

H. l. VI, 9. 160 (31).

Die Hauptrichtungen der Frömmigkeit des Abendlands und das Neue Testament

Rede

gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung
am 18. Juni 1921 in der Stadtkirche zu Jena

von

dem derzeitigen Rektor der Universität Jena

D. Dr. H. Weinel

Professor der Theologie



Jena
Verlag von Gustav Fischer

Die Gewalt der weltgeschichtlichen Stunde, in der wir stehen, macht sich auch in einer starken religiösen Reizbarkeit und Bewegtheit kund.

Was dabei am lautesten in den Vordergrund drängt, ist nicht das Tiefe und Edle, sondern was im politischen Kampf aufgerufen werden kann sowie das Absonderliche und Aufregende. Unter dem Druck unseres Schicksals blüht wieder die Weissagung und die Hoffnung auf das Wunderbare. Spiritismus und Theosophie sollen den Hunger nach dem Jenseits stillen, den das große Sterben des Krieges geweckt hat. Bis hinauf zu den Höhen unserer Bildung wirkt Steiner durch seine Anthroposophie zur Wiederbelebung eines krasen Geistesreiches, das wir längst in den Orkus versunken wähnten. Das alles ist freilich mehr Religionsersatz als Religion; es stillt das religiöse Verlangen mit den Mitteln einer „okkulten“, auf die außergewöhnlichen Erscheinungen unseres Seelenlebens gegründeten Mythologie, die sich völlig zu Unrecht Wissenschaft nennt.

Aber auch die Religion selbst, die reine Hingebung an das Heilige, das aus der Tiefe des Herzens, aus dem Geheimnis der Natur und aus den Schmerzen unseres Schicksals offenbar wird, ist lebendiger als in langen Zeiten. Nach Jahrzehnten des Materialismus und der Kulturseligkeit spricht, durch den ungeheuren Zusammenbruch geweckt, die Seele wieder lauter im Menschen. Die Religion folgt freilich ebenfalls dem Zuge der Zeit und dem Gesetz des Gegensatzes gegen den Rationalismus der letzten Generationen und wird bei den meisten Mystik. Auch die Mystik lebt im Geheimen der Seele, wenigstens in ihrer hohen, vergeistigten Form das „Okkulte“, das „Wunderbare“ nicht mehr wesentlich für sie ist. Wesentlich ist ihr die Einwerdung von Gott und Mensch und als letzte Voraussetzung dafür der Glaube an die Einheit von Gott und Mensch. Von ihr im tiefsten Grunde verschieden ist die Religion der Ehrfurcht, wie ich sie nennen möchte. Man mag

diese sich am leichtesten in voller Ausprägung an Luther ver-
 gegenwärtigen. Ihr Grundgefühl ist die Empfindung des Abstandes
 zwischen Gott und Mensch, den sie freilich als Religion überbrückt
 — auf ihren niederen Stufen durch Opfer, Gebot und Gehorsam,
 auf ihrer höchsten durch Glauben, Liebe und Gebet — den sie
 aber niemals vermischt. Im Verhältnis von Gott und Mensch
 handelt es sich in der Mystik um die Verschmelzung zweier Wesen,
 in der Ehrfurchtsreligion um das Vertrauen und die Liebe zweier
 Personen. Auch dadurch begreift sich, daß die Mystik heute so
 stark hervortritt. Sie entgeht den Schwierigkeiten, die der Glaube
 an einen persönlichen Gott für unser Weltbild und unser Schicksal
 bietet. Ihr Gott ist das Allein in der Welt, das ungeschaffene
 Meer des Werdens, das ewige Licht des Beseelenden, aus dem auch
 die Menschenseele als geheimnisvoller Funke und Abglanz auf-
 gestiegen ist. Es ist darum kein Zufall, daß zuerst auf monistischen
 Untergründe im Friedrichshager Kreis der Hart, Bölsche
 und Wille die Mystik schon lange vor dem Kriege wieder auf-
 gebliht ist. Ebensowenig ein Zufall, wie daß ihr erster tiefster
 Dichter in der Gegenwart Rainer Maria Rilke, aus der
 katholischen Linie der christlichen Entwicklung hervorgegangen
 ist, wo die Mystik und das Wunderbare immer stärker gepflegt
 wurde als in der evangelischen.

Aber auch die Ehrfurchtsreligion lebt nicht nur als er-
 erste Christlichkeit unter uns, besonders in der Form der lutherischen
 Volksfrömmigkeit und jenes kindlichen Vorsehungsglaubens, wie
 ihn Paul Gerhardt und Matthias Claudius der evangelischen Seele
 angeprägt haben. Sie hat gerade aus Krieg und Revolution, die
 den tiefen jungen Menschen unserer Tage das Gericht über unsere
 Kultur zu sein und die unergründliche Größe und Erhabenheit
 Gottes zu künden scheinen, eine neue Kraft und Größe gewonnen.

Als ein Viertes wirkt endlich in der religiösen Bewegung
 unserer Tage der Monismus, sofern er pantheistische Natur-
 andacht und sittliche Selbsterlösung ist. Auch hier sprechen Grund-
 gefühle der Mystik an, aber man hält sich überwiegend im
 Rationalen. Und ein Vertrauen zur Welt und Kultur stellt diese
 Frömmigkeit weit ab von der Mystik. Andererseits fehlt hier der
 Glaube an den persönlichen Gott und das tiefe Gefühl für den
 Abstand des Menschen vom heiligen Gott, vielmehr ist die Grund-
 überzeugung die Zuversicht zur eigenen sittlichen Leistung. Diese
 monistische Lebensinstellung — vielleicht ist es noch keine ganz

entwickelte Religion — hat man nicht ohne Recht die Geheim-
 religion der Gebildeten genannt. Sie ist aber auch weithin in den
 freidenkerischen Massen unseres Volkes lebendig.

All das ist nicht von heute und gestern, so neu es manchmal
 erscheint. Die Seele des Abendlandes ist alt und ganz wesentlich
 bereits in jener Zeitenwende geformt, in der die römischen Kaiser
 für das Erbe der ganzen antiken Welt vom Euphrat an bis hin
 zum großen Meer des Westens die gewaltige Organisation schufen
 und in der Jesus der abendländischen Seele die entscheidende
 Prägung gab, stärker noch, als Buddha sie der östlichen gegeben
 hatte. Neben dem Christentum haben aber auch die anderen Haupt-
 richtungen der Frömmigkeit damals schon gewirkt und die Seele
 des Abendlandes schaffen helfen. Wie das geschah, davon soll
 hier die Rede sein, damit wir aus der Geschichte heraus unsere
 tiefsten Erlebnisse verstehen und unsere geistige Lage beherrschen
 lernen, nicht hin und her getrieben von Stimmungen zufälliger Art.

Ich kann in dieser kurzen akademischen Stunde nicht auf alle
 vier Grundrichtungen unserer abendländischen Frömmigkeit ein-
 gehen. Nur die beiden wichtigsten, die Ehrfurchtsreligion
 und die Mystik, will ich in Umrissen besprechen und an ihnen
 besonders zeigen, wie sie in dem Schicksalsbuch des Abendlandes,
 im Neuen Testament, auftraten und die fernere Entwicklung be-
 stimmt haben. Die monistische Religion der Selbst-
 erlösung ist aber damals gleichfalls schon wesentlich geformt
 worden in der stoischen Lebenshaltung, die wir viel zu eng
 eine Philosophie zu nennen uns gewöhnt haben. Die Religion
 der Visionen und Weissagungen der Zukunft und des Jenseits
 endlich ist in der Apokalypik eben damals gleichfalls fertig ge-
 prägt worden. Im Buch Daniel und in der Offenbarung Johannes
 enthält die Bibel ihre klassischen Bücher, die bis auf diesen Tag
 — wenn auch mißverstanden, denn sie waren aus ihrer Zeit für
 ihre Zeit geschrieben — die immer neu fließende Quelle der Weis-
 sagungs- und Jenseitsreligion sind. Wir müssen uns hier versagen,
 auf diese beiden ebenfalls für die Entwicklung unserer abend-
 ländischen Seele entscheidend wichtigen Religionsformen einzugehen
 und uns auf die Religion der Ehrfurcht und der Mystik beschränken,
 wie sie sich im Neuen Testament ausgeprägt und miteinander ver-
 einigt haben.

Sie sind beide ebenso wie die zwei hier übergangenen Grund-
 richtungen unserer abendländischen Frömmigkeit älter als das Neue

Testament und die hellenistische Zeit, haben aber hier und damals ihre für uns entscheidende Gestalt erhalten.

Die Religion der Ehrfurcht ist im Volke Israel zu ihrer klassischen Entfaltung gekommen. Die Propheten sind es gewesen, die einen von anderen nicht viel verschiedenen Volksglauben oder einen aus der Fremde übernommenen Monotheismus durch die Größe ihres sittlichen Wesens zu dieser Religion vertieft haben. Sie sind nicht Wahrsager gewesen, sondern Bußprediger. Indem sie Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte forderten, begriffen sie auch Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte als das Wesen der Gottheit, die sie so mächtig in sich sprechen fühlten. Indem ihnen Gott so als sittlicher Wille gewiß war, wurde ihnen auch gewiß, daß dieser Gott die Geschicke seines Volkes nach sittlichen Maßstäben lenken werde. Als der doppelte politische Zusammenbruch Israels und Judas ihrer Predigt recht gegeben zu haben schien, hätte ihr Gott über den Volksgott gesiegt, war dem Volke ausgewiesen, daß die Weltgeschichte seine Tat sei und er selber der Herr der Völker und Zeiten. Die Trümmer des Volkes, die sich in Jerusalem nach der Rückkehr aus Babylon wieder sammelten, haben diesen Glauben zur Grundlage ihres Lebens gehabt und ihn der Menschheit vererbt; einen Glauben an einen persönlichen Gott, der freilich noch sehr gefürchtet, aber doch auch dankbar geliebt wird. Und dieser persönliche Gott allein kann ein Gott sein, an den man glaubt —, glaubt in dem tiefen Sinn eines vertrauensvollen Wagens des ganzen Lebens auf ihn. Jesaja hat das Wort Glaube zuerst in diesem vollen Sinn des unbedingten und hingebenden Vertrauens gebraucht und nach ihm die Menschen und Völker gewertet: „Wer nicht glaubt, der bleibt nicht!“

Die Mystik ist gleichfalls auf dem vorderasiatischen Bodensprünge aus jenen Mysterienreligionen, die uns erst in den letzten Jahrzehnten durch die Aufdeckung neuer Denkmäler, durch die Aufwindung der Zauberpapyri und durch vergleichend-religiöngeschichtliche Forschung ganz deutlich geworden sind. Zugrunde liegt ihnen meist der Mythus von einem gestorbenen und auferstandenen Gott der Vegetation oder des Lichts, mit dem man sich in Ekstase, Sakrament und Gotteschau vereinigen will. Hier ist der Kausch der Seele — im Dionysuskult auch der Weinrausch —, hier ist das Essen und Trinken der Gottheit in dem Opfer, in dem sie wunderbar enthalten ist, hier sind Taufen in Wasser und Blut, hier ist der Eros, die sinnliche Liebesvereinigung mit der Gottheit,

hier ist das Gotteerlebnis im Drama, in der Schau des Mythus zu Hause Ursprünglich wilde Naturkulte, die mit all dem nichts anderes suchten als die Kraft und die Fülle des natürlichen Lebens, haben sich diese Religionen unter dem Druck der höher werdenden Kultur und der mit ihr wachsenden Entwertung des Lebens und der Höherwertung der Seele mit der Sehnsucht des Menschen nach Ewigkeit verbunden und sich in Jenseitsreligionen verwandelt, durch die der Mensch nach dem Tode auferstehen und mit der Gottheit in die Ewigkeit eingehen will. Darum sind diese Religionen alle dualistisch. Das diesseitige Leben wird mit Verachtung angeschaut, der Leib ist das Grab der Seele, die Seele ein göttlicher Fremdling auf Erden. Die entsprechende Lebenshaltung ist nicht die Sittlichkeit der Güte und der Tugend, sondern die Askese, die den Leib, das ungöttliche Stück am Menschen töten will, oder Ausschweifung, die sich dem Fleisch hingibt, weil das alles ja doch nicht an die Seele rührt. Endlich sind alle diese Religionen Geheimreligionen der „Eingeweihten“ und „Vollkommenen“, die sich das „gemeine Volk“ in weitem Abstand fernhalten.

Plato ist der erste, der die Frömmigkeit dieser vorderasiatischen, bis zu seiner Zeit zum Teil schon nach Griechenland gewanderten Religionen vergeistigt — oder besser, der sein tiefstes Leben mit ihren Formeln ausgedrückt und dadurch eine Entwicklung von unendlicher Bedeutung angefangen hat. Und zwar hat er einmal seine Gewißheit der Unsterblichkeit aus diesen Religionen wohl nicht empfangen, aber in ihren Bildern ausgeprägt. Noch wichtiger war, daß er auch sein gegenwärtiges religiöses Leben, die Intuition der ewigen Ideen, mit dieser Frömmigkeit verwandt und durch ihre Erlebnisse, insonderheit die des göttlichen Eros und des korybantischen „Enthusiasmus“, am besten zu beschreiben glaubte. Die Stellen im Phädrus (22 und 30 ff.) und im Gastmahl (28 ff.), in denen er den Aufstieg der Leidenschaftlich die Schönheit und Wahrheit suchenden Seele schildert, wie sie vom irdischen Eros und vom Denken über die Dinge an hinaufsteigt bis zu der Liebesvereinigung mit dem Wahren, Ewigen, sind neben Paulus' und Johannes' Worten für die ganze mystische Frömmigkeit des Abendlandes entscheidend geworden und klingen an allen Hochstellen in der Literatur der Mystik wider.

Nach Plato ist die neupythagoräische und spätstoische Philosophie in diesen Bahnen gegangen. Ich übergehe Namen, unter

denen der des Posidonius als wichtigster zu nennen wäre, um nunmehr den Mann ins Auge zu fassen, in dem sich diese mystische und platonische Frömmigkeit zum erstenmal mit der Religion der Ehrfurcht und des Glaubens an den persönlichen Gott vereinigt: den Juden Philo von Alexandria, der ein Zeitgenosse Jesu war. Er ist nicht Christ geworden. Dennoch haben seine Schriften, von den Juden vergessen, von den Christen bewahrt und geliebt, vielleicht ebenso stark gewirkt, als wenn sie im Neuen Testament gestanden hätten, weil er zum erstenmal die griechische und die israelitische Seele in eins verband.

Mit einem Teil seines Lebens und in manchen Stunden steht Philo vor dem Angesicht des Gottes seiner Vater in jener Religion der Furcht und des Gehorsams, der, nichts von allem Gebotenen vernachlässigt, und den „alle Wohlgestimmten“ für heilig halten (Abrah. 35). Dieser Furcht aber tritt — wie bei den Propheten — ein lebendiger „Glaube“ zur Seite, von dem Philo fast so oft spricht wie Paulus. Freilich ist es nicht der christliche paulinische Glaube, der aus des Menschen Buße und Kampf um Reinheit aufsteigt, aber doch das Vertrauen auf die Güte der Gottheit, das, wie Philo sagt, „Lebensrost und Fülle guter Hoffnungen, fromme Erkenntnis und vollkommene Besserung der Seele“ ist, weil er „sich fest auf den Urheber aller Dinge stützt, der alles kann und das Beste will“ (Abrah. 46).

Daneben geht Philo aber auch den anderen Weg, den Weg Platos. Die große mystische Phadrusstille klingt auch bei ihm an, wie der menschliche Geist, ausgehend von der Beschäftigung mit den Dingen dieser Welt, sich durch Kunst und Wissenschaften breite Heerstraßen bahnt, sich dann im Fluge in den Himmelsraum erhebt, darauf über die ganze sichtbare Welt hinausstreift, die Urbilder der sinnlich wahrnehmbaren Dinge schaut, endlich von einer „nüchternen Trunkenheit“ herabsinkt, in korymbischer Begeisterung zum höchsten Gipfel emporgetragen beim großen König selber angekommen zu sein glaubt (Opif. mundi 23). Strahlen reinsten Lichts ergießen sich dem Gottestrunkenen entgegen. Gott selber sieht er nicht. Die Sohen des Israeliten vor dem heiligen persönlichen Gott hindert Philo, das Letzte zu sagen — und zu erleben. An anderen Stellen ist Philo weiter gegangen: „Wenn es geschah, daß er nicht nur die Dinge in der Natur durch Wissenschaft wahrnahm, sondern auch den Vater und Schöpfer des Alls sah, der ist auf dem Gipfel des Glücks angekommen.“ Da wünscht er nichts

mehr als „Ruhe und Bleiben in Gott“. Das ist schwer... Aber Gott zieht ihn, wenn er fällt, „mit mächtigem Zuge“ immer wieder zu sich hinan (Abrah. 12).

Zum erstenmal in der Weltgeschichte knüpfte sich das mystische Erlebnis an den Gott der Propheten. Da gewinnt das Mystische eine ganz neue Kraft persönlichen Lebens, wie es sie bei Plato nicht hatte. Denn Plato sucht nicht Gott, sondern im letzten Grunde Erkenntnis: das Schauen der ewigen Ideen. Philo aber sucht und erlebt Gott. Auch als Myste erschauert er vor dem persönlichen Heiligen, und die Mystik gewinnt in diesem Schauer eine ganz neue Tiefe. Wiederum wird der hilfreiche Gott des Glaubens, der den Suchenden in Liebe zu sich zieht, inniger und glühender erlebt. Auch vorstellungsmäßig hat Philo zwischen den beiden Göttern in seiner Seele Brücken zu schlagen versucht. Er erweitert bereits die Vorstellung des reinen, heiligen, persönlichen Gottes durch den hellenistischen Pantheismus und leitet dadurch im gewissen Sinne die spätere, aus ähnlichen Motiven geflossene und wohl nicht ohne seinen Einfluß ausgebildeten Lehre von der Trinität ein. Mit der Benutzung der Erzählung von der Bewirtung Gottes durch Abraham (Gen. 18), in der die drei himmlischen Gestalten durch eine unklare Zusammenbeziehung zweier Erzählungen so merkwürdig mit dem einen Gott wechseln, unterscheidet er oft in der Gottheit drei Kräfte. Die „mittlere“ am Ehrenplatz zwischen den beiden anderen stehende ist das reine Sein, das er auch mit dem Logos, der Gottesvernunft, dem reinen Denken Gottes, gleichsetzt. Rechts und links ist sie begleitet von der schöpferischen Macht Gottes und seiner regierenden Güte (Abrah. 24). Die mystische Schau ergreift die Gottheit als reines Sein und Denken, die Gottesfurcht wird von der Macht Gottes ausgelöst, der Glaube hält sich an die Güte und Vorsehung Gottes, die über der Welt waltet. So entspricht jeder Frömmigkeit eine andere Seite in der Gottheit. Das ist religionsgeschichtlich ganz verständlich und bezeichnend für die Klarheit des religiösen Denkers, dessen reiner Typus Philo ist.

So bedeutsam Philos religiöse Gedanken sind, so wenig weltgeschichtliche Wirkung hätten sie gehabt, wenn nicht Größere gekommen wären, die als Männer der Tat der Weltgeschichte neue Bahnen wiesen, in deren Verfolg auch die Schriften des alexandrischen Denkers zu wirken begannen.

Jesus selbst gehört ganz in die Religion der Ehrfurcht und des Glaubens hinein, wenn auch sein Evangelium in ihr eine neue Stufe bedeutet. Er ist kein Mystiker. So innig auch bei ihm das Gotteserlebnis ist, es bleibt immer der Abstand. „Einer ist gut, Gott allein“. Wir sind „unnutzige Knechte“, die nur tun können, was sie zu tun schuldig sind. Und so nahe Gott in der Natur an Blumen und Vögeln und am Saatfeld erlebt wird, so ist er doch nie das Weben und Leben der Natur, sondern erhabene heilige Persönlichkeit in Vollkommenheit: der Vater im Himmel, Nicht mystische Einigung mit ihm, sondern Glaube, ein Glaube, der alles kann, auch Berge versetzen, und Liebe von ganzem Herzen ist die Religion Jesu. Das Erleben Gottes in Natur und Menschenschaften und das Gebet sind die Wege seines Verkehrs mit Gott, nicht Vision und Ekstase, trotz gelegentlicher Erfahrungen derauf, und nicht Sakramente, in denen man sich sinnlich-übersinnlich mit der Gottheit eint. Das Abendmahl ist freilich nachher so aufgefaßt worden. Er selbst hat nach unserem besten Bericht bei jenem letzten Mahle seinen Jüngern nur einen Hinweis auf sein Sterben gegeben und es gedeutet als Erlösungsstat für die „Vielen“, für die Masse, vor der sich noch jede Mysterien- und Geheimreligion verachtend zurückgezogen hat. So hat er auch nicht Weltflucht und Askese gefordert, sondern Buße gepredigt, Reinheit und Liebe gewollt, freilich auch das schwerste Opfer um Gottes, und der Menschen willen verlangt, aber Opfer, nicht Askese. Wir sind nicht auf dem Boden der Mystik, sondern der Ehrfurchtsreligion.

Dabei ist die Art, wie er Gott erlebt und die Menschen, die ihm nachfolgen, Gott erleben läßt, eine neue Stufe sowohl über die pharisäische Gesetzes- wie über die prophetische Gerichtsreligion hinaus. Indem er die Buße des Einzelnen und die Vergeltung der Sünden in den Mittelpunkt stellt, sein ganzes Leben gerade den Sünden und Verlorenen weilt und in ihnen das Gotteserlebnis als helfende Macht zum Durchbruch bringt, bleibt er nicht Gesetzes- und nicht Bußprediger, sondern wird Erlöser. Man kann ja Liebe zu Gott und den Menschen, die er verlangt, und ebenso die Buße gar nicht als Forderung aufstellen oder sich anzuwingen, sondern nur als Erlebnis haben oder bekommen. So tritt bei ihm an die Stelle der jüdischen sittlichen Gesetzesreligion die sittliche Erlösungsreligion. Sie ist das Letzte, was in der Linie der Ehrfurchtsreligion möglich ist: die höchste Ehrfurcht als erlösende Liebe. Damit hat er der abendländischen Menschheit das Tiefste geschenkt: die Ge-

wißheit, daß das Sittliche ihr eigentliches, ihr höchstes Teil ist und daß es nichts Fremdes, ein Sittengesetz, ein Gottesgesetz außer ihr über ihr bleiben darf, sondern das tiefe beglückende Leben selber ist. Das ist sein Werk, das Werk eines ganz starken und einheitlichen Lebens mit dem persönlichen Gott, dem Vater im Himmel.

Ein ganz anderer ist sein größerer Apostel: Paulus. Er stammt aus dem Hellenismus. In seiner Seele fließen wie bei Philo die beiden Ströme der Religion des Abendlandes zusammen. Aber diesmal ist die Wirkung eine augenblickliche und entscheidende, sowohl für das Christentum wie für die Mystik. Denn es ist diesmal nicht die Seele eines Gelehrten und religiösen Denkers, in der es geschieht, sondern die Seele eines religiösen Propheten und Priesters, des Apostels und Gründers der Kirche.

Was Paulus mit seiner Lehre vom „rechtfertigenden“ Glauben für die Religion der Ehrfurcht bedeutet, ist seit Luther sozusagen weltgeschichtlich festgelegt und braucht darum nur in Erinnerung gebracht zu werden. Er hat in dem Kampf seiner Seele um das Gesetz der Väter und die eigene Schuld die Nichtigkeit der Tat, selbst der guten Tat für den Besitz wirklicher Reinheit und die Kraft wirklicher Güte mit so schneidender Klarheit erlebt, daß er zuerst Jesus als Erlöser und damit als den Stifter einer neuen Religion, nein, als den Anfänger einer neuen Menschheit erkannt und das Christentum darum vom Judentum endgültig losgerissen hat. Gnade und Glaube — nicht im Sinn der Gewißheit einer Vorsehung allein, sondern der Erfahrung der Errettung aus dem größten Übel des Menschen, aus der Schuld — sie sind die großen Worte der neuen Religion durch ihn geworden. Dieser Glaube schließt sich nun mit aller Kraft auch an Jesus an, den Sohn Gottes, der selber sündlos, für die Sünder starb, während sonst „kaum einer für die Guten und das Gute in der Welt stirbt“. Dieser neue persönliche Klang, diese erlebte Nähe Gottes in einem Menschen ist kennzeichnend für die Wirkung der Person Jesu. Aus dem Erlebnis solcher Güte und Gnade wächst dann das sittliche Leben als die Dankbarkeit einer völligen Hingabe an Gott und seinen Sohn in Reinheit und Liebe. So hat Paulus die sittliche Erlösungsreligion in eigenartiger Weise erlebt und gepredigt.

Mit dieser sittlichen Erlösungsreligion verbindet sich aber bei ihm die Mystik.

Wesentlich sind auch bei Paulus nicht die einzelnen „okkulten“ Erlebnisse, obwohl sie mit ganz anderer Stärke und unbestrittener

Bedeutung bei ihm auftreten: das Erlebnis von Damaskus oder jene Himmelsvisionen, wie er sie als Flug ins Paradies und in den dritten Himmel beschrieb, oder die „Offenbarungen“, aus denen er sich in entscheidenden Stunden Weisungen für seine Handlungen holte. Er hat das alles häufig erlebt und „mehr als alle“ andern in der ekstatischen Sprache der „Zungen“ geredet. Aber das Wesentliche seiner Mystik sind diese Einzelerlebnisse so wenig wie bei den großen Mystikern späterer Zeit. Das ist vielmehr die ganze Intimität eines stetigen Verbundenseins mit dem Lebense Geheimnis der Gottheit: mit dem „Geiste Gottes“. Die Liebe Gottes ist „ausgegossen“ in sein Herz durch den heiligen Geist. Er der Gott erkennen wollte und erkannt zu haben glaubte, erlebt es als das Höchste seines Lebens, daß er bis in seine Tiefen von der Gottheit erkannt ist. Geliebt und erkannt von Gott, im Innersten geehrt mit Gott, das ist seines Lebens Seligkeit.

Diese Mystik mußte nun bei Paulus ganz eigenartige Formen annehmen. Denn er kommt nicht aus der griechischen Philosophie, nicht von Plato, nicht einmal von Philo her. Sein Gott ist und bleibt der scharf persönliche Herr und Vater, mit dem sich mystisch zu vereinen dem Juden undenkbar, eine Lästerung ist. Der Mensch ist ihm auch nicht ein Teil der göttlichen Allseele, sondern aus dem tiefen Abstandsgefühl des von der Prophetie des Alten Testaments erzeugten und im Pessimismus des Hellenismus gereiften Menschen heraus „Fleisch“ und „Sünde“. Aber seit alten Tagen hatte man in Israel von einem „Geiste Gottes“ gesprochen, von jener Zeit her, da man noch kindlich auch in der Gottheit zwischen Leib und Geist schied. Man hatte an die Einwohnung dieses Geistes in allen Propheten und Helden geglaubt und ihre einzelnen Taten auf sein Wirken zurückgeführt. So war der Geist Gottes, wie ein zweites göttliches Wesen neben Gott getreten. Auch die irdenstliche Gemeinde hatte, was sie an Orakeln und Heldentatzen seit dem Pfingsttage erlebt hatte, als „Ausgleichung des heiligen Geistes“ an gesprochen. So deutet sich nun Paulus auch seine ganz tiefe mystische Erfahrung, seit in ihm vor Damaskus jener Lichtglanz Gottes aufgeleuchtet war und ihm die hohen Erfahrungen des Über-sichnanausgehobenseins und der Vereinigung mit der Gottheit geschenkt hatte, als Erlebnis des heiligen Geistes. „Durch den heiligen Geist“, sagt er, sei die Liebe Gottes ausgegossen in sein Herz. Das Gesetz des Geistes des Lebens hat ihn freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes, sagt er, wenn er umschreiben will,

wie die Mächte der Sünde und des Todes, unter denen er bis zu Verzwelgung, bis zum „Haß gegen Gott“ gelitten hatte, durch das Gotteserlebnis und die neuen Kraftgefühle überwunden waren. Da konnte nur jener Geist Gottes selber tun. Er ist das Unterpan und die Erstlingsgabe des himmlischen Seligkeitsbesitzes. Er ist die Quelle eines neuen Lebens. Seine Frucht sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit. Er ist jenes tiefe geheimnisvolle Beien, in dem der Mensch verstummt und als Seutzer und Schrei das göttliche Geheimnis in uns mit sich selber spricht, unser Geist aber so „ein Zeugnis empfängt von Gottesgeist“ — ein Erlebnis, das die Mystik aller Tage als in Letztes bekannt hat. Aber der Geist Gottes ist auch Erkenntnis die tiefste Erkenntnis Gottes; denn wie nur der Menschengest er kennt, was im Menschen ist, so liegen auch die Tiefen der Gottheit nur dem Geiste Gottes bloß. — Im Grunde sind es also die Erlösungserlebnisse der stitlichen Erlösungsreligion, die auch in diese Mystik sich ausprägen, begleitet von dem tiefen Drang nach Vereinigung mit Gott im wortlosen Gebet und von den Hochgefühlen der Intuition des religiösen Denkers, wie sie Plato und Philo mit anderen Worten ausgesprochen hatten. Und das alles nun auf den Hintergrund prophetischen Gotteserlebens vermittelt gedacht durch den heiligen Geist. Gott selbst bleibt in unberührter Jenseitigkeit und Persönlichkeit als Kraft und Wille. Der „Geist“ ist das flutende Meer göttlichen Lebens, in das man eingetaucht, hineingetaucht wird mit dem man im Abendmahl getränkt wird. Das ist die Geistes mystik des Paulus.

Noch bedeutsamer ist für die gesamte christliche Entwicklung die Christumystik des Paulus geworden. Sie ist wohl seine eigenste Schöpfung — oder richtiger sein besonderes Erlebnis gewesen. Außerhalb des Kreises seiner Schüler hat man auch in der Urzeit nicht in ihren Formeln gesprochen, von denen besonders die beiden: „Christus in mir“ und „Ich in Christus“ die häufigsten und bezeichnendsten sind. Nicht die innigsten und stärksten, wie etwa jenes durch die Jahrhundertte leuchtende Wort: „Christus ist mir Leben, und Sterben darum mir Gewinn!“ Sterben heißt dem Mystiker ja nur im vollen und ununterbrechbaren Glück erleben, was die höchsten Stunden auf Erden geben. Darum klingt auch hier in der Christumystik des Paulus wie in aller Mystik der Ton der Weltmüdigkeit, der Weltverachtung und des Ekzels vor ihrem Schmutz und ihrer Lust an: „Ich bin mit Christus der Welt ge-

krenzt und die Welt mir "Viel stärker als die Geistesmystik, die sich mehr aus den "Geisteserlebnissen" der Intuition und der Zungenrede entwickelt, schließt diese Christenmystik an die Sakramente an. Man erlebt die Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut im Mahl des Herrn, am "Tisch des Herrn"; man ist durch die Taufe in ihn hineingerataucht" und "zusammengewachsen mit dem Bilde seines Todes", — um mit ihm aufzustehen zu einem ewigen, seligen und stlichen Leben.

Hier klingen ja nun deutlich die Formeln und Bräuche der Mysterienreligionen an. Aber sie haben einen ganz neuen starken, innigen Klang. Denn sie schließen den Mysten nicht mehr mit einem alten, fernen, mythischen Naturgott zusammen, sondern mit einem, dessen Lichtes, edles Menschenbild ganz nahe gewesen war. Und dieser Nahe hatte sein Leben nicht aus Naturgewalt oder Götternneiferucht und Göttermord und -schandtat verloren, wie die Götter jener alten Mythen, sondern er hatte sein Leben als das grobe Liebesopfer für die Verlorenen hingegeben. War er auch im Glauben seiner Gemeinde inzwischen zu einem Lichtwesen aus dem Himmel geworden, wie ihn Paulus vor Damaskus sah — sonst hätte man ihn nicht mystisch erleben können —, er blieb doch der Nahe, der Gültige, der Wahrhaftige, der ganz Reine, kein Adonis, kein Attis, kein Dionysos. Man fühlt die Wärme der Liebe, die heilige Ehrfurcht und die große Dankbarkeit gegen diesen Nahe, wenn Paulus bekennet: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich in den Tod gegeben.“ Hier erklingen zum erstenmal die Töne der mystischen Christusliebe, die in der abendlandischen Seele die zarresten und die stärksten Gefühle zum Schwingen gebracht haben.

Mit seiner Mystik hat Paulus der Menschheit tiefste Gefühle und heilige Kräfte geschenkt, mehr als Plato und Philo ihr gegeben haben. Nun hat die Mystik die ganze Seele geweckt, ihre Intuition der Gottheit, ihre ganze Reinheitsfreude, all ihre Liebeskraft, ihren ganzen Drang nach Gott: Betet ohne Unterlaß! Die Mystik ist nicht mehr nur eine Hochstunde ekstatischer Gottesoder Ideenkenntnis. Das ganze Leben ist hier durchflutet von Greibbaren himmlischen Lichts. Dennoch tut man Paulus unrecht, wenn man nicht sieht, daß bei ihm diese Mystik ganz im Dienste der Ehrfurchts-

religion, der Gnadenreligion, der Religion des Glaubens und der Menschenliebe steht. Paulus ist kein ekstatischer Übertemplativa zurückzieht. Er ist Apostel, ist ausgegangen, die ganze Welt auch um das Opfer seiner „Freiheit“ — „allen bin ich alles geworden“ — für Christus zu gewinnen. Wohl hat er auch sonst die volle Freiheit des Mystikers und Gnostikers in seiner Seele gefühlt, aber den Brüdern des freien Geistes und der freien Liebe doch gesagt: Frei bin ich — darum werde ich mich von nichts, auch nicht von meinem Fleisch, beherrschen lassen! Er hat aus der Erkenntnis, daß die Heidengötter nichts seien, wie jene, abgeleitet, daß man frei von Dämonenfurcht alles Opferfleisch essen könne. Aber er hat auch gesagt, daß man aus Liebe um der schwachen Brüder willen, die sich fürchten, auf jede Freiheit und jedes Essen verzichten müsse. Er hat die Gabe der Zungenrede besessen — und allen Enthusiasmus — und doch die einfache Menschenliebe, die alles trägt, alles duldet, alles glaubt und alles hofft, für höher gehalten, als wenn einer mit Menschen- und Engellungen redet und allen Glauben hat, um Berge zu versetzen, und alle religiöse Glut, um seinen Leib brennen zu lassen. Ohne Liebe ist ihm das alles nichts! Weitab von Plato und Philo führt endlich die wundervolle Schlußstrophe des Liedes von der Liebe, wo über alle Erkenntnis hinaus Glaube, Liebe und Hoffnung gepriesen werden, die Liebe als die größte unter ihnen, nicht die mystische Gottesliebe, sondern, wie die zweite Strophe des Liedes zeigt, die einfache Menschenliebe, die alles duldet, alles trägt, alles hofft. So ist überall an allen entscheidenden Stellen bei Paulus die sittliche Erlösungsreligion der Mystik übergeordnet und die Mystik ganz und gar verchristlicht.

Wie ist diese paulinische Mystik entstanden? Das ist immer noch eines der großen nicht ganz gelösten Rätsel des Neuen Testaments. Natürlich liegt ihr tiefster Grund in der Anlage des Apostels. Auch das ist gewiß, daß sie sich in dem Erlebnis von Damaskus ganz plötzlich, ihren Träger selbst überraschend und überwältigend, Bahn gebrochen hat. Aber man hat darüber hinaus gefragt, ob sie bereits in dem Juden Saul von den hellenistischen Mysterienreligionen aus angeregt und langsam ins Schwingen gebracht worden war, so daß eben darum das Erlebnis von Damaskus sich so gestalten mußte, wie es auftrat, und unmittelbar mit ihm alles gegeben war, oder ob sie erst in dem Christen durch die sakra-

mentalen Feiern in der Gemeinde, die ganz sicher bereits vor Paulus da waren, ausgebildet worden ist. Solche feinste Fragen zu beantworten, sind wir nach der Art unserer Urkunden gar nicht mehr in der Lage. Gewiß ist nur, daß man bei Paulus so wenig wie bei anderen Propheten das Erlebnis unterschätzen darf. Und ebenso gewiß ist, daß das Erlebnis mit seinen mystischen Fortsetzungen seine Form als Geistesmystik unter dem Einfluß des Gemeindeglaubens an den heiligen Geist gewonnen hat. Nicht so sicher, aber wahrscheinlich ist weiter, daß Paulus auch die Formeln der Christenmystik nicht aus sich allein oder gar die ganze Christenmystik aus seiner Hoffnung, derermit mit Christus vereint zu werden, herausgesponnen hat. Vielmehr wird sie ihre Form unter wesentlichem Einfluß der Mysterien erhalten und sich nach deren Erlebnissen umbewußt ausgestaltet haben. Es fehlen freilich bei Paulus alle mystischen Liebesformeln. Aber das „Sein in Christus“ oder das „Christus im Menschen“ ist vergleichbar lediglich der Formel des „In-Gottentheos-Seins“ der Mysterien; und das Wort vom Sterben und Auferstehen mit Christus wie viele andere Ausdrücke aus den Mysterien verraten deutlich genug den Zusammenhang. Freilich ob und wie weit die Innerlichkeit und Geistigkeit des paulinischen Erlebens damals schon in den Mysterienreligionen möglich war, muß ganz dahingestellt bleiben. Unsere Quellen zeigen uns noch Jahrhundertlang in den Mysterien eine erschreckende Barbarei des Sinnlichen und des Zaubershaften. Ganz gewiß hat Paulus gerade in dieser Richtung das Wesentliche selber geschaffen oder besser: erlebt. Aus der Reinheit und Güte seines Wesens, aus der straffen sittlichen Zucht seiner Sekte, aus dem Bilde Jesu, wie er es aus der Gemeinde, wenn nicht aus persönlicher Bekanntschaft hatte, aus der Religion des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung heraus ist bei ihm die Mystik so veredelt worden.

So bedeutet Paulus für die Mystik wie für die Ehrfurchtsreligion eine gleich große Epoche: für die Ehrfurchtsreligion ihre Verbindung mit der Mystik und dadurch jenes Wärme und Innige, jenes Durchglühwerden und Durchströmensein von Gotteskraft, das die Religion der Ehrfurcht seelisch bewegter gestaltet hat; für die Mystik jene letzte Veredelung, nicht bloß Vergeistigung, zur intuitiven Erkenntnis und Gottesschau, sondern Veredelung des ganzen Menschenwesens durch die Reinheit und Höhe des Gottes der Heiligkeit und des Vertrauens.

Wie bedeutsam das für die Geschichte unserer abendländi-

schen Kultur war, zeigt sich nicht nur, wenn wir die Schilderungen der Mysterienreligionen etwa in Lucians De dea Syria oder bei den Kirchenvätern lesen, sondern schon wenn wir als Gegenstück zur paulinischen Mystik die der christlichen „Gnosis“ ins Auge fassen, wie sie Paulus bereits in Korinth bekämpft hat. Diese Gnostiker wollen auch Christen sein, sie halten sich auch zur Gemeinde, aber bei ihnen ist die Mysterienreligion der Religion des Glaubens und der Liebe übergeordnet. Darum steht ihnen obenan die „Erkenntnis“, nicht die Reinheit und Liebe, und die Freiheit bis zur Zügellosigkeit in Mißbrauch des Fleisches. Und so ist es auch weiterhin in der Gnosis der folgenden Zeit gewesen; nur daß ebenso oft wie die Zügellosigkeit die Abtötung des Fleisches, die Askese als wesentlichste Lebensforderung auftritt. Immer aber bleibt hier die Mystik tief hineinverwoben in die Mythologie und das Zaubwesen der Mysterienreligion. Als zum erstenmal ein Gnostiker während des Abendmahls den blaßroten Mischwein, den man trank, durch ein Taschenspielerstück sich dunkelrot färben ließ und das als Zeichen der wahren Gegenwart des Blutes Christi verkündete, da war deutlich das Wesentlich-Christliche, Wahrheit, Glaube und Liebe, im Trug des Okkulten wieder verschwunden. Im Neuen Testament wird diese Richtung als die der „Irrelehrer“ heftig bekämpft. Man sieht aus diesem Kampf, in welche Gefahr die sittliche Religion Jesu durch diese mystisch-magische Gnosis gebracht worden ist, und versteht die Größe und sittliche Kraft des Paulus und seiner Schüler, die mit fester Hand alles dieses Unwesen abgeschnitten haben durch die Innerlichkeit und Klarheit ihrer Persönlichkeit.

Unter diesen Schülern des Paulus, die in seinen Bahnen so trenn gegangen sind, daß ihre auf den Namen des Meisters geschriebenen Briefe bis auf diesen Tag von vielen für Paulusbriefe gehalten werden, ragen die Verfasser des Kolosser- und des Epheserbriefes hervor. Sie haben aber nicht bloß des Meisters Lehre weitergegeben, sondern aus eigenem Leben tiefe und schöne Worte gefunden, und zwar gerade im Kampf mit jenen radikalen Gnostikern. Wie wundervoll hat der Kolosserbrief im Kampf gegen die Unstlichkeit die Todesmystik des Paulus zuerst wörtlich eingeführt: „Wenn ihr aufstanden seid mit dem Christus, so suchet, was droben ist, da der Christus ist!“ dann aber geschlossen mit der eigenartigen Wendung: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott.“ Da ist Jenseits und

Dieses im mystischen Erleben des Christus in eins gewoben und das tiefe Leben des Mysten im Heiligen schon als ein verborgenes Leben in der anderen Welt, im Gotteswesen erfahren. Noch beziehungsreicher ist das Gebet im Epheserbrief: „Gott gebe euch nach dem Reichum seiner Herrlichkeit in Kraft stark zu werden am inneren Menschen durch seinen Geist“ — hier sind der innere Mensch und der heilige Geist die Namen für das mystische Erlebnis, Herrschaftlichkeit und Kraft. Namen für die Grundgefühle desselben. Dann geht es weiter: „Auf daß der Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in Liebe eingewurzelt und festgegründet seid“ — Christusblystik, Glaube und Liebe stehen zusammen, und von der Liebe werden Worte gebraucht, wie sie die Mystik gern als Ausdruck ihres tiefen Lebens anwendet. Das Gebet geht weiter: „Damit ihr begreifen könnt mit allen Heiligen, was die Breite und Länge und Tiefe und Höhe sind (des Weltalls, des Himmels; man denke an die gnostischen Himmelsmythologien) und erkennen die alle Erkenntnis (Gnosis) überraffende Liebe des Christus“ — man fühlt den scharfen Kampftönen gegen die, welche die Erkenntnis über alles stellen. Das Gebet schließt: „Damit ihr erfüllt werdet zur ganzen Fülle der Gottheit“ und greift damit einen der Hauptgedanken der Gnosis — daß man alle himmlischen Wesen und nicht bloß Christus allein als Mittler haben müsse — auf, um ihm das Erlebnis des mystischen Geliebten von Christus als die vollkommene Fülle des Gottesbesitzes entgegenzustellen. So beziehungsreich und tief vermögen diese Paulusschüler aus ihrem Erleben heraus zu sprechen. Ihre Mystik hat sich dabei in doppelter Weise gesteigert. Einmal ins Metaphysische, indem sich im Kampf gegen die gnostische Metaphysik das „In Christus“ ins Kosmische ausdehnt. „In Christus wohnt“ — so sagen sie — „die Fülle der Gottheit leibhaftig“ (die ganze himmlische Wesenheit ist in ihm auf Erden erschienen), und „in Christus“ hat Gott die Menschen nicht nur erlöst, sondern schon zur Seligkeit vorausbestimmt. Weiter aber ist diese Mystik stärker kirchlich als die des Paulus. Man begeistert sich daran, daß „in Christus“ die zwei Teile der Menschheit, Juden und Heiden, eins geworden sind, zusammenzuschaffen zu einem neuen Menschen, wie es in der Sprache der mystischen Wiedergeburtstheorie heißt. Man nennt die Kirche endlich die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt, d. h. sie ist der ganze volle mystische Lebensgehalt, der den Umkreis des Göttlichen in sich faßt. Auch die Brautmystik ist von diesen Männern stärker als von Paulus benutzt, wohl aus der

von ihnen bekämpften Gnosis übernommen. „Und dies Geheimnis ist groß“, sagt dazu der Epheserbrief.

Über das Neue Testament hinaus liegt die Paulusblystik des Ignatius, die ich hier aber doch nicht übergehen kann, weil sie ein Band nach der Johannesmystik des Neuen Testaments hinbildet. Auch die andern zeigen leise das Einsetzen der johanneischen Art; aber bei Ignatius liegt die Verwandtschaft so, daß man an Abhängigkeit oder Einfluß einer dritten gemeinsamen Quelle denken muß. Als Beispiel genüge das mystische Wort von dem heiligen Geist, in dem das Erlebnis so wundervoll gemalt ist, das Wort von seinem geheimnisvollen Wehen gleich dem Wehen des Windes, von dem niemand weiß, woher er kommt und wohin er geht. Es wird von Johannes für das geheimnisvolle Wesen des Wiedergeborenen, von Ignatius von dem wunderbar auch die Abgründe des Menschenherzens erkennenden Geist gebraucht, der sich nie irrt; „denn er weiß, woher er kommt und wohin er geht“. Im ganzen ist freilich Paulus des Ignatius hohes Vorbild gewesen. Auch er hat aber die Mystik des Meisters weitergebildet. Einmal hat er die Mystik bei ihm viel mehr am Sakrament. Das Abendmahl tritt stark hervor, die Einwendung mit dem Christus durch sein Fleisch — ein Wort, das Paulus in diesem Zusammenhang noch nicht gebraucht — und Blut, die aber, übersinnlich gemeint, mit Glaube und Liebe verschwimmen. Dann aber zeigt sich hier zum erstenmal in der Geschichte der Mystik — und gerade bei den Formeln für das Abendmahl —, daß dieser Mystik die Ergebnisse alles werden und die Gottheit in ihnen unterzugehen droht. Dann naht sich die Gefahr, der mittelalterliche und moderne Mystik nicht ganz entgangen ist, daß der Mystiker schließlich mit seinen Erlebnissen im leeren Raum schwebt und, wo er die Fülle der Gottheit hat erleben wollen, das Nichts ihn angrinst. Bei Ignatius ist diese Gefahr noch nicht groß, weil er noch in einem sehr festen Gemeindeglauben an Gott, Christus und die Sakramente steht. Endlich hat Ignatius die Todesmystik des Paulus auf seinem eignen Weg zum Märtyrertod wundervoll tief und neu erlebt. Seine Worte darüber gehören zu dem Schönsten in aller Mystik. „Gut ist das Sterben für mich, das Sterben in Christus Jesus hinein. Besser ist es als zu herrschen über die Erden der Erde. Ihn suche ich, der für uns gestorben ist. Ihn will ich, der um unsertwillen auf Erden ist. Durch eine Geburt muß ich hindurch. Helft mir, Brüder! Hindert mich nicht (durch Befreiungsversuche), zum Leben zu gelangen; wolle nicht, daß ich sterbe! Den, der Gottes sein

will, schenkt nicht der Welt, noch betrügt ihn durch das Indische. Laßt mich das reine Licht umfassen. Dortin gelangt, werde ich Mensch sein" (Röm 6). „Lebend schreibe ich euch, voll Liebsehnsucht zum Tod. Denn meine irdische Liebsehnsucht (Eros) ist gekreuzigt, und kein erdenliebend Feuer brennt mehr in mir. Wasser des Lebens rauscht in meinem Herzen und spricht inwendig in mir: Her zu dem Vater! Ich freue mich nicht irdischer Speise noch der Lust dieser Welt. Das Brot Gottes will ich, welches das Fleisch Jesu Christi ist, des aus Davids Samen entsprossenen, und als Trank will ich sein Blut, welches unvergängliche Liebe ist" (Röm 7). In diesen Worten steht alles zusammen: die Todesmystik, die Sakramentsmystik und das Verschwimmen der göttlichen Wesenheit mit dem mystischen Erlebens, dazu die deutlichen Anklänge an die Johannesmystik.

Diese Johannesmystik ist der Höhepunkt aller neutestamentlichen Mystik und von eigenartigem Gepräge, auch soweit sie wie die paulinische Geistes- und Christusbmystik ist.

Für die Geistesmystik hat das Gespräch Jesu mit Nikodemus den tiefsten und schönsten Ausdruck in jenen Worten von der Wiedergeburt aus dem geheimnisvollen Wehen des Geistes heraus gefunden. Auch das Wort Wiedergeburt ist in den Mysterienreligionen zu Hause. Aber aus den johanneischen Worten spricht doch die ganze Fülle des eigenen Erlebens, dessen geheimnisvoller Art sich der Myste gerade gegenüber dem Vertreter der Gesetzesreligion, dem Meister aus Israel, tief bewußt ist.

Auch die Christusbmystik teilt Johannes mit Paulus; aber auch sie hat eine ganz neue Form gewonnen. Es fehlen die Formeln „Christus in uns“, „Wir in Christus“, „Sterben und Auf-erstehen mit Christus“ und was alles für Paulus bezeichnend ist. Einsetzen und Einwerden mit dem Sohne Gottes ist nun der Ausdruck für das Christusserlebnis, dazu das Fassen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes, das Genießen seiner selbst, der das Brot des Lebens ist, der das Lebenswasser ist und es gibt, das allen Durst für ewig löscht. Leben — das ist das große mystische Wort des Johannes. Das Leben ist das Licht der Menschen. Und alles das ist in Jesus erschienen, der es immer wieder von sich bezeugt mit jenen Formeln, die damals für Götter geläufig waren: „Ich bin es“, „Ich bin das Brot des Lebens“, „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, „Ich bin die Auferstehung und das Leben“, „Ich bin das Licht der Welt“, „Wenn all dies schon die Christusbmystik des Johannes bedeutsam prägt, so ist das Wichtigste

endlich, daß sie nicht das Höchste und Letzte ist, sondern schließlich nur der Weg zum Einwerden mit dem Vater.

Die Gottesmystik tritt in das Christentum ein. Johannes scheut nicht mehr zurück vor dem Wort, daß Gott im Menschen sei und eins mit ihm werde, daß er im Menschen wohne und bleibe. Das ist epochenmachend für das Christentum gewesen. Denn damit ist ein neuer Gottesglaube in die Religion der Ehrfurcht vor dem „Vater“ eingezogen. Der persönliche Gottesglaube wird endgültig erreicht und erweitert durch den Pantheismus, der aus der mystischen Religionsentwicklung kommt. In ganz neuer Weise spricht Johannes auch sonst von Gott. Gott hat nicht nur einen Geist, nein, Gott ist Geist; Gott hat nicht nur Liebe, er ist Liebe. Er wohnt nicht nur im Licht, er ist Licht! Und wenn es einmal heißt: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ — so ist klar, daß der Anfang gemacht ist zu jener Entpersönlichung der Gottheit, wie sie etwa in dem Liede unseres Mystikers „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht“, vollendet erscheint. Gott ist das große flutende Leben der Welt, freilich nicht mit einem naturalistischen Pantheismus, sondern mit dem des Gemütes erlebt. Gott ist aber für Johannes auch ewiges Schaffen. Er hat sich nicht zur Ruhe gesetzt am 7. Tage: „Mein Vater arbeitet“, sagt Jesus, als man ihn der Sabbatschändung anklagt, „und ich arbeite darum auch“.

Die johanneische Mystik ist auch an Lebendigkeit und Kraft, an Innigkeit und Bewegtheit ein Höhepunkt aller Mystik, auch der neutestamentlichen. Sie nimmt den Grostikern in und außer dem Christentum ihre stolzen Worte mit ganz besonderer Eindringlichkeit ab. „Erkenntnis“? Ganz gewiß, aber jene innigste Erkenntnis Gottes und seines Sohnes, die Liebe und Hüten seiner Gebote ist. „Schauen der Gottheit“, das den Menschen ins Bild der Gottheit wandelt? Ganz gewiß; aber in dem Sohne, in dem irdischen Jesus, den Fleisch gewordenen Logos, schaut man den Vater. Und schließlich hebt sie sich hinauf in die metaphysische Höhe. Nicht so, daß der Mensch als ein Teil der göttlichen Seele erscheine, sondern so, daß von dem Menschen, der die Erlösung erlebt, gesagt wird, er sei „aus Gott geboren oder erzeugt“. Und damit ist nicht der Vorgang der Erlösung, sondern ihre wesenhafte Vorbedingung gemeint. Auch dies Bild zeigt übrigens den tiefen Einfluß der mystischen Gottesidee. Israelitisch-prophetisch, auch für Jesus, wäre dies Wort undenkbar: aus Gott geboren.

Trotz ihrer Stärke bleibt aber auch bei Johannes die Mystik

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Die Geschichtsforschung ist es nicht. Aber das kann sie uns lehren, daß wir uns selber verstehen lernen. Für unsere abendlichen Seelen ist ihr Gelehrtes durch Glaubensreligion und Mystik eine ihrer höchsten Prägungen. Hat uns die Mystik Innigkeit und stille Entzückung geschenkt und seelenfeine Menschen geschaffen, so hat die Willensreligion der Ehrfurcht uns die großen Menschen der Tat und Glaubenshelden gebildet, hat unserem Denken die ganze Geschichte erobert — eine Geschichtsphilosophie hat kein Grieche gedacht — und unserem ganzen abendlichen Wesen einen kühnen Zug der vorwärtsvollenden Tat eingepreßt, die unser Wesen von dem träumerischen Wesen Indiens so stark abhebt. Auch heute noch ist der Kampf um Mystik und Glaubensreligion das Schicksal unserer Seele. Auch wer sich frei von jeder Religion weiß oder meint, erlebt das Leben heute noch in der einen oder anderen Art, wenn er es ernst und tief nimmt. Entweder in jenem seligen Versinken in die Unendlichkeit, in dem Zerfließen in die All-Einheit oder in jener Dankbarkeit und Ehrfurcht, in jenem tiefen Vertrauen zu dem Reinen, Höheren, das die Welt leitet, und jener Liebe zu den Brüdern, wie sie die Glaubensreligion geschaffen hat. Und vielleicht erleben nicht nur manche Zeiten, wie die unsere, beides und die Geister scheiden sich daran, sondern selbst die Einzelseelenmagneten zwischen diesen beiden Polen schwingen oder auch aus dem einen Lebensstrom Milde und Versunkenheit, aus dem anderen Kraft und Wegziel gewinnen.

Ich will nicht schließen, ohne darauf hinzuweisen, daß auch der Geschichtsforscher immer Mensch, kämpfender und strebender Mensch ist, und daß der akademische Lehrer es in besonderem Maße sein soll, um anderen an die Hand zu gehen, wenn sie vom Jungling zum Manne reifen. Da bedarf es denn noch mehr als bloßer Forschung und Erkenntnis, da bedarf es eines festen Standpunktes, eines lebensentscheidenden Ideales. Und so will auch ich mit meinem Bekenntnis nicht zurückhalten zu der Religion des Glaubens, wie sie unser gewaltigster und frömmster deutscher Mann wieder entdeckt hat, die, recht verstanden, zugleich Religion der dreifachen Ehrfurcht ist, wie sie unser Weisester der deutschen Jugend als ewiges Erbteil aus seiner Erziehungsprovinz mitgeben wollte: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, vor dem, was uns gleich ist, und vor dem, was unter uns ist. Meine Gewißheit ist, daß unserer Jugend und unserem Vaterlande nicht mehr Ekstase und Rausch, sondern nur größere Ehrfurcht vor dem Leben, vor Gott und dem Menschen helfen wird.

Erzählungen.

Den knappen Raum, der mir hier zur Verfügung steht, möchte ich nicht durch Belegstellen, die dem Kenner leicht zugänglich sind und von dem Nichtkenner doch nicht nachgeschlagen werden, noch weniger zur Ausführung von Literatur oder Auseinandersetzungen mit abweichenden Standpunkten benutzen. Ich verweise dafür auf meine Biblische Theologie des Neuen Testaments (3. Auflage, 1921) und gebe hier noch einige Ergänzungen über die beiden von mir nicht behandelten Entwicklungsreihen der abendlichen Religionsgeschichte: die stoische und die apokalyptische.

Auch die stoische Linie reicht weit zurück über die hellenistische Zeit, ja über die Stoa selber. Denn ihre Stichtätigkeit ist ebenso in der Sokratik und in griechischer, ja allgemein „polytheistischer“ Volksethik angelegt, wie ihr Erlösungsgedanke in der sokratisch-platonischen Lehre von dem alleinigen und durch kein Leiden zu ersichtlernem Glück des gut und weise, d. h. nach seiner vollkommenen Einsicht in das Wesen der Dinge und vor allem des Guten handelnden Mannes. Freilich ist auch hier die hellenistische Ausprägung am bedeutsamsten geworden. Seneca, Marc Aurel und Epiktet haben am stärksten gewirkt, und was in Cicero nach dieser Seite lag. Zumal im 18. Jahrhundert hat die Stoa nicht nur die Gedanken der französischen Revolution prägen helfen, sondern auch dem Sturz des Pietismus und auch im Kampfe mit ihm und neben ihm weithin das rationalistische Christentum, selbst Kants, beherrscht. Es ist auch kein Wunder, daß im Ausgang des 19. Jahrhunderts ein ethischer Monismus — und nicht bloß er, man denke an Hillys „Glück“ — die Stoa wieder hervorholt. Seneca zumal erscheint als völlig modern. Geschichtlich richtiger freilich ist es, umgekehrt zu bemerken, daß modernes Christentum und Nichtchristentum seit dem 18. Jahrhundert weithin durch ihn und das andere hellenistisch-stoische Erbe geformt sind. So entspricht er fast überall dem Durchschnittsmenschen. Seine Forderungen sind edel, ohne doch ein mögliches Mittelmaß zu übersteigen. Er bewahrt die Zurückhaltung in der Gottesfrage, die dem modernen Menschen sympathisch ist. Seine freudige Haltung entspricht dem Stolz des 19. Jahrhunderts auf seine Leistungen. Dazu vertritt er die Auffassung einer Pflichtmäßigkeit dem Ganzen und dem Leben gegenüber, wie sie uns selbstverständlich geworden sind. Was das Bild stört und herabzieht, ist die Tatsache, daß Seneca auch mindere Wege der Selbsterlösung gehen läßt, ein kleines Rätselchen oder, wenn der Druck des Schicksals zu groß wird, den Selbstmord. Denn ist es Pflicht, auf seinem Posten auszuharren, ist es Gottes Güte, der uns durch Schweres zu Männern erziehen will, wie Seneca immer wieder behauptet, so darf ich mich dem Leiden niemals entziehen. Es ist in Grunde doch eine sehr blasse Frömmigkeit, die aus solchen Worten und aus allen Traktaten Senecas spricht. Hier gibt es nicht, wie in der Mystik und in der Glaubensreligion, das Glück eines Lebens mit der Gottheit. Und kein Auge wendet sich hinüber in die andere Welt. Zwar spricht Seneca immer wieder so, als glaube er an ein ewiges Leben. Aber im Grunde ist die Heimkehr zur Gottheit, von der er spricht, nur ein ewiges Leben. In das große Leben des Alls. Wir haben Weisheit, Bildung, Ethik hier; aber wenig lebendige Frömmigkeit, außer in gelegentlichen Tönen platonischer Sehnsucht, die meist nur verbunden neben dem stoischen Optimismus stehen.

Die Heimat der Religion der Weisagung und der Zukunftshoffnungen, der Gesichte aus dem Jenseits und von der Himmelsreise der Seele sucht man gewöhnlich bei den Propheten des Alten Testaments. Aber sie ist viel älter. Einmal ist alle Zauberei und Weissagung, das Leben in der Vision und im Jenseitigen, das Sehen von Geistern und Seelen uraltes Gemeingut der Menschheit. Es wacht nur jedesmal an den Wendepunkten der Religionsgeschichte wieder auf, wenn die hohen

Religionen in den Seelen ihrer Bekenner zu wirken beginnen. So war es schon zu Babylon und in Ägypten, vor allem aber im alten Israel, dessen führende Männer unangenehm im Kampfe mit diesen niederen Formen der Frömmigkeit standen. Zum zweiten aber helfen wir bereits den Ältesten der großen Propheten Israels, Amos, im Kampfe mit einer Zukunftserwartung, die sich durchaus in den Bahnen der apokalyptischen Hoffnungen bewegt. Endlich sind diese Zukunftsvorstellungen nur auf dem Grunde der eschatologischen Weltbildes verständlich, das in Babylon lange vorher, ehe die Israeliten ins Land Kanaan zogen, geschaffen wurde.

Bei Philo ist, wenn man ganz genau abwägt, das stoische Element, das im Text oben nicht erwähnt ist, das herrschende. Das mystisch-platonische gibt einen gewissen Teil seiner Weltanschauung und die Hauptpunkte seines religiösen Lebens her. Das jüdisch-altgriechenliche ist ganz wesentlich Einbeziehung oder besser die volkstümlich gegebene umgedeutete Unterlage seiner Gedankenführung. Das wesentliche Innerliche ist bei ihm die Sion, die ja freilich mit der gesetzlichen Sittheit des Judentums sich gut vereinigt, vielleicht sogar schon von ihrem biblischen Ursprung her und in ihrer Weiterbildung Zusammenhang mit ihr hat. Und der Glaube Philos hat ganz und gar das Gepräge des stoischen Vorsatzesglaubens. Es ist in Philo eine ganz ähnliche innere Lage wie bei modernen jüdischen Ethikern und Religionsphilosophen, etwa ihrem Lazarus oder Cohen. Das Apokalyptische spielt bei Philo keine Rolle. Es war ihm in den fünf Büchern Moiss nicht gegeben und vertrat sich allezeit selbst mit der höheren Mystik wie mit der Philosophie.

Jesus hat aber eine gewisse Verwandtschaft mit der Sion als mit der Mystik. Ist doch sein letztes Wort über Gott: „Willst du die Götter nachahmen, so gib auch den Tugendbaren Wohlthaten; denn auch den Verbrechern geht die Sonne auf und den Steirern stehen die Meere offen.“ Doch bleibt hier aufs Ganze gesehen im persönlichen Gottesglauben noch ein weiterer Abstand als bei Philo bestehen. In der Einschätzung der Affekte und eben darum im Kernpunkt der Erlösung durch Erde und Vergeltung kälteren Evangelium und Sion endlich ganz weit auseinander.

Daß Jesus Träger einer Geheimreligion, daß er einer von den „großen Eingeweihten“ gewesen sei und eine esoterische Lehre, nämlich theosophische Gedanken über Geisterreiche und andere, seinen Jüngern vorgelesen habe, behauptet die Theosophie zu Unrecht trotz einiger Worte der Evangelien, die auf „sein Geheimnis“ hinweisen. Selbst wenn man die Echtheit solcher Worte, die sehr zweifelhaft und längst, ehe es eine Theosophie gab, bezweifelt ist, festhalten will, so bedenken sie etwas ganz anderes als Hinweise auf theosophische Lehren. Jesus hat über das Leben nach dem Tode nichts diese komplizieren, zum größten Teil aus Indien geholten Vorstellungen geholt, sondern die einfachen seines Volkes und seiner Zeit.

Diese weisen durchaus nun nach Daniel und der jüdischen Apokalyptik. Jesus hat wie diese von Menschlichem gesprochen und vielleicht sich selbst damit gemeint; auch die Vorstellungen von der Feuerhölle und anders hat er von dort. Dennoch ist er auch nicht wesentlich in die Apokalyptik einzustellen, trotzdem selbst Forscher das immer wieder behaupten. Sie verwechseln das Apokalyptische, das bei Jesus der Weltanschauung das Gepräge gibt, mit dem Prophetentum, das seine Religion und seine Lehre prägt. Nichts legt Jesus ferner als das Rechnen mit Zeichen am Himmel und Zeiten und das Wahrsagen, d. h. aber das Wesentliche der Apokalyptik. Zwar werden ihm einmal (Mc. 13) auch Worte der Art in den Mund gelegt, aber sie sind sicherlich später. Er hat seine Generation vielmehr hart kritisiert, daß sie die offenbarsten Zeichen der Zeit nicht erkennen wolle und das Licht nicht sehen lasse, das Gott mit seiner Sendung ihnen auf den Leuchter gesetzt habe. Er hat ferner freilich

gesagt, daß Jerusalem untergehen und vom Tempel kein Stein mehr auf dem andern bleiben werde. Aber nicht aus astronomischen Berechnungen und visuellem Sehen heraus, sondern aus der Gewißheit des sittlich empfunden gottesehener Mannes, der den Tempel selbst durch den Mamonismus erweitert und die heilige Stadt durch blinde Blindenführer an den Rand des Abgrundes gebracht sieht. Wehe euch! Prophetisch ist die Haltung Jesu: in der Öffentlichkeit, vor seinem Volk ist er aufgetreten. Mit dem Tode hat er sein Prophetentum bezahlt. Er war kein Mann der apokalyptischen Geheimnisse und der Grillelei über Weissagungen und Zeichen und Zeiten.

Das apokalyptische Weltbild ist auch bei Paulus der Hintergrund, auf dem das Prophetische seines Wesens, das Dringen auf die große Weltentscheidung lebt. Aber es tritt noch weiter zurück als bei Jesus. Wenigstens in dem, was er seinen Gemeinden sagt. Und religiös ist es ebenso wenig bedeutsam wie für Jesus. Das Rechnen mit Zeiten und Zeichen fehlt auch bei ihm. Er weiß wie Jesus, daß der „Tag“ kommt, wie der Dieb in der Nacht, eine Warnung für die Sichersten! Freilich Paulus kennt auch apokalyptische „Geheimweisheit“ und hat von ihr, entsprechend der wunderlichen Mischung der Religionen, die wir im Hellenismus manchmal treffen, mit Ausdrücken der Mysterientheologie gesprochen. Denn seine „Weisheit für die Vollkommenen“, das „Geheimnis, das verborgen war vor den Äonen“, ist nichts anderes als das apokalyptische Geheimwissen über den Inhalt dessen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Aber auch bei Paulus ist natürlich nicht ein indisch-theosophischer Inhalt dieses Geheimwissens geblieben, sondern ein jüdisch-apokalyptischer. Nicht das Schicksal der Einzelseele, ihr Äthertrieb, Karma und Desehen, sondern Auferstehung, tausendjähriges Reich und andere einfachere Zukunftsvorstellungen sind der Inhalt dieser „Mysterien“.

Sehr laise nur ist Paulus von der stoischen Entwicklung berührt, wenn man von der Form seiner Rede absieht, für die er freilich manches von der populären stoisch-lyrischen Beredsamkeit seiner Zeit gelernt hat. Aus stoischer Ethik hat Paulus die immerhin wichtigsten Begriffe des „Gewissens“ und der „Pflicht“ — diesen freilich nur ganz selten — übernommen und vielleicht jene warnenden Aufzählungen der Sünden, die wir uns Lasterkataloge zu nennen gewöhnt haben. Besonders bezeichnend sind bei solcher Übernahme die Umbildungen, wie z. B. die Umdeutung der stoischen pantheistischen Formeln „Aus ihm, durch ihn und zu ihm“ oder Gott ist „Alles in Allen“. Bei Paulus bedeutet das „aus Gott“ nicht Emanation, sondern „aus seinem Willen“, und daß Gott Alles in Allem sei, dies, daß er über alles Herr werde (vgl. meine Biblische Theologie S. 396).

Bei Johannes spielt das stoische Element gar keine und das apokalyptische nur noch eine sehr geringe Rolle. Wohl hält er an den jüdischen und gemeinschaftlichen Vorstellungen von Auferstehung und Welgericht noch fest, aber nur in formellen Vorstellungen von Auferstehung und Welgericht, diese Hoffnungen und Befähiger Weise. Bei ihm wird die Mystik nichtig genug, diese Hoffnungen und Befähiger schon wesentlich in innere Vorgänge anzulösen. „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbt. Und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.“ Aus dieser Tonart geht es nun. Und „Wer an den Sohn glaubt, der kommt nicht ins Gericht; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet.“ Es ist die Mystik gewesen, die im Laufe der Jahrhunderte mit solcher Innerlichkeit die ganze urchristliche Weltuntergangsvorstellung überwand und ihren Zusammenbruch für die christliche Religion unerschütterlich gemacht hat. Freilich gestorben ist sie nie ganz, sondern in den Zeiten großer seelischer Unruhe immer wieder aufgefammt. Aus dieser seelischen Unruhe lebt sie auch heute wieder.