

des „Evangeliums“: „während die philosophische Anthropologie eines Max Scheler den Menschen in gnostischer Weise zum ohnmächtigen Vollzieher eines Erlösungsprozesses an der Gottheit werden läßt, während die sogenannte Existenzphilosophie eines Martin Heidegger oder Karl Jaspers aus der Not des Daseins eine neue Philosophie der gefaßten Verzweigung oder des heroischen Aushaltens macht, führt dieses radikale existenzielle Denken, das mit Kierkegaard das Leben des Geistes nur in der Wirklichkeit Gottes gesichert sieht, unmittelbar an die Glaubensentscheidung heran, endet dort, wo die lebendige Wahrheit des Evangeliums beginnt“ (53). Karl Heim und Emil Brunner sehen darum in ihm denjenigen, der in ihnen „eine Umwälzung“ hervorgerufen habe (23), als denjenigen, von dem „der ganze Weg, den ich ... gegangen bin, ... vorausgegangen wurde“ (13), und der „immer ... uns allen voran“ ist (ebd.), da mit ihm „eine geistige Revolution“ anhebt (23), der Standpunkt „des auch im Denken wieder lebendig gewordenen Evangeliums“ (15). Da Ebner so als Führer eines dynamisch personalistischen Protestantismus (in Heim und Brunner) erscheint, ist es auch nicht erstaunlich, daß August Weyringer ausdrücklich in Ebner die Züge einer kirchen-kritischen Innerlichkeit unterstreicht: daß er „nicht so sehr die Kirche der Sakramentspendung und der damit verbundenen Institutionen, sondern die Kirche der Innerlichkeit, die im Worte ist, erkannt, geliebt und auch gelebt“ habe; „aber wer Gott wirklich sucht, erträgt auch diese Kirche“ (47 f.).

Theodor Steinbüchel, in seinem „Umbruch des Denkens“, sucht, im Gegensatz zu diesen Verschärfungen, die Entgleisungen Ebners auszugleichen zu einer katholischen Linie: indem er einerseits bei Ebner die „Kampfstellung gegen den Idealismus des vergangenen Jahrhunderts“ betont (Umbruch 76), andererseits die Aphorismen Ebners auf die Ebene eines „Zusammenhangs von existentieller und essentieller Ontologie“ (172) zu bringen sucht, bis dazu, in der klassischen Scholastik wie in Ebner „die gleiche Philosophie, die im Geschaffenen den Schöpfer sucht“, herauszuzeichnen (162 f.), insbesondere in einer Verwandt-

schaft zwischen der thomistischen „potentia obedientialis“ und der Ebnerschen Bestimmtheit des Ich des Menschen durch das Du Gottes (88). Die Ansätze bei Ebner selber zu einer Überwindung seiner fast fanatischen Verstiegenheiten liegen in derselben Richtung zu einer Neugewinnung des befehdeten Objektiven, aber auf dem Wege von dem geliebten „persönlichen Verhältnis zu Gott“ zur „Werkzeuglichkeit“: das „wahre Leben des Geistes“ muß sich auch des „letzten Restes persönlich ethischer Sicherheit ... entäußern“ haben (WR 216) bis zu restloser Drangabe der „Sorge um das Heil meiner Seele“ in die „Hand Gottes“ für „das Kommen des Reiches“ (WL 277; vgl. WR 148): für einen, „der eben ‚existentiell‘ ein Denker ist, ... ist es ‚christlich‘ notwendig, daß er, als der Denker, der er eben ist, sich richtig verstehe als ‚Werkzeug‘ in der Hand Gottes“ (WL 170), aber so, daß auch noch der Dienst dieses Werkzeug-Sein in der „Hand Gottes“ liege: „wir werden alle von Gott gebraucht und manchmal auch verbraucht. Wozu? Wir wissen es nicht und müssen es auch gar nicht wissen“ (WL 192); „wenn Gott dich ... zu seinem Werkzeug braucht, so weiß er dich zu finden und brauchbar zu machen. Und wenn er dich nicht zum Werkzeug haben will, geht's dich etwas an?“ (WL 277). Hierin sind wirklich alle Verstiegenheiten der „Pneumatologie“ eines „christlichen Individualismus“ herzhaft überwunden: in die neue heilige Sachlichkeit des einfachen Dienstes. Das erst ist „Umbruch“.

Erich Przywara S. J.

Zur Geschichte der Mystik in Deutschland

Seitdem Preger seine dreibändige „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter“ (Leipzig 1874 1881 1893) geschrieben hat, wurde kein diesbezüglicher Versuch mehr in größerem Maßstab unternommen. Wohl mit Recht, denn es hat sich durch Teilarbeiten immer mehr herausgestellt, wieviel Stoff noch ungehoben in den Büchereien und Handschriftensammlungen verstaubt liegt. Auch jetzt noch ist die Zeit für eine irgendwie abschließende Geschichte der deutschen Mystik nicht gekommen, doch bietet uns Muschg eine recht wertvolle

Vorarbeit hierzu¹. Der Titel des Buches wirkt wie ein Fragezeichen. Der Verfasser bemerkt selbst einleitend: „Es kann keine eigentümlich schweizerische Geschichte geben ... denn in der größten Zeit der mittelalterlichen Religion existierte die Schweiz als staatliches Gebilde noch nicht. Ihre Mystik ist schon historisch betrachtet ein vorzeitlicher, jenseitiger Abschnitt ihrer Geschichte.“ Zudem hat sich das schweizerische Gebiet gegenüber der mystischen Lehre zur Hauptsache empfangend verhalten, was den Verfasser nötigte, „den Horizont so tief als möglich zu legen, damit die entlegensten Zentren der Einstrahlung zu ihrem Recht kamen“. So erklärt es sich, wie man in dieser Schweizer Mystik einen 46 Seiten langen Abschnitt mit der Aufschrift „Meister Eckhart“ finden kann. Mit Recht bucht der Verfasser den scheinbaren Nachteil, daß der nationale Gesichtspunkt hier nicht anwendbar ist, als einen Vorteil, weil dadurch das religiöse Problem in den Mittelpunkt gerückt wird, worauf es doch bei allen mystischen Studien eigentlich ankommt. Dabei ist es aber durchaus nicht gleichgültig, welchen religiösen Standpunkt der Forscher einnimmt, und deshalb wird es einem Nichtkatholiken stets schwer werden, diese mystischen Erlebnisse richtig aufzufassen und zu werten. Wenn wir von mittelalterlicher Mystik auf deutschem Boden sprechen, kann ja nur die in der katholischen Kirche blühende Mystik gemeint sein. Der Verfasser stellt sich selbst als einen dem Katholizismus fernstehenden Autor vor, und das kommt in seiner Darstellung und in seinen Werturteilen des öfteren störend zum Vorschein.

Wenn er einleitend bemerkt, daß die Frage nach dem Wesen der deutschen Mystik in die noch schwierigere ausmündet, inwiefern von einer christlichen Mystik gesprochen werden könne, so antworten wir: Wie es eine christliche Religion und Kirche gibt, so gibt es auch eine christliche Mystik, und wie jeder

¹ Die Mystik in der Schweiz 1200 bis 1500. Von Walter Muschg. 80 (435 S.) Frauenfeld und Leipzig 1935, Huber & Co. Fr. 10.50, M. 8.40; in Leinen Fr. 13.50, M. 10.80.

überzeugte Christ und Katholik festhält, daß seine Religion auf göttlicher Offenbarung ruht, so weiß er auch, daß es in dieser wahren Religion auch eine wahre Mystik gibt, und daß es außerhalb der Kirche überhaupt nur insoweit eine wahre, echte Mystik geben kann, als die Betreffenden ihrer Gesinnung nach wenigstens zur Seele der Kirche gehören. Doch das sind Fragen, die nicht auf unserem gegenwärtigen Boden ausgetragen werden können. Es sei nur auf des Herrn Wort verwiesen: „Wer sucht, der findet.“ Wie bedenklich Außenstehende in ihren Urteilen danebengreifen können, dafür nur ein Beispiel statt vieler. Bernhard von Clairvaux findet auf S. 54—57 abgesehen von einzelnen Ausdrücken eine im allgemeinen ansprechende Beurteilung. Auf S. 103 aber heißt es von ihm: „Es ist ein Stück Wahrheit über ihn, wenn Schiller einen Schuft in ihm sah.“ Zu allem Überfluß ist die betreffende rohe Stelle aus einem Briefe Schillers an Goethe vom 17. März 1802 in einer Anmerkung abgedruckt. Einen schlimmeren Dienst hätte der Verfasser dem Briefschreiber und seinem eigenen Werke wahrlich nicht leisten können. Daß man sich angesichts einer derartigen Entgleisung über so manches andere Urteil nicht mehr wundert, ist damit gegeben.

Nur mit allergrößtem Bedauern machen wir diese Bemerkung, denn abgesehen von solcher Einstellung müssen wir dem Verfasser für seine in vieler Hinsicht vorzügliche Arbeit unsere volle Anerkennung aussprechen. Eine Fülle des Stoffes ist verarbeitet, auch bisher ungedruckte Quellen sind erschlossen und benutzt, mit literarischer Gewandtheit und Findigkeit werden die einzelnen Motive miteinander in Beziehung gebracht, dabei verfügt er über einen glänzenden Stil, der sich allerdings stellenweise in seinem leicht dahingleitenden Fluß mit dem behandelten ernstesten Gegenstand nur schlecht verbindet. Durch die Arbeitsweise des Verfassers erweitert sich diese erste Geschichte der mittelalterlichen Mystik auf Schweizer Boden wie von selbst zu einer fruchtbaren und anregenden Vorarbeit für eine Geschichte der Mystik im mittelalterlichen Deutschland. Die Frage nach dem Wesen der deutschen Mystik dürfte, so wie die nach

dem Wesen der christlichen, keine unlöslichen Schwierigkeiten bieten. Das Innerste der Mystik ist zwar überzeitlich und übernational und kann deshalb durch keine Landesgrenzen eingengt werden; wie aber diese innersten Erlebnisse von den einzelnen aufgefaßt und im Leben ausgeprägt werden, das ist allerdings persönlich, zeit- und volksbedingt.

So erschaut Lothar Schreyer in seinem Buch: „Die Mystik der Deutschen. Vom Reiche der Liebe“ (Hamburg 1933), Deutschtum und Christentum aufs innigste verbunden und betont den tatkräftigen Einfluß der deutschen Mystiker auf das innere und äußere Werden des Volkes. Wie die Erzbilder in der Innsbrucker Hofkirche, so reihen sich die Gestalten der führenden Mystiker in seinem Werke aneinander und bilden in ihrer wuchtigen Mannigfaltigkeit eine erzgegossene Einheit. Für ihn sind die Mystiker jedoch nicht geschichtlich erstarrte Gestalten, sie leben noch und wirken noch auf uns in unsern neuen Zeiten. „Wieder sind Volkstum und Christentum die beiden Pfeiler, über denen sich das Tor des Lebens wölbt, durch das der Mensch in die Zukunft schreitet. Da klingen nun vertraut und nah die Stimmen unserer großen religiösen Menschen, die wir die deutschen Mystiker nennen. Wieder sind sie Lehrmeister unter uns und sagen uns das, was in unserem Herzen still geschrieben steht“ (S. 218).

Wie weit die Auffassung in den beiden Büchern auseinanderklafft, wird in der Beurteilung Meister Eckharts deutlich sichtbar. Während für Muschg Meister Eckhart ein Neuplatoniker ist, dessen Einfluß im praktischen Leben bald völlig versandet, ist er für Schreyer „der deutsche Meister, dem eine Jüngerschar

in Liebe folgt, weil er nicht nur ein Lehrmeister, sondern vor allem ein Lebemeister ist“ (S. 67). Dem Lebensbild des Meisters ist ein Anhang über „die Gottesgeburt im Menschen“ angefügt, in dem die diesbezüglichen Stellen aus dem führenden Werk von O. Karrer: „Meister Eckehart“ (München, Verlag Jos. Müller), zusammengestellt sind. Diesen Anhang hat der Verfasser in einer hervorragend schönen Schrift zum Gegenstand eingehender Darstellung gemacht². Hier wird dieser schwierigste Gedanke des Meisters in tiefem Eindringen und in schwungvoller, ans Herz greifender Sprache behandelt. „Der Jubel einer Menschenseele, die um Gottes Wunder an der ‚armen Kreatur‘ weiß, um das Höchste, Unbegreifliche: hier ergreift es uns.“ Diese Worte Karrers machen wir uns gerne zu eigen. Freilich finden wir hier nicht eine endgültige Lösung dieser tiefen, geheimnisvollen Frage, die schon die Kirchenväter so ernstlich beschäftigt hat³. Aber Schreyer zeigt uns da, wie man aus Eckharts Gedankengut Schönstes und Ersprießlichstes für Erkennen und Leben entnehmen kann, ohne erst die letzte Antwort in dem Streit um ihn abzuwarten. Wer sich einen Begriff von der Gedankentiefe und Ausdruckskühnheit des mittelalterlichen Meisters machen will, der greife zu dieser prächtigen Schrift!

Anton Pummerer S. J.

² „Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräch um Meister Eckehart.“ Von Lothar Schreyer. Regensburg 1935, F. Pustet. Kart. M 2.50.

³ „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen.“ Von Hugo Rahner S. J. Zeitschrift für kath. Theologie 50, Innsbruck 1935, S. 333 ff.

Besprechungen

Theologie

Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit des heiligen Kirchenlehrers Aurelius Augustinus. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Michael Schmaus. 1. Band (Buch I—VII) kl. 8^o (LXVI u. 260 S.) II. Band

(Buch VIII—XV) kl. 8^o (364 S.) München 1935 u. 1936, Kösel u. Pustet. Subskr.-Pr. geb. M 10.—

Daß nunmehr auch das genialste, spekulativste, gedankenreichste Werk des unvergleichlichen Gottsuchers und Gottliebhabers Augustinus, sein Werk über die heilige Dreieinigkeit, in der