

1935 D 707

SCHRIFTEN
DER HESSISCHEN HOCHSCHULEN

UNIVERSITÄT GIESSEN

Jahrgang 1934 Heft 1

Protestantismus und
Mystik

Akademische Rede

zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität

am 30. Juni 1934

gehalten von dem derzeitigen Rektor

D.theol. Heinrich Bornkamm

ord. Professor der Kirchengeschichte



B 9275 m

1934

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Verehrte Gäste!

Kollegen! Kameraden!

Jahr um Jahr darf die Landesuniversität an ihrem Stiftungstage mit großer Freude ihre Schützer und Freunde, Schüler und Gäste um sich sammeln, um von ihrem Tun Rechenschaft abzulegen. In einem so schicksalsvollen Jahre, in dem die an sie gestellten Anforderungen härter waren als in anderen und die Fragen ihres Lebensrechtes und ihrer Volksaufgabe strenger gestellt sind als je, ist es ihr ein besonderes Bedürfnis, diese öffentliche Verantwortung zu leisten. Ich begrüße Sie alle darum mit herzlicher Freude und aufrichtigem Dank für Ihr Erscheinen.

Wenn es nach altem akademischem Brauch die erste Pflicht des Rektors ist, aus seinem Fachgebiet ein Beispiel der wissenschaftlichen Arbeit der Universität zu geben, so muß er sich in einem solchen Jahre bewußt sein, daß seine Aufgabe nicht beschauliche Betrachtung und bloßer Rückblick sein kann. Sie wollen es daher mir als Kirchenhistoriker erlauben, wenn ich mit Begriffen und Beispielen, die der Geschichte entnommen sind, im Rahmen dieser kurzen Stunde diejenige Frage anzugehen versuche, die mir hinter den religiösen Kämpfen der Gegenwart in ihren breitesten, nicht ihren innerkirchlichen, Fronten verborgen zu sein scheint:

Protestantismus und Mystik.

Nicht vergangene Mächte wollen wir beschwören. Sondern wir hören es als die Frage deutscher Menschen der Gegenwart, ob nicht in der Natur, in der befreienden Kühle des Morgenwindes, in der stillen Glut des Sommerabends, der königlichen Reinheit des Hochgebirges oder der schwermütigen Ruhelosigkeit des Meeres die Gottheit unmittelbar genug zu uns spricht, daß wir alle Gedanken und Bilder, die wir uns von ihr machen, getrost darüber fahren lassen sollten. Der Protestantismus, so meinen viele, sollte den Beweis seiner deutschen Abstammung,

deren er sich rühmt, dadurch erbringen, daß er jetzt heimfindet zu der echt germanischen Versenkung in das geheimnisreiche Leben der Natur. Vernehmbarer noch klingt heutigen Tages eine andere Stimme der Mystik: Hörst du nicht das Rauschen deines Blutes und in ihm den dich durchpulsenden Gott? Um Alfred Rosenberg anzuführen: „Das Kämpfen des Blutes und die gehante Mystik des Lebensgeschehens sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern stellen ein und dasselbe auf verschiedene Weise dar.“ „Rassengeschichte ist Naturgeschichte und Seelenmystik zugleich.“ „Die Ruhe des nordischen Menschen ist Sammlung vor der Tat, ist Mystik und Leben zugleich.“ Und schließlich: Wer in dieser Religion des Blutes sein eigenes Sehnen nicht gestillt findet, bekennt sich vielleicht zu jener versonnenen Innerlichkeit und Versunkenheit in den Abgrund der eigenen Seele, die in Meister Eckhart, Angelus Silesius oder Rilke Wort geworden ist.

Aber gleichviel, ob Naturmystik, Blutsmystik oder Seelenmystik — um nur diese drei großen Formen als Beispiele zu gebrauchen —, in allen lebt das gleiche Urgeheimnis der Mystik: ein unmittelbares Innesein Gottes, das nicht des Wortes, der Offenbarung, des Gedankens bedarf. Alle Wege der Mystik führen zu diesem Ziel. Sie mag ausgehen von äußeren Reizen, von den verwirrenden, berausenden Stimmen der Natur oder von den Geheimnissen eines uralten Kultus wie in der katholischen Mystik, oder sie mag jene Reize verschmähend sich ohne Bild und Symbol allein den unanschaulichen Werten der Innerlichkeit zuwenden wie etwa bei Meister Eckhart: das Ziel ist die gleiche Innigkeit der Gottesgewißheit. Ihr Weg führt vorbei an den Zweifeln des Verstandes, die durch kirchliche Lehren erzeugt werden, vorbei an den Gewissensängsten der Menschen, die um das Gesetz des Handelns ringen und von Schuld reden, in eine Sicherheit des Erlebens, vor der alle diese Sorgen wesenlos werden. Bestrickend unmittelbar kennt die Mystik die Berührung mit Gott in der abgründig tiefen und schönen Welt oder im Adel der Menschenseele.

Es ist nicht zu verwundern, daß sich seit den Anfängen der Reformation wieder und wieder die Frage erhoben hat, ob die Mystik nicht die folgerichtige Fortbildung und die Vollendung der evangelischen Botschaft sei. Der Ruf nach einer neuen Reformation erklingt seit den frühesten Tagen der lutherischen

Kirche. Er ballt sich in Wendezeiten zu einem vielstimmigen Chor zusammen: in den Täufern und Spiritualisten der Reformationsjahre, in dem gewaltigen Einbruch der neuen Bildungswelt in der Pansophie und Mystik des beginnenden 17. Jahrhunderts, in dem stolzen Bewußtsein, mit den Waffen der aufgeklärten Vernunft die Rätsel des Daseins endgültig zu bezwingen, in der strahlenden Entfaltung des deutschen Geistes in der klassischen Dichtung und idealistischen Philosophie. Von Thomas Müntzer und Sebastian Franck über Jakob Böhme und Gottfried Arnold, Lessing und Fichte bis hin selbst zu Alfred Rosenberg und Wilhelm Hauer gibt es keinen Verkünder einer neuen deutschen Frömmigkeit, der sich nicht als Vollender der Reformation gewußt hätte. Was in den Reformversuchen all der Jahrhunderte echte Religiosität und nicht flacher Rationalismus oder politische Ersatzreligion war, lebte aus der Wurzel der Mystik. So bedrängt uns heute wieder die Frage: Ist in der Mystik nicht die lebensnotwendige Fortbildung des Protestantismus gewiesen? Ist Widerstand dagegen nicht angstvolles Sichklammern an eine überwundene Stufe der Religion?

Die Frage wird verstärkt durch die geschichtliche Erwägung, daß doch die Reformation vielleicht selbst aus dem Boden der mittelalterlichen deutschen Mystik entsprungen sei. Müßte es nicht so sein, daß ihr eigenes Blut stürmisch nach der Vollendung drängt, die sie zugleich wieder zu ihrem Anfang heimbringt? Für diese Betrachtung bekommt die lange Reihe von Verkündern der zweiten Reformation aus dem Geiste der Mystik einen noch tieferen Sinn. Sie möchten sich ausweisen als die Träger des echten Ringes, den der Protestantismus in seiner kirchlichen Form verloren hat.

Der Historiker muß ihnen freilich diesen Ring vom Finger streifen und das geschichtliche Bild — das ist unsere erste Aufgabe — auf den richtigen Grund stellen. Auch wenn man es seit Jahrzehnten, heute wenigstens in 90 von 100 Darstellungen der deutschen Geistesgeschichte so lesen kann, so ist es doch grundfalsch, daß die Reformation eine Frucht der deutschen Mystik gewesen sei. Es trifft weder für Luther zu noch für das deutsche Volk. Der Straßburger Dominikanerprediger Tauler oder das edle Büchlein des Frankfurter Deutschordensherrn, das Luther als „Ein Deutsch Theologia“ zum erstenmale im Druck bekannt machte, sind nicht Quellen, sondern nachträgliche Bestätigungen

seines eigenen, bitter einsamen Erlebnisses für ihn gewesen. Als er beide 1516 kennen lernte, war er bereits zu allen wesentlichen Erkenntnissen durchgebrochen. Nur mit der romanischen Mystik des Mittelalters hatte er sich eine Zeit lang ernsthaft eingelassen. Es ergriff ihn freilich tief, daß es solche deutschen Theologen wie Tauler und den Frankfurter bereits unter dem Papsttum in der Verborgenheit gegeben habe. Nicht anders als es ihn erschütterte und zugleich sicherer machte, als er 1519 in dem Ketzer Hus einen Märtyrer des Evangeliums fand. Wenn er sie wie später Hus als Zeugen seiner Wahrheit anrief, dann geschah das bei aller wirklichen Berührung doch zugleich unter dem Gesetz, daß ein großer Mann Geister der Vergangenheit an sich ansaugt und ihnen mit übermächtiger Kraft einen Sinn abzwingt, der ihre geschichtliche Sendung weit übertrifft. Ebenso wenig ist die Reformation als Volksbewegung aus dem Samen der deutschen Mystik erblüht. Es wird meist übersehen, daß die mittelalterliche Mystik eine Klosterbewegung war, die nur in ihren letzten, flachsten Wellen breitere Ufer bespülte. Nur Mönchen und Nonnen war gemeinhin die Muße beschieden, die die mystische Beschauung erforderte. Keine große geschichtliche Gestalt der Mystik gibt ihr Geheimnis billig her, jede verlangt eine Kraft der Sammlung, die nur wenige aufbringen. So ist die deutsche Mystik über die Kreise von Klosterleuten und Klerikern, Beghinen und Begharden nur selten und nur als eine Vereinfachung und Verinnerlichung der kirchlichen Predigt hinausgedrungen. Statt, wie man oft meint, das katholische Dogma zu erschüttern, hat sie es den von ihr Berührten vertraulicher gemacht und es damit dem deutschen Volke noch eine Weile tragen helfen. Die Form, in der sie in weitere Schichten drang, Predigten und Andachtsliteratur, Gebetbüchlein und „Seelengärtlein“ durchzog, war ohnehin ihre weichste: die Jesusminne und Leidenswonne des Bernhard von Clairvaux, der Mystikerinnen, des weiblichsten der großen deutschen Begnadeten: Seuses, des Thomas von Kempen. Und von der Glut der Anfänger waren diese späteren volksmäßigen Gestaltungen schon sam entfernt. Revolutionäre Kraft besaß die deutsche Mystik des Mittelalters nicht. Es bedurfte anderer Energien, um die Revolution Luthers zur Entladung zu bringen.

Der Anspruch der heutigen Mystik auf die Fortbildung der Reformation aus dem Urheberrecht versagt also vor dem Spruch der Geschichte. Auf andere Einbrüche der Mystik in den Prote-

stantismus wird sie sich selbst nicht berufen wollen: auf die Mystiker und Sektenstifter des 16./17. Jahrhunderts: Schwenckfeld, Weigel, Böhme u. a. oder auf die radikalen Pietisten, bei denen von wirklicher Mystik gesprochen werden kann, oder auf den jungen Schleiermacher. Denn all diesen Versuchen haftet deutlich die Schwäche an, daß sie zur Gemeinschaftsbildung unfähig waren und auf der kirchlichen Linie die entscheidenden Schritte zur Individualisierung des Menschen bedeuteten. Das ist der geschichtliche Tatbestand, nach dessen tieferen Gründen wir erst später fragen werden. Da die Mystik heute mehr denn je die Gefahr der Vereinzelung des Menschen und der Auflösung des Gemeinschaftsbewußtseins vermeidet und vermeiden muß, scheiden diese geschichtlichen Erscheinungsformen protestantischer Mystik als Zeugen für ihr Wollen aus.

Wenn die Geschichte uns ein eindeutiges Urteil über das Verhältnis von Protestantismus und Mystik versagt, so bleibt allein die Aufgabe, es aus der Wesensbestimmung beider selbst in freiem Gebrauch ihrer geschichtlichen Erscheinungsweisen zu entwickeln. Wir tun es so, daß wir sie nicht etwa über eine abstrakte theologische Regelrichtigkeit, sondern über ihre Deutung der Wirklichkeit befragen.

Wir fragen zuerst nach ihrer Deutung der Natur. Denn sie ist für die Mystik der Neuzeit, sofern sie sich überhaupt von Reizen der Sinnenwelt anregen läßt, die reichste Quelle. Man kann sagen, daß in der modernen Zeit die Naturmystik etwa den Raum erfüllt, den die Kulturmystik der hellenistisch-orientalischen Mysterien in der antiken Welt und bis tief hinein in die römische und noch mehr in die griechische, vor allem die russische Kirche hinein besaß. Sie entfaltete sich in dem Maße, in dem der Mensch sich von der dogmatischen Bevormundung durch Aristoteles und die mittelalterliche Kirche in seinem Naturgefühl freimachte; im Italien der Renaissance eher als in Deutschland. Während sich in Giordano Bruno bereits ein rauschhafter Unendlichkeits-Pantheismus verströmt, haften die Mystiker in Deutschland noch steif an den antiken Vorstellungen über die Einwirkung der Gestirne und an alchemistischem Zauberkram. Sie vermögen die auch hier schon bereit liegenden Begriffe des Cusaners und des Paracelsus noch nicht mit Anschauung und Lebensgefühl zu durchwärmen. Erst Jakob Böhme öffnet dem

Empfinden der Zeit den Mund, richtet aber zugleich den Blick hinweg von dem Traumbilde der harmonischen Schönheit des Kosmos auf die Zerrissenheit und den Kampf, der in ihr verborgen ist. Auf dem Wege über Spinoza und Shaftesbury bricht jenes überschwängliche Gefühl für die in ihrer unendlichen Vielfalt einheitliche, von Gott durchatmete Natur in das deutsche Geistesleben ein. Es ergreift den jungen Goethe mit wahrhaft mystischer Gewalt und bleibt sein Leben hindurch der stete, stille Grund, aus dem er lebt und denkt. Unter seinen Händen wird es wieder zu der „heiligen Religion“, die es für Giordano Bruno gewesen war. Es klingt mit einem wieder um sich wissenden religiösen Empfinden voll ineins im jungen Schleiermacher, der die Geburt der Religion in diesem Erlebnis beschreibt: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes; sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen.“ Der romantische Schleiermacher — der älter gewordene ging dann z. T. andere Wege — eint mit der Naturmystik die Überzeugung einer die Welt tragenden Liebe; eine Überzeugung, die dieser Mystik bis in ihre neuplatonischen Wurzeln hinein stets eigen war, aber nun als das eigentlich christliche Verständnis der Religion besonders eng mit ihr verknüpft wird. Seit Goethe, Schleiermacher und der Romantik ruht das religiöse Bewußtsein weiter, vor allem der gebildeten Volksschichten, auf zwei Pfeilern: auf einer Naturmystik und auf dem Glauben an Vernunft und Güte, die im Grunde des Weltalls wohnen und dem Gang der Natur und Geschichte einen guten Sinn verheißen. Die Mystik selbst kann blasser, nur nach ihrem gedanklichen Niederschlag, oder glühender, bis zum kosmischen Monismus erfahren werden. Sie öffnet in jedem Falle einen zauberhaft schönen, immer wieder unbeschreiblich reizvollen Weg zu dem Gott, der den Menschen bedrängend mächtig und allgegenwärtig umgibt.

Man muß diesen Reiz kennen, um zu ermessen, was es bedeutet, daß der protestantische Glaube diese Deutung der Natur und damit Gottes für Schein und Unwahrheit erklärt. Es ist freilich notwendig, die Begründung dazu sehr sorgfältig zu erforschen, da hier weithin gefährliche Mißverständnisse obwalten. Der Gegensatz gegen die mystische Naturschau liegt nicht etwa darin, daß der Protestantismus an ein vorkopernikanisches

Weltbild gebunden wäre, daß er in den naiven Vorstellungen befangen wäre, mit der eine frühe Phantasie der Menschheit Gott auf den ersten Blättern der Bibel menschenähnlich schaffen, reden und handeln läßt. Gewiß haben zu allen Zeiten primitive Gemüter und theologische Stümper diesen falschen Anschein erwecken können. In Wirklichkeit aber hat Luther ein völlig anderes Bild von Gott und Welt hinterlassen. Es gebrach nur der Orthodoxie und noch mehr der Aufklärung an Mut und Kraft, es zu bewahren. Auch die Mystik könnte die Durchdringung der Natur durch Gott nicht inniger ausdrücken, als Luther es getan hat. „Er muß in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt.“ „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer, nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer, nichts ist so lang, Gott ist noch länger, nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler.“ Weder Meister Eckhart noch der Cusaner mit seiner Lehre, daß in Gott das Unendlich-Größte und das Unendlich-Kleinste zusammenfallen, noch Giordano Bruno, der ihn zugleich im Universum wie in der Monade findet, haben das Insein Gottes in der Welt mächtiger ausgesagt als Luther. Seine Gedanken über das Verhältnis Gottes zum Raum, vor allem über den Unsinn der räumlichen Himmelsvorstellung, gehen nicht nur weit über das hinaus, was die anderen Reformatoren, sondern auch über das, was die Mystiker und Philosophen seiner Zeit darüber ersannen. Der Widerspruch Goethes gegen den Gott, „der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe“, für den Gott, dem es ziemt, „die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen“, deckt sich in der Sache genau mit Luthers Schau von Gott und Welt. Wir vergreifen uns nicht im Maß, wenn wir das sagen. Glühender kann man das Leben Gottes in der Natur nicht schildern als Luther die alles durchpulsende Allmacht Gottes. Inniger kann man Gott nicht in der Natur denken, als Luther ihn im Korn und Blatt, im Stein, Feuer und Wasser wußte. Luther hatte damit dem Protestantismus die Möglichkeit geschenkt, mit der modernen Naturerkenntnis zu einer freien und fruchtbaren Begegnung zu kommen. Statt sie zu nützen und weiter zu denken, griff ein

x
// schwächeres Schülersgeschlecht wieder zu den erprobten Krücken des aristotelischen Weltbildes; eine der folgenschwersten Verzerrungen des Luthertums durch den theologischen Humanismus des 16. Jahrhunderts.

Wenn Luther Gott nicht minder weltinnig und die Welt nicht minder gottdurchdrungen denkt als die Mystik, wo liegt dann der Gegensatz zwischen ihnen? In einer anderen Schau der Natur selbst. Sie ist nicht jene erhabene Welt, in der sich der Mensch sinnentrunken an eine übermächtige Einheit verliert. Sondern sie hat eine verborgene und unheimliche Tiefe, die sich die Naturmystik nicht im ganzen Ernst eingesteht. Sie ist zugleich eine Welt des Todes, in der ganzen Grausamkeit und Sinnlosigkeit dieses Wortes. Tod ist mehr als eine von schwermütiger Schönheit umschwebte Vergänglichkeit. Mit solcher Verklärung nimmt man ihm seinen Schrecken, seine Wirklichkeit. Die gesamte neuplatonische Mystik, auch etwa Meister Eckhart, hatte den Tod aus der Wirklichkeit weggenommen und ihn als das Unwesenhafte, das Nichts, den bloßen Schatten des lebendigen Lichts verstanden. Luther nahm ihn als eine höchst wirkliche Macht. Er ist nicht bloß ein Übergang in ein uns gewisses höheres Leben. Sondern er ist das Ende alles dessen, was uns gewiß ist, ein Übergang in ein drohend unbekanntes Land, das allein Gottes ist. Darum springt der Tod den Menschen an mit Verzweiflung und Anfechtung. Das ist das wirkliche Bild der Natur. Wenn man in ihr Gott zu begegnen sucht, dann begegnet man nicht einer im Grunde des Weltalls verborgenen Güte, sondern einem grimmigen Gott, der Zerstörung, Kampf, Leid und Tod inmitten der Schöpfung verfügt. Die Natur versagt darum die Erkenntnis Gottes. Sie verdeckt ihn, statt ihn zu offenbaren. In die Kreaturen verummmt, treibt Gott mit dem Menschen ein Spiel — nicht daß er staunend und selig die Augen öffnet, sondern daß ihm Hören und Sehen vergeht.

Höchst eigentümlich ist das Ergebnis, wenn sich dieses lutherische Naturverständnis mit einem echten mystischen Trieb vermählte. Das ist in großen Massen nur einmal geschehen. Damals als sich der gequälte, unbeholfene Geist eines Mannes aus dem Volk, des Schusters Jakob Böhme gegen die Natur erhob und sie auf ihre tiefsten Gründe befragte. Er meinte die gleiche Natur wie Luther, deren Wirklichkeit Kampf, deren Leben vom Tod umfungen ist. Nur so kann Natur sein. Denn „im Streit ist

der Urstand aller Geister“. In seltsam mythologischer Form, aber mit tiefem Sinn gewinnt er aus dem doppelten Gottesbilde, das die unverhüllte Natur dem Blick darbietet, die zwei Urkräfte, die sie bewegen: den glühenden Liebeswillen und den sie fürchterlich durchwaltenden göttlichen Zorn. Aber beide sind in letzter Einheit in Gott aufgehoben. „Alles, was in der Natur läuft, das quälet sich; was aber der Natur Ende erreicht hat, das ist in Ruhe ohne Qual. Alles was in der Natur Angst und Streit macht, das macht in Gott eitel Freude.“ Böhme überwand mit jener lutherischen Schau die neuplatonische Scheinwirklichkeit der Mystik vor ihm. Der Zusammenklang von Luther und Paracelsus in ihm hätte — so absonderlich seine stammelnden Spekulationen sein konnten — dem deutschen Geist die reichsten Aufgaben gestellt. Aber die Nachwelt sog nur die Schalen aus. Und als die Romantik ihn wieder zum Leben erweckte, entnahm sie ihm nur spielerische Geheimnisse für ihre eigene ungefährliche Schau der Natur.

Diese Zwischenbildung in Jakob Böhme ist darum so bewegend, weil hier durch die Macht der Lutherschen Naturbetrachtung die Mystik an den Rand ihrer selbst getrieben wird. Selbst wenn sie sich noch einmal in der gewaltigen Anstrengung einer kühnen mythischen Schau fängt, so wird sie doch im Grunde durch diesen Sprengstoff auseinandergetrieben. Sie weist darum besonders eindrücklich hin auf die tief verschiedene Deutung der Natur im Protestantismus und in der Mystik.

Der Deutung der Natur entspricht genau das verschiedenartige Verständnis des menschlichen Daseins. So wie der Mensch, gleichmütig gegen die Zerrissenheit und die Widrigkeit in der Natur, ihren tiefen, einheitlichen Grund in seine Seele trinken soll, so soll er gelassen hindurchwandeln durch Kampf und Leid dieses Daseins. Denn das alles ist das Unwesenhafte, das „aufhält und beschwert“, das Unwirkliche neben der Wirklichkeit des göttlichen Seins, das sich einem gesammelten Sinn erschließen will. Unempfindlich geworden gegen alle irdischen Werte und Verluste, wird er der überfließenden Seligkeit der Einswerdung gewürdigt. Alle Erdenfesseln, nach Meister Eckhart auch „natürliche Minne und Neigung zu Vater und Mutter, Bruder und Schwester“, müssen fallen. „Man soll im Grunde tot sein, daß uns weder berühre Liebe noch Leid“, spricht Eckhart die zeitlose Weisung aller Mystik aus. Die Mystiker der Refor-

mationszeit hielten sie auch Luther vor, der sie aber schroff abwies: „Es ist im Grunde eine gemachte Tugend und erdichtete Stärke, die Gott nicht hat geschaffen, ihm auch gar nicht gefällt.“ Nicht in der blutleeren Gelassenheit des Mystikers, der durch Schönheit und Schrecken des Lebens kaum bewegt hindurchwandelt, sondern in Lebendigkeit und Ernst muß das Leben erfahren und erlitten werden. Gegenüber der Unempfindlichkeit der Mystik schließt der lutherische Glaube eine tiefe, geöffnete Menschlichkeit des Empfindens in sich. Vor allem aber ist es eines der schwersten Mißverständnisse der deutschen Mystik, wenn man wie etwa Alfred Rosenberg die gedämpfte, abgeklärte Gelassenheit Meister Eckharts als kämpferische Religion deutet. Vielmehr ruft die Mystik den Menschen heraus aus dem Streit in eine stille Welt, die unverworren ist von dem Kampf und Leid des Lebens.

Unverworren ist diese Welt auch von dem Kampf in der eigenen Brust des Menschen. Auch der Kampf mit der eigenen Leidenschaft, der jedes Menschen Schicksal ist, wird in der Mystik nur auf dem Vorfelde des wirklichen Seins ausgefochten. Bewußt und zielgerade muß der Mensch seinen Willen von den Dingen der Welt abwenden und sich einsenken in verborgene Tiefen des Herzens. Dann erfährt er, daß aller Kampf nur Schein ist gegenüber dem wahren, unwandelbaren Leben, das ihn mit unnennbarer Gewalt überströmt. Wie in den Tiefen der Natur wird der Mystiker auf dem Grunde der eigenen Seele über alles Aussagbare hinaus des Gottes gewiß, der ihn im Innersten wie draußen das All durchwirkt. Von der glühendsten Schilderung der mystischen Einung bis hin zum bläßlichsten Glauben an den Gott in der eigenen Brust, bezaubert die Seelenmystik wie die Naturmystik durch die Unmittelbarkeit ihrer Gotteserfahrung und Gewißheit.

Wieder lautet das Urteil Luthers und des lutherischen Glaubens, daß diese Gewißheit Trug ist. Denn im eigenen Seelengrund bleibt der Mensch ewig bei sich selbst. Wer dort seine Geborgenheit sucht, ist verraten. Wer hier in Not und Anfechtung Zuflucht finden will, wird in neue Ungewißheit hinausgetrieben. Wenn der Mensch dem Bilde seines eigenen Selbst wirklich standhält, dann vergeht ihm die Einbildung von der auf dem Grunde seiner Seele verborgenen Ruhe und Ebenmäßigkeit. Gerade der nach außen zuchtvoll gebändigte Mensch weiß, wie

eine heimliche Unruhe, verborgene Leidenschaften und unbeobachtete Triebe immer wieder in ihm aufbegehren. Und wo von der Mystik nichts anderes übrig geblieben ist als das Selbstbewußtsein der adligen Menschenseele, da zeigt der nüchterne Blick, daß der Adelsschild nicht so unbefleckt erhalten ist, daß der Mensch sich hinter ihm wirklich geborgen wissen könnte.

Das weiß natürlich auch der Mystiker. Aber er streift alle vergangenen Bindungen, auch die Schuld, als etwas Wesenloses ab. Sie berühren das innerste Sein des Menschen nicht. Er darf, ja muß sie wie alles Eigenleben entschlossen abwerfen und sich dem allein Seienden, der Einheit in Gott zuwenden. Er vertraut sich der sehnsüchtigen Kraft an, mit der der göttliche Funke in ihm in das Feuer, das ihn aussprühte, zurückstrebt. Was diesen Funken überschattet, läßt er als wesenlos und unwichtig dahinten. Damit scheidet die Mystik einen Teil des Menschen als unbedeutend und unwirklich aus, den Luther als bedeutend und wirklich nimmt. Ihm ist der Mensch ein Ganzes, das fort und fort geprägt wird. Nichts, was er getan und gesagt hat, kann ungeschehen gemacht werden. Jede Tat, jedes Wort meißelt sein Wesen aus. Seine Natur und sein Handeln sind untrennbar miteinander verwoben. Schuld ist in dem, der sie begeht, ebenso wenig ungeschehen zu machen wie bei dem, an dem sie begangen wird. Wer sie meint auslöschen zu können, kann das nur, wenn er zugleich das Ich des Menschen überhaupt auslöscht. Denn das Ich des Menschen ruht nicht nur auf einer Anlage, sondern wächst in dem Geschehen, das ein Mensch in seinem Leben handelnd erlebt und aus dem nichts wieder gestrichen werden kann.

Das Ich überhaupt auszulöschen ist in der Tat der tiefste Sinn der Mystik. Liebe und Leid, Neigungen und Bindungen, Schuld und Hoffnung fallen wie Hüllen von dem wahren Mystiker ab. Sein Ich sinkt hinunter in das Allgemeine und Eine im Seelengrund oder im Weltall, wo alles Persönliche unwesentlich wird und das gleiche Namenlose alle umfängt. In der Schau Meister Eckharts, in der Liebesglut des mystischen Pietismus oder in der romantischen Auflösung im Universum wird das persönliche Schicksal aufgehoben. Der Mensch als Einzelner wird verschlungen von dem überindividuellen Einen, das in allen als Funke lebt, und die, die sich ihm zuwenden, als Flamme verzehrt.

Die Entpersönlichung offenbart zugleich den Grund, warum der Mystik aller Zeiten die Kraft wirklicher Gemeinschaftsbil-

ding gefehlt hat. Denn nur, wo der Einzelne bejaht, wo seine Person, sein Schicksal, seine Not und seine Schuld einen Sinn haben, kann Gemeinschaft entstehen. Alle Gemeinschaft lebt von dem heimlichen Widerstand, der um ihretwillen überwunden wird. Ihre Kraft ruht darin, daß sie eine Spannung umgreift, und ist um so größer, je selbständiger die Menschen sind, die sich in ihr einem gemeinsamen Willen unterwerfen. Nur Personen, nur Einzelne können eine Gemeinschaft bilden. Eine Herde z. B. ist das Gegenteil einer Gemeinschaft.

Alle Formen wirklicher Mystik zeigen das gleiche religionssoziologische Ergebnis. Da sie das Ich auslöschen, sind sie zu wahrer Gemeinschaftsbildung unfähig. Aus diesem Grunde erzeugen sie einen bindingslosen Subjektivismus. Die Einzelnen verlieren sich an ihre einmaligen, ihnen allein eigentümlichen Erlebnisse, die sie mit niemandem teilen können wie einen Glauben oder ein Wissen. Dadurch zerfallen die volkbildenden und volkbindenden Kräfte der Religion. Darum gehören die mystischen Bewegungen zu den mächtigsten Wegbereitern des modernen Individualismus.

Aber noch aus einem zweiten Grunde ist der Mystik die große, gemeinschaftsbildende Kraft versagt. Sie ist eigentümlich unsicher gegenüber dem Leben. Sie schwankt zwischen Erfüllung und Entsagung. Die deutsche Mystik des Mittelalters spricht wundervoll lebendig und frei, und doch wieder seltsam gehemmt von der Liebe, deren Stärke für sie im Mitleid liegt. Sie geht kräftig gegen die äußerliche Werkfrömmigkeit vor und tut die ersten Schritte, um der weltlichen Arbeit gleiche Ehre zu geben wie der mönchischen Beschauung und dem Handeln des Klerikers. Und doch hebt sie den Vorrang des Mönchtums, des Standes der Werkfrömmigkeit und der Entsagung schlechthin, niemals in Wirklichkeit auf. Auch in der Geschichte des Protestantismus wiederholen sich immer wieder zwei große Formen der mystischen Lebenshaltung. Einerseits eine starre Gesetzlichkeit, ängstliche Gebundenheit an äußere Formen und Vorschriften, Kleider- und Speisengebote und symbolhafte Riten; andererseits eine Gesetzlichkeit, die sich rühmt, in der mystischen Eingebung sicherere Weisung zu empfangen als in den alle verpflichtenden Geboten der Bibel. Beide Formen liegen immer in der gleichen Schicht mystischer Gedankenbildung nebeneinander: im Täufern und Spiritualismus der Reformationszeit, in den Sekten des 17. Jahr-

hünderts, im frühen Quäkertum und im mystischen Pietismus. Die Gesetzlichkeit dient als Bestätigung und Schutz der eigenen Innerlichkeit und umschließt zugleich mit unechter Fessel die in der Mystik so schwer bedrohte Gemeinschaft. Sie ist darum das Kennzeichen der dauerhafteren Gruppenbildungen, zu denen es die — freilich nicht mehr reine — Mystik im Protestantismus gebracht hat, der Täufer, Quäker und pietistischen Gemeinschaften. Dagegen ist die Auflehnung gegen ein bindendes Gesetz aus der Freiheit des Geistes notwendigerweise der Anspruch Einzelner. Sie ist eine auf protestantischem Boden besonders begreifliche Bildung mystischen Geistes. Denn der Protestantismus versteht sich selbst gegenüber der katholischen Lehre wie Paulus gegenüber dem Judentum als den Schritt vom Gesetz zur Freiheit. Es ist kaum zu verwundern, daß in der mystischen Überlieferung immer wieder einmal die radikale Verwerfung des Gesetzes zugunsten der individuellen Erleuchtung gefolgert wird. So fließt ein Strom antinomistischen Denkens vom deutschen Täufertum über holländische Konventikel in englische Sekten und den deutschen Pietismus. Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit, Entsagung und Erfüllung sind aber genau besehen nur zwei Darstellungsformen der gleichen Sache: des Eingehens in die eigene Innerlichkeit. Gleichviel ob man sie mit dem strengsten Gesetz von den verwirrenden Dingen der Welt abschließt oder aus ihr die Kraft empfängt, das Leben und die Welt nach individueller Schau zu gestalten, beides ruht auf der Gewißheit unvermittelter Begegnung mit Gott auf dem Grunde der Seele. Freilich — so heißt der protestantische Einwand — die Schau bleibt leer; die beiden Lebensgestaltungen, die aus ihr gewonnen werden, zeugen widereinander.

Der Vorbehalt des Protestantismus gegen die Mystik ist immer der gleiche. Wo sie Gott auch finden mag, in der Natur, im Seelengrund, im Blut, im Kultus, ist Gott für protestantischen Glauben verborgen und der ersehnten Begegnung nicht geradewegs zugänglich. Die bestrickende Unmittelbarkeit der Mystik ist ihre Unwahrheit. Gott ist dort, wo sie ihn sucht, in eine Wirklichkeit verhüllt, die sie nicht ernst nimmt. Sie sieht weder die ganze Wirklichkeit der Natur, die es, zerrissen und todumfangen wie sie ist, nicht möglich macht, daß der Mensch sich in ihr in trunkener Seligkeit aufgibt. Noch sieht sie den wirklichen Men-

schen, dessen eigene Seelentiefe ebenso wenig dazu angetan ist, ihm Geborgenheit und Gegenwart Gottes zu schenken. In dieser verschiedenen Deutung des Daseins, nicht einem abstrakten Gottesbilde liegt der wesenhafte Unterschied.

In jeder echten Religion ist das Gottesbild nicht eine formale Theorie, sondern der tiefe, tragende Untergrund ihres Bildes vom Leben und der Wirklichkeit selbst. Darum ist schließlich aber auch das Gottesbild tief verschieden. Wie die Persönlichkeit, das Ich des Menschen, so löscht die Mystik auch den persönlichen Willen des Schöpfers aus. Beides entspricht sich genau. Sie sucht ihn im flutenden Leben, das ihn doch nach lutherischer Anschauung nie hergibt. Dagegen ist bei Luther die weltdurchwaltende, naturdurchströmende Gegenwärtigkeit Gottes mit dem Personhaften zu einer Einheit verbunden, in der keiner der beiden Züge von dem anderen gelöst werden kann. Im All, das er durchdringt, bleibt er doch verhüllt. Erkennbar wird er nur dort, wo er sich dem Menschen als Wille personhaft zuwendet mit seinem, jeden ernststen Menschen zerschmetternden, Gebot der unbedingten Liebe und seiner aufrichtigen Güte in Jesus Christus.

Dieses Gottesbild ist gebunden an die Frage, die nach der Überzeugung Luthers in jeder Mystik ungelöst bleibt, die Frage der Schuld. Sie durchschlägt radikal die traumhaft schöne Auflösung des Ich in dem übermächtigen Leben der Natur. Sie kommt in dem Menschen, der um Verantwortung weiß, auch dort nicht zum Schweigen, wo er sich des eingeborenen Adels seiner Seele trösten möchte. Der Mystiker kann sie höchstens abstreifen. Aber wir sahen, er streift damit zugleich sein Ich ab, aus dessen Geschichte nichts gestrichen werden kann. Mit dem echten Personsein des Menschen ist das Ernstnehmen der Schuld untrennbar verbunden. Und echte Person wird der Mensch erst dort, wo er sich von Gott gefordert, und damit angesprochen weiß.

Die Aufgabe des theologischen Historikers ist erschöpft, wenn er versucht hat, den Wesensunterschied der beiden Religionsformen, des Protestantismus und der Mystik aufzudecken. Er kann damit nur noch zu der Einsicht anleiten, warum der Protestantismus gegen jeden Versuch, ihn zu einer Reformation aus dem Geiste der Mystik zu überreden, einen harten und entschlossenen Grenzkampf führen muß. Die Wiedergeburt, deren er bedarf, kann ihm nur aus den Quellen seines eigenen Wesens und dem Gesetz seiner eigenen Sendung kommen.

