

Prophet oder Mystiker?

Von Dr. Willy Müller-Reif in Köln.

1. „Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen“ ist der Titel einer Untersuchung¹⁾ Fr. Heilers, der sich durch seine Arbeiten über „das Gebet“, „die buddhistische Versenkung“, sowie „Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung“ in die wissenschaftliche Welt einführte. Verf. geht davon aus, dass die Mystik bereits während unseres gesteigerten vergangenen Kulturlebens viele stille Anhänger zählte, die sich nach und während der europäischen Katastrophe schon verdoppelten. „Die Mystik ist heute die Religiosität der suchenden Bildungsmenschen, die Frömmigkeit aller derer, die sich unbefriedigt fühlen von Kulturarbeit und wissenschaftlicher Forschung, von philosophischer Weltanschauung und traditionellem Kirchenwesen.“ Heiler schreitet nun sofort zum Versuche einer Definition der Mystik. Die weite und umfassende Verwendung des Begriffes „Mystik“ lehnt Heiler aus doppeltem Grunde ab, einmal weil zu viele religiöse Phänomene damit umfasst würden, und zweitens aus etymologischen, sprachgeschichtlichen Gründen. Das griechische *μυεῖν* „verschliessen“ (*μυστήριον*) bezeichne die Mystik als „eine esoterische Religion, bestimmt nur für wenige begnadete Menschen, die abseits von der Heeresstrasse auf einsamem Pfade zu Gott pilgern“. Deshalb ist Mystik „jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit“ (6). Die Mystik sei „Abkehr von der Welt, Kultur und Gesellschaft, darum Abkehr von all dem, was an Welt und Kultur in den traditionellen Religionssystemen enthalten ist . . . Sie ist übergeschichtlich und überkirchlich, sie erhebt sich in souveräner Freiheit über alle dogmatischen und rituellen Ueberlieferungen . . . Sie ist gemeinschaftslos . . .“ Nach dieser Feststellung der allgemeinsten mystischen Elemente sieht sich nun Heiler gezwungen, festzustellen, dass die Mystik nicht, wie man nach seiner Definition schliessen sollte, den grossen Universalreligionen ferne steht, sondern auffallenderweise alle die grossen Weltreligionen: den Buddhismus, das Judentum, den Islam und das Christentum innerlich durch-

¹⁾ München 1919.

drungen und belebt hat, ja gerade die höhere Frömmigkeit dieser Religionen bestimmt hat. Hatten bereits verschiedene Momente in der Heilerschen Definition der Mystik den Widerspruch des analytischen Erforschers sämtlicher mystischer Erlebnisse hervorgerufen, so scheint Heiler selbst auch kurze Zeit den inneren Widerspruch zwischen seiner Definition und den geschichtlichen Vorgängen gefühlt zu haben. Doch folgen wir Heilers Ausführungen über die Mystik in den einzelnen Weltreligionen zu Ende.

Den Buddhismus bezeichnet Verfasser im Gegensatz zu den meisten Religionsforschern nicht als atheistische Lebensphilosophie, sondern als selber zur Universalreligion gewordene Mystik, während die Mystik in den andern grossen Weltreligionen dieselben innerlich durchsetzte und umgestaltete, im Laufe der Geschichte erst sich mit ihnen verband. Mystisch ist im Buddhismus die Heilssehnsucht, der Heilspfad und das Heilsziel. Das buddhistische Erlösungsziel, das Nirvana, ist für Heiler „nicht etwas Negatives, sondern etwas Positives im vollen Sinne des Wortes, ein überschwengliches Heilsgut, ein beseligendes Erlösungsziel, ein Heiliges, Göttliches, Ewiges, Unendliches, ein mystisches »summum bonum«; . . . absolute Affektlosigkeit, tiefste Ruhe und vollkommene Unberührtheit, eine Seligkeit ohne alle Erregung, ohne Rausch und Sturm“. Wer den Frieden des Nirwana gekostet hat, der schweigt. „Dieses Schweigen ist die beredteste Sprache, die eigentliche Sprache der Mystik“ (9). Jedoch bereits auf der folgenden Seite sieht sich Heiler gezwungen, das konträre Gegenteil von der Entwicklung des Buddhismus zu berichten: „Trotz der Weigerung Buddhas, über das höchste Gut zu reden, ist der Buddhismus eine missionierende Religion geworden, die auf den Strassen und Gassen predigt und mahnt, weckt und aufruft . . . Das mystische Grundprinzip der vollen Abgeschlossenheit und Weltentrücktheit wird hier durchbrochen, an die Stelle der mystischen Geheimlehre tritt die öffentliche Verkündigung der universellen Erlösungslehre“. So wäre also der Buddhismus nur durch eine Inkonsequenz zur Weltreligion geworden. Der näherliegende Grund für diese Erscheinung, die Heiler paradox findet, soll unten aus der psychologischen Gesetzmässigkeit des mystischen Erlebnisablaufes entwickelt werden.

Die Ausführungen über Mystik in Judentum, Islam und Christentum sind von zwei Grundauffassungen Heilers diktiert. Einmal von der Gegenüberstellung des prophetischen und mystischen Typs, wobei Heiler den männlichen, willensstarken und geistgewaltigen Propheten höher wertet als den weiblichen, feinsinnigen und zartfühlenden Mystiker (12). Die zweite Grundeinstellung formuliert Heiler als „eine der paradoxesten Tatsachen der gesamten Religionsgeschichte, vielleicht die seltsamste und wunderbarste, dass die Mystik in diese völlig andersartigen Offenbarungsreligionen eindrang (»Offenbarungsreligion« im Sinne einer geschichtlich-psychologischen Charakteristik gebraucht), dass sie ohne Kampf und Ge-

walt, unauffällig und unbemerkt den Geist jener Religionen innerlich umgestaltete und wandelte, dass sie, die fremdgeborene, von aussen kommende, die innere Herrschaft an sich riss“. Das eigentliche Thema der gesamten inneren Geschichte des Christentums sei „die stille und geheime Auseinandersetzung von Mystik und biblisch-evangelischer Offenbarungsreligion“. Die zweite Auffassung ist in der ersten begründet.

Im Judentum war es der grosse Alexandriner Philo, der mystische Heils- und Gottesauffassung in die jüdische Offenbarungsreligion hineintrug und damit „jenen grossen Verschmelzungsprozess zwischen antiker Unendlichkeitsmystik und prophetischer Offenbarungsreligion, der sich später im Islam wie im Christentum vollzog“, antizipierte. „Durch die Kunst der Allegorese hat Philo die geschichtliche Offenbarungsreligion der Bibel innerlich überwunden und der Mystik biblisches Aussehen und biblische Legitimation verschafft“. Dasselbe Bestreben, die geschichtlichen Heilstatsachen symbolisch zu verwenden und gewissermassen aufzulösen, gilt auch für die christlichen Unendlichkeitsmystiker, vorab für den Areopagiten und Eckehart. Jedoch gilt diese Arbeitsweise in keiner Weise für die nicht-philosophisch-spekulativ erlebenden Mystiker des christlichen Hoch-Mittelalters, z. B. einen Seuse, oder gar die liturgischen sakramentalen Mystiker und Mystikerinnen, z. B. eine Gertrud d. Gr., die die heiligen Texte und Handlungen in streng objektivem Sinne ihrem mystischen Leben zu Grunde legen. Ihre mehr lyrisch anschauliche, psychologische Eigenart lässt sie so handeln und erleben im Gegensatz zu den vorerwähnten mehr spekulativen Mystikern. Leider hat diese mystische Richtung in der Begriffsbestimmung der christlichen Mystik bei Heiler keinen Niederschlag gefunden. Nur soviel in Kürze über die Parallele Philos und der christlichen Mystik, die nur für die eine Hälfte derselben gilt.

In die am wenigsten originelle Weltreligion, den Islam, ergossen sich schon im zweiten Jahrhundert nach der Hidschra die beiden grossen Ströme der griechischen und indischen Mystik. Die neuplatonische Unendlichkeitsmystik und frühchristliche Aszese schufen im Verein mit der vedantischen Alleinheitslehre und der buddhistischen Weltflucht und Versenkungskunst den Sufismus. Der Sufismus wurde die Religion aller tieferen Muhammedaner. Auch die Sufi deuteten die Offenbarungsurkunde des Islam, den Koran, in kunstvoller Allegorese um.

Heilers Monopolisierung der neuplatonischen, eckehartischen Unendlichkeitsmystik mit ihrem ewig ruhenden, grossen Gott beherrscht ganz auch seine Würdigung Jesu. Jesu Frömmigkeit sei männlich-willensmässig im Gegensatz zum weiblichen Zartsinn der Mystik. Der Abba, zu dem Jesus Nächste hindurch auf Berges Höhen ruft und betet, sei der lebendige Herr Himmels und der Erde, der Schaffende und Wirkende, der Fordernde und Richtende. Den trauten Gebetsverkehr Jesu mit seinem himmlischen Vater kann Heiler nur im weitesten Sinne des Wortes mystisch nennen.

Auch angesichts der Paulinischen und Johanneischen Christusfrömmigkeit kann Heiler mit Troeltsch nur von einer „relativen Rezeption“ der Mystik reden: „Das Grunderlebnis der biblischen Religion, der zuversichtliche Heilsglaube, ist in seinem innersten Wesen nur leise berührt, der voluntaristische Gottesgedanke der Bibel nur leicht umgebogen, die geschichtliche Offenbarungsidee nicht verwischt, der urchristliche Gemeinschaftsglaube nicht verleugnet; die menschliche Persönlichkeit löst sich nicht auf in der Unendlichkeit des Göttlichen“. Besonders die im letzten Satze formulierte Forderung des pantheisierenden Aufgehens der menschlichen Persönlichkeit im mystischen Erleben zeigt die völlige Verkenning aller nicht-eckehartischen mystischen Art, die sich zum Schaden einer allumfassenden Begriffsschöpfung durch alle Studien Heilers hindurchzieht. Der künftigen Forschung seien hier in Kürze einige ergänzende, kritische Fingerzeige gegeben.

2. Der Begriff „deutsche Mystik“ teilt nämlich mit dem Begriff der mittelalterlichen Scholastik das Schicksal, in weiten Kreisen noch heute als einheitliche, klarumschriebene Erscheinung zu gelten. Jedoch so wenig die mittelalterliche Scholastik in Methode und Denkelementen eindeutig ist, so wenig die deutsche Mystik auf der Höhe des Mittelalters, die in vielen Punkten in der Scholastik ihren metaphysischen Ausgangspunkt hat. Der Begriff der deutschen Mystik ist also durchaus kein monotoner und homogener¹⁾. In demselben Masse, wie in der Scholastik das neuplatonisch-pantheisierende Element ignoriert und verkannt wurde, wurde es in der deutschen Mystik als artbildend übertrieben geschildert. So erfährt besonders Eckehart eine einseitige Hervorhebung. Als völlig ebenbürtiger Typ und im Gegenteil weit mehr Schule machend ist ihm Bernhard von Clairvaux gegenüberzustellen. Bernhard und Eckehart zusammen erst sind geeignet, für den Grossteil der deutschen Mystik die Formel abzugeben. Fügen wir zu Bernhard und Eckehart noch die Nonnen Gertrud d. Gr. von Helfta oder Mechtild, so haben wir die Komponenten des Begriffes „deutsche Mystik“ in etwa freigelegt. Einen instruktiven Einblick in den inneren Unterschied der Eckehartischen und Bernhardischen Komponente bietet besonders die Lehre Bernhards von der unio mystica, der mystischen Vereinigung von Gott und Seele. Ist dieselbe für Eckehart eine metaphysische Wesensverschmelzung von Gleichem mit Gleichem, so ist sie für Bernhard eine von Christus verdiente und gnadenweise gespendete Sehnsucht. Entsprechend seinem ethischen Pessimismus trägt die Verwandtschaft der Seele mit dem Wort (Logos) lediglich gnadenhaften Charakter. Das Verhältnis ist ein sittliches, gnadenmässiges, kein metaphysisches. In ganz anderem Grade als bei Eckehart ist bei Bernhard sittliche Energie, geweckt und gefördert von der Gnade, erste Voraussetzung

¹⁾ Siehe die klaren Ausführungen von Jos. Bernhart, *Bernhardische und Eckhartische Mystik* (Kempten 1912), *Meister Eckehart* (Kempten 1914).

des Einswerdens. Im ekstatischen Akte selbst hleiben die Liebenden sodann selbständige Persönlichkeiten; ihr Einswerden ist immer nur ein ethisches, kein metaphysisches. Bei den liturgischen Mystikern (Gertrud d. Gr. und Mechtild) verhindert die Majestät des liturgisch verehrten Gottes von selbst eine allzu indiskrete Vertraulichkeit gegenüber Gott¹⁾. Die vornehme Abgemessenheit der liturgischen, objektiven Handlungen wirkt bei der Subjektivierung derselben nach, was eben die Eigenart des „liturgischen“ Mystikers ist, wie ich ihn nennen möchte. Mit einer Schärfe, als wäre Eckehart der Zeitgenosse Bernhards gewesen, schreibt Bernhard lapidar: „Non est idem profecto consubstantiale et consentibile. Videsne diversitatem?“ Bernhard bringt seine Mystik der Verwandtschaft des Menschen mit Gott auf die klare Formel: Die Einheit ist ein unum consentibile, eine moralische Willenseinheit in der Liebe, kein unum consubstantiale, keine Wesenseinheit. Ist die Gottessohnschaft des Menschen für Eckehart ein innergöttlicher, notwendiger Prozess, so ist sie für Bernhard nur eine filiatio adoptiva, ermöglicht durch die Erbarmung des Vaters. Bildlich gesprochen: Keine Blutsverwandtschaft, sondern nur ein Adoptivverhältnis. Auch diese Bernhardische Richtung der christlichen Mystik ist in ihrer Art, nämlich der nicht-monistischen, in voller Konsequenz durchgeführt worden. Die Mystik eines hl. Bernhard oder einer Gertrud d. Gr. oder Kath. Emmerich ist trotz ihrer nicht-spekulativ-eckehartischen Eigenart als vollmystisch zu bezeichnen, als nicht minder liebliche Blüte, demselben Mutterboden des Christentums entsprossen. Heiler berücksichtigt nur die areopagitisch-eckehartische Linie der mystischen Religiosität, wenn er in seiner Studie „Das Gebet“ schreibt²⁾: „Die Mystik ist nur selten in ihrer vollen Konsequenz durchgeführt worden, so in den Upanishaden, im Vedanta des Sankara, im hinayanischen Buddhismus, bei Plotin, dem Areopagiten, bei Eckart, Angelus Silesius und Molinos“. Wenn es also eine Linie der christlichen Mystik gibt, die die menschliche Persönlichkeit nicht untergehen lässt in der Gottheit, das Ich nicht radikal verneint, wie Heiler in seiner Definition der Mystik will, so ist seine Definition leider als zu eng zu bezeichnen, bzw. als allerdings zutreffende Begriffsbestimmung der areopagitisch-pantheisierenden Linie der christlichen Mystik des Hochmittelalters. Auf demselben Umstande, dass Heiler seine mystischen Begriffselemente nur der areopagitischen Entwicklungsreihe entnimmt, beruht auch seine von Söderblom übernommene Unterscheidung der prophetischen und mystischen Religiosität. Den Gegensatz dieser beiden Lebensgefühle, den Söderblom so schneidend wie möglich findet, bezeichnet er als die „wichtigste Distinktion der gesamten höheren Religionswissenschaft überhaupt“. Die Betrachtung der Merkmale der beiden Frömmigkeitstypen

¹⁾ Alb. Hammenstede, Die Liturgie als Erlebnis (Freiburg 1919) 29.

²⁾ S. 212.

zeigt jedoch, dass die meisten Eigentümlichkeiten des sogenannten prophetischen Typs auch dem von Heiler leider zu wenig gewürdigten Bernhardischen Typus des Mystikers zuzuschreiben sind, bzw. einer bestimmten Erlebnisperiode eines jeden Mystikers. Die Charakteristika des „prophetischen“ Typs von Heiler wären so die gradlinige Fortsetzung der Erlebnisreihe, die Heiler zu eng mit dem Namen „mystisch“ belegt. „Die Mystik ist (für Heiler) die Religion der weiblichen Naturen; schwärmerische Hingabe, differenzierte Gefühlbarkeit, weiche Passivität sind für sie charakteristisch . . . Die prophetische Religion trägt unverkennbar männlichen Charakter: ethische Herbheit und Härte, kühne Entschlossenheit und Rücksichtslosigkeit, kraftvolle Aktivität“. Mystik ist Weltflucht — „das psychische Grunderlebnis der prophetischen Religion ist ein unbändiger Wille zum Leben, ein steter Drang nach Behauptung, Kräftigung und Erhöhung des Lebensgefühles, ein Ueberwältigt- und Ergriffensein von Werten und Aufgaben, ein leidenschaftliches Streben nach Verwirklichung dieser Ideale und Ziele“. „Die Mystik ist affektlos, passiv, quietistisch, resigniert, kontemplativ — die prophetische Frömmigkeit affektiv, aktiv, fordernd und verlangend, ethisch . . . Der Mystiker ist ein Verzichtender, Entsagender, Suchender, der Prophet ein Kämpfer, der sich stets aus dem Zweifel zur Gewissheit, aus der quälenden Unsicherheit zur absoluten Lebenssicherheit, aus der Verzagttheit zum frischen Lebensmut, aus der Furcht zur Hoffnung, aus dem niederdrückenden Sündengefühl zum seligen Gnaden- und Heilsbewusstsein emporringt“. „Sind *ἕνωσις* (unio) und *ἔρως* (amor) die Zentralbegriffe der Mystik, so ist *πίστις* (fides, fiducia) das Schlagwort der prophetischen Religion“ (Glaube nicht im intellektualistischen Sinne des Fürwahrhaltens, sondern im Sinne eines zuversichtlichen Lebensgrundgefühles). — Entgegen Heiler ist zu betonen, dass auch die Mystik, besonders die nicht-spekulative Christumystik, „das harte Paradoxon des Christentums“¹⁾ von Gottesliebe und ernstem aszetischen Streben wohl kennt. Das Prädikat „ethisch“ darf also bei einer Gegenüberstellung nicht so vorzugsweise dem „Propheten“ zugesprochen werden. Man denke besonders an die vielen mystischen Mönchsleben, allen voran Seuse, mit ihrer oft erschreckenden aszetischen Strenge, dem lebenslangen Kampfe ums „Entwerden“. Der Christus-Mystiker empfindet die *via dolorosa*, das ethische Paradoxon, als etwas immanent notwendiges, als den Weg zum Heilande, in dessen paradoxer Art eben die Sicherheit der Bewährung liegt. Das „durch Nacht zum Licht“ ist ihm nicht etwas Zufälliges²⁾, sondern ein ewiges Weltgesetz. Albert d. Gr. gab ihm die Formel: *per Christum vulneratum ad Christum Deum*. Er rät dem Menschen, der nach der Einheit mit der Gottheit strebt: „*nec aliud unquam ob-*

¹⁾ W. Lehmann, H. Seuse I (Jena 1911) XLII.

²⁾ Heiler, Das Gebet³ 269 ff.

iectum inibi mente attendat, quam solum Jesum Christum vulneratum“ (Albertus Magnus¹⁾, De adhaer. Deo cap. 2). Die Heilsgeschichte erfüllt in der Christus-Mystik eine wesentliche Funktion, keineswegs nur eine zufällige. Unter „Christus-Mystik“ sei im Gegensatz zu der mehr spekulativen, metaphysisch orientierten Logos-Mystik des Areopagiten oder zu Eckehart mehr die Versenkung in den paulinischen Christus gemeint, der lebte, starb und auferstand. Die Gedankenwelt des Christus-Mystikers kreist um das grosse Zentrum Golgotha. Der Logos-Mystiker strebt mit seinem urchristlichen Wahlverwandten Johannes mehr auf Gotteseerkenntnis: Christus, der Logos, ist für ihn mehr eine Offenbarung des Vaters, der Gottheit. — Noch eine weitere Merkmalzuteilung Heilers an den „Propheten“ bedarf der Kritik. Die kraftvolle Aktivität will Heiler für die prophetische Frömmigkeit reserviert wissen. Dem Mystiker eigne Passivität. Ebenso wie dem Mystiker Weltflucht charakteristisch ist, durchzittre den „Propheten“ ein unbändiger Wille zum Leben. In dieser Formulierung ist Heilers Beschreibung ein Verstoß gegen die Phänomenologie des mystischen Erlebnisablaufes. Weltflucht und rein passives „Verkosten, wie süß der Herr ist“, ist das Stigma derjenigen Periode, die dem Zentralerlebnis jedes christlichen Mystikers folgt, der mystischen Bekehrung. Die postkonversionelle Periode des Mystikers, d. h. die Zeit nach dem Bekehrungserlebnis, steht unter dem Zeichen strengster und gewissenhaftester Innenkonzentration, und trägt im übrigen alle Merkmale höchster Glücksempfindungen. In ihrem ersten Verlaufe sind alle Willenstendenzen erstickt. Dieses Ruhen und Stillestehen unmittelbar nach dem Bekehrungserlebnis, das Jahre andauern kann (so bei Gertrud d. Gr. 8 Jahre), macht jedoch im Verlaufe der postkonversionellen Periode einem polaren Zustande Platz, der dann zu dem Missionsbewusstsein des Mystikers führt und zugleich zur Aufzeichnung der Offenbarungserlebnisse. Da die reine Innenkonzentration nach der Bekehrungskrise es verhinderte, die erhaltenen Offenbarungen der Welt mitzuteilen, die eigene Persönlichkeit gleichsam vor der Welt hervorzuheben, so verstehen wir die anfängliche Weigerung eines jeden echten Mystikers, seine Offenbarungen zu veröffentlichen. Dies ändert sich, wie gesagt, nachdem der Kulminationspunkt des ersten mystischen Glücksgefühls überschritten ist und einem aktiven Mitteilungstrieb Platz macht. Dieser Umschwung von der Passivität der mystischen Erstlingsfreuden zur Aktivität des seiner Sendung vollbewusst werdenden Mystikers vollzieht sich nicht ohne schwere innere Kämpfe mit der Gottheit. Die Berichte hierüber gehören zum Ergreifendsten der religiösen Literatur. Immer wieder ringt der Mystiker mit seinem Gotte, abzulassen von diesem Auftrage, vor die Menschheit zu treten und seine Erlebnisse hinauszurufen. So ent-

¹⁾ Martin Grabmann berichtet in der „Benediktinischen Monatsschrift 2 (1920) 201 f., dass dieser berühmte mystische Schwanengesang Alberts d. Gr. den bayrischen Benediktiner Johannes von Kastl (ca. 1400) zum Autor hat.

schuldigt sich Mechtild von Magdeburg: „Du, Herre, hast mich dazu verleitet, denn du hiessest mich es schreiben“ (II 26). Lange versucht sie die Zurücknahme dieses Auftrages vom Herrn, denn „nur ein arm Mensch“ sei sie (IV 2). Zur hl. Gertrud d. Gr. sagt Christus: „Ich will ohne Widerspruch ein zuverlässiges Zeugnis meiner göttlichen Liebe in deinen Schriften haben“ („Gesandter“ II 10). So greift im Bewusstsein des Mystikers allmählich die Auffassung Platz, dass die mystische Gnade nicht so sehr seiner eigenen Person gegolten habe, als seiner Umgebung, ja seiner Zeit. Er war nur das Paradigma, das Beispiel der göttlichen Macht und Liebe, die sich an jedem Menschen durch seine Beihilfe auswirken will. Er hat so eine grosse Aufgabe erhalten, der er bis an sein Ende treu bleibt. Wenn es ihm vergönnt ist, zieht er nun als geistlicher Minnesänger durch die Gaue, um allen von der Güte und Schönheit seines Herrn zu singen. Nur einer sei hier genannt: Heinrich Seuse. Die Buchtitel der mystischen Offenbarungen sind meist der Niederschlag dieses neuen Lebensgefühles des Mystikers: man denke an Gertruds d. Gr. „Herold der göttlichen Liebe“ oder an Helene Mosts „Gehe hin und künde“. Der Mystiker ist also nunmehr leidenschaftlich erfüllt von Werten und Aufgaben: aus dem Mystiker wurde ein „Prophet“ im Sinne Heilers. — Auch was Heiler über die Stellung des Mystikers und Propheten zur sozialen Gemeinschaft sagt und unterscheidet, passt nicht mehr für die postkonversionelle Zeit des Mystikers. Auch hier geht der Mystiker in den „Propheten“ über. Was Heiler hier über die Stellungnahme des „Propheten“ sagt, ist wörtlich nach dem vorhergehenden auf den Mystiker zu übernehmen. „Die Werte, Normen und Aufgaben, die in erschütternden Erlebnissen¹⁾ als unentrinnbare Notwendigkeit ihm aufgehen, gelten nicht bloss ihm (dem Propheten), sondern allen. Darum trägt das prophetische Selbstbewusstsein einen aktiven, sozialen Charakter, der dem Selbstbewusstsein des Mystikers mangelt. Auch die prophetischen Persönlichkeiten wissen sich von Gott erwählt — aber nicht zum ekstatischen Gottesgenuss, sondern zu konkreten, positiven Aufgaben, zur Verkündigung des göttlichen Willens, zur Arbeit am Gottesreich . . . Das prophetische Selbstbewusstsein ist also Berufungs- und Sendungsbewusstsein gegenüber dem Begnadungsbewusstsein der Mystiker“. Das mystische Erleben halte den Mystiker im eigenen Seelenleben gefangen. „Es gehen darum von ihm keine Impulse zur Verkündigung, Missionspropaganda, zur reformatorischen Umgestaltung der Menschen und der Verhältnisse aus. Die Mystik ist wesentlich esoterisch. Der echte Mystiker bekehrt niemanden, er macht keine Proselyten . . . darum wendet sich die Mystik nie an die breite Öffentlichkeit, sie predigt nicht den Massen“. Würde sich der letzte Satz Heilers voll bewahrheitet haben, so

¹⁾ Man denke an das qualvolle Ringen, mit dem die mystische Bekehrungskrise anhebt; s. Gertrud d. Gr. „Gesandter“ II 1.

müssten wir in der mystischen Literatur manch schönes Stück vermissen, manche tiefe Predigt. Dass der echte Mystiker niemanden bekehre oder Proselyten mache, sei nur kurz an Seuses Wort erinnert: „Mich dünket, ich sei ein Kärner und fahre aufgeschürzt durch die Lachen, um die Menschen aus der tiefen Lache ihres sündlichen Lebens zur Schönheit zu bringen“. Allen voran ist hier auch der grösste Politiker seiner Zeit zu nennen: Bernhard von Clairvaux. Dass die eigentliche Mystik keine gesellschaftsbildende Kraft besitze, berichtet Heiler selbst in seinem Vortrage (24): „Die Mystik durchströmt seit der Wende des 13. Jahrhunderts das ganze höhere Frömmigkeitsleben und teilt sich selbst, wenn auch in abgeschwächter Form, den breiten Massen mit“ (Gottesfreunde!).

Schon diese wenigen Stichproben dürften zeigen, dass eine so kategorische Trennung der beiden religiösen Lebensmächte, Mystik und prophetisch-biblische Religiosität, im Heilerschen bzw. Söderblomschen Sinne sich nicht durchführen lässt. Die psychologische Einzelanalyse, die niemals im Sinne einer vorgefassten Einteilung arbeiten darf, widerstreitet dieser Abstempelung religiöser Genien. Es geht niemals an, Jesus, Paulus oder einem Johannes das Prädikat des echten Mystikers abzusprechen, und einem Seuse oder Eckehart „prophetische“ Züge abzusprechen. Tatsächlich haben eben diese Persönlichkeiten zu bestimmten, gesetzmässig fixierbaren Perioden „Prophetismus und Klosterwesen, Welteroberung und Weltflucht, Evangelium und Beschaulichkeit“ in einer wesensidentischen Brust vereinigt. Aufgabe der exakten Religions-Psychologie ist es, den Eintritt und Verlauf dieser Epochen festzulegen und den zu Grunde liegenden Gesetzen nachzuspüren. Auch hier wird es sich sieghaft zeigen, dass das Leben in Wirklichkeit unendlich reicher und schöner ist, als es eine übernommene Theorie wollte¹⁾.

¹⁾ Wir hoffen in Bälde einen Versuch zur Psychologie der christlichen Mystik vorzulegen unter typen-psychologischem Gesichtspunkt.