatz zum Evangelium der Natur-Übernatur-Harmonie Rademachers, sondern auch zum Evangelium der Weltkonsekration der liturgischen Bewegung.

Bis zum Letzten durchgedacht bedeutete dieses Evangelium der reinen Distanz erstens, daß das Geschöpf wesensgemäß von Gott nur als „erniedrigtes“ ge-

¹ Iḥaddäus Soiron O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen.

² Zu der, von Soiron bekämpften, (thomistischen) Eigengeseglichkeit von Philosophie, Wissenschaft, Kultur vergleiche neuerdings die tiefen und abgeklärten Darlegungen Martin Grabmanns, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925, B. Filser.

dacht sein kann, damit Gottes Größe sich davon abhebe, also den scharfen Gegensatz des spätscholastischen Gottes, der Seine „Übermacht“ in der „Dhnmacht“ des Geschöpfes erweist, zum thomistischen Gott, dessen Größe es ist, Geschöpfe zu wollen, die auch in sich etwas bedeuten. Zweitens aber bedeutete es — was immer unerbittliche Folge aller reinen Entgegensetzung von Gott und Geschöpf ist — die einseitige Vergöttlichung der Dhnmachts- und Schwächezustände des Geschöpfes, während Wohlergehen, Vollkommenheit usw. des Geschöpfes den vorwiegenden Charakter des zum mindesten „weniger Göttlichen“ tragen: das Geschöpf ist in dem Grade Gott nahe, als es möglichst wenig in sich vollkommen ist. Niedrigkeit gegenüber Vollkommenheit, Leiden und Vernichtung gegenüber Wachstum und Entfaltung, Tod gegenüber Leben sind das geschöpfliche Gottes-Transparent. Das heißt, es besteht wiederum der schärfste Gegensatz zu Thomas von Aquin: nicht ist alles Geschöpfliche als Geschöpfliches Kundgabe Gottes, und nicht ist es Kundgabe Gottes auf Grund seines positiven Seins, sondern geradezu im Maße seines Nicht-seins. Das heißt, die wesenhafte Mittelbarkeit der Gotteserfahrung und darum Gotteserfahrung in allem wird zum mindesten verschoben zu Gunsten einer gewissen Unmittelbarkeit des Göttlichen im Entschwinden des Geschöpflichen,

Rademacher¹, im großen Unterschied dazu, sieht Christus als das unerreichbare Ideal der Vollendung und Verklärung von Natur in Gott: „Allenthalben nichts Unnatürliches, aber die Natur in ihrer höchsten Vollendung und Verklärung. . . In Jesus finden wir ein wunderbares Ebenmaß aller Kräfte. Er ist frei von jeglicher Übertreibung und jeder Art Fanatismus. Er ist kein Vegetarier, kein Abstinenter und überhaupt kein Feind weltlicher Freuden; er läßt sich zu Tisch einladen, nimmt an Festen teil und läßt sich bedienen und salben. Er hat nicht, wohin er sein Haupt lege, und doch ist er kein Alzet im Sinne grausamer Verfolgung des eigenen Körpers; kein Anachoret, kein Verächter geistiger Bildung, kein Chauvinist, wiewohl er Vaterland und Heimat liebt. Er preist die Keuschheit und verheißt denen, die reinen Herzens sind, die Gottschauung, aber er verachtet auch die Ehe nicht, sondern heiligt sie durch seine Gegenwart bei der Hochzeit; er pflegt den mystischen Verkehr mit seinem himmlischen Vater, aber doch ist er nicht so weltfremd, daß er nicht Verständnis hätte für soziale Tugenden, ja er macht von ihrer Übung ewige Freude und ewige Pein abhängig“ (Gnade und Natur 51).

Die Gefahr dieser Christusmystik ist freilich ihr Verschwimmen in Natur- und Kulturmystik. Indem das Positive des Geschöpflichen in göttlichem Glanze erstrahlt, verflüchtigt sich leicht sein Gleichnischarakter, sein „Weisen über sich hinaus“. Das Göttliche in Christus wird leicht zum Idealmenschlichen, das Göttliche überhaupt zum reinen Verklärungsglanz des Geschöpflichen: Gott wird Welt. Aber diese unleugbare Gefahr darf nicht blind machen für das ebenso unleugbar Wahre dieser Christusmystik gegenüber den Übersteigerungen der ersten reinen Armut-Niedrigkeit-Leiden-Tod-Mystik, die, wie die gesamte Kirchengeschichte zeigen dürfte, nur als Weg der „Loslösung“, also nur als „Weg“ Bedeutung hatte, und auch das — wie die Geschichte der Reformation erschreckend erweist — nicht ohne ernste Gefahr.

Die Christusmystik der anakaphalaiosis pantón, Christi als des vollendeten Inbegriffs von allem, wie sie Rademacher offenbar vorschwebt, ist und bleibt

¹ Arnold Rademacher, *Gnade und Natur*. 3. Aufl. (151 S.) M.-Gladbach 1925, Volksvereinsverlag. M 2.—

das Reifestadium christlicher Christusmystik, während die Christusmystik der Isaiasvision des „Legten und Verachteten aller Menschen“ gemäß Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus ..., um so“ die Aufgabe von „Durchbruch“ und „Durchgang“ zu erfüllen hat, eine Aufgabe, die freilich gemäß dem Hebräerwort: „wir haben hier keine bleibende Statt“, immer wieder neu zu erfüllen ist, damit das Reifestadium christlicher Christusmystik nicht Überreife der Säulnis werde. Es hängt also alles daran, daß keine von beiden Formen sich zu der Form vergöße. Es ist nicht wahr, daß das Evangelium das „Evangelium der Weltdistanz“ ist; denn „so sehr hat Gott die Welt geliebt“, und Liebe ist wahrhaftig nicht reine Distanz. Es ist aber auch nicht wahr, daß das Evangelium das Evangelium der „Natur in ihrer höchsten Vollendung und Verklärung“ ist; denn „... weil sie nicht von der Welt sind, so wie auch Ich nicht von der Welt bin“, spricht Christus, der „in der Welt war, und die Welt hat Ihn nicht erkannt“. Christus ist jenseits der Zweifelt von weltgegensätzlicher und weltverklärender Christusmystik, und darum besteht die wesenhafte „Distanz“ gegenüber dem Entweder-Oder beider Formen. Indem beide sich als relativ gegenüber Seiner Wirklichkeit innerlich erfahren und bejahen, sind sie erst aus ihrem Krampf zur Freiheit erlöst. Denn im Grunde genommen sucht jede von ihnen das sozusagen „magische“ Mittel, um des „wesenhaften“ Christus habhaft zu werden. Es fehlt beiden, wie auch manchen sonstigen Mystikformen, an jener letzten Ehrfurcht vor allem Echt-Göttlichen, wie sie in der analogia entis des Aquinaten ihre klassische Formel hat: alles Gleichnis Gottes in seinem Gleichnis-sein gleichzeitig Un-Gleichnis. Gott, auch und gerade in Christo, ist der „immer Größere“, der fassen-wollenden Händen entgleitet. Er ist das Licht, das blühende Frühlingswälder und vergilbendes Herbstlaub überleuchtet. Aber so du es mit nähelüsternden Fingern greifen willst, überrieselt dich Staub der Erde.

2.

Damit stehen wir unmittelbar am Problem jener Mystik, die man im Unterschied zur Christusmystik Gottesmystik nennt. Aber wie wir bereits sahen, ist dieser Unterschied kaum durchführbar. Denn das Problem der sog. Gottesmystik, d. h. das Innerwerden Gottes im Entschwinden des Geschöpflichen ist wesenhaft bereits das Problem der Christusmystik. Ja, wenn wir bei den dreiklassischen Vertretern jener Gottesmystik, dem Pseudo-Areopagiten, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz, tiefer nachforschen, so ruht ihre Gottesmystik letztlich in einer ganz besondern Form von Christusmystik. Für den Pseudo-Areopagiten ist es der Christus der hierarchischen Kirche, der Christus der Mysteriesfeier, dem das Finsternis-Licht-Mysterium seiner „mystischen Theologie“ entsteigt. Die Grundvision der Mystik Meisters Eckharts aber ist das Durchfülltsein der Seele, die als Mikrokosmos des Makrokosmos letztlich Welt und Menschheit in sich trägt, mit dem Logos-Christus, „in dem alles geschaffen ist“. Die Nachtmystik des hl. Johannes vom Kreuz aber birgt, wie Baruzi in seinem Buch über den Heiligen¹ nachweist, das Antlitz Christi in der Nacht Seiner Gottverlassenheit als Urbild in sich: Par l'anéantissement de

¹ Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. (VII u. 790 S.) Paris 1924, Alcan. Fr. 40.—

tout notre être, nous atteignons le Christ essentiel et métaphysique: il se réduisit lui-même à rien. Si nous voulons saisir Jean de la Croix en sa démarche vivante, il le faut deviner, transposant en soi, et selon un procès d'action pure, Jésus-Christ crucifié. Non la Croix qui seulement nous enhardit à une souffrance ascétique. Mais la Croix qui est la figure de l'anéantissement absolu. Par cette Croix nous ne meurtrissons pas seulement notre nature, mais nous suivons la seule voie qui nous permettra, à nous aussi, de retourner au Père (566). Der Gegensatz zwischen Mystik der Schau und Mystik der Nacht ist also bereits in der Christusbhystik selbst grundgelegt. Wie metaphysisch die Spannung zwischen Gottes Innesein und Übersein ihre gesteigerte Offenbarung in der Menschwerdung hat, so geht auch die entsprechende Erkenntnisspannung zwischen Gotteserfahrung im Schauen und Nichtschauen durch Gottesbhystik und Christusbhystik hindurch. Es ist wiederum Baruzi, der, unseres Wissens, als erster das gesehen hat, wenn er immer wieder die Christuswurzel der scheinbar allem Menschwerdungsdenken entrückten Bhystik des großen Spaniers aufdeckt: que la doctrine de Jean de la Croix, nettement négative en son rythme, étrangère à toute appréhension distincte, réclamant l'absorption en un Dieu sans mode, soit en même temps, et strictement, une doctrine chrétienne (566). So sehr ist Christusbhystik das ganz wesenhafte Besondere christlicher Bhystik, daß selbst diejenigen ihrer Formen, die, ihrer ganzen rein geschöpfungslüchtigen Richtung nach, dem Menschwerdungsdenken von Grund aus fremd sein sollten, in ihrem Wurzelgrund ein Christusbild tragen, innerlich christusbestimmt sind. Es bestätigt sich von hier aus überraschend, was wir früher, in anderem Zusammenhang, als Wesen christlicher Bhystik bezeichnet haben: „Aufleuchten und Aufglühen“ der bereits seinschaft bestehenden Einheit mit Gott in Christo¹. Christus leuchtet verschieden auf in verschiedenen Seelen, je nachdem diese Seelen kraft ihrer letzten Individualität und im Spiegel dieser Individualität Welt und Leben sehen. Das Antlitz des Christuskindes und Christi als Bräutigams ist die Grundvision durchgängiger Frauenbhystik des deutschen Mittelalters wie das Antlitz des Christus der Nacht der Gottverlassenheit die Grundvision der schroff entgegengesetzten Bhystik des hl. Johannes vom Kreuz.

Diese Erkenntnis, die zu einer ganz andern Auffassung der sogenannten Stufenlehren führt, könnte gerade durch Baruzis sorgfältige Untersuchungen heraufgeführt werden. Denn er weist nach, wie Johannes vom Kreuz von Anfang an keine Schauungen will und ebenso keine „Übungen“ als Vorstufe des rein passiven „Empfangens“. Der ganze Anstieg besteht allein im Wachstum ein und derselben Ureinsetzung auf die „Nacht“ (387 ff. 409 ff. 428 ff.). Die Urauffassung von Gotteserkenntnis ist bereits „Gott in der Nacht“ (422 ff.), die Urauffassung von Glauben bereits „foi abyssale“, Glaube nicht so sehr als Empfang höherer, distinkter Inhalte denn als Hingabe ins reine Dunkel Gottes (457 ff. 468 ff.). Die mystischen Typen bestehen also — wenn man ähnliche Beobachtungen bei Bernhard, Meister Eckhart, Teresa von Jesus (hierzu auch Baruzi 703 ff.) hinzunimmt — von vornherein. Der sogenannte Umschwung aus „asketischer“ zu „mystischer“ Haltung ist demgegenüber etwas Sekundäres, steht im letzten Dienst einer mehr oder minder gradlinigen Entfaltung eines Grundtypus. Ja man wird die Frage wenigstens stellen dürfen, ob nicht auch der Gegensatz von „Aktivität“ und „Passivität“ letztlich nicht „Bhystik“ von „Ascese“ trennt, sondern nur mystische

¹ Diese Zeitschrift 107 (1923/24 II) 406.

Typen voneinander, einen Typus, der Gottes im Tun inne wird, und eines Typus, der Gott im Ruhen erfährt. Damit ist natürlich die Frage eines wesentlichen oder gradhaften Unterschiedes zwischen „Asese“ und „Mystik“ nicht gemeint. Denn auch der Typus, der Gottes im Tun inne wird, „strebt“ nicht eigentlich „zu“ Gott, sondern „hat“ Gott. Er ist nicht tätig, „um“ zu Gott zu kommen, sondern „in“ seinem Tun erfährt er Ihn. Aber immerhin könnte diese Erkenntnis über die wahre Natur mancher „aktiver“ Typen der Streitfrage neue Richtung geben.

Damit stehen wir von selbst bei der entscheidenden Frage zwischen Schau- und Nachtmystik: Bedeutet der „negative Rhythmus“ der Nachtmystik oder Entwerdensmystik ein klar gewolltes Abstreifen alles Geschöpflichen, also eine Art Ich- und Weltzerstörung, um Gottes „ohne Mittel“ inne zu werden? — oder hat das „Nichts“, das „ohne Mittel“, das „unmittelbar“, das „Erkennen im Nichterkennen“ den letzten Sinn einer positiven Anschauung von Welt und Ich, einer solchen, für die das Wort „Nacht“ oder „Abgrund“ eben letztlich Annäherungsausdruck besagt, Ausdruck, dessen Stimmung vielmehr (nicht seine logische Bedeutung) das Gemeinte wiedergibt?

Die Nachtmystik des Pseudo-Areopagiten weist deutlich auf die Lehre der Kappadozier vom „Erkennen im Nichterkennen“ (Gregor von Nyssa) zurück, d. h. auf jene Lehre vom unnahbaren und unbegreiflichen Gott, die sie, wie auch später Chrysostomus in seinen Homilien über den Unbegreiflichen, dem frechen Begreiflichkeitswahn der Eunomianer entgegenstellten. Das logische Paradoxon des „Erkennens im Nichterkennen“ ist hier nur verständlich aus der Seelenhaltung, der es nach eben diesen Kirchenlehrern entspricht: der *εὐλαβία*, d. h. der „ehrfürchtigen Scheu“, in der die Seele von Gott eigentlich nichts zu behaupten wagt, sondern nur alles entfernt, was Ihm gegenüber „profan“ sein könnte. So kommt sie Gott nahe geradezu „in“ diesem scheuehrfürchtigen An-sich-halten. Ihre Ehrfurchtshaltung selber, in der sie die ganze Welt um sich ebenfalls wie in Ehrfurcht den Atem anhalten spürt, — diese seelisch-kosmische Ehrfurchtsstimmung wird zur unsagbaren Erfahrung Gottes, „von dem ich nur sagen kann, was Er nicht ist“ (Augustinus). Diese Seelenhaltung, nun nur noch gesteigert in der Erfahrung des *tremendum silentium* der heiligen Mysterienfeiern, ist das „Lebendige“, dessen „Formeln“ die Worte der „Mystischen Theologie“ des Pseudo-Areopagiten sind.

Ein Ähnliches wird sich über Meister Eckhart sagen lassen. Bei ihm gehen zwei Strömungen ineinander, die Logos-Ideen-Mystik und, wie eine bevorstehende Veröffentlichung von anderer Seite ausführlicher zeigen wird, die augustinische Mystik des „Haupt und Leib ein Christus“. Kraft des ersten Elementes sind ihm „die Dinge“ in ihrem eigentlichen Wesen in Ihm gegeben, „in dem alles geschaffen ist“, dem Logos, als ihrem Ursprung, in dem sie geistiges „Leben“ sind, dann aber wiederum in der geistigen Seele, in deren Erkennen der stoffliche Makrokosmos wiederum „geistiges Leben“ wird. Christus-Logos und geistige Seele, die so bereits wie zwei Enden einer Kreisbewegung sich berühren, werden nun eins durch das „Christ als Christus“ der augustinischen Mystik der Kirche. Das trinitarische Geheimnis des Aussprechens des Logos von Ewigkeit, darin die gesamte Welt vor aller Erschaffung geistig mit ausgesprochen ist, ist nun lebendig in der Seele, die „Christus“ ist. In ihrer Tiefe trägt die Seele das geheimnisvolle Dunkel der Gottheit und in

ihr Menschheit und All. Wenn also Meister Eckhart von den Stufen des „Entwerdens“ spricht, so ist das, im Lichte dieser Zusammenhänge, letztlich keine Geschöpfslucht oder Geschöpfverachtung, sondern Eindringen in die mystische Tiefe der Schöpfung in Gott, Eindringen in ihr geistiges Urwesen. Es handelt sich letztlich nicht um Entwerdung im strengen Sinn, sondern um Geistwerdung oder Verinnerung. Aber auch diese Ausdrücke sind noch falsch. Denn die Schöpfung ist bereits Geist in Gott, ist bereits ein „Innen“ in Gott, und die Menschenseele trägt bereits als Geistsseele das All geistig in sich und das Außen als ihr Innen und trägt als Christensee auch das Geistsein und Innensein dieser Schöpfung in Gott in sich, da nicht mehr sie lebt, sondern Christus, Gott in ihr. Eckhartsche Entwerdung ist also letztlich, wenn man so will, das Erwachen der Seele zum Bewußtsein ihres All- und Gottbesitzes, oder, vielleicht noch schärfer, das Geisterwachen des All in der Seele und die Rückkehr des All in Gott in der Seele. Es ist also die mähliche positive Entfaltung eines Tiefenbewußtseins und eines wunderbaren Einheitsbewußtseins, Heimkehr aus dem Lärm der Vielfalt in die Stille des Ursprungs.

An dieser Stelle berühren sich, wie Baruzi scharf gesehen hat, Eckhart und Johannes vom Kreuz (147 ff. 686 f. 698 f. u. a.).

Baruzis geniale Methode, die durchgehend die theoretischen Schriften des Heiligen an den Gedichten orientiert und in diesen vor allem auf den ton psychique (361) lauscht, führt ihn zu einer doppelten Erkenntnis. Die erste ist, daß „Nacht“ und „Nichts“ bei Johannes vom Kreuz nicht Negation des Universums bedeute, sondern eine ganz bestimmte positive Schau desselben: univers de la nuit (374), le tout est dans le rien (447). Es handelt sich letztlich um die unsagbare, unschaubare Einheit des Universums im Schweigen der Nacht, um „Nacht“ in einem Sinn, den letztlich nur Musik ausdrücken kann, weshalb Baruzi mit Recht an das Wort Richard Wagners erinnert: „Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig von sich sagen, das jener tönende Nachtraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht hätte“ (Gef. Schriften IX 74; Baruzi 316). Die „tönende Nacht“, das ist schließlich der symbolisme nocturne bei Johannes vom Kreuz und ein solcher, von dem Baruzi sehr fein sagt: la nuit est à la fois la plus intime traduction de l'expérience et l'expérience elle-même (330). Das Zweite, was damit zusammenhängt, ist das Lautlose und Zwanglose dieser Nachtvision. Johannes vom Kreuz meint, wie Baruzi sehr wahr sagt, mit seiner Abkehr von allem Sichtbaren keinerlei asketische Gewalttätigkeit und keinerlei Naturhaß (428 u. a.). Es ist ihm vielmehr geradezu ein „Absehen von sich selbst“ eigen, das jeder „Trainierung“ widerstrebt, ein scheu-stilles vivre cachés en nous-mêmes et à nous-mêmes, das Baruzi freilich mit Unrecht ignatianischer Religiosität (für die er auch sonst wenig Blick hat) gegenüberstellt¹. Und ebenso ist die scheinbare Abkehr von den Dingen letztlich etwas rein Positives, vergleichbar dem thomistischen appetitus nach dem „quod quid est“, dem Drängen der Seele aus Schein zum Wesenhaften (417).

Bei Johannes vom Kreuz schwingt die Logos-Ideen-Mystik des christlichen Neuplatonismus ohne Frage weiter, seine „Nacht“ ist Erfahrung der Welt in Gott, nicht Erfahrung Gottes in der Welt, cognitio matutina, nicht vespertina, und gleichzeitig Eingehen in die Innenwelt der Seele oder besser Er-

¹ Zu der Frage zwischen ignatianischer Frömmigkeit und Mystik vgl. die wertvollen Darlegungen von Carl Rischstätter S. J., *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien*. Innsbruck 1924.

fahrung des All in der Seele und Gottes in diesem All, épanouissement du divin en nous, wie Baruzi mit etwas schiefem Ausdruck sagt (501). Aber sein Eigenes ist die „Nacht“. Es ist nicht, wie die formelhaften Ausdrücke der Lehrschriften es manchmal auf die Spitze treiben, und wie auch Baruzi es nicht selten übersteigernd faßt, ein feinshaftes Eingehen in den „reinen Gott“, ein Schauen der Welt, wie Gott allein sie schaut. Es ist vielmehr ein Erlebnis, dem die Worte der augustinischen Ostitavision (Conf. 9, 10) am nächsten kommen: „Wenn einem schwiege der Lärm des Fleisches, schwiege Geschiller der Bilder von Erde und Wasser und Luft, schwiegen die Himmel, und die Seele selbst sich schwiege, über sich hinwegginge, nicht denkend sich —, Träume schwiegen und Gesichte der Einbildung, alle Sprachen und alle Zeichen und alles, dessen Werden Vorübergang ist, — wenn das ganze schwiege —.“ Baruzi gibt die einzig wahre Deutung, wenn er sein ganzes Buch auf eine tastende Paraphrase der „Nacht“ reduziert, En una noche oscura: das „tönende Schweigen“, die „schweigende Fülle“ der Nacht als das Gleichnis, in dem alle Sichtbarkeit und Spürbarkeit, alle Farbe und Ton und Geruch fast auf ein Nichts zusammengedrängt sind und doch auf ein „Nichts“, das gerade darin das zusammengeballteste „All“ ist, also auf ein Gleichnis, das in seinem schärfsten Gegensatz zu aller Vielfalt und Verwirrung und Lärm des Geschöpflichen dem Wesen Gottes am nächsten kommt, der, wie Thomas selber sagt, jenseits aller „Inhalte“ steht: Welt und Ich als „Nacht“ das tiefste Gleichnis Gottes, der selber „Nacht“ ist. Wenn darum Baruzis Formulierungen hie und da hart an der Grenze eines gewissen Theopanismus schwanken, so ist das nur Folge dieses Erlebnisbestandes, der zu beschreiben war: das „Nichts der Fülle“ der „Nacht“ fast als „unmittelbares“ und als das „unmittelbare“ Antlitz Gottes, der als reines „Ist“ jegliche Inhaltsgliederung ablehnt.

Das führt uns zum Letzten: Kann diese Nachtmystik, die mit Recht als „reine Mystik“ sich der Mystik der Visionen und Ansprachen entgegensetzt, noch als Erkenntnismystik bezeichnet werden? Nach dem hl. Paulus, der hier auf der hebräischen Deutung von „Erkanntwerden“ als „Vermählung“ und „Vereinigung“ aufbaut, ist alles „Erkennen Gottes“ nur recht, wenn es aufrucht auf dem „Erkanntsein durch Gott“. Und weil dieses „Erkanntsein“ das alte Jeremiaswort besagt: „Von urher habe Ich dich geliebt“, so ist auch alles „Erkennen Gottes“ nur recht, wenn es in der „Liebe“ geschieht. Das reine Wissen „bläht auf, die Liebe aber baut auf“. „Wenn einer meint, Erkenntnis zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß. Wenn jemand Gott liebt, der ist von Ihm erkannt“ (1 Kor. 8, 1—3). „Wenn ich alle Geheimnisse wüßte und alles tiefe Gotteswissen (Gnosis) ..., hätte aber die Liebe nicht, so bin ich nichts“ (1 Kor. 13, 2). In diesem Sinne sieht Baruzi mit Recht die Lösung der Mystik des Nichterkennens auf der einen Seite in der Liebe, auf der andern Seite in der foi abyssale.

Liebe zunächst (als caritas forma virtutum) ist nicht ein Affekt neben andern Affekten, sondern Grundhaltung der Seele, in der Erkennen und Wollen und Fühlen ununterschieden eins sind. Liebe ist durch alle Gleichnisse und Schatten und Hüllen hindurch das Organ für das persönliche Leben schlechthin. Von ihrer innersten, wesenhaften Gottrichtung aus ist sie darum zugleich das Organ für die „Nacht“ in ihrem doppelten Sinn als „Nacht“ der geschöpflichen Un-

zulänglichkeit und Tragik und als „Nacht“ Gottes, der für ein geschöpfliches Wesen sich nicht unmittelbarer geben kann denn als den „Unbegreiflichen“, d. h. als „überseiende Nacht“ (Dionys. Areopag., *Myst. Theol.* 2). Die Liebe, die ihrem innersten Wesen nach auf Gott geht, erleidet am innerlichsten und schwersten die „Nacht“, die im Grunde alles Geschöpflichen lagert, sie leidet die „Nacht“ als Nacht der grenzenlosen Verlassenheit. Aber in diesem Leiden wird sie überwältigt von der unsagbaren Fülle der „göttlichen Nacht“, d. h. wird sie Gottes inne in einer Unendlichkeit und Unsagbarkeit, die jenseits aller Bilder und Begriffe und Worte liegt. So ist sie wahrhaft das Erfahren Gottes „im Nichterkennen“, aber dieses wesenhaft „im“ Durchleiden der „Nacht“ im ersten Sinn. Damit wird von neuem klar, wie die Nachtmystik keine Geschöpfverachtung bedeutet und ebenso keine Geschöpfslucht, um zum „unmittelbaren“ Gott zu gelangen, wenngleich ihre begrifflichen Ausdrücke sehr häufig so lauten. Nein, es ist ein einziges Erlebnis, das nur begrifflich auseinanderlegbar ist. „Nacht“ als Erleiden der Nacht des Geschöpflichen und „Nacht“ als Empfangen der unsagbaren Fülle Gottes sind ein und dasselbe ganz unreduzierbare Erfahren Gottes.

Durch diese Beschreibung ist dann klar, wie Johannes vom Kreuz dasselbe Erlebnis *foi abyssale* nennen kann, also doch wieder scheinbar vom Erkennen her umzeichnet. Wir haben im Grunde in dieser mystischen Liebe-Glaube-Einheit nur die Höchstentfaltung der gewöhnlichen Einheit der *fides caritate formata*. Das „Sein“ des dogmatischen „Liebesglaubens“ hat in der mystischen Liebe-Glaube-Einheit nur sein strahlendstes Bewußtsein. Glauben ist wesenhaft Autoritätsglauben, ist in seinem Formalwesen unmittelbares „Anhängen an Gott“. Der Glaubende „schaut mit den Augen Gottes“ (Augustin), also nicht mit den Augen seines eigenen Ich, nicht mit den Augen irgend eines andern Geschöpfes. Denn sonst wäre es menschlicher, nicht göttlicher Glaube. Glaube trägt also eine geheimnisvolle „Unmittelbarkeit“ zu Gott in sich, aber wiederum eine solche, die nicht „unmittelbares Schauen“ ist. Glaube ist „Dunkelheit“, im Glauben sind wir noch „pilgernd fern vom Herrn“. Er ist also in seiner letzten Haltung wahrhaft ein Sich-Los-Lassen von Ich und Welt ins absolute Dunkel hinein. Denn Gott allein, nicht irgend ein Geschöpfliches ist es, dem er „anhangt“. Gott aber wird nicht „unmittelbar geschaut“, Gott kann, wie Thomas von Aquin sagt, für irdische Erkenntnis allerhöchstens nur als *Deus ignotus* erfahren werden, als derjenige, von dem lediglich nur gesagt werden kann, was Er nicht ist. Was enthält also diese gesamte Haltung wiederum anderes als jenes doppelte „Nacht“-Element, das wir eben bei der Liebe umzeichneten: „Nacht“ des Geschöpflichen, darin die ganze Unzulänglichkeit und Wesenlosigkeit alles Geschaffenen durchlebt und durchlitten wird, und unzertrennlich damit „Nacht“ Gottes, der in Seiner Unendlichkeit für ein Geschöpf nicht tiefer erfahren werden kann denn als „Nacht überseienden Lichtes“? — Das Problem der Mystik, wie es bei Johannes vom Kreuz nur am schärfsten gegeben ist, ist also, wie diese Erwägungen zeigen, nicht einseitig intellektualistisch lösbar, sondern nur für eine Philosophie, die am wirklichen Leben sich orientiert, und eine Theologie, die, wie die Theologie des Diognet-briefes, Augustins und Thomas von Aquins, von der lebendigen Einheit der *fides caritate formata* ausgeht, so wie sie in christlichem Leben lebendig ist.

Das führt uns nun zu einer ernststen Schlußfrage, der auch Kurt Reinhardts letzte gute Erwägung gewidmet ist (Mystik und Pietismus 224—229). Auf der einen Seite ist es unleugbar wahr, daß in dieser „Nachtmystik“ vielleicht das Tiefste christlichen Erlebens sich birgt. Johannes vom Kreuz prägt nur scharf aus, was etwa bei Augustinus, Ignatius von Loyola, Newman — um ganz verschiedene Zeitepochen zu umgreifen — letzte Tiefe ist. Augustinus predigt bereits in seinem Psalmenkommentar: „Wirf dich in Ihn und meine nicht, es sei vergebens, dich fast in Ihn zu stürzen“ (In Ps. 39, 27). Die berühmte Ostiavision, wie wir bereits ausführten, berührt sich fast wörtlich mit dem Nachterlebnis bei Johannes vom Kreuz, und erst recht weist das inscrutabilis iustitia, inscrutabilis misericordia der letzten Schriften auf das geheimnisvolle Erfahren Gottes in der Nacht völliger Unbegreiflichkeit. Ebenso ist, wenn man nur ein feines, unabgestumpftes Fühlen für das Mystische in ignatianischer Frömmigkeit hat, das exire e semetipso, „Ausgehen aus sich selbst“, und vorab das restlose Sume et suscipe der Exerzitien, die Hingabe von Verstand und Willen und Gedächtnis und aller Fähigkeiten nichts anderes als „Nacht“ alles geschöpflichen Erspürens und Berechnens; kein intellektualistisches Planen, kein willentliches Regieren, kein gefühlsmäßiges Erfasten, sondern einzig „Du allein“, und „Du“ nicht als berechenbarer Gott, sondern als die Maiestas Divina, die rein nach Ihrem Denken und Wollen mir alles „ins Herz legen möge“¹. Vielleicht noch schärfer ist das in newmanscher Frömmigkeit ausgeprägt. Wenn Newman sich gegen Mystik wehrt, so ist es ganz offenbar die Schaumystik. Aber ist sein surrender, jene restlose „Übergabe“ ins Dunkel, nicht eigentlich Atem und Hauch von echter Nachtmystik? Und wenn man in die wahre Tiefe seiner Gebete sich hineinlebt, etwa in jenes immer wiederholte „Mein Gott, Du siehst mich. Ich kann mich selbst nicht sehen“, und die ganze Stimmung seines „Glaubens ins Dunkel“, ist das nicht Blut vom Blut der foi abyssale?²

Auf der andern Seite aber — wie wir in früheren Untersuchungen zur Genüge gezeigt haben — liegt in der „Entwerdensfarbe“ der Nachtmystik unleugbar ein letzter seelischer Antrieb der Reformation und der Philosophie der Neuzeit. Luthers eigene Verbindung mit der deutschen Mystik, sein Grunderlebnis Gottes in der „Nacht“ als Nacht der absoluten, radikalen Sündhaftigkeit sind die entscheidenden Beweise. Dazu kommen die Verbindungen zwischen spanischer und französischer katholischer Mystik und holländischer und deutscher protestantischer Mystik, die nun immer deutlicher offenliegen. Wieser hat die Verbindung zwischen Fénelon und Mme. Guyau zur holländischen und deutschen protestantischen Neumystik aufgedeckt³. Kurt Reinhardt zeigt in seinem kenntnisreichen Buch „Mystik und Pietismus“ die Verbindungen zum eigentlichen Pietismus⁴. Baruzi selber führt die Fäden von Johannes vom Kreuz zu Fénelon und Mme. Guyau. Ja in seinen, freilich nur spär-

¹ Die nähere Darlegung bietet die Schrift des Verfassers: *Maiestas Divina*, Augsburg 1925, B. Gilsen.

² Vgl. J. H. Newman, *Christentum V*, Freiburg 1922.

³ Max Wieser, *Der sentimentale Mensch*, Stuttgart 1924.

⁴ Kurt Reinhardt, *Mystik und Pietismus*. (256 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 4.—

lichen Andeutungen über das Verhältnis der kantischen Zeit-Raum-Lehre und der mystischen Zeit-Raumlosigkeit der absoluten „Nacht“ rührt er an ein Problem, das die künftige Erforschung der Geschichte des deutschen und europäischen erkenntnistheoretischen Idealismus überhaupt einmal gründlicher zu prüfen haben dürfte: Wenn Kant in seiner ganzen religiösen Ureinsetzung dem Pietismus entstammt, und wenn dieser Pietismus letzte Ursprünge in katholischer Mystik hat, wäre dann eine letzte seelische Verwandtschaft der „intelligiblen Welt“ mit der „Welt der Nacht“ so einfach von der Hand zu weisen? Die scharfe Kantkritik Diltheys in seinem Schleiermacherbuch, in der er den unlöslichen Zwiespalt bei Kant zwischen der rein kritischen Tendenz und der plötzlich auftauchenden „intelligiblen Welt“ aufweist, hat hier zum ersten Mal tief gesehen¹. Das Thema Kant und Mystik dürfte vielleicht eher in den eigentlichen Kant einführen als die bisherigen mehr oder minder rein logischen Themen. Denn Baruzi hat recht, wenn er durch sein ganzes Buch die Zusammenhänge zwischen Mystik und Metaphysik verfolgt, ohne freilich über Versuche und manchmal unglückliche hinauszukommen.

Dieselbe „Nachtmystik“ also ist gleichzeitig die Tiefe christlichen Erlebens und jene Tiefe, aus der sich die ganze folgerichtige Zerstörung des christlichen Gott-Welt-Gedankens vollzogen zu haben scheint, die die Neuzeit darstellt: vom Theopanismus der Reformatoren zum Pantheismus der letzten Ausläufer der Neuzeit. Das Problem ist also nicht einfach mit Abweisung der Nachtmystik zu lösen, zumal ihr Gegenstück, die Schaumystik, aus innerem Drang zu ihr sich entwickelt und entwickeln muß, wie die Stufenlehren Luthers oder Seuses oder Runsbroecks oder St. Teresas deutlich zeigen. Die Lösung tritt uns vielmehr vor Augen, wenn wir neben das unbegrifflichte Leben der Nachtmystik, wie sie bei den großen Heiligen vorliegt, eine dialektische Ver begrifflichung, wie etwa bei Barth-Hogarten-Thurneysen stellen, oder die Art, wie diese Nachttheologie bereits in die Marburger Kreise gedrungen ist und in den Sitzungsberichten „Marr, Kant und Kirche“² sich kundtut. Die Barthsche Theologie des „Nicht“ des Geschöpflichen ist im Grunde nur die Festlegung der Urvehemenz Luthers, in der er im radikalen Sündennachterlebnis Gott gleichsam in seine Arme zwang. „Nacht“ ist hier nicht durchzittert von der Ehrfurcht des Geschöpfes vor der fernleuchtenden Unendlichkeit Gottes. „Nacht“ ist hier letztlich die Verzweiflung eines unbändigen Dranges zu heißer Nähe und Vergewisserung. Der Glutsturm dieses Nähedranges schlägt im Heilsgewißheitserlebnis gleichsam nach oben, um von oben als sturmvolles „Ergreifenwerden“ hinunterzugreifen. Der „alles allein ergreifende“ Gott Luthers ist letztlich die Umgöttlichung seines Sehnsuchungstums. Luthers „Nacht“ ist Sturm, die „Nacht“ Johannes' vom Kreuz ist lautlose Stille. Das Geheimnis ihrer Stille aber ist ihr geheimer, doch alles entscheidender Atem der Distanz. Was wir früher von andern Erwägungen aus immer wieder betonten, daß nämlich das katholische Gotteserlebnis die Spannung von „Gott in uns und über uns“ zum Sinn habe, das lutherische hingegen den Umschlag

¹ Wilh. Dilthey, *Leben Schleiermachers* (2^e Berlin 1922) 96—138.

² Marr, *Kant und Kirche*. Vorträge von Heinz Marr, Heinrich Knittermeyer, Paul Luther, und Aussprache. (VI u. 124 S.) Stuttgart 1924, F. A. Perthes. (Bücherei der Christlichen Welt VIII.) M 2.50

von einem absoluten „Gott über uns“ zu einem absoluten „Gott in uns“: dies zeigt sich uns hier nur von einer andern Seite. „Distanz“ hat eine positiv-negative Bedeutung. Sie besagt, daß das Geschöpf, wie wir es an anderer Stelle nannten, zwar ein „Nichts gegen Gott“ ist, aber ebenso ein „Etwas vor Gott“. „Distanz“ gilt auch noch gegenüber der „Distanz“ selber. Ich darf mich nicht so sehr als „Nichts“ gegenüber Gott wissen, daß ich nun Gott zum „Alles allein“ meines Wesens mache und so durch die extreme Distanz die extremste Identität schaffe. Die letzte, wenngleich unbewußte, Triebfeder der extremen Distanz ist geradezu dieses Identitätsverlangen. Der Mensch macht sich gegenüber Gott letztlich darum so zum Nichts, um Gott in sich hineinzusaugen und so „gottgleich“ zu sein.

Der doppelte Sinn von „Nacht“, wie wir ihn nach Johannes vom Kreuz zu umzeichnen suchten, hat in diesem entscheidenden Sinn von „Distanz“ nur seinen knappen Ausdruck. Die echte „Nachtmystik“ setzt die „Nacht“ des Geschöpflichen nicht mit der „Nacht“ Gottes gleich, so sehr beide sich berühren, während die lutherische „Nachttheologie“ in einer letzten seelischen Intention sie als Eins faßt. Trotz aller scheinbaren Entfernung von dem *équilibre thomiste*, wie Baruzi anmerkt (410 f.), bewahrt die erste doch die Urspannung zwischen Geschöpf und Gott auch in der „Fast-Unmittelbarkeit“, in der sich beide im Nachterlebnis berühren. Die Entscheidung, ob die Nachtmystik katholisch bleibt oder lutherisch wird, hängt also an der feinen, letzten „Distanz“, in der das Geschöpf auch im Nachterlebnis Ehrfurcht trägt vor Gottes Unendlichkeit und vor seiner, des Geschöpfes, eigenen positiven Endlichkeit.

In drei Büchern der letzten Zeit ist die hier vermeinte Religiosität ahnungsweise oder erfüllungsweise zum Ausdruck gekommen. Das erste Buch ist Dskar Ewalds „Religion des Lebens“¹. Obgleich der Verfasser letztlich doch wieder im lutherischen Gotteserlebnis bis in die letzten Konsequenzen befangen bleibt, spricht er doch sehr tief von einem „Prinzip des gelösten Lebens“, das sich auf dem „Prinzip der Polarität“ aufbaue. „Diese Gelöstheit“ oder, wie man sie auch nennen könne, Haltung der „freien Schweben“ entspringt daraus, daß der Mensch sich hingebende, ohne festzuhaften. Das ist aber nichts anderes als die letzte religiöse Haltung, wie wir sie im obigen vermeinten: völlige Hingabe in Gott hinein, ohne doch Gott mit unehrfürchtiger Gewalt umklammern noch mit Ihm verfließen zu wollen. Tiefer noch kommt diese religiöse Urhaltung in Gerda Walthers „Zur Phänomenologie der Mystik“² zum Durchbruch. Es ist ergreifend, mit welcher Zartheit und Inbrunst die (nichtkatholische) Forscherin dem mystischen Leben nachgeht, obgleich Anschauungen theosophischer und vielleicht auch anthroposophischer Herkunft ihre Darlegungen trüben und die Ausführungen über Trinität und hypostatistische Union usw. der dogmatischen Prüfung nicht standhalten³. Es sind aber drei Momente, in denen Gerda Walther tief ins Wesen echter christlicher Mystik geschaut hat. Das Erste ist die Betonung ihrer Kirchlichkeit: alle noch so „unmittelbare“ Berührung mit Gott führt nicht dazu, die Einordnung in das „Mittlerium“ der Kirche zu stören (205/206). Das Zweite gibt den innersten Grund dieser demütigen Bescheidenheit: alle noch so innige *unio mystica* mit Gott trägt in sich das Bewußtsein von der letzten

¹ Dskar Ewald, *Die Religion des Lebens*. (436 S.) Basel 1925, Rober-Spittler. M 8.—

² Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*. (VIII u. 246 S.) Halle 1923, Max Niemeyer. M 5.50

³ Auch die böse Verwechslung unbefleckter Empfängnis (= Mariens Freiheit von Erbsünde im ersten Augenblick ihres Empfangenseins) mit jungfräulicher Empfängnis Christi begegnet ihr leider (222).

Distanz zwischen Gott und Seele, noch mehr, das Bewußtsein, daß Gott in keiner Weise irgend eines Geschöpfes bedarf (238 ff. 247). So kommt das Dritte zustande: die letzte sozusagen „Aristoteles-Richtung“ echter christlicher Mystik, Mystik nicht in platonischer Entrücktheit in die „reinen Ideen“, sondern in aristotelischer Bescheidung in die universalia in re (217), mit andern Worten: Mystik des „Gottfindens in allen Dingen“. Das führt uns von selbst zu dem letzten Büchlein, das sein Verfasser am allerwenigsten als „mystisches“ wird gelten lassen wollen, ich meine Alois Wurm nun gesammelte „Briefe eines christlichen Realisten“¹. Aber was ist denn der letzte Grund der herben Klage dieser Briefe über religiöses Genießertum, über religiöse Illusionen usw., wenn nicht der eine selbe: die Ehrfurcht rückhaltloser Hingabe an den unbegreiflichen Gott? Wer kann denn mit einem stillen, wenngleich wehmütig umflorten Lächeln dieses Leben beschauen, so wie es ist, als derjenige, der sich ganz in Gott übergeben hat, aber in dieser Übergabe grundsätzlich auf alles „Verstehen und Berechnen Gottes“ verzichtet hat, um in der heiligen „Schwebe“ hingebener Distanz und distanzierter Hingabe dem „Gott meines Herzens“ unsagbar nahe zu sein?

Das ist im Grunde der letzte und entscheidende Rhythmus der „Nacht“, in der Mensch und Gott am nächsten sich begegnen. Insofern die „Nacht“ Nacht des Geschöpflichen ist, bedeutet sie das letzte Gelöstsein von aller Vielfalt irdischer Sichtbarkeiten und Tastbarkeiten: der Mensch schwebt gleichsam in der Luft. Insofern sie „Nacht“ Gottes ist, besagt sie restlose Hingabe ins Dunkel — der Mensch schwebt in der Luft, aber „in Gott“. Insofern aber die Nacht wahrhaft Nacht Gottes ist, also Gottes, der alle noch so innige Erfahrung durch Seine dunkle Unbegreiflichkeit überragt, ist auch noch dieses „in Gott“ letztlich Gelöstheit, nämlich Gelöstheit der Ehrfurcht, die das geheimnisvolle letzte Noli me tangere Gottes versteht und „in Gott“ hängt, indem sie sich scheut, mit Gott zusammenfließen zu wollen. So erst ergibt sich die ganze und letzte Gelöstheit der heiligen Schwebe, die darum ein Schweben der Ehrfurcht im Dunkel des unbegreiflichen Gottes ist, gelöst auch noch vom letzten und gefährlichsten „Haften-wollen“, vom eigensüchtigen „Haften in Gott“². So entsteht dann auch noch schließlich das Paradox, daß erst die ehrfürchtige Distanz den letzten Sinn der Nachtmystik erfüllt: Gott allein, nicht Wohl und Wehe meines Ich. Freiheit in Gott, weil Gott die Freiheit gelassen ist.

Erich Przywara S. J.

¹ Alois Wurm, Briefe eines christlichen Realisten. (105 S.) Regensburg 1925, Jos. Fabbel. (Seele-Bücherei Bd. 2).

² Vgl. des Verfassers eben erschienenes Buch „Wandlung“, Augsburg 1925, B. Gilsfer.